



**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA (POLITICA, SOCIETÀ, CULTURE, TERRITORIO)
COORDINATORE PROF. MARIO BELARDINELLI**

**XXIV CICLO
(2008-2011)**

«*DE HOMINI CARNALI FARE SPIRITUALI*»

***Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini
nella crisi religiosa del Cinquecento***

MICHELE CAMAIONI

**TUTOR: PROF. PAOLO BROGGIO
PROF. GIORGIO CARVALE**

«DE HOMINI CARNALI FARE SPIRITUALI»
Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini
nella crisi religiosa del Cinquecento

INTRODUZIONE	p. 6
Abbreviazioni	p. 26

PARTE PRIMA

I «FRATI MINORI DELLA VITA HEREMITICA» (1525-1533)

- 1. Gli ordini religiosi al tempo di Lutero: tra rilassamento morale e predicazione eterodossa** p. 29
 - a) *Dalla renovatio alla Riforma. Profeti, “mezzi romiti” e predicatori filo-luterani nell’Italia del primo Cinquecento*
 - b) *L’unità impossibile dell’ordine francescano. La bolla Ite vos e la divisione definitiva tra osservanti e conventuali (1517)*
 - c) *L’Osservanza contestata. Integralismo francescano ed esperienze di riforma dell’ordine dei frati minori prima dei cappuccini*

- 2. Le origini dei cappuccini tra agiografia e storia. Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone (1525-1527)** p. 59
 - a) *Una strana coppia: Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone (1525)*
 - b) *Un interludio monastico. L’incontro di Ludovico da Fossombrone con i camaldolesi (1526)*
 - c) *“Vagabundi, superbi, ambiziosi, che desiderano essere chiamati reformatori de l’ordine”. Il primo Dialogo de la salute di Giovanni da Fano (1527)*

- 3. L’approvazione pontificia e il legame con Caterina Cibo (1528-1529)** p. 76
 - a) *“Intercedente ducissa Camerini”. La bolla Religionis zelus (1528)*
 - b) *Una questione controversa. Il primo capitolo e le ordinazioni di Albacina (1529)*

- 4. «Se la secta de li capucini sia da Dio, nescio». La prima espansione e la reazione degli osservanti (1529-1533)** p. 90
 - a) *Da Camerino a Roma. La ricerca di nuovi protettori e l’accordo con i recolletti calabresi (1529-1530)*
 - b) *Resistenze osservanti e ostilità curiali. La “guerra dei brevi” e il Memoriale del Carafa (1531-1533)*

PARTE SECONDA

«PROFEXORI DELLO EVANGELO

E DELLA REGOLA DEI FRATI MINORI» (1534-1536)

- 5. Da Ludovico di Fossombrone a Bernardino Ochino. Il capitolo di Sant’Eufemia e la svolta culturale del 1534-1536** p. 108
 - a) *Verso nuovi equilibri. L’ascesa di Bernardino d’Asti e la rete imperial-colonnese*
 - b) *«Tocha principalmente li capi». Il quaresimale romano di Bernardino Ochino (1535)*

- c) *La riforma si diffonde. Le missioni dei predicatori e la fondazione di nuovi conventi*
- d) *Il primo capitolo di Sant'Eufemia, l'elezione di Bernardino d'Asti e la frattura con Ludovico da Fossombrone (1535)*
- e) *Diplomazia imperiale e strategie curiali. La commissione d'inchiesta sui cappuccini (1536)*
- f) *Nella tela valdesiana. La predicazione ochiniana a Napoli e le prime accuse dei teatini (1536)*
- g) *La ripetizione del capitolo di Sant'Eufemia e la conferma di Bernardino d'Asti (1536)*

6. «In vita mixta sequitaranno Christo». Le prime costituzioni cappuccine (1536-1537) p. 158

- a) *Vita attiva e vita contemplativa. Il dibattito cinquecentesco sulla vocazione del cristiano e la proposta cappuccina*
- b) *Le costituzioni cappuccine e l'ideale della vita mixta (1537)*
- c) *Mistica unitiva e theologia crucis. Orazione e predicazione nella primitiva legislazione cappuccina*

7. Come un nuovo Saulo. La conversione cappuccina di Giovanni da Fano e la riscrittura del *Dialogo de la salute* (1536) p. 175

- a) *Un controversista all'avanguardia. L'Incendio de zizanie lutherane (1532)*
- b) *Alla ricerca della vera intentio di frate Francesco. Il passaggio di Giovanni da Fano ai cappuccini e il Dialogo de la salute emendato (1536)*
- c) *L'eredità dei francescani spirituali. Il misterioso trattato dell'Amore evangelico fonte segreta del Dialogo de la salute*

PARTE TERZA

«EVANGELICI PREDICATORI» (1537-1542)

8. Strategie e metodi dell'apostolato cappuccino nel periodo della grande espansione (1536-1542) p. 199

- a) *Consolidamento istituzionale e diffusione geografica. Il vicariato generale di Bernardino d'Asti (1536-1538)*
- b) *Ascetismo e povertà integrale. La "predica del buon esempio" come strategia insediativa*
- c) *Fedeltà romana e radicamento locale. La rinuncia al privilegio dell'esenzione e la "linea episcopalista" dei primi cappuccini*
- d) *Pastorale della paura e spiritualità evangelica. Tradizione e innovazione nella predicazione cappuccina degli anni '30*
- e) *Le Prediche italiane di Bernardino Ochino*
- f) *"Officio di legge" e "officio di evangelio". L'Alfabeto cristiano di Juan de Valdés e la questione della ricezione della predicazione ochiniana*
- g) *Modello ochiniano e predicazione cappuccina. Per una classificazione dell'oratoria interna all'ordine negli anni precedenti al concilio di Trento*
- h) *La "catena" della carità. Dalla predicazione alla riforma della società cristiana*
- i) *Orazione mentale e alfabetizzazione religiosa delle masse. I catechismi dei primi cappuccini e il rebus del Dialogo attribuito ad Antonio da Pinerolo*
- l) *Apostolato cappuccino e spiritualità eterodossa. La "diversità" ochiniana e il caso di Siena*

- 9. Riforma cappuccina e riforma urbana. L'impatto sociale della predicazione di Bernardino Ochino** p. 267
- a) *Eredità osservante e modello riformato. L'evangelismo sociale dei cappuccini*
 b) *“Nutrire Christo nel povero”. La predicazione sociale di Bernardino Ochino*
 c) *Dalla riforma sociale alla contestazione politica. Il ruolo di Bernardino Ochino nelle strategie anti-farnesiane di Ascanio Colonna e nella ribellione di Perugia del 1540*
- 10. «Paiono lutherani, perché predicano la libertà dello spirito». L'eterodossia cappuccina durante il governo di Bernardino Ochino (1538-1542)** p. 300
- a) *Dal Consilium de emendanda ecclesia alla Licet ab initio. L'itinerario cappuccino di Bernardino Ochino negli anni cruciali del pontificato farnesiano (1537-1542)*
 b) *«Non piaccia a Dio che costui apostatasse fra noi che faria più danno lui che Luthero». La fuga di Bernardino Ochino tra mito e realtà (1542)*
 c) *«Et a chi potremo noi hormai credere, quando costoro che credevamo santi ci hanno gabbato?». I cappuccini dopo Ochino (1542-1543)*

PARTE QUARTA

LIBRI E DOTTRINE

- 11. I frati minori e la stampa** p. 362
- a) *Libretti di pietà e letteratura religiosa in volgare nell'Italia del primo Cinquecento*
 b) *Mistica unitiva e catechesi della contemplazione. Tullio Crispoldi e Battista da Crema*
 c) *Dal confessionale alla “camera del cuore”. La letteratura spirituale dei frati minori dagli osservanti ai cappuccini*
- 12. Eterodossie francescane** p. 386
- a) *Libero Spirito e propaganda cappuccina. Il Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni*
 b) *Mistica dell'unione e giustificazione per fede. Il Dyalogo de la unione tra Ugo Panziera, Martin Lutero e Margherita Porete*
 c) *L'Amore evangelico. Radicalismo francescano e lettura esoterica della Scrittura in un misterioso testo esegetico circolante tra i primi cappuccini*
- 13. Il programma editoriale dei primi cappuccini** p. 447
- a) *La spiritualità cappuccina nel dibattito dottrinale degli anni '30 su giustificazione e predestinazione*
 b) *Una mistica regolata. L'Arte de la unione di Giovanni da Fano*
 c) *Libero Spirito, valdesianesimo e indizi cripto-protestanti negli scritti italiani di Bernardino Ochino*

EPILOGO p. 489

TAVOLE p. 496

BIBLIOGRAFIA p. 503

INTRODUZIONE

Nel composito affresco sull'Italia religiosa del Cinquecento, cui la storiografia sta restituendo tinte sempre più nitide e vivaci, la ricostruzione delle vicende legate alle origini dei nuovi ordini sorti nella prima metà del secolo ha assunto negli ultimi anni una posizione di primario rilievo. Esito tutt'altro che piano delle vibranti tensioni profetico-spirituali che agitavano la società italiana negli anni aspri delle «guerre horrende» e della prima, tardiva reazione della Chiesa di Roma all'infiltrazione nella penisola delle dottrine luterane, la nascita di congregazioni destinate a duratura e influente presenza nell'organigramma della Chiesa della Controriforma, come quelle dei barnabiti, dei cappuccini, dei gesuiti, dei somaschi e dei teatini, segnò profondamente il corso della storia religiosa del XVI secolo¹.

Come entità collettive portate per propria natura a esprimere un'identità plurale, caleidoscopica, costantemente ridefinita attraverso un'articolata dialettica interna e un fittissimo intrecciarsi di piani di interazione con gli altri soggetti istituzionali, civili ed ecclesiastici, centrali e periferici, gli ordini religiosi costituiscono per la storiografia contemporanea un prezioso e in parte ancora inesplorato terreno di indagine². Approcciando lo studio di queste realtà con uno sguardo attento a valutarne le metamorfosi identitarie e le forme di autorappresentazione nel più ampio contesto della storia culturale e sociale del tempo, recenti ricerche hanno dimostrato come le vicende delle nuove congregazioni del Cinquecento possono rappresentare per gli studiosi di oggi un ambito privilegiato entro il quale far emergere, nella sua effettiva concretizzazione storica, quel «nesso inestricabile» tra politica e religione che appare sempre più caratteristico delle società di antico regime³.

¹ Cfr. G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. ROSA, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 115-205.

² Cfr. *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. PRODI e W. REINHARD Bologna, CLUEB, 2002.

³ Cfr. M. CAFFIERO, premessa a *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, a cura di M. CAFFIERO, F. MOTTA e S. PAVONE, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2005, pp. 7-11.

Nel solco tracciato da Giovanni Miccoli con i due fondamentali contributi pubblicati tra gli anni '70 e '80 dello scorso secolo nella *Storia d'Italia* di Einaudi⁴, diversi storici e gruppi di ricerca si sono dedicati negli ultimi due decenni a una profonda rilettura della storia degli ordini religiosi del Cinquecento⁵, segnando un progressivo distacco dalla visione tradizionale che ne relegava lo studio nel circuito erudito della storiografia confessionale per proporre, finalmente, un più maturo approccio contestuale e interdisciplinare, capace di cogliere la complessità del profilo degli ordini e dei loro principali rappresentanti come «punto di riferimento autorevole e insostituibile» per le società di antico regime non solo in campo religioso, ma anche in ambito politico, culturale, scientifico ed economico⁶.

Tale processo ha evidentemente tratto beneficio dalla parallela operazione storiografica, avviata dalle ricerche sul movimento degli “Spirituali” e sulla Riforma in Italia realizzate da studiosi quali Aubert, Caponetto, Firpo, Fragnito, Ginzburg, Prosperi, Rotondò, Seidel Menchi e Simoncelli⁷, che ha portato a una progressiva decostruzione e ridiscussione del rassicurante paradigma jediniiano articolato intorno alle categorie di Riforma Cattolica e Controriforma⁸. Nella visione del grande storico tedesco, dominata dalla tensione a ricomporre nella formula onnicomprensiva di Riforma cattolica le variegata esperienze religiose che animarono il mondo cattolico prima e dopo Lutero, fino al concilio di Trento, l'origine dei nuovi ordini religiosi del Cinquecento veniva astrattamente interpretata come il risultato di un processo sostanzialmente lineare, che dalle correnti tardo-medievali della *devotio moderna* e delle riforme osservanti degli ordini mendicanti aveva condotto, tra XV e XVI secolo, al

⁴ Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. II: Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974; *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, Torino, Einaudi, 1986.

⁵ Oltre ai contributi contenuti nel segnalato *Identità religiose e identità nazionali*, si vedano *Ordini regolari*, a cura di S. FECI e A. TORRE, numero monografico di «Quaderni Storici», CXIX, 2005, e *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. GIANNINI, numero monografico di «Cheiron», XXII, 2005.

⁶ Cfr. F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008, spec. p. 16 dove la funzione degli ordini religiosi nella società di antico regime viene paragonata a quella svolta dai moderni partiti politici nell'Europa otto-novecentesca.

⁷ Si rimanda alla *Bibliografia* per riferimenti più puntuali.

⁸ Cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1957; IDEM, *Storia della Chiesa*, 10 voll., Milano, Jaca Book, 1975, VI, pp. 513-514. Per una sintesi, cfr. P. PRODI, *Il binomio jediniiano “riforma cattolica e controriforma” e la storiografia italiana*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VI, 1980, pp. 85-98; A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in *Storia dell'Italia religiosa. II. L'Età moderna*, a cura di G. DE ROSA e T. GREGORY, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-48.

risveglio del fenomeno confraternale e assistenziale, trovando in esperienze come gli oratori del Divino Amore il laboratorio di iniziative destinate poi a confluire nelle nuove congregazioni regolari.

Alla base della proposta jediniana stava la volontà superare «la vecchia antinomia» storiografica che contrapponeva «da una parte la visione di una Riforma portatrice della modernità e la Controriforma come pura reazione e dall'altra la rivendicazione di una priorità e di una autonomia della Riforma cattolica»⁹: a tal fine, Jedin suggeriva di guardare alla Riforma cattolica e alla Controriforma come a dei fenomeni «strettamente intrecciati», adottando una prospettiva in grado di valorizzare le linee di continuità che caratterizzarono l'evoluzione delle forme di pietà e della politica ecclesiastica nel passaggio dai fermenti riformatori del primo Cinquecento all'assetto meno opaco e sfuggente della vita religiosa dell'età tridentina¹⁰.

Molteplici fattori, non ultime le stesse vicende dei nuovi ordini, dimostrano tuttavia come il movimento di riforma che investì il corpo ecclesiale nei primi decenni del Cinquecento fu caratterizzato, in realtà, da un'eterogeneità di apporti e da un tale grado di contaminazione tra uomini, luoghi e dottrine, da non poter essere efficacemente racchiuso nel generico contenitore di una presunta riforma endogena alla Chiesa di Roma alternativa e, in alcuni suoi aspetti, precedente alla Riforma luterana. Proprio la difficoltà oggettiva a inquadrare nel nitido disegno jediniano alcune delle più significative esperienze e istanze di riforma religiosa prodottesi nella penisola nell'età compresa tra i pontificati di Clemente VII de' Medici (1523-1534) e Paolo III Farnese (1534-1549), ha concorso a determinare la tendenza di tanti studi dedicati agli ordini religiosi a indirizzare la propria analisi sul periodo postridentino, con il risultato di un insufficiente approfondimento del ruolo svolto dalle istituzioni regolari nelle questioni cruciali della storia religiosa dell'Italia del primo Cinquecento, come quelle relative alle dinamiche curiali che condussero negli anni '40 all'ascesa del gruppo inquisitoriale, ai fattori socio-politici e dottrinali che impedirono l'affermazione in Italia delle chiese

⁹ P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 31-32.

¹⁰ Recentemente John O'Malley ha suggerito di risolvere l'antica *querelle* storiografica sulla forma e i contenuti della categoria storiografica di Riforma cattolica con l'impiego dell'espressione «early modern Catholicism». Cfr. J. W. O'MALLEY, *Trento e dintorni: per una definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, Roma, Bulzoni, 2004 (ed. or. Cambridge Mass.-London 2000).

riformate, o ancora al rapporto tra dissenso religioso, strategie dell'aristocrazia filo-imperiale e opposizioni municipali alle pretese egemoniche della Chiesa di Roma.

Grazie anche all'apertura degli archivi dell'ex Sant'Ufficio romano e alle edizioni dei processi inquisitoriali che interessarono nel secondo Cinquecento alcuni dei principali esponenti del movimento evangelico-valdesiano¹¹, è d'altra parte ormai ben salda tra gli studiosi la consapevolezza della complessità di un passaggio storico, quello della transizione dalla Riforma (1517) e dal sacco di Roma (1527) all'istituzione dell'Inquisizione romana (1542) e al concilio di Trento (1545-1563), dai contorni assai meno netti e lineari di quanto la storiografia di derivazione controriformistica abbia voluto far apparire. A questa rinnovata consapevolezza storiografica fa da corollario l'ormai altrettanto diffusa convinzione della necessità di indagare sui fenomeni più vistosi e problematici della magmatica fase pretridentina, compreso l'emergere dei nuovi ordini religiosi, guardando ad essi non come al risultato di coerenti strategie ecclesiastiche o ad eventi teleologicamente preordinati, ma come al prodotto di una crisi: all'esito cioè più o meno prevedibile di processi che, analizzati nelle loro varie componenti e nel loro effettivo dispiegarsi diacronico, sfuggono clamorosamente alle semplificazioni storiografiche, reclamando una specificità che si segnala negli scarti e nei conflitti più che nella stucchevole continuità adombrata dalle ricostruzioni agiografiche e apologetiche, dominanti in ambito storiografico fino a tempi non lontani dai presenti.

Proprio con il peso di tale tradizione storiografica devono fare oggi i conti gli studiosi che si propongono di rileggere la storia delle origini dei nuovi ordini religiosi del primo Cinquecento. Com'è stato messo in evidenza da Elena Bonora nell'introduzione al suo importante studio sui primi barnabiti, si tratta in altri termini di sottrarre le vicende dell'origine dei nuovi ordini religiosi al «brumoso ma aureo mito degli inizi», costruito dalla storiografia militante interna alle stesse congregazioni tra la seconda metà del XVI e i primi decenni del XVII secolo¹². È infatti durante questo periodo di generale chiusura confessionale e di riorganizzazione in senso centralistico dell'istituzione ecclesiastica, che sotto il segno della pervasiva presenza del Sant'Ufficio e su impulso

¹¹ Il riferimento è chiaramente alle edizioni dei processi Calandra, Carnesecchi, Morone e Soranzo, realizzate nell'ultimo ventennio da Massimo Firpo, Dario Marcatto e Sergio Pagano.

¹² E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998, p. 7.

di cardinali protettori sempre più intraprendenti, i vertici di congregazioni interessate in passato da infiltrazioni eterodosse, come quelle dei cappuccini, dei gesuiti e degli stessi barnabiti, furono chiamati a rivedere la propria legislazione e a fissare in cronache ufficiali una versione condivisa dei primi decenni della loro storia¹³.

Consapevoli dell'urgenza di presentare ai propri interlocutori un profilo istituzionale funzionale allo stabile inserimento dei rispettivi ordini nell'organigramma idealmente monolitico della Chiesa della Controriforma, gli autori di queste prime imprese storiografiche non poterono che articolare la loro narrazione sul canovaccio apologetico imposto dalle esigenze del momento, filtrando attraverso la griglia distorta del paradigma inquisitorial-controriformistico il racconto di eventi, personaggi e dottrine che avevano forgiato, non sempre in maniera limpida e coerente, l'identità originaria della congregazione. Questo "peccato originale" della storiografia interna agli ordini religiosi, complementare all'altrettanto strumentale operazione di definizione di nuovi modelli di santità adeguati ai mutati contesti politici e religiosi dell'età postridentina¹⁴, era destinato a incidere profondamente sulla riflessione storiografica dei secoli successivi e ancora oggi rappresenta una ricorrente insidia per gli studiosi, non di rado costretti a misurarsi con lacune documentarie non altrimenti colmabili, se non ricorrendo proprio alle fonti interne agli ordini.

Sotto il profilo metodologico, la sfida che si presenta allo storico interessato a ricostruire i processi genetici e il primo sviluppo dei nuovi ordini religiosi del Cinquecento consiste dunque, in primo luogo, nell'aggirare il rischio di restare prigionieri della retorica agiografica e dei tatticismi apologetici delle cronache ufficiali degli ordini stessi. Tale pericolo può essere evitato operando un serrato confronto tra le informazioni desumibili da questo tipo di documenti e i dati forniti sui medesimi eventi dalle fonti esterne, indispensabili per ricostruire i contesti entro i quali tali eventi si verificarono e per cogliere la reale portata storica di un determinato avvenimento, della produzione e circolazione di un testo, dell'instaurarsi di una relazione istituzionale e via dicendo. Questa operazione di sovrapposizione e di bilanciamento tra la documentazione prodotta dagli ordini e le testimonianze ad essi esterne, ove possibile,

¹³ Cfr. Nunc alia tempora, alii mores. *Storici e storia in età postridentina. Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003)*, a cura di M. FIRPO, Firenze, Olschki, 2005.

¹⁴ Cfr. M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.

permette di grattare via le incrostazioni storiografiche più resistenti e di interrogare le fonti interne alle congregazioni considerandole non più soltanto come resoconti storici di più o meno certa affidabilità, ma anche come ricostruzioni *post eventum* in grado di dire molto sulle concrete e contingenti istanze di autorappresentazione che, in un determinato momento della storia dell'ordine, ne motivarono la realizzazione¹⁵.

Sulla scorta di tali riflessioni di metodo e tenendo presenti le più recenti acquisizioni della storiografia sull'Italia religiosa nell'età della Riforma, negli ultimi anni sono state prodotte ricerche penetranti e puntuali sulla nascita dei nuovi ordini religiosi cinquecenteschi, in particolare sulle congregazioni di chierici regolari approvate da Roma tra gli anni '20 e '40, dai barnabiti ai gesuiti, fino ai teatini. Per quanto non sempre esaustivi, tali lavori hanno avuto il merito di mostrare come sia oggi possibile sottrarre il fenomeno della nascita dei nuovi ordini al pio isolamento in cui l'aveva relegato una tradizione storiografica intrisa di devozionalismo e fervore confessionale, per collocarlo invece nel concreto contesto socio-politico e religioso dell'Italia del primo Cinquecento, reinterpretandone le vicende alla luce di un'accresciuta conoscenza dei fattori storici e delle reali forme di interazione di tali gruppi riformatori con poteri istituzionali, altolocati protettori ed esponenti di affini esperienze spirituali¹⁶.

Ancora in attesa di un'adeguata riconsiderazione è invece la storia dei primi cappuccini. A fronte dell'importante iniziativa di edizione delle fonti del primo secolo di vita dell'ordine, realizzata dall'Istituto Storico Cappuccino di Roma a cavallo degli anni '80 e '90 dello scorso secolo¹⁷, si avverte ormai da tempo l'opportunità di uno studio aggiornato sulle vicende che, tra il 1525 e il 1542, segnarono l'irrompere della riforma cappuccina e di Bernardino Ochino nella realtà caotica dell'Italia

¹⁵ Esempio in tal senso i casi dei cappuccini e dei gesuiti, efficacemente sintetizzati, nel citato volume *Nunc alia tempora, alii mores*, dai contributi di G. MONGINI, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)* (pp. 169-188); F. MOTTA, *Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione* (pp. 189-210); M. GOTOR, «Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma»: il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento (pp. 211-231).

¹⁶ Si colloca a mezza strada di questa evoluzione storiografica il volume miscelaneo *Religious Orders of the Catholic Reformation. In Honor of John C. Olin on his Seventy-Fifth Birthday*, a cura di R. L. DEMOLEN, New York, Fordham University Press, 1994, dove si veda in particolare il contributo di E. G. GLEASON, *The Capuchin Order in the Sixteenth Century* (pp. 31-57).

¹⁷ Cfr. *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, 5 voll., 6 to., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993 (d'ora in poi FC). Un'edizione ridotta di tali fonti è in *I Cappuccini. Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525-1619)*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Curia Generale dei Cappuccini, 1994. Preziosa inoltre la serie dei *Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum*, i cui primi sette volumi contengono le edizioni delle prime cronache ufficiali dell'ordine.

pretridentina¹⁸. Non sono mancate in realtà, soprattutto negli ultimi anni, nuove documentate riflessioni sul momento della genesi dell'ordine, affidate a contributi che hanno ravvivato la dialettica interna alla storiografia cappuccina sulla *vexata quaestio* del ruolo di Matteo da Bascio e di Ludovico da Fossombrone nella fondazione e nei primi anni di vita della congregazione¹⁹. Sembra però quasi essersi persa tra gli storici dell'ordine, dopo i preziosi stimoli forniti dai due importanti convegni tenutesi a Camerino nel 1978 e a Fossombrone nel 1993²⁰, la percezione della sempre più stringente esigenza di una maggiore contestualizzazione della primitiva vicenda cappuccina nel quadro della storia religiosa e politica del Cinquecento.

Nello specifico, appare oggi quanto mai opportuno integrare i risultati prodotti dalle ricerche che hanno analizzato la riforma cappuccina attraverso gli strumenti concettuali e le griglie interpretative proprie della storiografia francescana²¹, con le suggestioni provenienti dagli studi che si occupano della storia della Riforma in Italia e dei movimenti di dissenso interni alla Chiesa di Roma nella prima età moderna. Aspirazione del presente lavoro è proprio quello di avviare tale operazione di saldatura storiografica delle vicende cappuccine con il parallelo dipanarsi della storia sociale, politica e religiosa dell'Italia del tempo, tentando una lettura della riforma cappuccina non più soltanto come appendice cinquecentesca della secolare storia dell'ordine dei frati minori, ma anche e soprattutto come frammento della storia dell'Italia religiosa del primo Cinquecento: come espressione e coagulo, cioè, di correnti spirituali

¹⁸ Risultano infatti ormai datati, seppur complessivamente ancora validi, i lavori dei due storici cappuccini Cuthbert da Brighton e Melchiorre da Pobladura, la cui opera meritò a suo tempo gli elogi del Cantimori. Cfr. CUTHBERT DA BRIGHTON, *I Cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma*, Faenza, Società Tipografica Faentina, 1930 (ed. or. New York-Toronto 1929); MELCHIORRE DA POBLADURA, *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. Pars prima (1525-1619)*, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1947; D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in IDEM, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2002 (I ed. Firenze 1939), pp. 419-481, spec. p. 423. Discorso analogo per il repertorio del *Lexicon capuccinum*. Utili, ma non prodotte sulla base di nuove ricerche le sintesi di MARIANO DA ALATRI, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997 (I ed. Roma 1994) e A. FREGONA, *I frati cappuccini nel primo secolo di vita (1525-1619)*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006.

¹⁹ Ci riferiamo alla proposta di G. BARTOLOZZI, *Le origini dei cappuccini: una rilettura delle fonti*, in «Collectanea Franciscana», LXXVI, 2006, pp. 523-551, cui ha risposto V. CRISCUOLO, *Divagazioni storico critiche a proposito di una "Rilettura delle fonti cappuccine"*, in «Laurentianum», XLIX, 2008, pp. 3-51.

²⁰ Cfr. *Le origini della Riforma cappuccina. Atti del convegno di studi storici (Camerino, 18-21 settembre 1978)*, Ancona, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1979; *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994.

²¹ Cfr. G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Edizioni Francescane Riunite, 2003, pp. 381-412 e la relativa bibliografia.

profondamente segnate dalla tradizione dell'integralismo francescano²², ma allo stesso tempo sensibili alle nuove istanze sollevate da affini movimenti di riforma, come i circoli erasmiani che spingevano per il recupero della dimensione etica e interiore della fede e quei gruppi "evangelici" i cui esponenti, non temendo la condivisione di alcuni aspetti del pensiero luterano, promuovevano nell'Italia degli anni '30 una religiosità basata sul primato della coscienza individuale e sulla centralità della dottrina paolino-agostiniana della grazia.

Di questi movimenti "evangelici", come dimostra il caso del circolo napoletano riunito intorno all'elitario magistero di Juan de Valdés, Bernardino Ochino e diversi cappuccini suoi seguaci furono, a cavallo del terzo e del quarto decennio del secolo, parte integrante, condividendo e in alcuni casi guidando le scelte spirituali di Vittoria Colonna e di altri loro influenti protettori destinati poi, nel secondo Cinquecento, a incappare nelle sempre più strette maglie censorie dell'Inquisizione romana, ormai non più disposta a tollerare il diffondersi di correnti religiose animate da un radicale soggettivismo e da atteggiamenti anticерimoniali che implicitamente svalutavano il ruolo di mediazione svolto dalla Chiesa istituzionale²³.

La stessa riforma cappuccina, d'altra parte, aveva preso le mosse da un gesto di disobbedienza alle gerarchie ecclesiastiche: tale infatti venne considerata l'iniziativa presa nel 1525 dall'osservante marchigiano Matteo da Bascio il quale, sulla base di una presunta concessione ottenuta *vivae vocis oraculo* da Clemente VII, si era ritenuto sciolto dai vincoli della vita regolare e si era votato a una vita nomade, dedicandosi alla predicazione itinerante e alla contemplazione eremitica. Condannato come apostata dai vertici dell'Osservanza, negli anni seguenti Matteo da Bascio era stato imitato e affiancato da altri frati desiderosi di far rivivere l'ideale pauperistico del primo francescanesimo. Tra questi primi compagni figurava un altro ex osservante marchigiano, Ludovico da Fossombrone, al quale va ascritto il merito di aver posto le basi per la legittimazione giuridica della nuova riforma, ottenuta nel luglio del 1528 con la concessione della bolla *Religionis zelus*.

²² Cfr. C. CARGNONI, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 311-398.

²³ Si veda su questo punto l'importante introduzione di Massimo Firpo a J. DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione, Catechismo*, Torino, Einaudi, 1994.

Meno di dieci anni dopo, tra il 1536 e il 1537, tanto Matteo da Bascio quanto Ludovico da Fossombrone lasciavano clamorosamente l'ordine cappuccino in seguito al burrascoso doppio capitolo romano del 1535-1536, che segnò una svolta decisiva nella storia della giovane congregazione. Esautorando di fatto Ludovico da Fossombrone dalla carica di vicario generale e spingendo Matteo da Bascio a un esilio volontario in segno di protesta verso i nuovi indirizzi della congregazione, la riunione capitolare di Sant'Eufemia sancì infatti l'ascesa al vertice dell'ordine di un gruppo di famosi teologi e predicatori provenienti dall'Osservanza, i quali con le costituzioni approvate in quello stesso 1536 mitigarono l'iniziale tensione eremitico-contemplativa della riforma cappuccina, disegnando un ideale di *vita mixta* che prevedeva un più strutturato impegno dei frati nella predicazione e nell'apostolato *ad gentes*.

Attore di primo piano di tale svolta fu proprio Bernardino Ochino, destinato poi nel 1538 a essere eletto vicario generale dell'ordine. Predicatore tra i più famosi in Italia nel periodo precedente al concilio di Trento, tra il 1535 e il 1542 il senese svolse un ruolo determinante nell'affermazione e nell'accreditamento istituzionale della giovane riforma cappuccina. Con le opere a stampa e la fortunata predicazione evangelica, tanto apprezzata negli ambienti più sensibili alle novità dottrinali, negli anni stimolanti e gravidi di attese che precedettero il concilio di Trento Ochino contribuì, insieme ad altri cappuccini, alla diffusione nei circoli religiosi italiani di una spiritualità intimistica e illuminativa, che agli occhi degli avversari dell'ordine presentava inquietanti similitudini con la condannata eresia medievale del Libero Spirito. Dottrine queste che, con la loro tendenza a sminuire la mediazione ecclesiastica e a ridimensionare il valore meritorio delle opere nell'economia della salvezza, nel primo Cinquecento potevano apparire sinistramente affini a quelle luterane e ancor più precisamente a quelle valdesiane, con le quali condividevano l'idea della centralità dell'illuminazione interiore – alternativa alla bibliolatria protestante – e del conseguente gradualismo esoterico della rivelazione. Un legame che non poteva sfuggire a un altro fondatore di ordini religiosi, il cardinale teatino e futuro inquisitore Gian Pietro Carafa, il quale già al principio degli anni '30 aveva individuato i germi di una simile infezione ereticale nell'ardita dottrina di perfezione professata dal domenicano Battista da Crema, a sua volta maestro spirituale dei primi barnabiti e delle angeliche.

Inquadrata da una simile prospettiva, la storia della nascita e del primo affermarsi dell'ordine cappuccino può essere efficacemente messa in relazione con la parallela vicenda delle altre congregazioni sorte nel primo Cinquecento e con le varie fasi della strisciante lotta interna all'istituzione ecclesiastica che agitò la Chiesa romana sotto i pontificati cruciali di Clemente VII e Paolo III, conducendo tra la fine degli anni '30 e i primi anni '40 a quella polarizzazione politico-dottrinale, che la storiografia ha sintetizzato delineando la ben nota contrapposizione tra gli orientamenti "intransigenti" di prelati quali il Carafa, l'Aleandro e il Badia, animati da una concezione di riforma intesa come restaurazione dell'autorità papale e contrapposizione frontale all'eresia, e l'approccio più moderato del movimento detto degli "Spirituali", nella cui orbita si muovevano in quegli anni diversi sostenitori dell'ordine cappuccino²⁴.

Vicino in diversi suoi componenti agli interessi imperiali in Italia, sotto la guida del cardinale veneziano Gasparo Contarini prima e del porporato inglese Reginald Pole poi, questo movimento politico e religioso tentò invano di imporre ai vertici della Chiesa una visione aperta e dialogante, tendente alla ricerca dell'accordo dottrinale con i protestanti e alla ricomposizione delle fratture interne al mondo cattolico attraverso la proposta di un cristianesimo etico e inclusivo, fondato erasmianamente su una religiosità anticerimoniale ma nutrito, più nel profondo, dalle nicodemitiche strategie di tolleranza suggerite dall'elitaria spiritualità illuminativa e antigierarchica dell'*alumbrado* Juan de Valdés.

Fu dagli esponenti di questo variegato fronte riformatore dalle inclinazioni ireniche e politicamente moderate, che dalla seconda metà degli anni '20 e specialmente nel decennio successivo l'ordine cappuccino ricevette protezione e supporto logistico, conoscendo in maniera inattesa un'espansione rapida e travolgente in tutta la penisola italiana. Prezioso fu nella primissima fase il *patronage* accordato ai frati detti allora «della vita eremitica» dalla duchessa di Camerino Caterina Cibo, nipote di Clemente VII, il cui ruolo fu decisivo per l'approvazione pontificia della nuova congregazione (1528) e per la sua prima espansione nell'Italia centrale. Negli anni seguenti, complici i

²⁴ Alcuni studi recenti hanno evidenziato, da prospettive differenti, la necessità di considerare in maniera meno rigida la tradizionale divisione tra "intransigenti" e "Spirituali", approfondendo l'analisi delle dinamiche interne a tali gruppi, al collegio cardinalizio e al Sant'Uffizio durante i pontificati di Paolo III e Giulio III. Cfr. T. MAYER, *What to Call the Spirituali*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di G. BRIZZI, A. PROSPERI e G. ZARRI, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 11-26; M. FIRPO, *Da inquisitori a pontefici. Il Sant'Uffizio romano e la svolta del 1552*, in «Rivista Storica Italiana», CXXII, 2010, pp. 911-950.

mutati equilibri curiali determinati dall'ascesa al soglio pontificio di Paolo III Farnese (1534), le sorti dell'ordine cappuccino si saldarono alle strategie politiche ed ecclesiastiche della famiglia Colonna, pilastro accanto ai Gonzaga del sistema di potere asburgico in Italia. Attraverso personaggi di primo piano della vita politica e religiosa dell'Italia del tempo, quali i fratelli Ascanio e Vittoria Colonna, l'esperimento cappuccino venne così inserito con successo nei programmi di riforma promossi a vari livelli dal cardinale Contarini e da vescovi di ampie vedute come Giovanni Morone, Ercole Gonzaga e Gian Matteo Giberti, i quali trovarono nella predicazione evangelica di Bernardino Ochino e degli altri cappuccini un prezioso supporto alla loro azione pastorale.

Legata a doppio filo alle strategie di Ochino e dei suoi influenti amici nella fase espansiva del movimento sensibile alla spiritualità evangelico-valdesiana, la causa dell'ordine cappuccino seguì le sorti dei propri influenti protettori anche nell'aspro passaggio dei primi anni '40, segnato dal più evidente palesarsi delle contrapposte concezioni di riforma che animavano gli schieramenti curiali e dal progressivo irrigidimento della politica romana nei confronti dei gruppi del dissenso politico e religioso. Avvenne così che mentre nei territori dell'Italia centrale si incrinavano irrimediabilmente i rapporti tra i Colonna e i Farnese, con l'esito della sfortunata ribellione a Paolo III da parte di Ascanio Colonna e della città di Perugia nell'ambito della guerra del sale (1540-1541), sullo scacchiere della grande diplomazia maturava nella primavera del 1541 il definitivo fallimento della linea irenica del Contarini, incapace di far accettare al pontefice e a un collegio cardinalizio sempre più dominato dal Carafa il noto accordo dottrinale sulla giustificazione raggiunto con il luterano Melantone alla dieta tenutasi a Regensburg su istanza dell'imperatore Carlo V.

Non casualmente, fu proprio in questo momento drammatico per i Colonna e assai delicato per i grandi prelati che avevano favorito la diffusione della riforma cappuccina, che Bernardino Ochino e diversi altri suoi confratelli impressero alla loro predicazione un più marcato timbro eterodosso, esponendosi a sempre più frequenti denunce di eresia e contribuendo con un articolato programma editoriale alla diffusione di una spiritualità molto vicina, per lessico e contenuti, a quella racchiusa pochi anni dopo dagli "Spirituali" di Viterbo nel fortunato libretto del *Beneficio di Cristo* (1543). Quest'intensificarsi della propaganda evangelica da parte dei cappuccini non fece però

che acuire l'insofferenza del Carafa e degli altri detrattori dell'ordine, che finì per essere individuato come il possibile anello debole della catena "spirituale": attaccando Ochino e i cappuccini e dimostrando la loro infedeltà alla Chiesa di Roma, compresero i più acuti esponenti del gruppo inquisitoriale, si sarebbero colpiti e delegittimati indirettamente i Colonna, i Gonzaga e gli altri principali sostenitori dell'ordine, dal Contarini al Giberti fino al Morone e ai valdesiani dell'*ecclesia viterbiensis*. Anche se le fonti non permettono di appurarlo con chiarezza, è probabile che dietro la convocazione a Roma di Bernardino Ochino da parte di Paolo III nell'estate del 1542, si celassero dunque le pressioni del Carafa e degli altri cardinali destinati, proprio in quelle settimane, a prendere le redini del ricostituito tribunale del Sant'Ufficio²⁵.

Com'è noto, Ochino non rispose a quella chiamata, scegliendo insieme ad altri confratelli la strada dell'apostasia e dell'esilio nella Ginevra calvinista. Fu l'ennesimo, nonché più grave gesto di disobbedienza alle gerarchie ecclesiastiche compiuto dai cappuccini delle prime generazioni, la cui vicenda appare dunque, a uno sguardo più attento, una storia di conflitti laceranti e di faticoso disciplinamento, percorsa come fu sin dai suoi esordi da una vena di spiritualismo anomico e radicale che segnò drammaticamente le biografie dei tre personaggi chiave del primo ventennio di vita della congregazione, Matteo da Bascio, Ludovico da Fossombrone e Bernardino Ochino, accomunati da un destino inquieto che li condannò a concludere i propri giorni al di fuori dell'ordine cappuccino. Esautorati Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone, fuggito Bernardino Ochino, nel 1542 la congregazione cappuccina si ritrovava dunque orfana di un fondatore da proporre come modello ai frati più giovani, screditata agli occhi dei severi censori dell'ortodossia romana dall'eresia ochiniana e privata così di una salda assicurazione dal rischio, sempre presente, della soppressione e del riassorbimento nella grande famiglia dell'Osservanza, i cui vertici vivevano la scissione cappuccina come una ferita aperta.

Una posizione, quella dei cappuccini negli anni di mezzo del Cinquecento, resa peraltro ancor più delicata dalla contemporanea evoluzione degli equilibri interni alla curia romana verso esiti tutt'altro che favorevoli ai vecchi amici e protettori dell'ordine,

²⁵ Una strategia analoga potrebbe aver determinato la contemporanea convocazione a Roma del canonico regolare lateranense Pietro Martire Vermigli, priore di un altro ordine protetto dal fronte imperial-"spirituale". Com'è noto, fu probabilmente proprio il Vermigli a convincere Ochino alla fuga in terra riformata quando, sulla via di Roma, i due predicatori incrociarono i propri passi nella città di Firenze.

progressivamente spazzati via o comunque costretti a un cauto ripiegamento dall'ascesa ai vertici dell'istituzione ecclesiastica del severo inquisitore Gian Pietro Carafa: proprio nel momento in cui la fragilità istituzionale dell'ordine toccava il suo apice, si consolidava dunque a Roma il potere dell'uomo che sin dal 1532 aveva bollato come intollerabili gli atti di insubordinazione dei frati «vagabondi» alla Matteo da Bascio, denunciando poi passo passo, attraverso le delazioni dei solerti teatini, gli sviluppi in senso eterodosso della predicazione di Bernardino Ochino e dei cappuccini suoi seguaci.

Fu con la rigida mentalità inquisitoriale del Carafa e degli altri prelati insediatisi tra gli anni '40 e i primi anni '50 a capo degli uffici chiave della Chiesa di Roma, che i cappuccini sopravvissuti alla tempesta scatenata dalla fuga di Ochino dovettero fare i conti. Nella severa concezione della vita religiosa e del governo ecclesiastico che ispirava le strategie di riforma di questi uomini, infatti, non c'era più spazio per le sfumature dottrinali e i precari equilibri ecclesiologici espressi fino a quel momento da esperienze spirituali liminari e sfuggenti come quella cappuccina, costantemente in bilico tra lettera e spirito, legge e coscienza, fedeltà e disobbedienza. Al pari dei barnabiti e in una certa misura dei gesuiti, anche i cappuccini che si trovarono a traghettare la congregazione nel mutato contesto politico e religioso dell'età tridentina compresero presto che l'ordine avrebbe potuto garantirsi la sopravvivenza soltanto a costo di una sofferta metamorfosi identitaria, finalizzata a neutralizzare il potenziale eversivo del misticismo spiritualista cui si era abbeverata la pietà cappuccina dei primi tempi e a permettere, così, il pieno inserimento dell'ordine che aveva nutrito l'eterodossia dell'eresiarca Ochino nei rigidi ranghi della Chiesa della Controriforma.

Un processo complesso e delicato, diretto dai vertici cappuccini attraverso una serrata dialettica con l'istituzione ecclesiastica e in particolare con la figura del cardinale protettore, la cui ingerenza negli affari dell'ordine divenne sempre più ingombrante sotto il magistero del carafiano Giulio Antonio Santoro (1578-1602), causa di non isolate manifestazioni di insofferenza da parte dei frati più gelosi dell'autonomia e più attaccati alle radici spirituali dell'ordine. Proprio il Santoro, negli stessi anni sommo inquisitore e probabile redattore del *Compendium* del processo Morone²⁶, sostenne con decisione la realizzazione di una storia ufficiale dell'ordine cappuccino, che potesse

²⁶ Sul significato storiografico del *Compendium* si veda l'introduzione di Massimo Firpo a *Processo Morone*, I, pp. 15-90.

legittimare ideologicamente il progetto curiale teso a fare della “nuova” congregazione rinata dai torbidi ochiniani un pilastro della Controriforma militante.

Non era però certo un compito agevole, quello cui già dagli anni '60 avevano iniziato a dedicarsi i primi storiografi cappuccini, chiamati da influenti committenti a interpretare le turbolente vicende delle origini alla luce dei requisiti imposti dalla nuova sensibilità religiosa e a definire, possibilmente, una versione della storia cappuccina compatibile con le esigenze devozionali e disciplinari della Chiesa tridentina. Come dimostrano le travagliate vicende editoriali di queste prime cronache cappuccine, ripetutamente reimpostate da differenti autori ma condannate a rimanere manoscritte fino al secolo scorso, il percorso di sistemazione storiografica intrapreso dai cappuccini nella seconda metà del Cinquecento raggiunse solamente in parte l'obiettivo, auspicato dai suoi committenti, di ricompattare i frati intorno a una memoria e a un modello di santità condivisi. Se infatti le argomentazioni degli storiografi concordavano nello smentire categoricamente la falsa diceria che attribuiva all'eresiarca Ochino il merito della fondazione dell'ordine, negando così *ab initio* la legittimità dell'intera esperienza cappuccina, assai più complicata e aperta a interpretazioni dissonanti si rivelò invece l'operazione di elaborazione in chiave apologetica di un'eredità spirituale macchiata in superficie dall'eresia ochiniana, ma risalente più nel profondo a uno spiritualismo mistico, dal sapore vagamente begardo, che rimaneva vivo tra i cappuccini anche nel passaggio tra XVI e XVII secolo, in un periodo segnato allo stesso tempo dal conformismo tridentino e dal riemergere carsico dell'eterodossia quietista.

La *damnatio memoriae* ai danni del “valdesiano” Ochino, in ultima analisi, non era sufficiente a trancare il legame ideale che, ancor prima della comparsa del senese nella storia cappuccina, si era stabilito tra il radicalismo ascetico-contemplativo dei primi cappuccini e le pericolose dottrine mistico-unitive della tradizione begarda e fraticellesca, ispiratrici in Spagna nello stesso torno di tempo della spiritualità esoterica degli *alumbrados* e di Juan de Valdés. Dietro la facciata di una ritrovata saldezza ecclesiologica, mostrata dai frati del secondo Cinquecento con uno zelante attivismo missionario nelle terre protestanti e con la preziosa collaborazione offerta ai piani pastorali di Carlo Borromeo e di altri protagonisti della stagione controriformistica, all'interno della congregazione continuavano dunque ad agitarsi e confrontarsi diverse anime e differenti ideologie della vita cappuccina, esprimendo una dialettica che

concorreva a disegnare la fisionomia di un ordine dall'identità plurale, in grado di proporre con successo la propria presenza all'intera Europa cattolica dopo la rimozione nel 1574 dei vincoli che impedivano ai cappuccini di fondare conventi oltre le Alpi, ma allo stesso tempo incapace di esprimere al proprio interno il consenso ideologico necessario alla fissazione di un racconto univoco delle proprie origini e di una controversa eredità spirituale.

Con una parte almeno di queste articolate questioni tenta di misurarsi il presente studio, dedicato a indagare attraverso un approccio contestuale il ruolo di Bernardino Ochino e dei primi cappuccini nelle dinamiche socio-politiche e religiose dell'Italia del primo Cinquecento. La complessità della materia e la pluralità degli spunti offerti dall'effettivo lavoro di scavo archivistico hanno suggerito un piano multivettoriale di esposizione, all'interno del quale fosse possibile, pur nel generale rispetto di una narrazione diacronica, approfondire alcuni momenti chiave della primitiva vicenda cappuccina attraverso differenti prospettive e chiavi di lettura. Gli estremi cronologici entro i quali si articola la ricerca sono indicati formalmente dall'avvio dell'esperienza riformatrice di Matteo da Bascio (1525) – dalla quale prese le mosse il movimento che sotto la guida di Ludovico da Fossombrone avrebbe poi portato alla fondazione e al primo sviluppo dell'ordine cappuccino (1528-1534) – e dall'anno della fuga di Bernardino Ochino (1542), che segnò una drammatica cesura nella storia cappuccina, ponendo fine alla fase di maggiore coinvolgimento dell'ordine nelle complesse questioni sociali e religiose dell'età pretridentina. Non mancano tuttavia opportuni riferimenti alla storia delle riforme francescane precedenti a quella cappuccina e agli eventi che, nel primo Cinquecento, fecero da sfondo al maturare di esperienze spirituali e fenomeni sociali destinati a incidere, in varia misura, sulla formazione di una specifica identità cappuccina.

Nella prima parte della tesi (capitoli 1-4) si cerca così di descrivere la realtà magmatica e ribollente dell'Italia lacerata dal trauma delle guerre e percorsa dai fermenti del profetismo popolare e della predicazione itinerante dei romiti, i cui moniti apolitico-penitenziali andavano mescolandosi alle suggestioni eterodosse e potenzialmente eversive dei primi emuli nostrani della Riforma. È in questo coacervo di slanci libertari e di nuovi stimoli dottrinali, che affondano le proprie radici le esperienze pauperistiche del «mezzo romito» Matteo da Bascio e del gruppo di francescani rigoristi

guidati da Ludovico da Fossombrone e destinati, entro il 1528, a formare il nucleo originario della riforma cappuccina.

Dopo aver seguito le vicende accidentate e ancora parzialmente oscure di questo movimento proto-cappuccino, nella seconda parte (capitoli 5-7) la narrazione si concentra sulla determinante svolta culturale e programmatica del 1535-1536, quando con l'ingresso nell'ordine cappuccino di grandi predicatori come Bernardino Ochino e Giovanni da Fano, l'ideale di vita dei primi cappuccini viene rimodellato in funzione di una attiva partecipazione dei frati ai programmi di riforma della società cristiana promossi da Vittoria Colonna, Gaspare Contarini e da altri influenti prelati sensibili alla nuova spiritualità evangelico-paolina caratteristica del primo Cinquecento. Alla definizione delle strategie di insediamento e dei metodi dell'apostolato cappuccino nella fase di massima espansione dell'ordine sotto la protezione della famiglia Colonna, del vescovo di Verona Giberti e di diverse figure di spicco del fronte imperiale in Italia, è dedicata invece la terza parte della tesi (capitoli 8-10), nella quale si segue il percorso dei cappuccini negli anni di governo di Bernardino d'Asti (1536-1538) e Bernardino Ochino (1538-1542).

Del magistero cappuccino del famoso predicatore senese si è cercato di mettere in evidenza un aspetto fino ad oggi poco approfondito, analizzando una serie di documenti editi ed inediti attraverso i quali è possibile percepire lo spessore socio-politico dell'azione di Ochino nell'Italia pretridentina. Nello specifico, si è considerata la particolare congiuntura del 1539-1541, durante la quale la predicazione ochiniana fornì un prezioso supporto ideologico alla ribellione antifarnesiana di Ascanio Colonna e della città di Perugia, esprimendo una carica di riforma sociale in grado di essere agevolmente indirizzata verso obiettivi di contestazione degli assetti gerarchici e degli equilibri politici consolidati.

Si è infine affrontata la delicata e ancora poco studiata questione dell'effettivo grado di condivisione, da parte degli altri cappuccini, della nota evoluzione in senso eterodosso conosciuta dal pensiero di Ochino tra la fine degli anni '30 e i primi anni '40. Si sono così poste le premesse per una più accurata ricostruzione della nutrita rete di appoggi e di complicità di cui il grande predicatore senese godeva non solo all'esterno, ma anche all'interno dell'ordine cappuccino. La definizione di una prima, necessariamente incompleta lista di frati che nel 1542 seguirono Ochino in esilio,

comprendente tra gli altri ben cinque ministri provinciali, pur dovendo fare i conti con le lacune di una documentazione frammentata restituisce l'immagine sconcertante di un ordine lacerato dall'apostasia ochiniana, ma inizialmente tutt'altro che compatto nel condannare la rottura ecclesiologica e dottrinale con la Chiesa di Roma dell'uomo al quale, d'altra parte, nel 1538 e poi ancora nel 1541 i cappuccini avevano volontariamente affidato la carica di vicario generale.

Si è tentato in questo modo di illustrare uno dei nodi storiografici più intricati della storia cappuccina del periodo pretridentino, la cui valutazione non può prescindere dall'approfondimento di una ulteriore questione di particolare spessore: ci riferiamo al problema della concreta individuazione delle differenti matrici spirituali che nei primi decenni di vita dell'ordine concorsero a plasmare l'ideale cappuccino, rendendo la predicazione e gli scritti di Ochino e dei suoi confratelli particolarmente adatti alla diffusione della spiritualità evangelico-valdesiana del «beneficio di Christo». Tanto nella seconda, quanto nella terza parte è stata rivolta dunque una specifica attenzione alle testimonianze e ai pochi testi superstiti della predicazione cappuccina di Bernardino Ochino. La rilettura di questi preziosi documenti ha permesso di cogliere già nei sermoni pronunciati a Roma nel 1535 e a Napoli del 1536 la precoce presenza, nel pensiero ochiniano, di quell'intrigante impasto di spiritualismo begardo e solafideismo che negli anni successivi concorrerà all'affermazione della spiritualità cappuccina presso gli ambienti maggiormente attratti dalle novità dottrinali e favorevoli a un rinnovamento della predicazione popolare fondato sul rifiuto degli artifici retorici della scolastica e su una maggiore aderenza al semplice dettato evangelico.

Riprendendo tali spunti, nella quarta e ultima parte (capitoli 11-13) si è approfondita l'analisi della letteratura cappuccina primitiva, evidenziandone la stretta dipendenza da un testo chiave del movimento pre-quietista del primo Cinquecento, il *Dyálogo de la unione spirituale di Dio con l'anima* dell'osservante umbro Bartolomeo Cordoni, ardita sintesi in lingua volgare delle opere chiave dello spiritualismo francescano e dello *Specchio delle anime semplici* della beghina Margherita Porete, manifesto della corrente ereticale del Libero Spirito condannato dalla Chiesa sin dal 1311. Alla maniera di quanto accadde ai primi barnabiti con gli scritti di Battista da Crema, per i primi cappuccini la singolare ed esoterica operetta del Cordoni costituì un punto di riferimento assoluto, informando tanto le *Prediche* e i *Dialogi sette* di Bernardino Ochino, quanto

l'*Arte de la unione* del più conservatore Giovanni da Fano, noto agli storici come controversista e denunciatore di predicatori eterodossi.

I cappuccini non si limitarono peraltro ad attingere a piene mani al *Dyalogo de la unione* per la composizione dei loro sermoni e dei loro scritti, ma tra il 1538 e il 1540 ne curarono la pubblicazione in almeno tre differenti edizioni, assicurandone la circolazione a Milano, a Venezia e nella Napoli valdesiana, dove proprio allora veniva diffusa la prima versione manoscritta del *Beneficio di Cristo*²⁷. Questo attivismo editoriale denota una precisa strategia di diffusione, da parte dei cappuccini, dei temi chiave dello spiritualismo ascetico-mistico del Cordoni, la cui insistenza sul disprezzo del mondo, sulla dimensione interiore della vita di fede e sul ruolo cruciale dell'infinita misericordia divina nell'economia della salvezza, ben si confacevano agli obiettivi di Bernardino Ochino e degli "Spirituali" di ispirazione valdesiana, promotori di una spiritualità fondata sull'illuminazione come unica norma di fede e sull'adesione alla dottrina della giustificazione per fede.

Sotto questo aspetto, da un certo momento che può indicativamente esser fatto coincidere con il precipitare nel 1540-1541 della crisi tra i Colonna e papa Farnese, è possibile che Ochino e i cappuccini suoi più stretti collaboratori abbiano impiegato il linguaggio sfumato della mistica begarda come involucro di una predicazione «mascherata» sempre più vicina, nei suoi intimi obiettivi, a una concreta propaganda antiromana. Quella dello spiritualismo mistico come nicodemitico linguaggio di un dissenso gradualmente orientato verso approdi filo-riformati, tuttavia, non è una chiave interpretativa in grado di cogliere fino in fondo la natura profonda dell'eterodossia ochiniana. Anche dopo la fuga, infatti, la spiritualità del senese restò ancorata a una concezione illuminativa dell'esperienza religiosa, portando presto l'ex cappuccino a una valutazione critica dei metodi coercitivi attraverso i quali andavano consolidandosi le chiese riformate.

Attraverso la decisiva mediazione valdesiana, che ne attenuò le inquietanti tonalità prequietiste, il nocciolo del misticismo begardo del periodo cappuccino sopravvisse dunque alla svolta antiromana del 1542 e proseguì a ispirare in maniera persistente la

²⁷ Queste considerazioni si sono rese possibili grazie al ritrovamento di due edizioni del *Dyalogo de la unione* del Cordoni fino ad oggi sconosciute e certamente curate dai cappuccini. Pubblicate l'una a Napoli nel 1539 e l'altra probabilmente a Venezia tra il 1538 e il 1540, queste due "nuove" edizioni riproducono il dialogo nella forma dell'edizione, già nota, fatta stampare a Milano nel 1539 dal cappuccino Girolamo da Molfetta, collaboratore di Ochino prima e dopo la fuga.

predicazione e gli scritti ochiniani posteriori all'apostasia, impedendo al percorso intellettuale e religioso del predicatore senese di trovare un approdo definitivo nelle nuove ortodossie riformate. Irriducibile alle pretese di conformismo proprie di ogni organizzazione fondata su un codice di verità di natura dogmatico-teologica, il radicale soggettivismo religioso appreso ai tempi della militanza cappuccina dai maestri dello spiritualismo francescano e *alumbrado* provocò, infine, la condanna e l'espulsione di Ochino anche dalle cittadelle sempre più chiuse dell'Europa protestante, motivando l'inclusione della sua vicenda tra le storie dei combattenti per la libertà religiosa e dei famosi *Eretici italiani del Cinquecento* raccontati dal Cantimori²⁸.

Maledetto dalla Chiesa di Roma, rifiutato dai capi della Riforma, Bernardino Ochino si spegneva nel 1564 tra gli anabattisti moravi di Slavkow, la vecchia Austerlitz, alle estreme propaggini dell'Europa cristiana. Negli stessi mesi, a Roma Pio IV emanava la bolla di approvazione dei decreti dell'appena concluso concilio di Trento, mentre il cappuccino Mario da Mercato Saraceno iniziava la stesura delle prime cronache dell'ordine. Si apriva così, tra ritrovate certezze confessionali e complicati percorsi della memoria, la lunga e discussa stagione della Controriforma. L'ordine cappuccino, nonostante Ochino e la controversa eredità spirituale dei primi padri, ne sarebbe stato uno degli attori di primo piano. Ma a caro prezzo.

²⁸ Cfr. R. H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 2001 (I ed. it. 1961; ed. or. Philadelphia 1951); CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit.

Ringraziamenti

Come frutto di un intenso triennio di ricerca, questa tesi di dottorato racchiude in sé l'essenza di un'esperienza umana e formativa che ricorderò sempre con un pizzico di emozione e con un sentimento di simpatia verso tutti coloro i quali, a vario titolo, vi hanno preso parte.

Un ringraziamento particolare va al professor Paolo Broggio, per aver facilitato la ricerca in ogni modo e per averla orientata con discrezione e competenza, permettendomi di lavorare in un clima di fiducia che si è rivelato determinante nei momenti delicati dell'elaborazione finale e della stesura della tesi. Al professor Giorgio Caravale, che segue queste indagini ochiniano-cappuccine sin dagli anni della tesi di laurea, desidero esprimere tutta la mia riconoscenza per aver stimolato con spirito critico e preziose intuizioni ogni fase della ricerca, insegnandomi che lo spessore di un lavoro storiografico deriva non dal suo grado di erudizione, ma dalla capacità dell'autore di interrogare le fonti e interpretare i documenti con rigore, profondità di analisi e onestà intellettuale. Vorrei inoltre ricordare con stima e gratitudine i professori Francesca Cantù, coordinatore della Sezione di Storia Medievale e Moderna del Dottorato in Storia, e Stefano Andretta, direttore del Dipartimento di Studi Storici Geografici Antropologici dell'Università Roma Tre, i quali hanno permesso l'avvio di questo progetto e ne hanno sostenuto la realizzazione unitamente agli altri docenti della Sezione.

Ai padri Costanzo Cargnoni, Paul Hanbridge e Gianluigi Pasquale va un ringraziamento sentito per le osservazioni sempre pertinenti e per aver agevolato con generosità le mie ricerche negli archivi e nelle biblioteche cappuccine di Assisi, Firenze, Lucca, Roma e Venezia, di cui ricordo con riconoscenza il personale, in particolare la dottoressa Patrizia Morelli. Prezioso è stato inoltre il supporto del padre Pietro Messa, preside della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum, di cui ho imparato ad apprezzare la silenziosa e ricca biblioteca, scrigno di cultura e di buoni libri messi a disposizione degli studiosi con professionalità e spirito di gratuità.

Con il collega di dottorato Carlo Campitelli e con i compagni di studio Guillaume Alonge e Andrea Vanni ho condiviso alti e bassi della ricerca e della vita degli ultimi tre anni. Grazie di cuore, per i consigli e per l'amicizia. Grazie anche a Felice Accrocca, Simonetta Adorni Braccesi, Gian Mario Italiano, Paolo Salvetto, Filippo Sedda e a tutti gli altri studiosi che hanno contribuito con le loro segnalazioni e riflessioni a migliorare questo testo e a limarne, per quanto possibile, le imperfezioni. Un ringraziamento del tutto speciale va infine al professor Alberto Aubert che un giorno mi parlò, alla sua maniera, di Delio Cantimori e di Bernardino Ochino.

Le immagini riprodotte in apertura delle parti I, II e III della tesi sono tratte dal manoscritto dell'archivio provinciale cappuccino (APC) di Assisi segnato F. III. 1. L'immagine che presenta la IV parte riproduce, invece, il frontespizio di una copia dell'*Imitatio Christi* appartenuta ai cappuccini di Panicale, anch'essa oggi conservata presso l'APC di Assisi.

ABBREVIAZIONI

AC	Archivio del Comune
AGC	Archivio Generale dei Cappuccini (Roma)
ASFM	Archivio Storico dei Frati Minori (Roma)
APC	Archivio Provinciale dei Cappuccini
AS	Archivio di Stato
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BC	Biblioteca del Comune
<i>Beneficio di Cristo</i>	BENEDETTO DA MANTOVA – M. FLAMINIO, <i>Il beneficio di Cristo</i> , a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana, 1991 (I ed. 1975).
BN	Biblioteca Nazionale
BNC	Biblioteca Nazionale Centrale
BOVERIO, <i>Annales</i>	ZACCARIA BOVERIO, <i>Annales Minorum Capucinatorum seu sacrarum historiarum ordinis S. Francisci qui Capuccini nuncupatur</i> , Lugduni, Landry, 1632, I.
<i>Bullarium Capucinatorum</i>	<i>Bullarium ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinatorum seu collectio bullarum, brevium, decretorum, rescriptorum, oraculorum etc. quae a Sede Apostolica pro ordine capucino emanaverant</i> , a cura di Michele da Tugio, 7 voll., Roma, typis Joannis Zempel, 1740-1752.
COLPETRAZZO	BERNARDINO DA COLPETRAZZO, <i>Historia Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum (1525-1593)</i> , 3 voll., a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC II-IV, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1939-1941.
CORDONI, <i>Dyalogo de la unione</i>	BARTOLOMEO CORDONI DA CITTÀ DI CASTELLO, <i>Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima dove sono interlocutori l'Amor divino, la Sposa Anima et la Ragione humana</i> , [Venezia], [s.e.], [1538/1540].
<i>Costituzioni 1536</i>	<i>Constitutioni de li frati minori detti Cappuccini</i> . Edizione critica in FC I, pp. 227-464.
CT	<i>Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio</i> , 13 voll., Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901 sgg.
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 sgg.
DIP	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i> , a cura di G. PELLICCIA e G. ROCCA, 10 voll., Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003.
FC	<i>I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo</i> , a cura di C. CARGNONI, 5 voll., 6 to., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993.
FOLIGNO	PAOLO DA FOLIGNO, <i>Origo et progressus ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum</i> , a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC VII, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1955.
<i>Lexicon capuccinum</i>	<i>Lexicon capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum ordinis fratrum Minorum capucinatorum (1525-1950)</i> , Romae, Bibliotheca Collegi Internationalis S. Laurentii Brundusini, 1951.
MHOMC	<i>Monumenta Historica Ordinis Minorum Capucinatorum</i> .

- OCHINO, *Dialogi sette* BERNARDINO OCHINO, *Dialogi sette del reverendo padre frate Bernardino Occhino senese generale de' frati Capuzzini*, Vinetia, Nicolò d'Aristotele detto il Zoppino, 1540.
- OCHINO, *Prediche nove* BERNARDINO OCHINO, *Prediche nove predicate dal reverendo padre frate Bernardino Ochino senese generale dell'ordine di frati Capuzini nella inclita città di Vinegia del 1539*, Vinegia, Nicolò d'Aristotile da Ferrara, detto il Zoppino, maggio 1541.
- OCHINO, *Prediche predicate* BERNARDINO OCHINO, *Prediche predicate dal reverendo padre fra Bernardino da Siena dell'ordine de' frati Capuccini, ristampate nuovamente. Et giontovi un'altra predicha*, Venetia, per Bernardino de Viano de Lexona Vercellese, 16 marzo 1541.
- OCHINO, *Prediche 1542* BERNARDINO OCHINO, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena* [sul front.: *Si me persecuti sunt, et vos persequentur. Sed, omnia vincit veritas*], Ginevra, Girard, 10 ottobre 1542.
- Ordinazioni di Albacina* *Constitutioni delli frati minori detti della vita eremitica (1529)*. Edizione critica in FC I, pp. 165-225.
- PASTOR L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, 17 voll., Roma, Desclée & Co., 1958-1962.
- PILI, *Dialogo 1527* GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la regula del li Frati Minori et sue dechiarationi per stimolati*, a cura di Bernardino da Lapedona, Isola del Liri, Società Tipografica A. Macioce e Pisani, 1933.
- PILI, *Dialogo 1536* GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola delli frati Minori et sue dechiarationi con molte necessarie additioni, di novo ricomposto et ristampato*. Edizione in FC I, pp. 583-719.
- Processi Carneseccchi* M. FIRPO – D. MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carneseccchi (1557-1567)*. Edizione critica, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000.
- Processo Calandra* S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991.
- Processo Morone* M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*. Edizione critica, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1989-1995.
- Processi Soranzo* M. FIRPO – S. PAGANO, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo*. Edizione critica, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004.
- SALÒ MATTIA DA SALÒ, *Historia capuccina*, 2 voll., a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC, V-VI, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1946-1950.
- SARACENO MARIO DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC I, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1937.
- URBANELLI, *Storia* C. URBANELLI, *Storia dei cappuccini delle Marche*, 3 voll., 4 tomi, Ancona, Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1978-1984.
- VALDÉS, *Alfabeto* JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994.
- VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni* JUAN DE VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Genova-Milano, Marietti 1820, 2004.
- WADDING, *Annales* L. WADDING, *Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 voll., Firenze, Quaracchi, 1933.

PARTE PRIMA

I «FRATI MINORI DELLA VITA HEREMITICA» (1525-1533)



1. GLI ORDINI RELIGIOSI AL TEMPO DI LUTERO: TRA RILASSAMENTO MORALE E PREDICAZIONE ETERODOSSA

a) *Dalla renovatio alla Riforma. Profeti, “mezzi romiti” e predicatori filo-luterani nell’Italia del primo Cinquecento*

La nascita dell’ordine cappuccino trova la sua collocazione in un frangente cruciale della storia politica, sociale e religiosa della prima età moderna. Il movimento di recupero del rigorismo pauperistico del francescanesimo primitivo, all’interno del quale maturò l’idea di dar vita alla congregazione detta inizialmente «dei frati minori della vita heremitica», costituisce infatti soltanto una delle molteplici iniziative di rinnovamento della Chiesa e della vita religiosa sorte nei più vari contesti culturali e geografici europei come reazione alla crisi morale e politica che aveva investito l’istituzione ecclesiastica tra la fine del XV e i primi decenni del XVI secolo. È l’età della Riforma, segnata dal dramma della divisione confessionale dell’Europa cristiana scaturita dal violento attacco teologico mosso dal monaco agostiniano Martin Lutero al magistero della Chiesa di Roma¹: una frattura di natura tanto politica quanto religiosa, che fornì nuovi strumenti ideologici alla battaglia dei poteri territoriali contro le pretese centralistiche del papato e, allo stesso tempo, diede voce più credibile e concreta alle diffuse istanze di riappropriazione del senso del sacro espresse dai semplici fedeli, troppo a lungo ignorate da un apparato ecclesiastico sclerotizzato e scandalosamente rivolto al sostentamento delle ambizioni secolari dei pontefici e dei potenti cardinali della curia romana².

¹ Cfr. R. BAINTON, *La Riforma protestante*, prefazione di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1998 (I ed. it. 1958; ed. or. Boston 1952); C. LINDBERG, *The European Reformations*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010 (I ed. 1996); D. MACCULLOCH, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, premessa a cura di A. Prospero, Roma, Carocci, 2010 (ed. or. London 2003); U. RUBLACK, *Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (I ed. 2005); R. D. LINDER, *The Reformation Era*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2008.

² Un fattore che spinse nella direzione di una sempre maggiore secolarizzazione della curia romana tra XV e XVI secolo, favorendo lo svilupparsi del nepotismo papale, dipese dalla natura elettiva della carica pontificia, che rendeva lo Stato della Chiesa una monarchia assoluta, ma decisamente fragile sotto il profilo della continuità istituzionale e politica. Sotto questo aspetto, il nepotismo può esser letto anche come uno strumento attraverso il quale le famiglie papali tentarono di «farsi stato» in un crinale decisivo per la storia della formazione degli stati europei. Cfr. W. REINHARD, *Nepotismus: der Funktionswandel einer päpstgeschichtlichen Konstanten*, in «Archiv für Reformationgeschichte», LXXXVI, 1975, pp. 145-185; M. FIRPO – F. BIFERALI, “*Navicula Petri*”. *L’arte dei papi nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 6-8. Più in generale sulla critica agli abusi ecclesiastici tra Quattro e Cinquecento, si veda J. W. O’MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham, Duke University Press, 1979; A. MENNITI IPPOLITO, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 2008 (I ed. 1999).

L'invettiva di Lutero, «homo doctissimo qual seguita san Paulo et è contrario al papa molto»³, trovò rapida accoglienza nelle città e negli stati italiani⁴, attraversati in quegli anni dagli eserciti mercenari al soldo dei re francesi e spagnoli, che per oltre tre decenni a partire dall'invasione di Carlo VIII nel 1494 si disputarono la supremazia nella penisola, precipitando la terra che era stata la culla del Rinascimento nel torbido vortice delle «guerre horrende»⁵. In un simile contesto, reso ancor più incerto dal complesso intreccio di inquietudini, fascinazione e angoscia generato dalle nuove scoperte geografiche⁶ e dall'avanzata dei turchi da Oriente, le pretese temporali del papato e la sfacciata mondanizzazione della Chiesa apparivano nell'immaginario collettivo ancor più gravi ed esecrabili, motivando sardoniche pasquinate e più serie tirate anticlericali⁷, come quella rivolta da Francesco Vettori ai pontefici rei di aver «indotto una nuova religione che non ve ne è altro di quella di Cristo ch'il nome, il quale comandò la povertà e loro vogliono la ricchezza, comandò la umiltà e loro seguirono la superbia, comandò la obediencia e loro vogliono comandare a ciascuno»⁸.

La critica all'istituzione ecclesiastica, attraversata nel periodo rinascimentale da una profonda crisi morale e culturale, costituiva da tempo un tema caratteristico della predicazione e della stampa popolari. La notevole fortuna di tali generi espressivi nel primo Cinquecento⁹ testimonia tuttavia il rinnovato vigore, nell'Europa cristiana, di una sensibilità religiosa che coinvolgeva ogni strato della società, alimentando il tradizionale filone della polemica nei confronti dell'ingiusto sistema dei benefici

³ Così definiva il riformatore sassone nel 1520 il veneziano Marin Sanudo. M. SANUTO, *I diarii*, a cura di N. Barozzi, G. Berchet, R. Fulin, F. Stefani, M. Allegri, 58 voll., Venezia, Tip. Marco Visentini, 1879-1902, XXIX, col. 495. Cit. in O. NICCOLI, *Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. PERRONE, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 3-25, spec. p. 23.

⁴ Cfr. A. OLIVIERI, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Milano, Mursia, 2010 (I ed. 1979); M. WELTI, *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato, Marietti, 1985; E. CAMERON, *Italy*, in *The Early Reformation in Europe*, a cura di A. PETTEGREE, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (I ed. 1992), pp. 188-214; S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992; M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1993. Dello stesso Firpo, si veda anche *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., II, pp. 49-135.

⁵ Cfr. A. AUBERT, *La crisi degli antichi Stati italiani. I (1492-1521)*, Firenze, Le Lettere, 2003; *Italy and the European Powers. The Impact of War, 1500-1530*, a cura di C. SHAW, Brill, Leiden-Boston, 2006.

⁶ Cfr. *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento. Atti della XXXIV settimana di studio (Trento, Istituto Storico Italo-germanico, 9-13 settembre 1991)*, a cura di A. PROSPERI e W. REINHARD, Bologna, Il Mulino, 1992; A. PROSPERI, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.

⁷ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di P. A. DYKEMA e H. A. OBERMAN, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994, pp. 271-281.

⁸ F. VETTORI, *Sommario della istoria d'Italia (1511-1527)*, in IDEM, *Scritti storici e politici*, a cura di E. Niccolini, Bari, Laterza, 1972, pp. 148-149, 157. Cit. in FIRPO-BIFERALI, "Navicula Petri", cit., p. 15.

⁹ Cfr. S. OZMENT, *The Revolution of the Pamphleteers*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze, Olschki, 1991, pp. 1-18.

ecclesiastici¹⁰, del dilagare delle pratiche simoniache nella curia romana, dell'imbarazzante pochezza culturale del basso clero e della rilassatezza di costumi che caratterizzava non solo vescovi e alti prelati, cronicamente assenti dalle diocesi affidate alla loro cura pastorale, ma anche i membri degli ordini regolari, maschili e femminili, non a caso attraversati in questi anni da vibranti moti interni in favore di una riforma votata a ripristinare la stretta osservanza della regola¹¹.

In questa fase di passaggio, a cavallo di XV e XVI secolo, il diffondersi di nuove esigenze religiose produsse una serie di fenomeni, con i quali la riforma cappuccina può dirsi in un certo senso apparentata. Ci riferiamo al riemergere del profetismo popolare¹², alla ricomparsa per le strade d'Italia di oscuri romiti dediti alla predicazione itinerante di indole terroristic-penitenziale¹³ e al più generale rinnovamento della predicazione regolare, che trasse impulso dalla svalutazione del sapere scolastico veicolata dalla cultura umanistica e dalla forte spinta allo studio delle Sacre Scritture, in particolare il Vangelo e le epistole paoline, che proveniva tanto dagli stessi ambienti dell'umanesimo

¹⁰ Cfr. B. MCCLUNG HALLMAN, *Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492-1563*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985.

¹¹ Cfr. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 115-205; R. RUSCONI, *Chierici, regolari, minori: gli ordini religiosi nell'Italia del Cinquecento*, in *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età posttridentina*, a cura di I. FOSI e G. PIZZORUSSO, numero monografico di «Studi Medievali e Moderni», XIV, 2010, pp. 13-31.

¹² Cfr. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1993 (ed. or. Oxford 1969) e, della stessa autrice, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999. Si vedano inoltre C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVIII, 1966, pp. 184-227; O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (I ed. 1987); G. C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», III s., XXIX, 1988, pp. 173-201, ora anche in IDEM, «*Questa è la terra tua*». *Savonarola e Firenze*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 29-55; *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4° Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 14-17 settembre 1994)*, a cura di R. RUSCONI, Roma, Viella, 1996; R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999; *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 voll., Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2001.

¹³ Di «componente terroristica» nella predicazione dei romiti parla G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 9-48, spec. p. 22. La predicazione itinerante di tenore apocalittico-penitenziale era stata introdotta nell'Italia del Quattrocento da frati e romiti legati principalmente all'ordine dei frati minori. Secondo il cronista napoletano Angelo Tummulilli, già dalla metà del secolo «ceperunt undique insurgere predicatorum fratres de ordine minorum et predicare populo penitentiam», ricorrendo a minacce e profezie apocalittiche per ottenere la conversione dei propri estemporanei uditori. A. DE TUMMULILLIS, *Notabilia temporum*, a cura di C. Corvisieri, Livorno, Tip. Francesco Vigo, 1890, pp. 57-58. Cit. in NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 125-126. Più in generale sul fenomeno dei romiti tra Quattro e Cinquecento, si vedano MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., pp. 968-975; A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXXVIII, 1975, pp. 69-79; IDEM, *Il monaco Teodoro. Note su un processo fiorentino del 1515*, in «Critica Storica», n.s., XII, n. 1, 1975, pp. 71-101 (entrambi i saggi sono ora editi anche in A. PROSPERI, *Eresie e devozioni*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, I, pp. 49-59 e 19-47); G. TOGNETTI, *Profezie, profeti itineranti e cultura orale*, in «La Cultura», XVIII, 1980, pp. 427-434; B. NOBILE, «*Romiti*» e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500, in «Cristianesimo nella Storia», V, 1984, pp. 303-340.

erasmiano, quanto dalla riflessione di Lutero, convinto sostenitore del diritto di ogni fedele di leggere e comprendere i testi sacri in lingua volgare.

Fenomeni e tendenze alle quali il variegato mondo degli ordini religiosi non rimase certo estraneo: in molteplici casi, anzi, tali movimenti attecchirono e si svilupparono proprio ai margini degli ordini mendicanti, tra gli esponenti più sensibili alle correnti del dissenso religioso che proponevano un ritorno allo spirito evangelico della Chiesa primitiva e nei gruppi animati da irriducibili istanze di riforma della vita monastica regolare. Il fascino esercitato su frati e monaci dalle nuove proposte religiose e lo spirito di emulazione generato dai romiti e predicatori itineranti si spiegano principalmente con il generale sentimento di insoddisfazione per lo stato della vita regolare che serpeggiava all'interno degli ordini religiosi del primo Cinquecento, affetti da corruzione, rilassamento morale e da una interessata partecipazione agli affari politici, determinata nel corso del secolo precedente dal sempre maggiore coinvolgimento del clero regolare nelle questioni del governo civile ed ecclesiastico.

Dinanzi all'arretramento del clero diocesano in molteplici settori della cura d'anime, infatti, nel corso del Quattrocento i regolari e soprattutto i membri degli ordini mendicanti avevano esercitato in diverse aree una vera e propria funzione di supplenza, svolgendo un ruolo di primo piano nella vita sociale e religiosa delle città italiane tardo-medievali¹⁴. Uno sviluppo favorito, nel caso dei mendicanti, dalla libertà d'azione loro conferita dal privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione vescovile. Deriva dall'insieme di tali fattori il protagonismo dei regolari nei momenti salienti della vita collettiva, quali le processioni e i grandi cicli della predicazione¹⁵, la redazione di statuti e leggi suntuarie¹⁶, le iniziative per la promozione della pace sociale¹⁷ e la direzione di centri di riferimento delle aristocrazie urbane come i monasteri femminili, i monti frumentari¹⁸ e di pietà¹⁹, le confraternite votate alla penitenza²⁰ e alla gestione di opere pie, spesso

¹⁴ Cfr. M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2007 (I ed. it. 1989; ed. or. Paris 1970).

¹⁵ Era in questi momenti che si inaspriva la tensione tra regolari e secolari. Cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 2008, pp. 79-80.

¹⁶ Cfr. *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Roma, Carocci, 2003.

¹⁷ Cfr. C. SHAW, *Peace-making rituals in fifteenth-century Siena*, in «Renaissance Studies», XX, 2006, pp. 225-239.

¹⁸ Cfr. M. SENSI, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei monti frumentari*, in «Picenum Seraphicum», IX, 1972, pp. 162-256.

¹⁹ Cfr. H. HOLZAPFEL, *Le origini dei Monti di pietà (1462-1515)*, Rocca S. Casciano, Stabilimento Tipografico L. Cappelli, 1904; M. G. MUZZARELLI, *Un bilancio storiografico sui Monti di pietà: 1956-1976*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 165-183; EADEM, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, Il Mulino, 2001; EADEM, *I Monti di pietà ovvero scommettere sui poveri meno poveri*, in «Quaderni del Monte di Bologna e Ravenna», XI, 2006, pp. 17-27; V. MENEGHIN, *I monti di pietà in Italia dal 1462 al 1562*, Vicenza, L.I.E.F. Edizioni, 1986; *Monti di pietà e Monti frumentari tra Umbria e Marche*, Spello (Pg), Cassa di Risparmio di Foligno, 2006.

avviate grazie alle offerte raccolte dagli stessi predicatori²¹. Attori di primo piano della vita civile e religiosa delle città accanto alle oligarchie urbane, ai membri del patriziato e alle gerarchie ecclesiastiche, gli ordini religiosi erano diventati essi stessi con il tempo un ingranaggio del potere, conoscendo inevitabilmente un grado crescente di politicizzazione interna e un parallelo scadimento della regolare osservanza.

Alla vigilia della riforma luterana, così, anche tra le file dei regolari si andavano moltiplicando i sintomi di una generale rilassatezza morale, che in determinati contesti raggiunse dimensioni allarmanti, provocando la pungente critica degli erasmiani e un diffuso, quanto motivato pregiudizio della popolazione nei confronti di organizzazioni sempre più screditate e incapaci di venire incontro alle esigenze dei fedeli. Proprio l'abbandono della corretta pratica evangelica da parte dei membri degli ordini religiosi era uno dei temi centrali del *Libellus ad Leonem X*, il noto documento redatto nel 1513, in occasione del concilio Lateranense V, dai due colti patrizi veneziani Pietro Quirini e

²⁰ Cfr. G.-G. MEERSSEMAN, *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958)*, Padova, Antenore, 1958, pp. 17-30; G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e alla spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260). Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960)*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1962, pp. 156-252; C. F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano, Rizzoli, 1992 (ed. or. Cambridge 1989); IDEM, *Early Modern Italian Confraternities: Inclusion and Exclusion*, in «Historien», II, 2000, pp. 65-86; N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; IDEM, *Confraternities and Public Charity: Modes of Civic Welfare in Early Modern Italy*, in *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, a cura di J. P. DONNELLY S.J. e M. W. MAHER S.J., Kirksville, Thomas Jefferson University Press, 1999, pp. 97-121; *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. TERPSTRA, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; D. ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e Storia», X, 1987, pp. 81-137; IDEM, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. MOZZARELLI e D. ZARDIN, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 107-144; IDEM, *Tra chiesa e società 'laica': le confraternite in epoca moderna*, in «Annali di Storia Moderna e Contemporanea», X, 2004, pp. 529-545; L. FIORANI, «Charità et pietate». *Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. FIORANI e A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000, pp. 429-476.

²¹ Un ruolo di vero e proprio governo del territorio era quello dei benedettini, che attraverso il sistema abbaziale erano giunti a detenere un potere economico in grado di interloquire autorevolmente con le autorità civili ed ecclesiastiche. Caratteristica peculiare della rete benedettina era il forte impulso dato allo studio della patristica e della cultura classica presso i monasteri dell'ordine, che divennero luoghi privilegiati di approfondimento e di libero confronto per alcuni dei più importanti esponenti, laici e religiosi, del pensiero umanistico. Cfr. B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985. Si vedano inoltre FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 150-152; EADEM, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», XXX, 1983, pp. 129-171, 417-459; A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 25-28.

Paolo Giustiniani, promotori della riforma della congregazione dei camaldolesi di Monte Corona²².

Né il *Libellus* dei due camaldolesi amici del Contarini, né i flebili segnali riformatori del concilio Lateranense V (1512-1515)²³ riuscirono tuttavia a incidere concretamente

²² Nel progetto consegnato da Giustiniani e Quirini ai padri conciliari, in cui con quattro anni di anticipo sulla protesta luterana si tracciava «una delle più severe e coerenti denunce delle responsabilità degli Ordini religiosi nell'aver allontanato il laicato da un'autentica pietà evangelica e da una corretta pratica religiosa», venivano proposti severi provvedimenti per sanare gli abusi più odiosi e intollerabili, nella amara consapevolezza che ormai «la decadenza degli ordini religiosi maschili e femminili era tale da renderli pressoché inutili». Altri punti forti del *Libellus* erano all'appello al pontefice per rimediare all'impreparazione del clero, alla superstizione dei fedeli e all'iniquo sistema dei benefici ecclesiastici. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 115-117. Per il testo latino del *Libellus* si veda G. B. MITTARELLI – A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, IX, Venetiis, aere monasterii S. Michaelis de Muriano, 1773, coll. 612-719. Sui contenuti del *Libellus*, si vedano anche S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Venezia e i concili*, a cura di A. NIERO, Venezia, Laurentianum, 1962, pp. 67-93; IDEM, *La cultura monastica del Quattrocento dal primo patriarca Lorenzo Giustiniani ai camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Storia della cultura veneta*, 10 voll., Vicenza, Neri Pozza, 1976-1987, III/1, 1980, pp. 453-457; E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il "Libellus ad Leonem X" (1513)*, Genova-Milano, Marietti, 2005, *passim*; S. D. BOWD, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 45, 117-118, 123-125, 136-146. Cenni in A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 94; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., p. 13; A. AUBERT, *Eterodossia e Controriforma nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Cacucci, 2003, p. 35. Sulla riforma camaldolese promossa dal Giustiniani e dal Querini, cfr. P. LUGANO, *La Congregazione Camaldolese degli Eremiti di Montecorona dalle origini ai nostri tempi*, Frascati, Sacro Eremo Tuscolano, 1908; J. LECLERCQ, *Le B^x Paul Giustiniani et les ermites de son temps*, in *Problemi di vita religiosa*, cit., pp. 225-240; E. MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1992.

²³ Il Concilio Lateranense V fu convocato nel luglio 1511 da papa Giulio II Della Rovere in reazione all'iniziativa di alcuni cardinali fedeli a Luigi XII di Francia, tra i quali Bernardino Carvajal e Guillaume Briçonnet, che in quell'anno si erano riuniti a Pisa in quello che venne definito da parte cattolica un «conciliabolo» scismatico. Rinviato due volte a causa dello stato di agitazione militare che percorreva la penisola, ma anche per l'opposizione di diversi cardinali stranieri (la partecipazione di prelati non italiani al concilio fu davvero esigua e va annoverata tra le cause della scarsa efficacia dei decreti di riforma del Lateranense V), il concilio si aprì solennemente a Roma il 10 maggio 1512 e si articolò complessivamente in 12 sessioni, sciogliendosi definitivamente il 16 marzo 1517. Efficace nel ricomporre la frattura provocata dallo scisma pisano – argomento principe delle prime cinque sessioni dell'assemblea – e preparare così il campo al concordato del 1516 con il nuovo sovrano francese Francesco I, dopo la scomparsa di Giulio II e l'elevazione al soglio pontificio di Leone X (11 marzo 1513), il Lateranense si occupò anche della riforma della Chiesa. Al di là di alcune decisioni specifiche, come le disposizioni sulla predicazione profetico-penitenziale e la condanna della dottrina sulla mortalità dell'anima insegnata a Padova dal filosofo platonico Piero Pomponazzi, l'assemblea non si rivelò tuttavia in grado di incidere sulle altre, più profonde problematiche (simonia, scandalo dei benefici, cattiva reputazione dei funzionari di curia, assenteismo dei vescovi, immoralità del clero, eccessivi privilegi dei regolari), che investivano la Chiesa tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna, di cui pure appare nei decreti finali e nei discorsi dei padri conciliari una chiara consapevolezza. Le decisioni del Lateranense V vennero pubblicate a Roma nel 1521 (*S. A. Lateranense concilium novissimum sub Julio II et Leone X celebratum*) e sono oggi disponibili in versione latina con traduzione italiana a fronte in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G. L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna, Edizione Dehoniane, 1996 (I ed. 1973), pp. 593-655. Per i discorsi pronunciati dai padri conciliari in apertura delle dodici sessioni del concilio, cfr. N. H. MINNICH, *Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council*, in «Archivum Historiae Pontificiae», VII, 1969, pp. 163-251. Dello stesso autore, si vedano anche *The Catholic Reformation. Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot, Variorum,

su una realtà politicizzata e gelosa della propria autonomia come quella degli ordini religiosi, che per altro verso si dimostrò invece particolarmente permeabile, in alcune sue componenti, all'influsso delle correnti profetiche e al rapido diffondersi della protesta luterana²⁴. Ancor prima del traumatico evento del sacco di Roma nel 1527, che incrinò il mito dell'inviolabilità della sede di Pietro e del sacro magistero della Chiesa di Roma²⁵, la coperta ma capillare penetrazione delle idee protestanti attraverso i friabili confini della penisola si fuse così in una miscela esplosiva con le tradizionali espressioni del dissenso religioso, propiziando una fugace ma intensa ripresa del profetismo e della predicazione apocalittica. L'azione variamente ispirata di visionari e predicatori si prestava infatti a multiformi espressioni di strumentalizzazione politica, filtrando attraverso i codici simbolici e densi di esoterismo della profezia religiosa le istanze ricorrenti della propaganda filoimperiale o filofrancese, come la riforma della cristianità attraverso un grande concilio di pace o l'appello alla crociata contro gli infedeli.

Soltanto la sanzione formale del predominio spagnolo sullo scacchiere italiano, giunta a Bologna nel 1530 con l'incoronazione imperiale di Carlo V da parte di Clemente VII²⁶, determinò l'affievolirsi, stavolta definitivo, dell'azione di pseudo-profeti fiancheggiatori del potere politico come il medico ferrarese Antonio Arquato, probabile

1993; *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Aldershot, Variorum, 1993 e *Julius II and Leo X as Presidents of the Fifth Lateran Council*, in *La papauté à la Renaissance*, a cura di F. ALAZARD e F. LA BRASCA, Paris, Champion, 2007, pp. 153-166. Sui tentativi di applicazione del Lateranense V, cfr. D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 150, 257; F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1962 (I ed. Bologna, 1938), p. 4; PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., p. 15, 112, 123-124; IDEM, *Gian Battista da Bascio*, cit., p. 69; IDEM, *Il monaco Teodoro*, cit., 1975, pp. 71-101, spec. pp. 76, 98-99; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., pp. 21-24; V. COLETTI, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 134; AUBERT, *La crisi*, cit., p. 270; FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 124-125, 165-165; NICCOLI, *La vita religiosa*, cit., p. 107; EADEM, *Profeti e popolo*, cit., p. 131, 139-141.

²⁴ Si pensi, limitatamente alla realtà francescana, ai casi di Sebastian Münster, Francis Lambert e Conrad Pellican, i quali erano stati frati minori prima di aderire alla Riforma e di diventarne figure di primo piano. Cfr. O. CHADWICK, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (I ed. 2001), p. 151.

²⁵ Cfr. A. CHASTEL, *Il sacco di Roma. 1527*, Torino, Einaudi, 1983. Si vedano inoltre G. MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di una frate laido...». *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, nota introduttiva al volume *Lutero in Italia*, cit., p. X; M. FIRPO, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998; AUBERT, *Eterodossia*, cit., pp. 56-57.

²⁶ Cfr. *Carlo V a Bologna. Cronache e documenti dell'incoronazione (1530)*, a cura di R. RIGHI, Bologna, Costa, 2000; *Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, a cura di E. PASQUINI e P. PRODI, Bologna, Il Mulino, 2002; *The Pontificate of Clement VII. History, Politic, Culture*, a cura di K. GOUWENS e S. E. REISS, Aldershot, Ashgate, 2005.

autore del noto *Prognosticon de eversione Europae*²⁷. Noto anche come pseudo-profezia del Torquato, questo testo interpretava *post eventum* la comparsa di Martin Lutero e il sacco di Roma, collocandoli in un quadro di provvidenzialistica attesa dell'avvento di un nuovo soggetto politico – l'imperatore Carlo V – che avrebbe condotto i popoli cristiani verso una palingenetica era di trasformazione e purificazione²⁸. Senza inoltrarsi nei tortuosi meandri delle nascenti controversie confessionali, la pseudo-profezia del Torquato assecondava il tema tradizionale del castigo divino inflitto alla Chiesa corrotta attraverso tremende catastrofi naturali, ma preconizzava anche una violenta ribellione interna all'organizzazione ecclesiastica, fomentata da un «haeresiarca magnus» proveniente dal nord, che negli anni '20 divenne naturale per molti identificare in Martin Lutero²⁹. Sfruttata da Pietro Aretino e da altri

²⁷ L'ascesa del re di Spagna al vertice del Sacro Romano Impero era stata accompagnata nei decenni precedenti da una serie di interessate predizioni, di cui si avverte l'eco anche nell'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto. La profezia filoimperiale più diffusa fu la *Pronosticatio* di Johannes Lichtenberger, astrologo di Federico III, che apparsa nel 1488 a Heidelberg conobbe in Italia ben quattordici ristampe e venne considerata, dopo il 1520, come anticipatrice della diffusione del luteranesimo, della discesa in Italia di Carlo V e del sacco di Roma ad opera dei lanzichenecci assoldati dall'imperatore. La campagna d'Italia di Carlo V, nella visione proposta dalla versione rivista della *Pronosticatio* del Lichtenberger ma anche dalle opere dei tedeschi Sebastian Brant e Jacob Locher, venne ad esempio presentata come il viatico per la riconquista di Gerusalemme. La riconquista della Terrasanta, in realtà, costituiva nel primo Cinquecento un'impresa improbabile, mentre più urgente appariva la difesa dei territori imperiali dalla pressione ottomana: sottratta Rodi ai cavalieri gerosolimitani nel 1522 e ottenuta nel 1526 a Mohács una schiacciante vittoria, infatti, nel 1529 i turchi erano giunti addirittura a stringere l'assedio intorno a Vienna. Cfr. L. ARIOSTO, *Orlando Furioso*, XV, 25-26; D. FAVA, *La fortuna del pronostico di Giovanni Lichtenberger in Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento*, in «Gutenberg-Jahrbuch», V, 1930, pp. 126-148; D. KURZE, *Johannes Lichtenberger (1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Lübeck-Hamburg, Matthiesen Verlag, 1960; F. A. YATES, *Charles Quint et l'idée d'empire*, in *Les fêtes de la Renaissance*, a cura di J. Jacquot, 2 voll., Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1956-1960, II, pp. 57-97, spec. p. 81; M. FIRPO, *Politica imperiale e vita religiosa in Italia nell'età di Carlo V*, in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Milano, Unicopli, 2003, pp. 159-174. Più in generale, cfr. G. DE LEVA, *Storia documentata di Carlo V in correlazione all'Italia*, 5 voll. (1863-1894), I, Venezia, Naratovich, 1863; AUBERT, *La crisi*, cit.; *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento. Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 5-7 aprile 2001)*, a cura di F. CANTÙ e M. A. VISCEGLIA, Roma, Viella, 2003.

²⁸ Più volte rimaneggiato e ristampato nel corso del secolo sia in Italia che in Germania, il *Prognosticon* ha in comune con altre pseudo-profezie coeve il riferimento alle previste congiunzioni *in piscibus*, che basandosi sui particolari eventi astrali attesi per il 1524, avevano annunciato come imminenti un tremendo diluvio e altre catastrofi naturali. Associata alla predizione dei cataclismi era l'appello alla penitenza e al pentimento, che soli avrebbero potuto scongiurare lo scatenarsi dell'ira divina su una cristianità colpevolmente dimentica degli insegnamenti evangelici. Contro tali pronostici, si scagliò nel 1519 il filosofo Agostino Nifo, il quale nella sua *De falsa diluvii prognosticatione* cercò di dimostrare l'inattendibilità delle argomentazioni poste da astrologi e visionari alla base delle profezie che fissavano per il 1524 la data dell'atteso diluvio. Cfr. P. ZAMBELLI, *Profezie, intolleranze e incoerenze nell'«Astrologia di terra e di cielo» alla vigilia della congiunzione del 1524*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 25-50.

²⁹ Sul significato politico e religioso del *Prognosticon* del Torquato, cfr. E. GARIN, *Il pronostico dell'Arquato sulla distruzione dell'Europa*, in IDEM, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969, pp. 105-111; F. CANTÙ, *Profezia o disegno politico? La circolazione di alcuni testi sull'Europa (1535-1542)*, in *L'Italia di Carlo V*, cit., pp. 41-61.

anonimi autori di componimenti satirici e immaginetto infamanti affidate a fortunati opuscoli e fogli volanti, la figura di Lutero costituì un forte elemento di richiamo per visionari e profeti, i quali avevano buon gioco nell'associare l'esaltazione di una dottrina percepita come rivoluzionaria alla più tradizionale invettiva anticlericale.

Dove la propaganda filo-luterana mostrò tutto il suo potenziale di destabilizzazione degli equilibri sociali consolidati fu però nell'ambito, "mediaticamente" più rilevante, della predicazione. Come si evince dalle discusse apparizioni veneziane del 1517, 1519 e 1520 dell'eremitano agostiniano ferrarese Andrea Baura³⁰, la ricezione e la rielaborazione del pensiero luterano fu in Italia assai precoce³¹. Pochi anni dopo, nel 1523, a suscitare sospetti di eresia fu a Piacenza il predicatore Girolamo «barbato» da Verona, già noto per i sermoni antifrancesi pronunciati a Venezia nel 1513 attingendo a un bagaglio retorico di chiara matrice gioachimitica³². Sono solo alcuni dei primi segni dell'insinuarsi anche al di qua della Alpi della dottrina luterana e della ricettività mostrata verso di essa da frati e monaci degli ordini regolari³³.

Accanto agli eremitani agostiniani, confratelli di Lutero, a cavallo del secondo e del terzo decennio del secolo si segnalano tra i più attivi simpatizzanti del pensiero riformato diversi predicatori francescani³⁴. Meno prudenti di quell'osservante che, come

³⁰ Marin Sanudo nei suoi famosi *Diarii* annota che nel corso di una predica tenuta a Venezia il giorno di Natale del 1520 dal balcone di Campo Santo Stefano, il Baura «disse mal di papa e di la corte romana» e che «questi seguita la doctrina di fra Martin Luther è in Alemagna, homo doctissimo qual seguita san Paulo et è contrario al papa molto; el qual è stà per il papa scomunicato». Considerato da Leone X quasi come un nuovo Lutero, il Baura fece poi ritorno formalmente nell'alveo del cattolicesimo componendo una *Apostolicae potestatis contra Martinum Luterum defensio*. La pubblicazione dell'opera, composta nel 1521 ma edita solo nel '23, venne curata da Anselmo Botturnio, teologo e predicatore agostiniano, il quale insieme all'eremita e profeta di Isabella Gonzaga, Bernardino da Parenzo, diffondeva a Venezia intorno al 1515 le profezie gioachimitiche. In precedenza, nel 1513, il Baura aveva pubblicato una *Exposition ingeniosa e accomodata a nostri tempi* dei salmi 14, 15 e 17 dedicata a Lucrezia Borgia, in cui la critica alla Chiesa allora guidata da Giulio II è esplicita e piuttosto severa. Cfr. F. GAETA, voce *Andrea Baura* in «Dizionario Biografico degli Italiani», VII, pp. 296-297; NICCOLI, *Il mostro di Sassonia*, cit., pp. 23-25; EADEM, *Profeti e popolo*, cit., pp. 141-145; BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 112-113.

³¹ È di questo periodo l'iniziativa del savonaroliano Girolamo Buonagrazia, repubblicano e savonaroliano, il quale nel 1527 scrisse a Lutero con la speranza tutta politica che l'azione dell'agostiniano tedesco potesse favorire la riuscita della ribellione antimedicca scatenata dai repubblicani fiorentini all'indomani del sacco di Roma. Accusato di essere un luterano, il medico di simpatie piagnone fu sottoposto a un processo che si concluse nel dicembre 1531 con una dura condanna, poi attenuata nel 1534. Sulla vicenda del Buonagrazia, cfr. L. PASSERINI, *Il primo processo per la riforma luterana in Firenze*, «Archivio Storico Italiano», s. 4, III, 1879, pp. 337-345; S. SEIDEL MENCHI, «Certo Martino è stato terribil homo». *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi italiani dell'Inquisizione*, in *Lutero in Italia*, cit., pp. 115-137, spec. p. 124 e, nello stesso volume, S. CAPONETTO, *Lutero nella letteratura italiana della prima metà del '500*. Francesco Berni, in *Lutero in Italia*, cit., pp. 47-63, spec. p. 51.

³² Cfr. NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 145-149.

³³ Cfr. J.-F. GILMONT, *La diffusion des idées évangéliques et protestantes, c. 1520 – c. 1570*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, a cura di P. BENEDICT, S. SEIDEL MENCHI e A. TALLON, Roma, École Française de Rome, 2007, pp. 69-84.

³⁴ Cfr. G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Roma, Antonianum, 1948.

raccontò Machiavelli al Guicciardini in una lettera del 1521³⁵, preferiva evitare i pulpiti fiorentini per non fare la stessa fine dell'esecrato monaco Teodoro³⁶, furono in territorio veneto quei predicatori eterodossi provenienti principalmente dalle file dei conventuali – tra di loro Bartolomeo Fonzio e Girolamo Galateo³⁷ – ai quali l'implacabile Carafa farà uno sprezzante riferimento nel noto memoriale a Clemente VII del 1532, accennando a «quella maledetta nidiata di quei frati, li quali Iddio per sua bontà, fermando alcuni suoi servi, ha incominciato a mettere in scompiglio»³⁸.

Personaggi che in alcuni casi agivano all'interno di un fitto *network* di complicità e altolocate protezioni, incrociando le proprie vicende con quelle di frati attratti invece da correnti più antiche ed esoteriche del dissenso religioso. Si pensi al cardinale, filosofo ficiniano e generale dell'ordine agostiniano Egidio Canisio da Viterbo³⁹, che condivise l'attrazione per il profetismo gioachimita con il confratello Silvestro Meucci, promotore a Venezia della pubblicazione di alcune opere di Gioacchino da Fiore e di suoi epigoni⁴⁰. Negli ambienti francescani, la circolazione di dottrine riconducibili a un

³⁵ Sulla missione di Machiavelli al capitolo osservante di Carpi, vedi Z. LAZZERI, *Un'ambasceria di Niccolò Machiavelli al Capitolo generale di Carpi (1521)*, in «Archivium Franciscanum Historicum», XVI, 1923.

³⁶ Cfr. PROSPERI, *Il monaco Teodoro*, cit., p. 90.

³⁷ Sul Fonzio si veda A. OLIVIERI, *Il «Catechismo» e la «Fidei et doctrinae... Ratio» di Bartolomeo Fonzio, eretico veneziano del Cinquecento*, in «Studi Veneziani», IX, 1967, pp. 339-452.

³⁸ CARAFA, *De Lutheranorum haeresi reprimenda*, cit., pp. 67-68. Cinque di questi frati e predicatori francescani (Giovanni Buzio, Bartolomeo Fonzio, Girolamo Galateo, Cornelio Giancardo e Baldo Lupatino) furono condannati a morte per la loro adesione alle dottrine riformate. Conosciamo inoltre nomi di Alessandro Pagliarino da Pieve di Sacco, Michelangelo Florio, Giulio Morato e Tommaso da Casale. Nonostante i diversi contributi sulle singole figure, manca riguardo alla «maledetta nidiata» dei conventuali uno studio globale capace di approfondire le pregnanti considerazioni fornite al riguardo da CAPONETTO, *La Riforma*, cit., pp. 56-62 e *ad nomen*. Un primo approccio in questa direzione è stato tentato da J. BARDINI, «Quella maledetta nidiata». *Frati Minori Conventuali perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento*, in «Il Santo», XLVII, 2007, pp. 451-480.

³⁹ Tra i prelati più autorevoli in curia sotto i pontificati di Leone X e Clemente VII, negli anni del Lateranense il Canisio mise a frutto la sua vasta cultura di ebraista ed umanista per comporre una *Historia viginti saeculorum* in cui, interpretando in chiave «mistica, cabbalistica e profetica» l'evoluzione delle vicende umane, cercava di comprendere tempi e modi di «una prossima *renovatio mundi*, di un'imminente venuta della gioachimitica età dello spirito, dello schiudersi della stagione del vangelo eterno». Nel 1530 lo stesso Egidio da Viterbo pubblicò poi un altro solenne scritto cabbalistico, la *Scechina*, composta su esplicita richiesta di papa Clemente VII come tributo a Carlo V, «novello Davide, Salomone, Ciro, che avrebbe inaugurato una nuova età dell'oro» nella sua veste di «imperatore cui Dio aveva destinato di rivelare i suoi segreti, ma non nisi eo anno quo novus Salomon Italiae pacem dederis». Cfr. F. SECRET, *Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la «Scechina» de Egidio da Viterbo*, in «Archivio di Filosofia», XVIII, 1958, pp. 131-154; M. REEVES, *Cardinal Egidio of Viterbo and the Abbot Joachim*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989)*, a cura di G. L. POTESTÀ, Genova, Marietti, 1991, pp. 139-155; . FIRPO, *Dal sacco*, cit., pp. 15-16. Più in generale, cfr. J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968; C. O'REILLY, «Without Councils we cannot be saved...». *Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustiniana», XXVII, 1977.

⁴⁰ In un contesto denso di ansie spirituali e fermenti sociali come quello veneziano del primo Cinquecento, Meucci ripropose una serie di testi attribuiti a Gioacchino da Fiore, in cui alla carica profetica si associava una severa critica alla Chiesa di Roma. Nel 1525 venne pubblicato il commento a

esoterismo chiliastico di ispirazione gioachimita è testimoniata invece dalla nota vicenda del frate conventuale bosniaco Juraj Dragišić. Conosciuto come Giorgio Benigno Salviati⁴¹, legato al cardinal Bessarione e in contatto con Ficino⁴², Pico⁴³ e il confratello cabalista Pietro Colonna detto il Galatino⁴⁴, nel 1502 era presente a Roma nel convento di San Pietro in Montorio all'apertura dell'*Apocalypsis Nova*, un trattato escatologico di ascendenza scotista destinato a una grande fortuna, che era stato dettato a Francesco Biondo nella seconda parte del Quattrocento dal francescano di origini portoghesi Amadeo Menez de Sylva⁴⁵, da cui la definizione di profezia amadeita⁴⁶.

Geremia, che definiva «Ecclesiam carnalem» e «nova Babylon» la Chiesa di Roma, predicandone la rovina ad opera di eretici, infedeli e «ab Alemanorum imperio». Nel 1527 uscì invece l'*Expositio in Apocalypsim*, dedicata al generale agostiniano Egidio da Viterbo. Meucci fece inoltre ristampare le edizioni latine dei *Vaticinia circa apostolicos viros et Ecclesiam Romanam*. Propagatore di testi pseudo-gioachimiti fu anche il domenicano e futuro inquisitore Leandro Alberti, il quale nel 1515 a Bologna ne curò un'edizione dedicandola al cardinale Giulio de' Medici, poi Clemente VII. Cfr. B. MCGINN, *Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)*, in «Cristianesimo nella Storia», VII, 1986, pp. 19-39; C. VASOLI, *L'influenza di Gioacchino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e del primo Cinquecento*, in *Il profetismo gioachimita*, cit., pp. 61-85; O. NICCOLI, «Prophetie di Musaicho». *Figure e scritture gioachimitiche nella Venezia del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso*, cit., pp. 197-227; BONORA, *I conflitti*, cit., p. 44 n. 84. Sulla figura di Gioacchino da Fiore, cfr. B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova-Milano, Marietti, 1990; G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari-Roma, Laterza, 2004 e relativa bibliografia.

⁴¹ Su di lui C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974, pp. 15-127 e, dello stesso autore, *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, in «Rinascimento», s. II, XXIX, pp. 53-78; *Giorgio Benigno Salviati (Dragišić)*, in *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di M. REEVES, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 121-156; *L'opera teologica di Giorgio Benigno Salviati fra Urbino e Firenze*, in «Vivens Homo», V, 1994, pp. 447-473.

⁴² Cfr. *Marsilio Ficino. His Theology, his Philosophy, his Legacy*, a cura di M.J.B. ALLEN e V. REES, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002; A. EDELBEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology (1461/2-1498)*, Leiden, Brill, 2008.

⁴³ Cfr. L. QUAQUARELLI – Z. ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005.

⁴⁴ Sulla complessa figura del Galatino, che nel 1518 pubblicò a Ortona per i tipi di Girolamo Soncino un *Opus... de arcanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Iudaeorum perfidiam* in difesa di Johannes Reuchlin, oltre alla voce di C. COLOMBERO, in DBI, XXVII, pp. 402-404, cfr. A. KLEINHANS, *De vita et operibus Petri Galatini, O.F.M. scientiarum biblicarum cultoris*, in «Antonianum», I, 1926, pp. 145-179, 327-356; A. MORISI GUERRA, *Galatino et la Kabbale chrétienne*, in *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 213-231; REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 234-238, 442-447; R. RUSCONI, *An Angelic Pope Before the Sack of Rome*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 157-187; IDEM, *Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino*, in *Il profetismo gioachimita*, cit., pp. 379-400; C. VASOLI, *Salviati, Galatino, e la edizione di Ortona (1518) del «De arcanis catholicae veritatis»*, in IDEM, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, pp. 183-210.

⁴⁵ Cfr. M. SEVESI, *B. Amadeo Menez de Sylva dei frati minori fondatore degli amadeiti*, estratto da «Luca e Amore», VIII, fasc. X-XII, Firenze, 1911. Si vedano anche A. MORISI GUERRA, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1970; G. FERRI PICCALUGA, *Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e Arte*, Milano, Silvana Editoriale, 1983, pp. 107-122.

⁴⁶ Favorito dal papa francescano Sisto IV, di cui era confessore, nel corso della seconda metà del Quattrocento Amadeo de Sylva († 1482) aveva dato vita nella diocesi di Cremona, nel convento di Santa

Rimodellata dal Salviati, l'*Apocalypsis Nova* venne impiegata a Firenze per supportare l'opposizione piagnona al papa Borgia, Alessandro VI, che aveva voluto la condanna del Savonarola e che da più parti veniva dipinto come una vera e propria incarnazione dell'Anticristo⁴⁷.

Tra i pensatori eterodossi che animarono la vita culturale e religiosa dell'ordine dei frati minori nella prima metà del Cinquecento spicca inoltre la figura di Francesco Zorzi. Aristocratico esponente dell'Osservanza veneta e raffinato interprete della tradizione cabalistica cristiana, condensò le arcane dottrine apprese a contatto con pensatori neoplatonici e dotti ebraisti in opere come l'*Harmonia mundi*⁴⁸ e gli *In Sacram Scripturam problemata* (1536), la cui lettura incorse nelle censure del maestro del Sacro Palazzo, il domenicano Tommaso Badia, e non mancò di preoccupare anche due prelati di mentalità aperta quali il cardinale Gaspare Contarini e l'abate benedettino Gregorio Cortese⁴⁹. Fu in contatto con Bernardino Ochino quando nel 1530-1531 il frate

Maria di Bressanoro in Castellone ricevuto in dono dalla duchessa di Milano Bianca Maria Sforza, a una vera e propria congregazione, che pur professando obbedienza al ministro provinciale di Lombardia dei francescani conventuali, godette di ampia libertà e giunse a coinvolgere una ventina di conventi, scatenando l'opposizione degli osservanti che fu però superata grazie all'appoggio della corte milanese e di Sisto IV. Anche quando, con la bolla *Ite vos* del 1517, avrebbe dovuto essere assorbita nella grande famiglia dell'Osservanza al pari delle altre riforme minori, la congregazione degli amadeiti conservò la propria autonomia e si vide riconoscere lo status di provincia dal capitolo generale di Lione del 1518. L'accorpamento all'Osservanza si realizzò di fatto soltanto nel 1568, quando protettore dei minori era Carlo Borromeo, per volontà del papa inquisitore Pio V Ghislieri. Oltre a B. PANDZIĆ, *Amadeiti*, in DIP, I, pp. 502 sgg., si vedano M. SEVESI, *S. Carlo Borromeo e le congregazioni degli amadeiti e dei clareni (1567-1570). Con documenti inediti*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXXVII, 1944, pp. 104-164; C. CARGNONI, *I movimenti francescani di riforma nel '400*, in «Italia Francescana», LXXIX, 2004, pp. 137-176, spec. pp. 165-169; BONORA, *I conflitti*, cit., p. 48, n. 98.

⁴⁷ Cfr. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 121-127; P. GUERRINI, *L'Anticristo «Bestia terribilis» nelle profezie figurate del Quattrocento e del Cinquecento*, in *Il profetismo gioachimita*, cit., pp. 87-96; O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 49-78.

⁴⁸ Edizione critica con testo latino a fronte in F. ZORZI, *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campagnini, Milano, Bompiani, 2010, a cui si rimanda anche per una bibliografia aggiornata sull'opera e sul suo autore.

⁴⁹ Gregorio Cortese si trovava a Perugia quando nel 1537 ebbe modo di leggere, insieme a Federico Fregoso e a «un ebreo grandissimo cabalista», l'apologia scritta dallo Zorzi in risposta alle censure del Badia. In una lettera al Contarini del 5 aprile 1537, l'abate benedettino riferiva all'amico Gaspare Contarini che il Fregoso e l'ebreo suo ospite avevano «riconosciuti tutti li luoghi, ne' quali il prefato padre [Zorzi] si fonda, a tal che ogni ebreo cabalista si può appellare più cristiano, essendo tutte quelle fabule appo loro receptissime, et tanto li vedo esser pertinaci, *ut nulla spes supersit* di poterli persuader altrimenti» Contarini si espresse con perplessità riguardo alle dottrine esoteriche ed escatologiche dello Zorzi nella *Ad apologiam fratris Francisci Georgii contra ea, quae adnotaverat magister Sacri Palatii in eius problematis*, mostrandosi più critico nei confronti del francescano veneto rispetto al Cortese, il quale in seguito ebbe modo di confrontarsi di persona con lo Zorzi ricavandone l'impressione che «a sentir di bocca sua quelle medesime cose, ma dette in altro modo, non hanno tanto di absurdo»; poco prudente era stato però volerle diffondere per mezzo della stampa, tanto che il benedettino chiosava che nonostante tutto «sarebbe stato manco male a tacerle». Già nel 1533, Fregoso aveva discusso delle dottrine dello Zorzi con Pietro Bembo, il quale, dopo un colloquio con il frate veneziano, aveva scritto al prelatto cugino di Vittoria Colonna di «quella sua Cabala [...] cosa molto sospetta e pericolosa» Cfr. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit., pp. 129-171, 417-459, spec. pp. 437-438; M. DANZI, *La biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, Genève, Droz, 2005, *ad nomen*. Sulle censure agli *In Sacram Scripturam*

senese venne inviato come commissario in Veneto per dirimere le contese che laceravano gli osservanti di quella provincia⁵⁰ e forse condivise con il futuro vicario generale dei cappuccini le sue ardite teorie panteistiche⁵¹.

Il diffondersi di fermenti eterodossi e simpatie filoriformate tra le file degli ordini religiosi lambiva inoltre la magmatica e imprevedibile realtà dei predicatori itineranti. Nel contesto drammatico delle «guerre horrende» riprese infatti vigore, accanto al profetismo, anche la predicazione apocalittico-penitenziale, che aveva come protagonisti religiosi spesso formatosi negli ordini mendicanti prima di votarsi, talora da irregolari e a costo dell'apostasia, alla dura e oscura missione della predicazione itinerante. Rispolverando i temi della tradizione gioachimita e catturando l'attenzione delle masse con la rude stravaganza dell'abbigliamento, che richiamava nell'immaginario collettivo «una certa tradizione iconografica di San Giovanni Battista»⁵², queste ascetiche e selvagge figure apparivano senza preavviso alle porte cittadine provenienti «dagli alti gioghi del nostro Appennino» e, muovendosi in maniera anomica «in un'area incerta tra la società ecclesiastica e quella laica»⁵³, vagavano di città in città chiamando le masse a penitenza, profetizzando divine catastrofi e terrorizzando i fitti capannelli di popolani che si radunavano per ascoltarli⁵⁴.

«Non pure i frati in su i pergami, ma eziandio cotali romiti su per le piazze andavano non solo la rovina d'Italia, ma la fine del mondo con altissime grida e molte minacce predicando e predicendo», ricordava alcuni anni dopo Benedetto Varchi, rievocando un frangente caotico e delicatissimo della storia d'Italia, poi culminato nel drammatico

problemata, cfr. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 224-230; IDEM, *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento. VI giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (5 marzo 1999)*, a cura di C. STANGO, Firenze, Olschki, 2001, pp. 55-78. Cenni in G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 41-42. Sulla dimensione francescana dello Zorzi, si veda anche U. VICENTINI, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi O.F.M.*, in «Le Venezie Francescane», XXI, 1954, pp. 35-51 e, dello stesso autore, *Francesco Zorzi O.F.M. teologo cabalista (1453-1540)*, *ibidem*, pp. 121-162 e 174-226.

⁵⁰ Cfr. EDOARDO DA ALENÇON, *Gian Pietro Carafa Vescovo di Chieti (PAOLO IV) e la Riforma nell'Ordine dei Minori dell'Osservanza*, in «Miscellanea Francescana», XIII, 1911, pp. 33-48, 81-92, 112-121, 131-144.

⁵¹ Cfr. L. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXI, 1999, pp. 673-699, dove si mette in luce l'influsso di Ficino, di Pico e del millenarismo panteistico dello Zorzi nella formazione culturale di Celio Secondo Curione, uno dei pensatori eterodossi italiani più vicini a Bernardino Ochino dopo la fuga del vicario generale cappuccino in terra protestante nell'agosto del 1542.

⁵² PROSPERI, *Gian Battista da Bascio*, cit., p. 69.

⁵³ IDEM, *Il monaco Teodoro*, cit., pp. 70-75.

⁵⁴ Le cronache cittadine, i decreti delle autorità che cercarono di arginare il dilagare incontrollato di profezie e vaticini, le corrispondenze epistolari del periodo racchiuso tra la calata di Carlo VIII nel 1494 e l'incoronazione imperiale di Carlo V a Bologna nel 1530, offrono molteplici testimonianze sulle modalità di questa predicazione e sul magnetico, a tratti morboso interesse che essa era in grado di suscitare presso le popolazioni urbane. Cfr. NOBILE, «Romiti» e *vita religiosa*, cit.

sacco di Roma del 1527⁵⁵. A favore di romiti e pseudo-profeti, oltre allo stato di ansia collettiva che caratterizzava la società italiana negli anni gravidi di aspettative che seguirono la scoperta del Nuovo Mondo, giocava indubbiamente la crisi della predicazione tradizionale, prigioniera degli artifici retorici della scolastica e ormai incapace di intercettare gli umori delle masse, come lamentavano il canonico regolare Pietro da Lucca nella sua *Arte del ben pensare* (1522)⁵⁶ e gli stessi cappuccini nelle loro costituzioni del 1536⁵⁷. Millenarismo e tensione escatologica erano i tratti peculiari del “terroristico” sermoneggiare del romito senese Brandano da Petroio⁵⁸ – che nel 1534 avrebbe difeso i cappuccini espulsi da Roma da Paolo III⁵⁹ – nonché della predicazione fiorentina dell’amadeita Antonio da Cremona (1508), i cui toni apocalittici non si discostavano di molto dal tenore dei vaticini di altri visionari e pseudo-profeti meno noti, i quali nei primi decenni del Cinquecento trovavano motivo d’ascolto presso la popolazione a causa del caotico clima di incertezza generato dalle guerre e dagli stravolgimenti che laceravano la penisola.

Non di rado questi predicatori itineranti provenivano dalle file dell’ordine dei frati minori. Era un francescano conventuale, per esempio, il «mezzo romito» Francesco da Montepulciano, il quale suscitò scandalo a Firenze durante l’avvento del 1513 con una predica intessuta di suggestioni amadeite, che non mancò di scuotere anche un disincantato uomo politico come Niccolò Machiavelli⁶⁰. Secondo i cronisti cappuccini,

⁵⁵ B. VARCHI, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanese, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1888, I, p. 87. Cit. in CHASTEL, *Il sacco di Roma*, cit., p. 57 e in FIRPO-BIFERALI, “*Navicula Petri*”, cit., p. 8.

⁵⁶ Il fortunato trattatello di Pietro da Lucca, incentrato sulla meditazione della passione di Cristo, esercitò un influsso non trascurabile sulla primitiva spiritualità cappuccina. Vedi *infra*, capitoli 11 e 13.

⁵⁷ «In questi nostri tempi, molti per semplicità ovvero ignoranza errano, credendo molte cose le quali sono false, et erronee, et alcune non solum sono false ma heretice, e dannabili». Secondo Pietro da Lucca, la responsabilità ricadeva proprio su «li scrittori ovvero predicatori de detta historia, delli quali alcuni scrivono ovvero predicano molte volte cose vane e puerili per niente da essere per vere ricevute, né tenute». PIETRO DA LUCCA, *Arte nova del ben pensare e contemplare la passione di nostro Signor Giesu Christo benedetto*, Bologna, Girolamo di Benedetti, 1523, c. 3r. Più in generale, cfr. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in *Storia d’Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 949-1035. Sulle costituzioni cappuccine, *infra*, capitolo 6.

⁵⁸ Cfr. G. TOGNETTI, *Sul “romito” e profeta Brandano da Petroio*, in «Rivista Storica Italiana», LXXII, 1960, pp. 20-44. Vedi anche P. MISCIATTELLI, *Mistici senesi*, Siena, Libreria Editrice Giuntini Bentivoglio, 1913 (II ed.); NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., p. 151; FIRPO, *Dal sacco*, cit., p. 9; FIRPO-BIFERALI, “*Navicula Petri*”, cit., pp. 8, 74.

⁵⁹ Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 388-395; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 298-305; BOVERIO, *Annales*, I, pp. 191-193. Sulla vicenda dell’allontanamento dei cappuccini da Roma nell’aprile 1534 mi permetto di rimandare a M. CAMAIONI, *Note su due episodi del periodo italiano di Bernardino Ochino*, in «Buletino Senese di Storia Patria», CXVI, 2009, pp. 120-148.

⁶⁰ N. MACHIAVELLI, *Lettere*, a cura di F. GAETA, Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 308-309. Sulla reazione del Machiavelli e sulla definizione di «mezzo romito», cfr. G. G. MERLO, *Matteo da Bascio: frate, cappuccino, «mezzo romito»*, in «Collectanea Franciscana», LXXIV, 2004, pp. 45-80, spec. p. 76; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., pp. 21-24. Per un profilo di Francesco da Montepulciano e della sua predicazione fiorentina del 1513, si vedano J. SCHNITZER, *Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, 1910, pp. 302 sgg.; C. VASOLI, *L’attesa dell’età nuova in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L’attesa dell’età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*.

in particolare Bernardino da Colpetrazzo⁶¹, Francesco da Montepulciano fu un precursore della riforma francescana realizzata dai primi cappuccini, dei quali avrebbe preconizzato l'avvento⁶².

D'altra parte lo stesso Matteo da Bascio, il frate osservante che viene considerato l'iniziatore della riforma cappuccina, era anch'egli un «mezzo romito»⁶³, ispiratore peraltro di altri frati dell'area umbro-marghigiana che negli anni '20 del Cinquecento lasciarono i propri conventi per dedicarsi alla predicazione itinerante⁶⁴. Non deve

Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (16-19 ottobre 1960), Todi, Accademia Tudertina, 1962, pp. 370-432, spec. pp. 405 sgg.; IDEM, *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in IDEM, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, Lacaita, 1968, pp. 217-219; G. TOGNETTI, *Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXXII, 1970, pp. 143-147; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, Princeton – New York, Princeton University Press, 1970, pp. 372-373, 399; PROSPERI, *Il monaco Teodoro*, cit., pp. 77-78; NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 136-138.

⁶¹ Bernardino da Colpetrazzo era stato personalmente a Firenze, dove aveva reso omaggio alla tomba del Montepulciano e probabilmente aveva potuto sfogliare una delle numerose edizioni della famosa predica fiorentina del 1513 circolanti nella seconda metà del secolo. Il cronista umbro non manca infatti di riferire della predicazione fiorentina del 1513 di Francesco da Montepulciano: «Di poi il santo huomo se n'andò a Firenze ove predicò con tanta accettazione che mise tutta quella città in stupore e tanto spaventò che molti per il gran timore delle tribolazioni che havevano a venire si ritiravano dalle mercantie e negotij del mondo. Per la qual cosa i Signori della Repubblica chiamati gli otti gli mandorno a dire e pregarlo che si volesse contentare di dirgli se quelle cose l'haveva per rivelatione o le diceva per atterrire. Gli rispose che gli dessero tempo tre giorni a risponderli. Ma quando venne il terzo giorno, egli era morto. E fu sepolto questo santo huomo in Santa Croce, et io ho visto la sua sepoltura». COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 63-64. Riguardo ai libelli a stampa della predica del 1513, basti segnalare la *Predica di frate Francesco da Montepulciano de' frati minori conventuali di san Francesco. Fatta in Santa Croce di Fiorenza a dì XVIII di dicembre 1513. Raccolta dalla viva voce del predicatore per Ser Lorenzo Vivoli notaio fiorentino, mentre che predicava*, Firenze, Stampa Ducale, 1569, di cui si conosce anche una ristampa del 1591. Il primo cronista ufficiale dell'ordine cappuccino, Mario da Mercato Saraceno, si invece limita a un rapido cenno a «quel ferventissimo predicatore Fra Francesco da Montepulciano», autore della «riforma de' Padri Conventuali». SARACENO, MHOMC I, p. 350. Sull'opera storiografica del Colpetrazzo, cfr. *L'«Historia Cappuccina» vissuta e raccontata nel Cinquecento: Bernardino da Colpetrazzo (1594) e Raniero da San Sepolcro (1589). Atti del convegno tenuto a Todi, 13-14-15 maggio 1994*, a cura di C. AMADEI, Todi, E.F.I., 1995, dove si vedano in particolare i contributi di C. CARGNONI, *Il cappuccino nelle cronache del Colpetrazzo* (pp. 55-75) e di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Bernardino da Colpetrazzo nella storiografia religiosa di fine Cinquecento* (pp. 31-54). Cfr. inoltre MARIANO D'ALATRI, *La Riforma Cappuccina vista da due cronisti del Cinquecento*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 301-412.

⁶² Illustrando i tentativi di rinnovamento dell'ordine che avevano preceduto la riforma perfetta e definitiva, quella dei cappuccini, Bernardino da Colpetrazzo dipinse Francesco da Montepulciano come un «maestro» e «dotto servo di Dio», che dopo aver sostenuto a inizio Cinquecento il progetto di riforma dei conventuali avviato dal generale Egidio d'Amelia, nel 1517 si era ritirato a vita eremitica in Puglia, dove per cinque anni «si esercitò nella santa contemplatione e di poi uscendo fuori incominciò con tanto spirito a predicare che faceva stupire ognuno. E gli fu rivelata da Dio la Riforma de' Cappuccini, e passando da Ascesi predicò in piazza, e voltandosi disse più volte: *Popol mio, non passerà molto tempo che voi vedrete S. Francesco risuscitato; non dico il corpo di S. Francesco, ma la vita sua e l'habito suo*». COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 63.

⁶³ Cfr. MERLO, *Matteo da Bascio*, cit.

⁶⁴ È il caso di Angelico della Fratta di Perugia, riportato da Mario da Mercato Saraceno in un significativo passaggio delle sue *Relationes*. Narrando delle azioni di Matteo da Bascio nella seconda metà del 1525, infatti, il cronista cappuccino scrive: «Nell'andare in detto viaggio predicando, fu veduto e sentito da un certo Frate Angelico della Fratta di Perugia del medesimo Ordine de Frati Zoccolanti, e vedendolo con quell'habito grosso (percioché non portava più quella tonicha del panno che usano i Padri de Zoccoli,

dunque stupire quanto scritto ormai alcuni anni fa da Prospero, il quale ha sottolineato come «la proibizione della predicazione profetica e apocalittica fatta dal concilio Lateranense V e confermata dal concilio provinciale di Firenze non segnò la fine del successo dei romiti», i quali dopo il sacco di Roma trovarono nei cappuccini «dei successori in grado di raccogliere la loro eredità in un ordine religioso»⁶⁵.

L'idea di un «rapporto di continuità» tra romiti e cappuccini, ravvisabile secondo Prospero in una certa somiglianza nel modo di vestire e nello stile di predicazione, non deve tuttavia trarre in inganno, né spingere a semplicistiche sovrapposizioni storiografiche. La genesi della riforma cappuccina è infatti il risultato dell'interazione di più correnti del dissenso sociale e religioso del primo Cinquecento. Nella primissima fase, quella della seconda metà degli anni venti e dell'inizio del decennio seguente, se ne possono individuare almeno due: accanto al «mezzo romito» Matteo da Bascio, erede dell'eremitismo itinerante dei predicatori apocalittici, svolsero infatti un ruolo di primo piano i fratelli Ludovico e Raffaele da Fossombrone, la cui esperienza va invece ricondotta al movimento rigorista interno all'Osservanza che si ispirava alla tradizione eremitica e spiritualista del francescanesimo radicale.

Da questo fronte riformatore operante all'interno dell'ordine francescano provenivano diversi dei primi cappuccini, passati alla nuova congregazione soltanto dopo il fallimento dei ripetuti tentativi messi in atto nei primi decenni del secolo per un ritorno a una più stretta sequela della Regola dentro la famiglia dell'Osservanza. La spinta ideologica e spirituale che li motivava era potente e irriducibile: per raggiungere il loro obiettivo, non esitarono a spezzare l'unità dell'ordine dei frati minori, che la bolla *Ite vos* aveva faticosamente cercato di ricomporre nel 1517, accettando la divisione tra conventuali e osservanti ma riconducendo allo stesso tempo sotto l'obbedienza dell'Osservanza tutte le riforme minori sorte tra Quattro e Cinquecento. Per questa ragione, prima di passare all'analisi delle vicende cappuccine appare necessario gettare

tolta quando si partì dal monasterio di Montefalcone, ma le n'era fatto un novo di bigello); vedendolo dunque (replico) con quell'habito ruvido, corto, stretto, et con quel cappuccino aguzzo in capo, e discalzo, con una croce in mano, cadde nell'animo al detto Frate Angelico di vestirsi a quel modo; et essendo già predicatore, di gire predicando ancor egli, senza però né a Fra Mattheo né ad altri manifestare questo suo intento». SARACENO, *MHOMC I*, p. 178.

⁶⁵ PROSPERO, *Gian Battista da Bascio*, cit., pp. 69-70 n. 3. Sulla medesima linea interpretativa si muove Ottavia Niccoli, la quale citando un noto annalista modenese, scrive che dopo il concilio Lateranense V i romiti «continuarono a circolare ancora per un decennio, affiancati, dal 1525 in poi, dai cappuccini, con i quali per un pezzo vennero confusi: di Giuseppe Piantanida, il Lancellotti ci dice ripetutamente che andava “vestito da romito”, e quanto a Matteo da Bascio, rimase legato per tutta la vita agli schiama della predicazione itinerante dei romiti». NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., p. 151. Il riferimento cronachistico è a T. LANCELOTTI, *Cronaca modenese*, a cura di G. BORGHI, 12 voll., Parma, P. Fiacccadori, 1862-1884, V, pp. 296-297. Sul cappuccino Giuseppe Piantanida da Ferno, figura di primo piano della vita religiosa del milanese del Cinquecento e tra i primi diffusori della devozione delle Quarantore, si veda C. CARGNONI, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*, in «L'Italia Francescana», LXI, 1986, pp. 325-460; FC, *ad nomen*.

lo sguardo sulla realtà complessiva dell'ordine francescano ai primi del Cinquecento, rivolgendo una particolare attenzione alle differenti esperienze riformatrici che precedettero – e in una certa misura ispirarono – la riforma cappuccina.

b) *L'unità impossibile dell'ordine francescano. La bolla *Ite vos e la divisione definitiva tra osservanti e conventuali (1517)**

L'emergere della riforma cappuccina negli anni venti del Cinquecento non rappresentò una novità assoluta nel panorama della storia francescana, che sin dalle origini era stata attraversata da istanze di rinnovamento tese a ripristinare la stretta osservanza della Regola dettata dal santo di Assisi⁶⁶. Ai tempi della comparsa dei primi cappuccini, la presenza di una irriducibile «tentazione della vita eremitica» era di fatto ormai endemica all'interno dell'universo francescano: conclusasi con la soppressione nel 1317 la radicale esperienza dei francescani Spirituali, nel corso del XIV secolo si era affermata in Italia la riforma dell'Osservanza⁶⁷, cui avevano fatto seguito nel Quattrocento analoghi, ma separati movimenti sorti al di là delle Alpi, soprattutto in Francia e in Spagna⁶⁸.

Dinanzi al proliferare di nuove fraternità animate da ideali integralisti e riformatori, nella prima parte del Cinquecento i vertici delle due grandi famiglie in cui era ormai diviso *de facto* l'ordine dei frati minori, quella dei conventuali e quella degli osservanti, furono sollecitati dai protettori e dagli influenti cardinali della curia romana a intavolare delle trattative che conducessero a nuovi e più stabili equilibri istituzionali. Su istanza di papa Leone X, nel 1516 si giunse a convocare a Roma un «capitolo generalissimo», pensato dai promotori come dei veri e propri stati generali del francescanesimo del tempo. Nonostante le alte aspettative, tuttavia, l'assemblea non produsse risultati concreti nella direzione, auspicata dal pontefice, di un ritorno all'unità dell'ordine⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di A. BARTOLI LANGELI, G. G. MERLO, G. MICCOLI *et al.*, Torino, Einaudi, 1997.

⁶⁷ Cfr. M. FOIS, *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVI*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 13-107; D. NIMMO, *San Francesco nell'Osservanza*, in «L'Italia Francescana», LVII, 1982, pp. 131-140.

⁶⁸ Per una panoramica delle riforme francescane del XIV e del XV secolo, si veda D. NIMMO, *Reform and division of the medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the foundation of the Capuchins*, Roma, Istituto Storico Cappuccini, 1987; MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit.; *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. BOLGIANI e G. G. MERLO, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁶⁹ Convocato su impulso del breve *Romanum Pontificem* dell'11 luglio con l'intento di sanare i contrasti, il capitolo romano non fece che acuirne la portata, convincendo il pontefice e la curia che l'auspicata riunione di osservanti e conventuali era ormai anacronistica e irrealizzabile. Cfr. ROMA, ASFM, cod. 1/8, ms., *Regesta Min. Generalium ab anno 1517-1534. De Cismontanis Provinciis*, cc. 1r-10v; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 26-34; H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum, Friburgi Brisgoviae*, Herder, 1909, pp. 135-139.

Con la bolla *Ite vos*, rilasciata il 29 maggio 1517⁷⁰, Leone X sancì dunque la definitiva divisione dell'ordine dei frati minori nelle due famiglie dei conventuali e degli osservanti. Quest'ultimi erano ormai cresciuti fino al numero di trentamila e da tempo rivendicavano una maggiore autonomia⁷¹, che la *Ite vos* riconobbe rovesciando le tradizionali gerarchie per assegnare all'Osservanza la precedenza istituzionale sui conventuali, o frati della Comunità⁷². L'importante documento pontificio del 1517, se raggiunse lo scopo di ratificare formalmente la separazione tra osservanti e conventuali già in atto da tempo nella realtà, non si rivelò invece altrettanto efficace nel perseguimento dell'altro grande obiettivo che ne aveva giustificato la redazione. La *Ite vos* era stata infatti presentata anche come «bolla di unione», perchè vergata con l'obiettivo di scongiurare ulteriori scissioni all'interno dell'ordine: stabilita la divisione tra conventuali e osservanti, essa disponeva l'accorpamento sotto il governo del ministro generale dell'Osservanza di tutte quelle variegata esperienze di riforma – sono citati amadeiti, colettani, clareni, frati del Santo Vangelo «*seu de capucio ac discalceatos*⁷³ nuncupatos, aut alios similes» – sorte negli ultimi decenni in vari luoghi del continente europeo⁷⁴. Questa operazione non raccolse che un parziale successo, sia

⁷⁰ Il testo della *Ite vos* è in WADDING, *Annales*, XVI, pp. 49-55. Minuta ed edizione critica in J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula «Ite vos» (29 de mayo 1517) y la reforma cisneriana*, in «Archivo Ibero Americano», II, 1958, pp. 332-353. Vedi ora P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (Omin.): la bolla "Ite vos" (29 Maggio 1517)*, Grottaferrata (Roma), Quarcacchi, 2001.

⁷¹ Cfr. I Cappuccini, cit., p. 80; CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 16-17; L. DI FONSO, *La famosa bolla di Leone X*, in «Miscellanea Francescana», XLV, 1945, pp. 164-171; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., p. 12; C. CARGNONI, *L'Osservanza francescana nell'Italia centrale nel primo quarto del secolo XVI*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 49-50, 56-58; T. SPIMPOLO, *Storia dei Frati Minori della Provincia Veneta di S. Francesco*, Vicenza, Il Terz'Ordine francescano Convento di S. Lucia, 1933, I, pp. 93-94; URBANELLI, *Storia*, I, pp. 129-130.

⁷² Fu inoltre stabilito che ciascuna delle due famiglie eleggesse un proprio superiore, che sarebbe stato chiamato ministro generale dagli osservanti e maestro generale dai conventuali. Primo ministro generale degli osservanti fu il cardinale e celebre predicatore Cristoforo Numai di Forlì, della provincia di Bologna, mentre come loro primo maestro generale i conventuali elessero Antonio Marcello da Cherso. I dettagli della rinnovata normativa sui rapporti tra osservanti e conventuali vennero definiti di lì a poco con la *Omnipotens Deus* del 12 giugno, nota come «bolla di concordia», e con i seguenti «articoli concordiae». Cfr. WADDING, *Annales*, pp. 58-63. Una trascrizione della *Omnipotens Deus* è in ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 11r-14r.

⁷³ A questa famiglia appartenne lo spagnolo Giovanni Medina di Campo, protomatire dell'ordine cappuccino, anche se non canonizzato, in virtù della sua azione missionaria a Costantinopoli, in Palestina e nel nord Africa, al Cairo, dove trovò la morte nel 1551 insieme al confratello pugliese fra Giovanni da Troia. Noto ai cronisti come Giovanni Spagnolo, nel 1543 avrebbe avuto l'ordine dal generale Francesco da Iesi di pregare e chiedere a Dio se, dopo lo scandalo provocato dall'apostasia di Bernardino Ochino e dei suoi seguaci, fosse il caso di tenere in piedi l'ordine o di scioglierlo. Per la sua fede, il Signore gli avrebbe concesso una serie di rivelazioni, il cui contenuto è poi confluito nelle prime cronache cappuccine. Cfr. FC II, pp. 1144, 1174, 1188, 1286; III, pp. 4084; IV, pp. 920, 924, 944-946, 954, 1099; BERNARDINO DA ORCIANO, *Chroniche. "Biografie" di cappuccini delle Marche nel primo secolo della Riforma*, a cura di R. R. LUPI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2004, pp. 307-322; URBANELLI, *Storia*, II, pp. 54, 575.

⁷⁴ Così il testo della *Ite vos*: «Volumus et declaramus sub nomine reformatorum ac pure et simpliciter regulam sancti Francisci huiusmodi observantium, comprehendendi omnes et singulos infrascriptos, videlicet: observantes tam de familia quam reformatos sub ministris ac fratris Amadei, de coletanis,

per la radicalità delle tendenze autonomistiche delle famiglie riformate che si voleva riunire, sia per l'incapacità dei ministri che si succedevano alla guida dell'Osservanza di comprendere la profondità e l'urgenza delle istanze espresse dai frati detti «zelanti» o riformatori⁷⁵. Essi, in Spagna e in Francia come nelle province cismontane, convinti di non poter più osservare la Regola *ad litteram* nelle comunità osservanti, si battevano contro la deriva morale che disonorava l'ordine francescano in diverse province e soprattutto stigmatizzavano la tendenza, ormai maggioritaria all'interno dell'ordine, a considerare l'osservanza della Regola come una questione giuridica, tradendo l'ideale altamente spirituale del francescanesimo delle origini⁷⁶.

Come a pochi decenni dalla morte di san Francesco si era venuto a creare uno scarto ideologico e programmatico tra i frati della comunità e i vari gruppi Spirituali, e come nel Trecento aveva preso piede la riforma dell'Osservanza contrapponendosi allo stile dei conventuali, così nel corso del Cinquecento si riproponeva dunque un analogo conflitto, con i frati della regolare osservanza accusati di percorrere una «via larga» da gruppi di zelanti desiderosi di ricreare le condizioni per una «stretta osservanza» della Regola e dell'ideale francescano. Questa reazione rigorista si basava essenzialmente sul rifiuto delle deroghe all'osservanza letterale della Regola concesse nel tempo dalle dichiarazioni pontificie, riaffermando la centralità della povertà evangelica, dell'orazione, della contemplazione e di una severa ascesi nella vita del vero frate minore⁷⁷.

Fonte comune ai riformatori di ogni epoca erano due testi chiave della tradizione rigorista francescana: la *Regola Non-Bollata*⁷⁸ e il *Testamento* di Francesco d'Assisi⁷⁹. Come dimostrano le stesse costituzioni cappuccine⁸⁰, quest'ultimo testo in particolare esercitò un'influenza decisiva sul francescanesimo radicale del primo Cinquecento⁸¹. Composto da frate Francesco alla vigilia della morte, il *Testamento* era considerato una sorta di commento spirituale alla *Regola* e, come tale, appariva completamente avulso dalla mentalità legalistica che, nei decenni e nei secoli seguenti, avrebbe condotto i

clarenis, de sancto evangelio seu de capucio ac discalceatos nuncupatos, aut alios similes, quocumque alio nomine nuncupetur et regulam ipsam beati Francisci pure et simpliciter observant, ex quibus omnibus supradictis unum corpus insimul facientes eosdem ad invicem perpetuo unimus». Cit. in MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula «Ite vos»*, cit., pp. 345-347.

⁷⁵ L'inefficacia della *Ite vos* è dimostrata, per l'Italia, dalla sostanziale autonomia mantenuta da amadeiti e clarenis fino all'intervento di Pio V e Carlo Borromeo nel 1568, che ne condusse a pieno compimento il processo di unione alla famiglia dell'Osservanza.

⁷⁶ Cfr. WADDING, *Annales*, XVI, pp. 241-243.

⁷⁷ Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 132.

⁷⁸ Testo con traduzione italiana in FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, edizione critica a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, Quaracchi, 2009, pp.234-317.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 384-405.

⁸⁰ *Infra*, capitolo 6.

⁸¹ Cfr. K. ESSER, *Das Testament des Hl. Franziskus in der gesetzgebung des Kapuzinerordens*, in «Collectanea Franciscana», XLIV, 1974, pp. 45-69.

pontefici e i grandi teologi francescani a interpretare la Regola per definire i contenuti formali della povertà evangelica e dell'*imitatio Christi* predicate dal fondatore dell'ordine⁸². Non a caso, il *Testamento* fu sempre tenuto in alta considerazione da quei frati i quali, anche negli anni della sacerdotizzazione/clericalizzazione dell'ordine e della sua apertura alle più varie forme di apostolato, proseguirono a sostenere che le opere esteriori prestate dai frati nella società dovessero essere adattate alla forma di vita religiosa ispirata da Cristo e proposta da san Francesco, senza snaturare il suo ideale evangelico di preghiera, di umiltà e di povertà⁸³.

Dispense e privilegi papali tesi a mitigare gli aspetti più rigidi della Regola, introdotti col tempo proprio per agevolare il progetto curiale di cooptazione dei frati minori nei programmi di riforma della Chiesa, erano per questi frati integralisti da rigettare recisamente, senza tuttavia per questo rinunciare all'obbedienza dovuta alla Santa Sede, anch'essa affermata con decisione da frate Francesco⁸⁴. Fu anche per queste ragioni che nel 1230, attraverso la bolla *Quo elongati*⁸⁵, Gregorio IX aveva dichiarato il *Testamento* privo di valore giuridico in quanto dettato da Francesco dopo aver già rinunciato all'ufficio di ministro: i frati non erano quindi obbligati a osservarlo come una legge, ma semplicemente a coglierne lo spirito di fondo e a considerarlo come una chiave ermeneutica facoltativa della Regola⁸⁶.

⁸² Cfr. R. MANSELLI, *La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II convegno internazionale di Studi francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1975.

⁸³ Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris, Editore, 1928; L. C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minors 1209-1260 on the Light of Early Sources*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1968; R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura*, in *San Bonaventura francescano*, Todi, Accademia Tudertina, 1974, pp. 181-208; N. KUSTER, *Tendenze di marginalizzazione dei fratelli laici nella storia dell'Ordine fino al concilio di Lyon (1274)*, in «*Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*», CXII, 1996, pp. 623-640; G. G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, cit., pp. 3-32, spec. pp. 23-27.

⁸⁴ Era d'altra parte lo stesso *Testamento* a vietare ai frati la richiesta di esenzioni e dichiarazioni pontificie, anche in relazione a quelle disposizioni della Regola la cui applicazione letterale, si pensi alle restrizioni riguardanti la proprietà e il ricorso al denaro, costituiva un freno all'espansione dell'ordine e alla sua capacità di esercitare un'efficace azione di apostolato. Cfr. F. ELIZONDO, *Bullae «Quo elongati» Gregorii IX et «Ordinem vestrum» Innocentii IV. De duabus primis regulae franciscanae authenticis declarationibus*, in «*Laurentianum*», III, 1962, pp. 350-367.

⁸⁵ Testo in *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, a cura di G. G. SBARAGLIA, 7 voll., Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759-1804, I, pp. 68-70; H. GRUNDMANN, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in «*Archivum Franciscanum Historicum*», LIV, 1961, pp. 3-25 e anche in IDEM, *Ausgewählte Aufsätze, I: Religiöse Bewegungen*, Stuttgart, Hiersemann, 1976, pp. 222-242.

⁸⁶ Cfr. OPTAT DE VEGHEL, *La Réforme des Freres Mineurs Capucins dans l'Ordre franciscain et dans l'Eglise*, in «*Collectanea Franciscana*», XXXV, 1965, pp. 5-108, spec. pp. 78-79, ora anche in IDEM, *La lettera e lo spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, 2 voll., Roma, Laurentianum, 1985, I, pp. 129-255. Dello stesso autore, si veda anche *Le fonds franciscain de la réforme capucine*, in «*Collectanea Franciscana*», in *Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia franciscana historica p. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et xxv a suscepto regimine Instituti Storici O.F.M.*

«Ispirazione divina e autorità della Chiesa»: sono i due poli entro i quali il movimento francescano si mosse sin dai suoi primordi⁸⁷, alla ricerca di un equilibrio tra il rispetto delle gerarchie e a una vita modellata *secundum formam sancti Evangelii*, secondo cioè quei valori che avevano costituito il nucleo del francescanesimo originario: «l'amore fraterno, la povertà evangelica come elemento determinante ed essenziale per una vera sequela di Cristo, la vita apostolica e la predicazione itinerante di indole essenzialmente morale, l'assenza nella fraternità di rigide strutture gerarchiche e di una precisa legislazione, come anche di una uniforme irrigimentazione perché lo Spirito fosse la guida dei frati»⁸⁸.

Se proprio l'esplicito e fermo desiderio di non cercare *extra Ecclesiam* la realizzazione dell'ideale francescano permise all'ordine dei frati minori di evitare la sorte di altri affini movimenti pauperistici, come quello dei valdesi⁸⁹, e di inserirsi con successo nella struttura gerarchica della Chiesa medievale, esso non impedì tuttavia che all'interno della congregazione, presto trasformatosi da libera comunità in ordine regolare, si sviluppassero tendenze tese al raggiungimento di forme alternative di interpretazione dell'*intentio beati Francisci* e di nuovi equilibri tra ispirazione e autorità⁹⁰. È in questo fecondo ribollire di fermenti rigoristi e di radicalismo francescano, mai definitivamente sopito nel corso del medioevo, che troverà il suo *humus* ideale la riforma cappuccina. Qualora avessero avuto la possibilità di mettere in pratica i propri ideali all'interno dell'Osservanza, infatti Matteo da Bascio, Ludovico da Fossombrone e i primi cappuccini non avrebbero probabilmente perseguito con tanta caparbieta la strada che avrebbe portato di fatto, a poco più di dieci anni dalla *Ite vos*, alla nascita di una terza famiglia francescana separata da quella osservante e sostanzialmente autonoma, anche se formalmente sottoposta alla tutela dei conventuali.

Cap. agenti, II, a cura di ISIDORO DA VILLAPADIERNA, Romae, Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964, pp. 11-59.

⁸⁷ Cfr. *Testamentum*, in *Opuscula*, cit., p. 79; FRANCESCO D'ASSISI, *Die Opuscula des hl. Franciskus von Assisi. Textkritische Edition*, a cura di K. Esser, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, p. 439; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Roma, Antonianum, 1971, p. 111.

⁸⁸ URBANELLI, *Storia*, I, pp. 133-134.

⁸⁹ Sui rapporti tra il francescanesimo e i movimenti ereticali medievali, si vedano MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., pp. 609-793; G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2009 (I ed. 1989); IDEM, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2007 (I ed. 1996).

⁹⁰ Per una sintesi dei processi che, ancora vivente Francesco e poi nel corso della seconda metà del secolo XIII, portarono alla clericalizzazione dell'ordine e alla progressiva irrigimentazione della primitiva forma di vita, si veda MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit. e relativa bibliografia. Cfr. inoltre ILARINO DA MILANO, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'Ordine francescano*, in *L'attesa dell'età nuova*, cit., pp. 283-337.

c) *L'Osservanza contestata. Integralismo francescano ed esperienze di riforma dell'ordine dei frati minori prima dei cappuccini*

Diversi futuri cappuccini furono in prima linea, tra il 1518 e il 1520 e poi al principio degli anni '30, nel richiedere ai superiori dell'Osservanza l'istituzione in ogni provincia d'Italia di apposite case di recollezione, dove i frati più motivati potessero ritirarsi per periodi più o meno prolungati alla ricerca dell'ascesi e di un maggiore raccoglimento: aspetti questi che nelle loro intenzioni, come avevano sostenuto anche i precedenti movimenti riformatori di fronte al rilassamento della regolare osservanza, dovevano ritrovare una posizione centrale nella vita del religioso che volesse vivere un'autentica sequela del Vangelo e dell'ideale francescano⁹¹.

Quella dei romitori era stata una soluzione già proposta in passato nella storia movimentata dell'ordine francescano come compromesso tra la volontà dei ministri di salvaguardare l'unità dell'ordine e le spinte centrifughe degli zelanti⁹². Lo stesso Bonaventura, nella seconda metà del XIII secolo, aveva ordinato che nei pressi di ogni convento fossero erette delle case di ritiro, dove i frati spirituali potessero raccogliersi in contemplazione e osservare così la Regola secondo le loro aspirazioni⁹³. L'esperimento di mediazione tentato dal grande teologo di Bagnoregio non impedì che, dopo la sua morte, riemergesse con virulenza la contrapposizione tra i frati della comunità, che accettavano le glosse e le dichiarazioni papali in quanto funzionali a un potenziamento dell'attività pastorale, e i frati zelanti, detti dalla fine del XIII secolo Spirituali⁹⁴, desiderosi di osservare letteralmente, accanto alla Regola nella sua integrità, anche il *Testamento*⁹⁵.

In questo contesto, frange di frati integralisti, tanto in Italia quanto nelle regioni meridionali della Francia, avevano gradualmente rielaborato le originarie istanze ascetico-spirituali del movimento degli Spirituali in una inquietante *weltanschauung*

⁹¹ Cfr. J. POULENC, *Le case di recollezione nel francescanesimo*, in DIP, VII, coll. 1322-1331.

⁹² Cfr. D. BLUMA, *De vita recessuali in historia et legislatione O.F.M.*, Romae, s.e., 1959; C. CARGNONI, *Le case di preghiera nella storia dell'ordine francescano*, in «Studi e Ricerche Francescane», VII, 1978, pp. 55-112; O. SCHMUCKI, *Luogo di preghiera, eremo, solitudine. Concetti e realizzazioni in S. Francesco d'Assisi*, *ibidem*, pp. 29-53.

⁹³ Cfr. *Constitutiones narbonenses*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, VIII, Grottaferrata, Quaracchi, 1898, ristampa Assisi, Porziuncola, 1998; URBANELLI, *Storia*, I, p. 147.

⁹⁴ Sugli Spirituali, oltre all'ormai classico F. EHRLE, *Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte», I, 1885, pp. 509-565; II, 1886, pp. 106-164, 249-336; III, 1887, pp. 553-623, si vedano L. OLIGER, *Spirituels*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972, V, coll. 2522-2549; RENÉ DE NANTES, *Histoire des spirituels*, Paris, Editore, 1909; *Atti del VI Convegno di studi celebrato a Sarnano il 3-4 giugno 1974 e dedicato agli spirituali e ai fraticelli dell'Italia centro-orientale*, in «Picenum Seraphicum», 1974; *Chi erano gli Spirituali. Atti del III Convegno internazionale di studi francescani*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1976; D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

⁹⁵ Su questo periodo cfr. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 232-252.

intrisa di escatologismo gioachimita e di un sentimento di elezione, che espose i religiosi più estremisti alla condanna da parte delle autorità dell'ordine. Fu il preludio alla feroce repressione dei Fraticelli italiani e francesi⁹⁶, legittimata, dopo il fallimento dell'iniziativa di concordia proposta da Clemente V al concilio di Vienne nel 1311, dal nuovo pontefice Giovanni XXII con la pubblicazione della bolla *Quorumdam exigit* del 1317⁹⁷.

Stroncato nelle sue espressioni più eversive e radicali, lo spiritualismo francescano non smise tuttavia di nutrire il pensiero e le aspirazioni di alcuni settori della società francescana, trovando nelle teorizzazioni “moderate” e “ortodosse” di Pietro di Giovanni Olivi⁹⁸ e di Corrado da Offida i canali di una diffusione carsica, ma capace di alimentare – anche nei momenti di crisi e di maggiore chiusura istituzionale, come quello vissuto dall'ordine francescano e dalla Chiesa tutta a metà Trecento con lo scisma e il violento strappo inquisitoriale contro le eresie – nuovi e più fortunati moti di riforma per il ritorno alla pura osservanza della Regola⁹⁹.

In Italia fu inizialmente un imitatore del Clareno, fra Giovanni Della Valle, a tentare di riproporre insieme a Gentile da Spoleto un'esperienza di francescanesimo integrale nell'eremo di Brogliano, tra Marche e Umbria¹⁰⁰. L'iniziativa, che non ricevette l'approvazione pontificia, trovò nella seconda metà del secolo un nuovo promotore nel fratello laico Paoluccio Trinci da Foligno¹⁰¹, iniziatore del movimento che sarà detto dell'Osservanza¹⁰². Caratteristiche della nuova riforma, che partecipò del generale rinnovamento della vita spirituale promosso dalla corrente ascetico-mistica della *devotio moderna*, era in origine il richiamo alla povertà evangelica secondo una fedeltà totale al

⁹⁶ Con questo termine – associato in alcuni documenti pontifici di condanna a quelli di «bizzochi» e di «fratres de paupere vita» – furono indicati nel Trecento quei frati Spirituali che, dinanzi all'ostruzionismo dei ministri, si ribellarono apertamente alle gerarchie francescane ed ecclesiastiche, accusando di eresia Giovanni XXII e portando avanti da dissidenti, soprattutto in Provenza, i loro intransigenti ideali pauperistici.

⁹⁷ Testo in *Bullarium Franciscanum*, V, n. 287, p. 228.

⁹⁸ Cfr. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., ad nomen.

⁹⁹ Cfr. R. MANSELLI, *Dagli spirituali all'Osservanza. Momenti di storia francescana*, in «Humanitas», VI, 1951, pp. 1217-1228.

¹⁰⁰ Cfr. L. BRENGIO, *L'osservanza francescana in Italia nel sec. XIV*, Roma, Edizioni Francescane, 1963, pp. 37-48.

¹⁰¹ Cfr. M. FALOCI PULIGNANI, *Il beato Paoluccio Trinci da Foligno e i Minori Osservanti*, Foligno, Società Poligrafica F. Salvati, 1926.

¹⁰² Quello delle Osservanze medievali è un fenomeno che investe l'intera compagine del clero regolare. In questa sede ci riferiamo evidentemente alle diverse espressioni territoriali dell'Osservanza francescana. Per uno sguardo più generale, si veda M. FOIS, *Osservanze, Congregazioni di Osservanza*, in DIP, VI, coll. 1036-1057. Sul rapporto con le correnti spirituali della *Devotio moderna*, si veda STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Movimenti di “Osservanza” e “Devotio moderna”*, in IDEM, *Studi Francescani*, Perugia, Editore, 1968, pp. 290-295. Per un'introduzione alle vicende dell'Osservanza francescana italiana, cfr. *Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza. Atti dell'XI convegno internazionale (Assisi, 20-22 ottobre 1983)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1985; M. MONTESANO, *L'Osservanza francescana e le dinamiche storico-religiose nella prima metà del Quattrocento*, in *Cultura planetaria o pianeta multiculturale*, a cura di S. GIUSTI, I, Roma, Editore, 1996, pp. 295-308.

dettato della Regola francescana, con il rifiuto delle entrate fisse e della proprietà in favore di questue ed elemosine per il vitto, il ricorso al lavoro manuale e la priorità dell'orazione, dell'ascesi e della contemplazione rispetto all'apostolato. Lo stile austero e l'intensa spiritualità dei primi «frati della regolare osservanza» generò presto un dilagante sentimento di emulazione, tanto che al tempo del concilio di Costanza (1414-1415) e quindi della ricomposizione della frattura prodotta dallo scisma, erano circa duecento i frati che, con il permesso dei superiori, si erano ritirati in 34 eremi sparsi lungo la penisola nelle regioni tradizionalmente legate al pensiero degli Spirituali.

Nel medesimo periodo, iniziative rigoriste affini, ma indipendenti dall'Osservanza italiana si andavano sviluppando al di là della Alpi, nella penisola iberica con la *Congregación de la Capuchita* di Filippo Berbegal¹⁰³, Pietro de Villacreces¹⁰⁴ e gli osservanti aragonesi¹⁰⁵, in Sassonia con la riforma dei martiniani promossa da Matthias Doring e poi nel '500 da Ludovico Henning¹⁰⁶, e anche in Francia, dove nel corso del Quattrocento si sviluppò il movimento dei colettani, sorto in Burgundia ad opera di Enrico di Baume e presto penetrato nelle Fiandre e in Germania grazie all'opera di religiosi di grande carisma, come Bonifacio da Ceva¹⁰⁷. Proveniva dalla Francia pure un

¹⁰³ Indicato nella *Chronica* di Bernardino Aquilano come il capo di una setta catalana che riproponeva le eresie dei Fraticelli italiani e minava l'unità dell'ordine, Filippo Berbegal è noto per il favore di cui godeva presso il sovrano spagnolo Alfonso V, che lo difese dagli attacchi degli osservanti, e per la violenta polemica ingaggiata con Giovanni da Capestrano, autore delle costituzioni martiniane che il Berbegal criticava severamente. Accusato dal futuro santo «di far risorgere gli errori hussiti e fraticelleschi», il fondatore della riforma detta in Italia «dei frati della cappucciola» venne processato e condannato sotto papa Eugenio IV Condulmer nel 1434. Cfr. CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., p. 162.

¹⁰⁴ Insigne maestro di teologia a Salamanca, nel 1377 Pietro di Villacreces si era ritirato a vita eremitica nel territorio di Burgos. Trasferitosi nel romitorio detto di Nuestra Señora de La Salcheda, dieci anni dopo diede avvio con alcuni compagni a una vera e propria riforma basata su una «vida heremítica conventual», che venne approvata da papa Benedetto XIII nel 1395. Nel 1403 fu preso il romitorio di Nuestra Señora de La Aguilera, dove si formò il primo discepolo di Villacreces, fra Pietro di Santoyo. Altri seguaci della riforma castigliana furono Lope de Salazar y Salinas e il santo Pietro Regalado. La riforma villacreziana, che si caratterizzava per il forte rilievo dato alla preghiera e alla meditazione, venne osteggiata e poi inglobata dagli osservanti nel 1471. Cfr. O. ODOARDI, *Pietro di Villacreces*, in DIP, VI, coll. 1713-1715; IDEM, *Villacreziani, ibidem*, X, coll. 62-65; CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., pp. 153-154.

¹⁰⁵ Dopo varie esperienze eremitiche avviate a inizio secolo, nel 1424 fu eretta nella provincia di Aragona la prima custodia osservante di Spagna. Cfr. *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, Madrid, Editore, 1958, estratto da «Archivo Ibero Americano», XVII, 1957, pp. 17-945; ISIDORO DA VILLAPADIerna, *Il ritorno all'ideale primitivo nelle riforme francescane di Spagna nei secoli XIV-XV*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1975, pp. 273-289; H. PINTO REMA, *A Observância Franciscana na Península Ibérica (nos séculos XIV, XV e XVI)*, in «Itinerarium», XLIX, 2003, pp. 61-96.

¹⁰⁶ Detti anche «Osservanti della Comunità o *sub ministris*» in quanto soggetti all'autorità dei conventuali, i martiniani si ispiravano alle costituzioni redatte nel 1430 sotto Martino V da san Giovanni da Capestrano. Loro caratteristica era la strettissima osservanza della povertà e della Regola, di cui rifiutava dichiarazioni e privilegi. Cfr. O. ODOARDI, *Martiniani*, in DIP, V, coll. 1028 sgg.; CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., pp. 169-170.

¹⁰⁷ Legati alle clarisse di san Coletta di Corbie, i colettani erano come i martiniani dei riformati *sub ministris*: avevano cioè preferito porsi sotto la giurisdizione dei conventuali, distinguendosi in questa

altro importante gruppo di frati riformatori, detti anch'essi osservanti¹⁰⁸, che nel 1414 prese l'iniziativa di recarsi al concilio di Costanza per presentare un documento programmatico, noto come *Quaerimoniae*¹⁰⁹ e fortemente influenzato dal pensiero di Ubertino da Casale¹¹⁰, che portò all'approvazione canonica del movimento con la costituzione apostolica *De Fratibus Minorum [...] Supplicationibus personarum* del 23 settembre 1415¹¹¹.

Gli osservanti italiani dovettero invece attendere la bolla *Ut sacra*, promulgata da papa Eugenio IV nel 1446, per ottenere un riconoscimento giuridico simile a quello dei confratelli francesi, che garantiva un'ampia autonomia di governo con l'elezione di propri vicari soggetti solo formalmente ai superiori conventuali¹¹². A questi anni va ascritta anche l'esperienza radicale dei clareni ortodossi¹¹³, movimento di ascendenza spirituale che sull'esempio dei Fraticelli di Angelo Clareno, ma senza giungere alla rottura con la Chiesa, realizzò nell'Appennino umbro-marchigiano (Ascoli, Camerino, Fermo, Treia), in Abruzzo (L'Aquila) e nel Lazio (Rieti) una forma di vita comunitaria basata su una durissima ascesi, sull'eremitismo mendicante e su un profondo misticismo. Autonomi rispetto a conventuali e osservanti, i clareni indossavano un abito

maniera dai gruppi riformatori *sub vicariis*, dipendenti cioè dagli osservanti. Neutrales furono detti invece movimenti estemporanei, come quello sorto nell'Italia centrale (a Genazzano nel Lazio e presso il convento detto della Colombaia in Umbria) intorno al 1458 per iniziativa di alcuni frati osservanti, tra i quali Pietro da Trani e Filippo da Massa. Su questa e altre esperienze simili, cfr. C. SCHMITT, *Neutrales*, in DIP, V, col. 280. Per i riformati *sub ministris*, si veda B. DEGLER-SPENGLER, *Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen "sub ministris"*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», III, 1978, pp. 354-371.

¹⁰⁸ Sugli osservanti di Francia vedi anche GRATIEN DE PARIS, *Les débuts de la Réforme des Cordeliers en France et Guillaume Josseaume, 1390-1436*, in «Études Franciscaines», XXXI, 1914, pp. 415-439; M. RICHARDS, *The Conflict between Observant and Conventual Reformed Franciscans in Fifteenth-Century France and Flanders*, in «Franciscan Studies», L, 1990, pp. 263-281.

¹⁰⁹ Testo in *Speculum Minorum*, Venezia, per Lazarum de Soardis, 1513, cc. 151ra-158rb.

¹¹⁰ Cfr. L. OLIGER, *De relatione inter Observantium Quaerimoniae Constantinienses (1415) et Ubertini Casalensis quoddam scriptum*, in «Archivum Franciscanum Historicum», IX, 1916, pp. 3-41. Secondo CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., p. 149, nella terza parte delle *Quaerimoniae* «viene delineata una teorica considerazione di tutta la causa di questi frati zelanti, con osservazioni ascetiche desunte in gran parte dall'opuscolo di Ubertino da Casale *Sanctitas vestra*, che dimostrano ancora una volta il grande influsso degli Spirituali nelle riforme francescane».

¹¹¹ Testo in *Bullarium Franciscanum*, VII, n. 1362, pp. 493-495. Questo documento autorizzava ai frati osservanti di eleggere un vicario generale – il primo fu Nicola Rodolfo – e dei vicari provinciali, concedendo una sostanziale autonomia ai conventi passati alla riforma e intimando ai frati della Comunità di rispettare i confratelli riformati. Rispetto agli italiani, «più portati alla vita eremitica», gli osservanti francesi «non intendevano altro che l'osservanza delle costituzioni e la riforma della disciplina rilassata, vivendo in comunità e dedicandosi agli studi e al ministero».

¹¹² Testo in *Bullarium Franciscanum*, n.s., a cura di U. HÜNTEMANN, Grottaferrata, Quaracchi, 1929, n. 1007, p. 497.

¹¹³ Sui clareni cfr. L. BERARDINI, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia*, Osimo, Editore, 1964; L. DI FONSO, *Clareniana*, in «Miscellanea Franciscana», LXVII, 1967, pp. 392-401, *Angelo Clareno francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 2007, e ora F. ACCROCCA, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009 con aggiornata bibliografia.

particolare ed erano dipendenti dalla giurisdizione dei vescovi: vissero così in sostanziale autonomia, ai margini dell'ordine francescano, fino al 1568, quando Pio V stabilì il loro assorbimento all'interno dell'Osservanza¹¹⁴.

La singolarità e la radicalità francescana di proposte come quella dei clareni, che potevano rivelarsi non prive di fascino per i settori più inquieti dell'Osservanza, non potevano ad ogni modo, per la loro dimensione minoritaria, arginare l'ascesa del movimento avviato da Paoluccio Trinci, che nella prima metà del Quattrocento conobbe una straordinaria diffusione grazie alla simpatia di papa Martino V Colonna e al carisma di uno dei più grandi predicatori del tempo, Bernardino da Siena¹¹⁵: secondo alcune stime, alla morte del santo i frati della regolare osservanza in Italia erano ormai più di quattromila¹¹⁶.

Bernardino da Siena e Martino V, insieme ad altri ispirati teologi e predicatori come Nicolò da Osimo, Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca, svolsero un'opera determinante nella definizione dei caratteri distintivi dell'Osservanza¹¹⁷. Distinguendosi dall'«integralismo» degli Spirituali e dal «progressismo» dei conventuali, gli osservanti optarono infine per una via media, consistente nell'accettazione integrale della Regola francescana secondo le dichiarazioni pontificie, vale a dire nell'osservanza della Regola bollata, con l'esclusione dell'obbligatorietà del Testamento¹¹⁸. Si trattava di una scelta che evidentemente mitigava il rigorismo e la tensione eremitica che avevano mosso Trinci e i suoi primi compagni, e che poneva di fatto le premesse per un nuovo proliferare, già nel tardo Quattrocento, di proposte più radicali e alternative al *modus vivendi*, ormai anch'esso tendenzialmente di stampo monastico, dell'Osservanza¹¹⁹.

Si è già detto degli amadeiti, riconosciuti dalla Santa Sede nel 1469. Un approfondimento merita, per l'influsso ideale che esercitò sui primi cappuccini, anche la riforma detta degli «scalzi» o dei «frati della cappucciola», che affonda le sue radici nel

¹¹⁴ Cfr. CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., p. 163.

¹¹⁵ Cfr. Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (9-12 ottobre 1975), Todi, Accademia Tudertina, 1976.

¹¹⁶ Cfr. DI FONSO, *I francescani*, cit., pp. 180-181.

¹¹⁷ Per le costituzioni martiniane del 1430, si veda WADDING, *Annales*, X, pp. 178-180. Il testo della dichiarazione della Regola di Nicolò da Osimo è invece in *Monumenta Ordinis Minorum*, [Salamanca], [Joannis de Porras], [1511], II, cc. 99-100.

¹¹⁸ Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 154-155. Di questa specificità osservante bisogna tenere conto, per comprendere la portata del nuovo rinnovamento della vita francescana che sarà proposto dai cappuccini e dai riformati nei primi decenni del Cinquecento.

¹¹⁹ Cfr. J. GARCÍA ORO, *Franciscanismo en tiempos de crisis. Reflexiones historiográficas sobre la tensión institución-reforma en la vida franciscana durante el Renacimiento*, in «Il Santo», XXXIX, 1999, pp. 193-220; R. L. GUIDI, *Ambiti della inquietudine francescana nel Quattrocento. In margine alla "Miscellanea in honorem fratris Caesari Cenci OFM"*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XCVI, 2003, pp. 161-236.

movimento eremitico avviato in Spagna nel 1487 da Giovanni de la Puebla¹²⁰. Prosecutore dell'opera di Giovanni de La Puebla fu Giovanni da Guadalupe¹²¹, il quale insieme a Pietro di Melgar diede vita nell'eremo di Jarandilla a una riforma ancora più integralista di quella dei puebliti. Noti come «frati del Santo Vangelo», «descalzos» o «capuchos» in riferimento alla forma piramidale del loro cappuccio, i guadalupensi dovettero optare per la protezione dei conventuali¹²² e si caratterizzavano per il rifiuto delle dichiarazioni pontificie, la vocazione eremitica e il fermo proposito di osservare *ad litteram* la Regola e il Vangelo, improntando la vita a un'intensa disciplina ascetica che escludeva l'uso del denaro, privilegiava l'orazione mentale e prevedeva rigorosissime norme a tutela della povertà¹²³.

La legittimità di un'osservanza della Regola scandita e regolata dalle glosse dei maestri dell'ordine e dalle dichiarazioni pontificie, era invece difesa con decisione negli stessi anni dagli anonimi autori del *Defensorium Observantiae contra deviantes*¹²⁴, un documento chiave per mettere in rilievo la distanza ideologica pressochè incolmabile che si era venuta a creare tra i gruppi riformatori e i rappresentanti istituzionali di un'Osservanza diventata ormai un ordine potente, presente nelle grandi città con imponenti conventi costruiti grazie alle elemosine raccolte in deroga agli originari precetti francescani e – complici il pieno coinvolgimento nella vita civile e nell'attività

¹²⁰ Passato dai gerolamini ai francescani osservanti nel 1479, nel 1480 questo frate proveniente da nobile famiglia era stato invitato da papa Sisto IV a trascorrere un periodo di formazione nell'eremo delle Carceri di Assisi, dove si era fermato fino al 1486 stabilendo forti legami con gli ambienti dell'integralismo francescano. Rientrato in patria insieme ad alcuni frati italiani, quali Andrea da Perugia, Ilarino da Todi e Francesco da Bastia, si era adoperato per la formazione di un movimento di stretta osservanza, che venne infine riconosciuto da Innocenzo VIII con il breve *Sacrae Religionis* del 6 marzo 1487. La nuova riforma, che coinvolse alcuni conventi nella Sierra Morena formando diverse custodie autonome subito avversate dagli osservanti, si diede presto «speciali statuti e costituzioni assai austere, che sembrano anticipare le costituzioni dei Guadalupesi del 1501 e dei Pasqualiti e Scalzi o Alcantarini del 1561». CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., p. 158, che sul contenuto di tali testi normativi specifica: «La povertà estrema escludeva anche ogni elemosina pecuniaria, incluse le offerte per le messe. I digiuni e le astinenze erano più dure, gli abiti vili, i piedi scalzi, lunghe meditazioni, assidui ritiri, in piccoli oratori ed eremi dislocati attorno ai conventi». Cfr. G. ODOARDI, *Giovanni da Puebla*, in DIP, IV, coll. 1233-1236; FIDEL DE LEJARZA, *Origenes de la descalcez franciscana*, in «Archivo Ibero Americano», II, 1962, pp. 15-131.

¹²¹ Cfr. G. ODOARDI, *Giovanni da Guadalupe*, in DIP, IV, coll. 1226-1230.

¹²² Tale soluzione, che formalmente fece dei guadalupesi dei conventuali riformati, fu sostanzialmente imposta da Giulio II con la bolla *Dudum siquidem* del 1508, che limitava fortemente l'autonomia concessa alla congregazione spagnola con la *Rationi congruit* del 1503. Il passaggio sotto la giurisdizione dei conventuali permise ad ogni modo ai frati della custodia del Santo Vangelo di evitare per diversi anni l'accorpamento agli osservanti. Cfr. CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., pp. 160-161.

¹²³ Cfr. G. ODOARDI, *Guadalupensi*, in DIP, IV, coll. 1451-1456; BLUMA, *De vita recessuali*, cit., pp. 38-47; A. URIBE, *Espiritualidad de la descalcez franciscana*, in «Archivo Ibero Americano», II, 1962, pp. 133-161.

¹²⁴ Testo in *Monumenta Ordinis Minorum*, cit., II, cc. 204v-219v.

pastorale – certo non esente dal generale rilassamento che, nel passaggio tra il tardo Medioevo e la prima età moderna, aveva colpito l'intera compagine ecclesiastica¹²⁵.

Il fitto *excursus* qui proposto sulle riforme francescane precedenti ai cappuccini, suggerisce però che la deriva morale della Chiesa del primo Cinquecento, se certamente acuì incomprensioni e contrasti, non fu tuttavia la causa scatenante di una contrapposizione di fondo che aveva radici ben più profonde, legate a problematiche ideali, programmatiche e spirituali già presenti da tempo all'interno dell'ordine francescano, sia tra i conventuali che tra gli osservanti. Ancora una volta, si pensò che sarebbe bastato ricorrere alla concessione di case o conventi di ritiro per smorzare le spinte centrifughe. Sulla scorta di esperimenti già tentati a inizio secolo in Spagna dal vicario generale ultramontano Marziale Boulier con le *casas recolegidas* e in Portogallo verso la fine del Quattrocento con le *domus austeritatis* promosse da Giovanni di Povóa, negli anni seguenti alla *Ite vos* (1517) alcuni zelanti dell'Osservanza cismontana – noti anche come «recolletti» – ottennero così per un breve periodo l'istituzione, in alcune province, di piccoli romitori dove frati dediti alla stretta osservanza della Regola potevano condurre vita eremitica in povertà e continua orazione¹²⁶.

Promosse dal ministro generale Francesco Licheto dopo la sua elezione nel luglio 1518 al capitolo di Lione, tra la fine dello stesso 1518 e la prima metà del 1519 le case di recollezione vennero autorizzate nei capitoli provinciali di diverse province d'Italia, a partire da quello dell'Aquila del dicembre 1518, in cui vennero promulgati speciali statuti poi ripresi anche in altre regioni¹²⁷. Romitori interni all'Osservanza si diffusero nei pressi di Brescia e Bologna, in Campania, nelle Marche, in Umbria e nel Lazio, dove il santuario di Fontecolombo venne assegnato al frate aragonese Stefano de Molina¹²⁸ e al teologo scotista Bernardino Palli d'Asti, futuro generale dei cappuccini¹²⁹. In Basilicata e in Calabria furono invece due frati legati al Licheto,

¹²⁵ Il *Defensorium contra deviantes* fu poi anche una delle fonti del *Dialogo de la salute* di Giovanni da Fano (1527), su cui vedi *infra*, capitolo 7.

¹²⁶ Esperienze simili si registreranno presto anche in Spagna, dove nel 1523 il generale Francesco Quiñones permise la costituzione di cinque o più case di ritiro per ognuna delle province iberiche. Cfr. J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Programa de gobierno del P. Francisco Quiñones, ministro general O. F. M. (1523-1528)*, in «Archivo Ibero Americano», XXI, 1961, pp. 5-51.

¹²⁷ ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 14v sgg.; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 80 sgg.. Sull'ostruzionismo dei vertici dell'Osservanza nei confronti dei gruppi riformati nel corso degli anni '20, cfr. MICHELANGELO DA NAPOLI, *Chronologia historico-legalis*, I, Napoli, ex typographia Camilli Cavalli, 1650, pp. 241-242; D. DE GUBERNATIS, *Orbis Seraphicus*, II, Lugduni, apud Anissonios, Ioannem Posule et Claudium Rigaud, 1685, n. 86, p. 328; HOLZAPFEL, *Manuale*, cit., pp. 299-300.

¹²⁸ Cfr. R. SBARDELLA, *Stefano del Castillo da Molina*, in DIP, IX, coll. 228; V. CRISCUOLO, *Stefano de Molina e la riforma francescana nel Cinquecento*, in «Frate Francesco», LXXIII n.s., 2007, pp. 85-130.

¹²⁹ Bernardino d'Asti fu poi lettore del Molina a san Francesco di Palestrina. Insieme a un altro frate destinato a ricoprire il massimo incarico in seno alla congregazione cappuccina, Francesco Ripanti da Iesi, nei primi anni '30 il Molina e il Palli saranno di nuovo in prima linea, sostenuti dal Giberti e dal Carafa, nel richiedere a Clemente VII la creazione di custodie riformate interne alle province dell'Osservanza. Cfr. B. SPILA DA SUBIACO, *Memorie storiche della Provincia riformata Romana*, I,

Ludovico e Bernardino da Reggio, a istituire dei luoghi di ritiro¹³⁰, che come detto furono richiesti anche dagli osservanti della provincia picena, culla della riforma cappuccina¹³¹.

Tra i «centri più vivaci di irradiazione degli ideali degli spirituali»¹³², le Marche avevano accolto con entusiasmo sin dai suoi esordi il movimento osservante¹³³, che nel Quattrocento ebbe in Giacomo della Marca un potente promotore, arrivando a fine secolo a contare ben 30 luoghi nella regione¹³⁴. Lo spirito riformatore caratteristico dei francescani piceni riemerse poi in maniera prepotente nei primi decenni del Cinquecento¹³⁵, trovando un momentaneo sostegno nel Licheto: il generale infatti nel giugno del 1519 visitò la provincia, retta allora da un altro futuro cappuccino, Giovanni Pili da Fano¹³⁶, e vi promulgò gli statuti aquilani redatti l'anno precedente per i frati abruzzesi, concedendo l'erezione di alcune case di ritiro. Probabilmente a causa delle proteste di molti confratelli e del timore di nuove divisioni, tuttavia, dopo l'iniziale favore il Licheto assunse un atteggiamento ostruzionistico nei confronti degli zelanti, invitandoli a rientrare nei conventi di riferimento con l'argomentazione, poco convincente, che il loro esempio avrebbe spinto i confratelli a una più stretta osservanza: avversata oltre che dal Licheto anche e dal suo successore Paolo da Soncino, eletto nel capitolo di Carpi del 1521, in Italia l'esperienza dei romitori "interni" all'Osservanza venne così precocemente frustrata.

Roma, Tipografia Artigianelli di San Giuseppe, 1890, p. 285; CRISCUOLO, *Stefano de Molina*, cit., pp. 93-98.

¹³⁰ Cfr. EDOARDO DA ALENÇON, *De primordiis Ordinis Fr. Capuccinorum, 1525-1534. Commentarium historicum*, Romae, Apud Curiam Generalitiam O. M. Cap., 1921, p. 73.

¹³¹ Cfr. BLUMA, *De vita recessuali*, cit., p. 40.

¹³² URBANELLI, *Storia*, I, p. 164. Cfr. G. GARAVANI, *Gli Spirituali Francescani nelle Marche*, Urbino, Tipografia della Cappella P. M. Arduini, 1905; R. LAMBERTINI, *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, a cura di L. PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Milano, Silvana Editoriale, 2000, pp. 54-65.

¹³³ Cfr. L. PELLEGRINI, *Una singolare e tormentata vicenda: i frati Minori nelle Marche dalle origini all'Osservanza*, in *Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di F. BARTOLACCI e R. LAMBERTINI, Ripatransone, G. Maroni, 2008, pp. 23-50.

¹³⁴ Cfr. A. TALAMONTI, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, I, Sassoferrato, Scuola Tipografica Francescana del Collegio dei Piccoli Missionari di S. Antonio, 1938, pp. 77-81.

¹³⁵ Nel 1522 il padre Albertino da Sant'Angelo in Vado si ritirò nei luoghi della sua infanzia per costruire un eremo sul monte dell'Ascensione, dove tentò di dar vita a una piccola comunità di conventuali riformati. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 174; doc. n. 4.

¹³⁶ Giovanni Pili da Fano fu il primo ministro provinciale osservante delle Marche eletto dopo la promulgazione della bolla *Ite vos*. Nominato una prima volta nel capitolo di Ancona del 1518, venne riconfermato nel 1519 a Civitanova e nel 1520 ancora in Ancona. Resse la provincia picena in qualità di ministro nel 1524-1527. Cfr. CIRO ORTOLANI DA PESARO, *I ministri provinciali delle Marche*, in «Picenum Seraphicum», III, 1917, pp. 72-81, 273-281, spec. pp. 73-75; G. PAGNANI, *L'Osservanza nelle Marche nel primo trentennio del secolo XVI*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 97-106.

Nuovi spiragli sembrarono aprirsi per le speranze dei riformati quando, nel capitolo di Burgos del 1523, venne eletto ministro generale il padre Francesco Quiñones¹³⁷. Formatosi nei gruppi integralisti iberici raccolti intorno al magistero di Giovanni de la Puebla e «personalmente incline alla vita eremitica», il futuro cardinale di Santa Croce era mosso dal fermo proposito di ripristinare la stretta osservanza della Regola e di ricondurre l'ordine francescano alla purezza dei primi tempi¹³⁸. Pur avversando ogni iniziativa riformatrice che tendesse a porsi al di fuori dell'Osservanza – fu come vedremo uno strenuo oppositore dei primi cappuccini –, il Quiñones si fece promotore di un ambizioso programma di governo, basato su una generale stretta disciplinare tesa ad eliminare gli abusi più comuni nei conventi regolari¹³⁹ e sulla concessione ai gruppi riformati di appositi conventi o case di recollezione in cui, sotto il controllo dei superiori locali, sarebbe stato possibile perseguire un'osservanza più stretta della Regola¹⁴⁰. A questo scopo, nel capitolo generale tenutosi ad Assisi il 26 maggio 1526 furono promulgati dei nuovi statuti per le case di ritiro, esemplati su analoghe costituzioni concesse nel 1523 agli zelanti delle province iberiche¹⁴¹.

L'esperimento delle case di ritiro non sortì però gli esiti auspicati dal Quiñones. Determinanti, in senso negativo, si rivelarono la resistenza di alcuni ministri provinciali, il cui ostruzionismo fu favorito negli anni seguenti dalla scarsa sensibilità riformatrice del nuovo commissario generale cismontano, Paolo Pisotti da Parma, che proprio nel capitolo del 1526 fu chiamato a fare le veci di un Quiñones impossibilitato a occuparsi a tempo pieno degli affari dell'ordine a causa dei sempre più impegnativi negozi diplomatici cui lo richiamava papa Clemente VII¹⁴².

¹³⁷ ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 47r sgg.; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 167 sgg.; HOLZAPFEL, *Manuale*, cit., pp. 272-273; MICHELANGELO DA NAPOLI, *Chronologia*, cit., pp. 252-254. Per un sintetico profilo biografico sul Quiñones, cfr. S. LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Quiñones François de*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondato da M. VILLER, F. CAVALLERA e J. DE GUIBERT e proseguito da A. RAYEZ, A. DERVILLE e A. SOLIGNAC, Paris, Beauchesne, 1932-1995, XII/2, coll. 2852-2853.

¹³⁸ A questo fine, richiese e ottenne intorno al 1527 due brevi apostolici. Cfr. ASV, Arm. XL, vol. 15, f. 173r; CRISCUOLO, *Stefano de Molina*, cit., p. 95 n. 33.

¹³⁹ Si vedano al proposito le disposizioni riguardanti legati testamentari, questua e stile di chiese e conventi contenuti negli statuti che il Quiñones dettò agli osservanti delle Marche nel corso della sua visita del 1525, per la quale cfr. ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 55v-56r.

¹⁴⁰ Il Quiñones riproponeva sostanzialmente in scala più ampia quanto aveva già disposto nel 1523 per i riformati di Spagna, ai quali era stata concessa l'istituzione di cinque case di recollezione in ogni provincia. Cfr. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones*, cit.

¹⁴¹ Testi in WADDING, *Annales*, XVI, pp. 192-197; J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Constituciones recoletas para Portugal, 1524 e Italia, 1526*, in «Archivo Ibero Americano», II, 1961, pp. 459-489.

¹⁴² Sul capitolo di Assisi del 1526, cfr. ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 64v sgg.; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 262-264. Sull'attività del Quiñones come collaboratore di Clemente VII e di Carlo V, si veda J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *El P. Francisco de los Angeles de Quiñones, O.F.M., al servicio del Emperador y del Papa (1526-1529)*, in «Hispania», pp. 651-689.

2. LE ORIGINI DEI CAPPUCCINI TRA AGIOGRAFIA E STORIA. MATTEO DA BASCIO E LUDOVICO DA FOSSOMBRONE (1525-1527)

a) *Una strana coppia: Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone (1525)*

Dopo le aperture del Quiñones, negli anni di governo del Pisotti (1526-1533) si assistette a una progressiva riduzione degli spazi di manovra concessi ai frati desiderosi di tornare a un'osservanza *ad litteram et sine glossa* della Regola¹. Ciò contribuì a incrinare la fiducia dei gruppi rigoristi nei confronti delle contraddittorie strategie adottate nei loro riguardi da parte dei vertici dell'Osservanza. Di questo tenace fronte riformatore faceva parte anche l'osservante marchigiano Matteo da Bascio², iniziatore della riforma cappuccina³. Figlio di una terra da sempre «focolaio di una forte tradizione mistica e integralista»⁴, era nato sul finire del Quattrocento in un paesino dell'alto Montefeltro. Entrato nel convento di Montefortino intorno al 1510, rimase tra gli osservanti fino all'inizio del 1525, quando abbandonò il romitorio di Montefalcone per recarsi a Roma⁵, dove ottenne oralmente da Clemente VII il permesso di condurre vita eremitica, indossare l'abito col cappuccio aguzzo alla maniera di San Francesco⁶ e dedicarsi liberamente alla predicazione itinerante⁷.

¹ Commissario per conto del Quiñones dal 1526, Paolo Pisotti fu eletto generale nel 1529 e restò alla guida dell'Osservanza cismontana fino al 1533. La politica ostruzionistica del Pisotti fu verosimilmente uno dei fattori contingenti che favorirono il passaggio di molti frati osservanti alla nascente congregazione cappuccina. Vedi *infra*, capitolo 4.

² Su di lui, oltre alla voce in *Lexicon capuccinum*, coll. 1075 sgg. e a quella più recente voce di M. GOTOR in DBI, LXXII, 2009, pp. 219-223, cfr. G. ABATE, *Fra' Matteo da Bascio e gli inizi dell'ordine cappuccino*, in «Collectanea Franciscana», XXX, 1960, pp. 31-77; M. GOTOR, *Duelli di memoria: il culto veneziano di Matteo da Bascio e l'attività dell'Inquisizione romana (1552-1634)*, in «Studi Montefeltrani», XXIV, 2003, pp. 101-114; FC, *ad nomen*; MELCHIORRE DA POBLADURA, *La «Severa riprensione» di Fra Matteo da Bascio (1495?-1552)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», III, 1961, pp. 281-309; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit.; TOGNETTI, *Note sul profetismo*, cit.; URBANELLI, *Storia*, I, *ad nomen*; C. CARGNONI, *La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio (fine XV secolo-1552)*, in «Studi Montefeltrani», XXIII, 2002, pp. 67-90; MERLO, *Matteo da Bascio*, cit. Tra le fonti inedite, va segnalato P. A. GUERRIERI, *La Carpegna abbellita e il Montefeltro illustrato*, III, cap. IV, di cui esiste una copia in APC Ancona.

³ La figura di Matteo da Bascio è esaltata in maniera particolare dal quarto cronista dell'ordine, Paolo Vitelleschi da Foligno. Cfr. FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 3-37, 78-152. Sul Vitelleschi e sui committenti della sua cronaca, cfr. GOTOR, «*Un paradosso*», cit., p. 218.

⁴ FC I, p. 16. Dalla Marca d'Ancona avevano preso le mosse nei secoli precedenti alcuni dei movimenti francescani più radicali e intransigenti, quali i celestini, i clareni e gli stessi osservanti.

⁵ È quanto riferirà Mario da Mercato Saraceno sulla base della testimonianza dello stesso Matteo da Bascio. Cfr. SARACENO, MHOMC I, p. 7.

⁶ La forma quadrata o piramidale del cappuccio era ispirata all'originario abito francescano, che già gli Spirituali tra la fine del XIV e i primi decenni del XVI secolo avevano ottenuto l'autorizzazione di adottare, imitati nel 1496 dagli Scalzi di Spagna, detti infatti anche «frati del cappuccio» o, in gergo, «capuchos». Cfr. FC I, p. 21.

⁷ La storicità di questo episodio, narrato dagli annalisti cappuccini secondo uno schema agiografico che presenta analogie sorprendenti con il racconto delle vicende di san Francesco e della prima approvazione dell'ordine francescano nel XIII secolo, non è supportato da alcuna evidenza documentaria, ma sappiamo che già negli anni '30 del Cinquecento i cappuccini e i loro sostenitori affermavano pubblicamente che

Sotto il profilo giuridico, abbandonando il convento di Montefalcone senza autorizzazioni Matteo da Bascio si era reso responsabile di un grave gesto di insubordinazione⁸. Il caso della sua fuga non doveva apparire agli occhi dei superiori differente da quello dei tanti frati indisciplinati che, come noterà con disappunto il vescovo teatino Gian Pietro Carafa nel memoriale a Clemente VII del 1532⁹, uscivano impunemente dai conventi per periodi più o meno prolungati, offrendo un pessimo esempio ai confratelli meno motivati e inasprendo al contempo l'irrequietezza degli zelanti, costretti a dividere il chiostro con individui giudicati indegni di vestire l'abito francescano¹⁰.

era stato «un fra Matteo, sanctissimo uomo, che cominciò questa reforma»: iniziatore della riforma cappuccina, ma non fondatore, perché, secondo l'asserzione vagamente gioachimitica imbeccata a Vittoria Colonna da Bernardino Ochino o da un altro dei frati definatori del 1536, «san Francesco è il fundator lui». Nella nota lettera scritta nel 1536 dalla marchesa di Pescara al cardinale Gasparo Contarini in difesa dei cappuccini, si legge infatti: «Sancto Augustino e tutte le religioni hanno fatto reforma. Or che maraveglia è che san Francesco voglio che doi volte se sieno reformati li soi, l'una prima mediocrementemente [si riferisce all'Osservanza], quest'altra perfectamente; e che'l suo sancto abito, la sua evangelica Regola sine glosa se observi ad tempi nostri; e che ne abbia esclusa ogni prosumptione di fundatore e di frasche. Che benchè fusse un fra Matteo, sanctissimo uomo, che cominciò questa reforma, il quale vive oggi e sta tra questi patri, e non curando di ambizione, andava predicando quando se fece la bolla de la sancta memoria di Clemente [allude alla *Religionis zelus* del 1528], pur dico che san Francesco è il fundator lui, né questi hanno altra guida, né caminano con altro lume». Originale in ASV, *Concilio di Trento*, XXXVII, ff. 175r-181r. Edizione in B. FONTANA, *Documenti vaticani di Vittoria Colonna marchesa di Pescara per la difesa dei cappuccini*, estratto dall'«Archivio della Società Romana di Storia Patria», IX, 1886, pp. 16-25; V. COLONNA, *Carteggio*, a cura di E. Ferrero e G. Müller, Torino, Loescher, 1892, pp. 110-122; EDOARDO DA ALENÇON, *Tribulationes Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum primis annis pontificatus Pauli III (1534-1541)*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1914, pp. 31-36; BENEDETTO DA ALATRI, *Vigorosa apologia. Lettera di Vittoria Colonna al card. Contarini*, in «Italia Francescana», XXII, 1947, pp. 107-112 e ora FC II, pp. 214-227, da cui si cita. Non furono dunque i cronisti del secondo Cinquecento a plasmare dal nulla, per motivi controversistici, la versione che assegna spiritualmente a san Francesco il ruolo di fondatore dell'ordine, identificando in Matteo da Bascio il provvidenziale iniziatore della riforma dei frati minori della vita eremitica. Semmai ci si può interrogare su quanto, già nel 1536, gli stessi cappuccini vollero esaltare il ruolo del selvaggio predicatore itinerante per mettere in ombra la figura di Ludovico da Fossombrone, che con la seconda generazione di frati risultata predominante tra il 1535 e il 1536, aveva avuto un duro scontro ideologico sulla forma di vita da dare alla riforma cappuccina, fino ad essere esautorato da ogni ruolo di governo nel doppio capitolo romano di Sant'Eufemia del 1535.

⁸ Tale era la procedura indicata dai brevi *In suprema* di Leone X (8 gennaio 1516) e *Dudum felicis recordationis* di Clemente VII (11 marzo 1525), pubblicato pochi mesi dopo la fuga di Matteo da Bascio. Per il testo dei due documenti pontifici, cfr. WADDING, *Annales*, XVI, pp. 553-556 e 667-669.

⁹ Sulla figura di Gian Pietro Carafa, il futuro Paolo IV (1555-1559), si vedano A. AUBERT, *Alle origini della Controriforma: studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXII, 1986, pp. 303-355; IDEM, *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*, Firenze, Le Lettere, 1999 (I ed. Città di Castello 1990); IDEM, *Paolo IV*, in *Enciclopedia dei papi*, 3 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, III, pp. 128-142. Sulle idee di riforma del vescovo teatino, inquisitore e poi papa dal 1555 al 1559 con il nome di Paolo IV, cfr. ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit.; G. M. MONTI, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Benevento, Cooperativa Tipografica Chiostro S. Sofia, 1923; F. MAZZIA, *Aspetti della riforma pretridentina e Giampietro Carafa*, in «Regnum Dei», XXXIV, 1978, pp. 3-52; A. VANNI, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010.

¹⁰ Nelle fonti francescane esisteva in realtà una giustificazione alla disobbedienza ai superiori che frenavano il desiderio dei frati di osservare spiritualmente la Regola: «L'atto di insubordinazione, secondo la mentalità di questi riformatori e di quelli del passato, si doveva ritenere conforme alle

Quando dunque alla fine di aprile del 1525 Matteo da Bascio si recò a Iesi per fare atto di sottomissione al riconfermato ministro Giovanni Pili da Fano¹¹, questi prese atto della mancanza di un documento scritto che attestasse le concessioni ricevute da Clemente VII e decise di punire l'anarchico predicatore recludendolo nel convento di Forano¹². Secondo le prime cronache cappuccine, è in questo frangente che fa la sua comparsa nelle vicende dell'ordine la vigorosa figura di Caterina Cibo¹³. La duchessa di Camerino, che era rimasta colpita dal servizio agli appestati prestatato da Matteo da Bascio nel 1523¹⁴, si adoperò con successo per la sua liberazione¹⁵, scrivendo a Giovanni da Fano una lettera in sua difesa¹⁶. Negli anni successivi, mossa da sentimento religioso e da intendimenti di natura politica, la Cibo diventerà insieme a Vittoria Colonna la principale protettrice della riforma cappuccina, oltre che un esponente di

intenzioni stesse di san Francesco, come era dato rilevare da alcuni episodi della vita del santo, tramandati dagli scritti degli spirituali. Si ha, infatti, da queste fonti che Francesco avrebbe concesso a un "Mastro Nicolò Tedesco" la facoltà di abbandonare l'Ordine, qualora i frati si fossero allontanati dalla pura osservanza della Regola. Sempre secondo le stesse fonti, [...] se i ministri non avessero accolto le loro richieste, i frati potevano ugualmente godere della libertà di seguire le loro aspirazioni», quando queste fossero volte all'osservanza spirituale della Regola. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 172-173. Le fonti a cui si riferisce l'autore, note anche a Giovanni da Fano nel suo *Dialogo de la salute del 1527*, sono l'*Expositio Regulae Fratrum Minorum* e il *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* di Angelo Clarena, le *S. Francisci Legendae veteris fragmenta quaedam* e il *Liber Conformitatis* di Bartolomeo da Pisa. Cfr. J.-X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXXIII-LXXIV, 1980-1981, pp. 146-230.

¹¹ In seguito fervente cappuccino, Giovanni da Fano fu in questi anni strenuo avversario della riforma. Su di lui cfr. BERNARDINO DA LAPEDONA, *P. Giovanni Pili da Fano (1469-1539). Studio biografico*, in «L'Italia Franciscana», XXXVII-XXXIX, 1962-1964; G. CASTELLANI, *Frate Giovanni Pili da Fano*, in *Memorie francescane fanesi. Omaggio a S. Francesco d'Assisi nel VII centenario della sua morte*, Fano, Tipografia Sonciniana, 1926, pp. 189-216; DOMINIQUE DE CAYLUS, *Le P. Jean de Fano*, in «Études Franciscaines», XXXVII, 1925, pp. 273-291, 507-531; OPTAT DE VEGHEL, *Jean de Fano*, in *Dictionnaire de spiritualité*, cit., VIII, coll. 504-509; C. LEONARDI, *Le origini francescane del Monte di pietà di Urbania*, in «Picenum Seraphicum», IX, 1972, pp. 130-160.

¹² L'accusa rivolta a Matteo da Bascio era quella di «di avere indossato un abito di forma diversa da quella in uso nell'Ordine, contravvenendo così alla disposizione della bolle *Ite vos*; e di essersi reso colpevole di apostasia per la sua andata a Roma senza lettere obbedenziali». URBANELLI, *Storia*, I, p. 182.

¹³ Su Caterina Cibo, ancora fondamentale è la biografia di B. FELICIANGELI, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cibo-Varano duchessa di Camerino*, Camerino, Tipografia Savini, 1891, ristampa anastatica Camerino, La Nuova Stampa, 2005. Cfr. inoltre F. PETRUCCI, *Caterina Cibo*, in DBI, XXV, 1981, pp. 237-241; R. R. LUPI, *Catharina Cybo «mamma» dei "fratini... Scappuccini" (1501-1557)*, in «Italia Franciscana», LXXVII, 2002, pp. 31-42; G. SANTARELLI, *Il ritratto di Caterina Cibo nel convento dei cappuccini a Camerino*, in «Studia Picena», LXVII, 2002, pp. 123-145; G. ZARRI, *Caterina Cibo duchessa di Camerino*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI e S. PEYRONEL, Roma, Viella, 2008, pp. 575-593.

¹⁴ Sembra che Matteo da Bascio avesse guarito due «gentiluomini» di Caterina Cibo. Il predicatore francescano dovette essere presente a Camerino nell'assistenza agli infermi anche in seguito, in occasione della pestilenza del 1527. Cfr. C. LILII, *Istoria della città di Camerino di Camillo Lillii storiografo di Luigi XIV il Grande, re di Francia, supplita da Filippo Camerini*, Camerino, Sarti, 1835 (I ed. 1649-1652), p. 318; M. SENSI, *La peste del 1527 a Camerino: i cappuccini al servizio degli appestati*, in *Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557). Atti del convegno Camerino, Auditorium di S. Caterina, 28-30 ottobre 2004*, a cura di P. MORICONI, Camerino, La Nuova Stampa, 2005, pp. 333-358.

¹⁵ Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 86-88; CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 26-27; FELICIANGELI, *Notizie e documenti*, cit., p. 47.

¹⁶ Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 182-183.

spicco del movimento degli “Spirituali” vicino al cardinale Reginald Pole e allo spagnolo Juan de Valdés¹⁷.

Fu verosibilmente proprio Caterina Cibo, nell'estate del 1525, a presentare a Matteo da Bascio i fratelli Ludovico e Raffaele Tenaglia da Fossombrone¹⁸. I due osservanti erano alla ricerca di una via che permettesse loro di seguire l'ideale francescano in uno spirito di continua ascesi e orazione¹⁹. Per quanto restino incerte le dinamiche relative al primo incontro tra Matteo da Bascio e gli altri frati osservanti destinati a dare vita alla nuova congregazione cappuccina, possiamo affermare con sicurezza che nell'estate del 1525 o al più tardi nei primi anni del 1526, al predicatore montefeltrino si erano uniti Ludovico e Raffaele Tenaglia da Fossombrone. I due fratelli, rispettivamente sacerdote e fratello laico, erano animati dal desiderio di dar vita a una piccola comunità di frati dediti a un'osservanza integrale e spirituale della Regola: a differenza di Matteo da Bascio, non intendevano dunque vivere il ritorno alla purezza dell'ideale francescano nella dimensione irregolare di una solitudine itinerante, ma tra le mura di un eremo o di un piccolo convento insieme a un gruppo di confratelli similmente motivati²⁰.

¹⁷ Cfr. R. H. BAINTON, *Donne della riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 229-245; G. ZARRI, *La spiritualità di Caterina Cybo: indizi e testimonianze*, in *Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557). Atti del convegno (Camerino, Auditorium di S. Caterina, 28-30 ottobre 2004)*, a cura di P. MORICONI, Camerino, La Nuova Stampa, 2005, pp. 313-332.

¹⁸ Sui fratelli Tenaglia, oltre alla voce in *Lexicon cappucinum* e all'antologia *I frati cappuccini*, si vedano URBANELLI, *Storia*, I, pp. 187-195 e *ad nomen*; IDEM, *Ludovico Tenaglia da Fossombrone e la riforma cappuccina*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 99-147. Nel medesimo volume, si vedano anche R. SAVELLI, *La famiglia Tenaglia e la giovinezza di Lodovico da Fossombrone*, pp. 149-174; G. SANTARELLI, *Raffaele Tenaglia da Fossombrone primo frate laico cappuccino*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 227-236. Cfr. inoltre F. CANUTI, *La tragedia di un'anima. Frate Lodovico da Fossombrone e gl'inizi dei Minori Cappuccini. Nel IV centenario della fondazione dell'Ordine*, Fano, Tipografia Sonciniana, 1929.

¹⁹ I fratelli Tenaglia non erano i primi religiosi con i quali Matteo da Bascio venne in contatto dopo esser stato liberato dal carcere di Forano. Secondo quanto ricostruito da Mario da Mercato Saraceno, in seguito ai fatti della primavera del 1525 il «mezzo romito» era tornato a dedicarsi alla predicazione itinerante, scegliendo come luogo di ritiro l'eremo di san Giacomo di Matelica. Un tempo abitato dai clareni, questo modesto romitorio era diventato la dimora di un anziano frate osservante, Francesco da Cartoceto, che colpito da quasi completa cecità vi attendeva in preghiera la chiamata del Signore assistito dal più giovane terziario Pacifico da Fano, futuro cappuccino. Fervente sostenitore di un ritorno allo spirito francescano delle origini, secondo il racconto agiografico dei cronisti Francesco da Cartoceto sarebbe stato avvertito da una visione del passaggio a Matelica di Matteo da Bascio e, quando abbracciandolo constatò che questi portava «il rinnovato habito di San Francesco», avrebbe chiesto al suo compagno fra Pacifico di preparargliene uno simile, desideroso di vivere i suoi ultimi giorni indossando la veste che simboleggiava l'imminente rinnovamento dell'ordine. Sarebbe stato lo stesso Pacifico da Fano, anni dopo, a raccontare al Fabiani della visione di Francesco da Cartoceto e del suo commovente incontro con Matteo da Bascio. Di questo episodio non si conoscono tuttavia altre attestazioni. Cfr. SARACENO, *MHOMC I*, pp. 33-35, 185 sgg.

²⁰ Non è possibile, sulla base della documentazione oggi disponibile, scandire con esattezza la genesi del pensiero riformatore di Ludovico da Fossombrone: quel che è certo, è che entrato tra gli osservanti nel 1516 nel convento di Forano, detto la *Romita*, vi aveva potuto conosciuto il beato Giovanni Righi da Fabriano, maestro di ascesi e figura tra le più stimate della riforma sviluppatasi all'interno dell'Osservanza nel primo Cinquecento. Appare inoltre verosimile la versione fornita da Mario da Mercato Saraceno, che nelle sue *Relationes* racconta dei ripetuti tentativi attuati nella prima parte del

È tuttavia certo che un qualche tipo di accordo tra i due fratelli e il predicatore vi fu, perché sappiamo che nella tarda estate del 1525 i tre si diressero insieme a Cingoli, dove seguendo una prassi non insolita a quei tempi, chiesero e ottennero dai conventuali di passare sotto la loro giurisdizione²¹. Con il consenso del consiglio comunale e con l'avallo dei conventuali, si insediarono nell'eremo di San Michele Arcangelo di Montacuto²², nei pressi di Cingoli, dove furono raggiunti da altri confratelli osservanti desiderosi di unirsi alla neonata fraternità riformata²³. La situazione disciplinare tanto di Matteo da Bascio quanto dei fratelli Tenaglia restava tuttavia ancora irrisolta. Il passaggio sotto la protezione dei conventuali non aveva infatti sopito l'avversione del provinciale osservante Giovanni da Fano nei confronti di quelli che, come avrebbe scritto due anni dopo nel suo primo *Dialogo de la salute*, non considerava altro che «temerari, ignoranti de la Regula et sua professione, vagabundi, superbi, ambiziosi, che desiderano di esser chiamati reformatori de l'Ordine»²⁴.

Il famoso predicatore fanese trovò allora un potente alleato nel generale Francesco Quiñones²⁵. Il ministro cismontano, che come si è visto era fautore della riforma interna

1525 da Ludovico e dal fratello Raffaele per ottenere da Giovanni da Fano la licenza di «riformatamente vivere», insieme ad altri religiosi che avessero manifestato la stessa volontà, «in qualche luogo poverino». Il padre provinciale, tuttavia, aveva adottato con i Tenaglia la stessa condotta esercitata nei confronti di Matteo da Bascio, giungendo anche a far imprigionare per un breve periodo fra Ludovico. Tornati a Fossombrone, nella seconda parte del 1525 avvenne probabilmente il primo incontro tra Ludovico e Raffaele Tenaglia e l'altro fuggiasco, Matteo da Bascio. Poiché questi aveva ricevuto a Roma un indulto di carattere personale, che non gli permetteva di accogliere altri frati, è improbabile che Ludovico da Fossombrone abbia cercato di seguire Matteo da Bascio attirato dalla vita raminga e dall'apostolato itinerante del predicatore. Più credibile, come ha arguito Urbanelli, che Ludovico volesse associare Matteo da Bascio al suo progetto «di dar vita a una piccola fraternità riformata». Cfr. ALESSIO D'ARQUATA, *Cronaca della Riformata Provincia de' Minori nella Marca*, Cingoli, Stab. Lucchetti, 1893, pp. 22-23, 252; FC I, p. 23. Su Giovanni Righi si vedano CIRO ORTOLANI DA PESARO, *Vita e culto del b. Giovanni Righi da Fabriano, sacerdote dei Minori*, Roma, Tipografia Sallustiana, 1904; N. DEL RE, *Giovanni Righi*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1965, pp. 943-944.

²¹ Anche il guadalupense Giovanni Pasqual, nel 1517, si era posto sotto la protezione dei conventuali prima di avviare il suo progetto di creazione di una nuova congregazione riformata. Cfr. CARGNONI, *I movimenti francescani*, cit., p. 161.

²² Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 56, 207-208; COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 153; MHOMC V 109; VII, 164

²³ Cfr. BERNARDINO DA ORCIANO, *Chroniche: "biografie" di cappuccini delle Marche nel primo secolo della Riforma*, a cura di R. R. Lupi, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 2004.

²⁴ GIOVANNI DA FANO, *Dialogo de la salute 1527*, p. 24; URBANELLI, *Storia*, I, p. 199.

²⁵ Ministro generale degli osservanti dal Capitolo di Burgos del 1523, Francesco Quiñones fu favorito nella sua ascesa da papa Adriano VI, che ne rese possibile la creazione cardinalizia col titolo di Santa Croce. Il suo ideale di vita francescana non si discostava di molto da quello cappuccino, dal momento che anch'egli era uno strenuo assertore della liceità delle case di recollezione e della stretta osservanza. Proprio in questa direzione muoveva la sua intensa azione riformistica svolta in Spagna e nelle altre province ultramontane dell'Osservanza. Timoroso di nuove scissioni, tuttavia, in Italia il Quiñones tentò di frenare l'ascesa dei cappuccini, congregazione che, agli occhi del generale, aveva avuto origine dai gravi atti di disubbidienza di due frati apostati e indisciplinati, Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone. Cfr. CARGNONI, *L'Osservanza francescana*, cit., pp. 91-93; C. CARGNONI, *Alcuni aspetti del successo della Riforma cappuccina nei primi cinquant'anni (1525-1574)*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., p. 229.

all'Osservanza ma guardava con aperto sospetto ad iniziative spregiudicate come quella di Ludovico da Fossombrone e dei suoi compagni, giunse in visita alla provincia picena nel novembre del 1525²⁶. Partecipando al capitolo provinciale di Recanati, durante il quale furono promulgati i già citati statuti speciali per una più stretta osservanza della Regola, il Quiñones assunse nei confronti dei frati disobbedienti il medesimo atteggiamento di Giovanni da Fano, considerandoli fuggitivi e scomunicandoli come apostati²⁷. Al gruppetto proto-cappuccino riunito intorno a Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone non giovò nemmeno la promessa di protezione accordata dalla cittadinanza di Cingoli in risposta a una supplica inoltrata al consiglio comunale nel febbraio 1526²⁸. Pochi giorni dopo la delibera, papa Clemente VII emise infatti il breve *Cum nuper* (8 marzo 1526)²⁹, che confermava la scomunica emessa dai superiori nei confronti di Matteo da Bascio e dei fratelli Tenaglia, ordinandone l'arresto³⁰.

b) *Un interludio monastico. L'incontro di Ludovico da Fossombrone con i camaldolesi (1526)*

Scampati ai tentativi di cattura da parte dei confratelli³¹, rifiutati i reiterati inviti a rientrare nei ranghi dell'Osservanza da parte del provinciale Giovanni da Fano, ai frati riformatori non rimase ancora una volta che la fuga. Mentre Matteo da Bascio riprendeva così il suo peregrinare solitario, i fratelli di Fossombrone decisero invece di chiedere accoglienza ai religiosi che abitavano l'eremo camaldolese delle Grotte di Massaccio, l'attuale Cupramontana, dove giunsero il 24 marzo 1526. In questo luogo, Ludovico e Raffaele Tenaglia cercarono non solo protezione momentanea, ma anche

²⁶ ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 55v-56v.

²⁷ Non si trova traccia di Ludovico da Fossombrone e degli altri futuri cappuccini nei *regesta* manoscritti dei generali dell'Osservanza. La notizia della loro punizione è tramandata dagli storici successivi.

²⁸ Spiega Urbanelli che «la delibera consiliare riferita è, cronologicamente, la prima fonte, almeno sino ad ora, da cui si apprende che già fin dal febbraio 1526 alcuni osservanti, rotto ogni indugio, avevano dato inizio ad un movimento di secessione e di riforma». URBANELLI, *Storia*, I, p. 163.

²⁹ Testo integrale in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 21-22.

³⁰ L'identificazione dei frati supplicanti di Sant'Angelo con i tre futuri cappuccini nel breve di Clemente VII è pacifica per gli storici che hanno riconosciuto la relazione e la vicinanza cronologica tra i due documenti. Cfr. ANCONA, APC, ms. a. 1877, BONAVENTURA DA MACERATA, *Memorie sul convento de' Padri Cappuccini di Cingoli*, f. 2; FERMO, BC, ms. 4.CB.1, n. 121 B, SOLUTORE DA PAVONE, *Annali storici della Provincia e dei Cappuccini della Marca*, ff. 327-328; URBANELLI, *Storia*, I, p. 202 n. 56.

³¹ I primi cronisti cappuccini riferiscono, con dubbia attendibilità, di vere e proprie spedizioni armate condotte da Giovanni da Fano insieme ad altri frati verso l'eremo di Montacuto e degli improbabili espedienti ideati dai riformati per mettere in fuga gli assalitori. Secondo Urbanelli, «se l'ostinata opposizione di Giovanni da Fano non lo avesse fatto naufragare, molto probabilmente l'attività riformatrice del p. Tenaglia si sarebbe conclusa con il dar vita ad una comunità di conventuali riformati, delle quali già una esisteva nelle Marche ed altre ne sorgessero alcuni decenni più tardi». URBANELLI, *Storia*, I, p. 203. Per le fraternità di conventuali riformati sorte nelle Marche nel Cinquecento, cfr. O. CIVALLI, *Visita triennale*, in G. COLUCCI, *Antichità Picene*, XVI, Fermo, dai torchi dell'Autore per Giuseppe Agostino Paccaroni, 1795, p. 135; *Tabula officialium almae provinciae Marchiae O.F.M. Conv. Anno 1535*, in «Miscellanea Francescana», XI, 1909, p. 41.

un'opportunità di riflessione e discernimento sotto la benevola guida del devoto umanista veneziano Paolo Giustiniani, il quale pochi anni prima aveva dato vita alla riforma degli eremiti di Monte Corona³².

Del periodo trascorso da Ludovico e Raffaele da Fossombrone presso l'eremo di Massaccio, fornisce una preziosa testimonianza la lettera scritta proprio dal Giustiniani l'11 aprile 1526 ai monaci visitatori della congregazione camaldolese, Agostino da Bassano e Giustiniano da Bergamo. In essa, il futuro beato parla di due «fratecelli» vestiti «con abito bisso, grosso, eremitico, i quali erano, come poi mi narrorno, *cum* certa licentia apostolica usciti del'Observantia di sancto Francesco della provincia della Marcha et camina[no] sua certa vita più stretta et solitaria par[imente] secondo [la] Regula [di] sancto Francesco, i quali mi dissero essere venuti per udire il mio consiglio et fare quanto io li consigliasse determinatamente»³³.

Pur comprendendo le ragioni di quelli che gli erano sembrati subito due «boni religiosi» e ritenendo che sarebbe stato più utile per loro abbandonare l'Osservanza³⁴, il Giustiniani non si potè tuttavia esimere, per correttezza, dall'informare il guardiano del vicino convento osservante di Cupramontana, Francesco da Montecassiano, della presenza a Massaccio dei suoi ospiti francescani. Quest'ultimo avrebbe suggerito al nobile eremita di accogliere Ludovico e Raffaele da Fossombrone tra i camaldolesi, ma allo stesso tempo fece riferire l'intera vicenda al provinciale Giovanni da Fano, che allora predicava la quaresima nella vicina Matelica.

Intravedendo la possibilità di braccare i confratelli apostati e scomunicati, la cui punizione doveva essere esemplare per evitare nuove fughe e ribellioni nella provincia, verso la fine di marzo il Pili richiese l'intervento del governatore di Iesi, il cardinale

³² Per l'incontro dei fratelli di Fossombrone con il Giustiniani e il possibile influsso di alcuni caratteri della spiritualità camaldolese su quella cappuccina, cfr. EDOARDO DA ALENÇON, *De commoratione Ludovici et Raphaelis a Forosempronii apud eremitas camaldulenses*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XXV, 1909, pp. 249-250; C. URBANELLI, *Gli eremiti camaldolesi di Monte Corona e le origini dei cappuccini*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi tenuto a Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abate (4-7 giugno 1981)*, I, Fabriano, Editiones Montisfani, 1982, pp. 257-294.

³³ Non è chiaro a quale licenza facesse riferimento Paolo Giustiniani. Forse si tratta dell'indulto ricevuto *vivae vocis oraculo* dal papa da Matteo da Bascio, che però aveva valore strettamente personale. Pubblicata una prima volta da F. MENICUCCI, *Memorie istoriche di Massaccio*, in «Antichità Picene», XX, 1793, pp. 255-256, e riedita poi in LUGANO, *La Congregazione Camaldolese*, cit., pp. 205-207, in ALENÇON, *De commoratione*, cit., pp. 249-252, in URBANELLI, *Gli eremiti*, cit., pp. 291-293 e in FC II, pp. 295-299, la lettera autografa del Giustiniani sui cappuccini è conservata a FRASCATI, SACRO EREMO TUSCOLANO, ARCHIVIO GENERALE DELLA CONGREGAZIONE DEGLI EREMITI CAMALDOLESI DI MONTE CORONA (AGCAM), ms. F VII, ff. 54r-55r. Una copia nel *Compendio storico della Congregazione Camaldolese degli eremiti di Monte Corona*, ff. 59-62, ms. dello stesso archivio. Cfr. E. MASSA, *Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati. I: I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani, custoditi nell'eremo di Frascati. Descrizione analitica e indici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967, p. 184.

³⁴ Giustiniani riferisce di aver consigliato ai fratelli Tenaglia «che mutassero habito o in la nostra o in altra compagnia».

Alessandro Cesarini³⁵. Grazie alla mediazione di Paolo Giustiniani, tuttavia, i fratelli Tenaglia scamparono anche questa volta alla cattura: non valse nemmeno l'arrivo a Massaccio dello stesso Giovanni da Fano a convincere i camaldolesi a rilasciare i due osservanti incriminati³⁶, ai quali fu anzi permesso di vestire l'abito degli eremiti di Monte Corona per evitare di essere riconosciuti nell'eventualità di nuove incursioni a Massaccio dei loro avversari. A questo punto, secondo quanto riferì il Giustiniani nella lettera citata, i due fratelli «quasi romiti che con l'abito avessero ricevuto lo Spirito Santo, mi chiesero con somma grazia essere de' nostri e da noi ricevuti». In attesa di conoscere l'esito della loro richiesta, furono poi condotti nell'eremo di san Girolamo di Pascelupo, dove si trovavano quando il 23 aprile, nel corso del capitolo generale tenuto proprio a Massaccio, fu deliberato «pro bono respectu» di non ammettere «fra Lodovico et fra Rafael de l'Ordine de sancto Francesco et tutt'altri suoi compagni»³⁷ nella congregazione camaldolese di Monte Corona³⁸.

Tra la fine di marzo e i primi di aprile del 1526, dunque, Ludovico e Raffaele da Fossombrone tentarono senza successo, insieme a dei loro non meglio identificati «compagni», di entrare nella riforma monastica dei benedettini camaldolesi, guidata da Paolo Giustiniani. Per quanto questo tentativo possa essere ricondotto, come è stato ipotizzato, a «un momento di stanchezza» dei due fratelli osservanti³⁹, frustrati nelle loro ambizioni riformatrici e addirittura scomunicati per aver cercato di creare in una piccola comunità autonoma le condizioni materiali per un'osservanza spirituale della Regola francescana, occorre però anche segnalare che il solo fatto di aver pensato di chiedere l'ammissione alla congregazione camaldolese evidenzia quantomeno un interesse, da parte dei due frati minori, nei confronti di una riforma religiosa considerata in qualche misura capace di offrire quel clima di raccoglimento e di tensione ascetica, che non era a loro avviso più possibile a trovare nei conventi dell'Osservanza⁴⁰.

³⁵ Per ordine del Cesarini, venne inviato all'eremo delle Grotte il capitano di Massaccio, Giovanni Ghislieri. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 206.

³⁶ Così il racconto del Giustiniani: «Il dì seguente, cioè il mercore istesso, ven[n]e il ministro qui a posta cum una caterva generale de frati succinti et calceati non *in preparatione Evangelii pacis*, ma a volerli [...], pure non li potero[no] havere; poi tornò il capitano et similiter non puotè haverli».

³⁷ Il riferimento a dei «compagni», fa pensare che insieme ai fratelli Tenaglia, anche altri osservanti marchigiani avessero chiesto di passare tra i camaldolesi.

³⁸ FRASCATI, AGCAM, ms. S C, *Atti capitulari fatti dal capitolo generale delli eremiti de S.to Romualdo, fatto nel anno 1526 nel eremo delle Grotte del Massaccio*, ff. 6v-7r; LUGANO, *La Congregazione Camaldolese*, cit., p. 208 n. 1; URBANELLI, *Gli eremiti*, cit., pp. 293-294; FC II, pp. 299-300.

³⁹ *Ibidem*, p. 265; IDEM, *Storia*, I, pp. 207-208.

⁴⁰ Ciò non significa spingersi ad affermare, come hanno fatto alcuni storici tramandando una versione inaugurata dalla storiografia camaldolese nel 1587 con la *Romualdina* di Luca di Spagna, che la nuova fraternità plasmata ai suoi esordi dall'ideale riformatore di Ludovico da Fossombrone e riconosciuta nel 1528 da Clemente VII con il nome di «congregazione dei frati minori della vita eremitica», fosse il risultato di un ardito connubio tra il radicalismo spirituale sempre presente nei movimenti di riforma della famiglia serafica e l'opzione per l'eremitismo integrale, avulso da ogni forma di apostolato *ad gentes*, codificata da Paolo Giustiniani nel 1524 negli statuti della Compagnia di San Romulato, poi detta

È evidente che Ludovico da Fossombrone «non ebbe come archetipo per la sua congregazione la forma di vita camaldolese, ma quella di Francesco d'Assisi»⁴¹: sono d'altra parte le stesse ordinazioni di Albacina del 1529, considerate il primo testo legislativo dei cappuccini, a chiarirlo, quando nel prologo viene affermato che con esse non si intendeva «instituire nuova Regola, né che si muti nuovo modo di vivere»⁴². La breve ma intensa parentesi camaldolese giocò tuttavia un ruolo nel percorso graduale di maturazione, da parte del Tenaglia, di una visione riformatrice che in effetti avrebbe conservato una spiccata tendenza eremitico-contemplativa. Al momento dell'approvazione formale della congregazione cappuccina nel 1528, d'altra parte, Ludovico da Fossombrone e i suoi primi compagni si fecero chiamare proprio «frati minori della vita eremitica», ottenendo peraltro la concessione degli stessi privilegi dei camaldolesi per aggirare il rifiuto della Penitenzieria di autorizzare esplicitamente il passaggio di frati osservanti al nuovo ordine⁴³. È inoltre chiaro che, chiedendo di entrare tra i camaldolesi, Ludovico da Fossombrone dimostrava di non aver ancora concepito, o comunque di non sentirsi pronto per guidare un progetto di riforma autonomo e radicale, come sarà quello dei cappuccini.

Sfumata l'opzione camaldolese, ad ogni modo, nei mesi seguenti i tre osservanti “ribelli” riuscirono in breve tempo a ricucire i rapporti con la Santa Sede, beneficiando

congregazione dei camaldolesi di Monte Corona. Cfr. LUCA DI SPAGNA, *Romualdina seu Eremitica Monti Coronae Camaldulensis Ordinis historia*, in Eremo Ruthensi, in Agro Patavino, 1587, f. 134. Per il dibattito recente, si vedano BURCARDUS MATHIS A WOLFENSCHIESSEN, *De influxu legislationis Camaldulensium in ordinem Capuccinorum*, in «Collectanea Franciscana», I, 1931, pp. 59-78; GRAF, *Zur Entstehung*, cit., pp. 100-107; O. SCHMUCKI, *La figura di san Francesco nelle prime Costituzioni cappuccine. Lo spirito francescano nelle «Costituzioni dei Frati Minori detti della vita heremitica» del 1529*, in *Le origini della Riforma dei Cappuccini. Atti del convegno per il 450° dell'Ordine cappuccino (Camerino, 18-21 settembre 1978)*, Ancona, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1979, pp. 123-157. Alla confutazione della tesi dell'influsso della spiritualità camaldolese su quella cappuccina, proposta in questi studi insieme all'«asserzione che i primi cappuccini si siano allontanati dall'ideale francescano, alterando l'equilibrio tra contemplazione e apostolato», si dedica URBANELLI, *Gli eremiti*, cit., pp. 266-290.

⁴¹ *Ibidem*, p. 276.

⁴² *Ordinazioni di Albacina*, n. 1. SALÒ, MHOMC V, pp. 158-159.

⁴³ Nonostante questi e altri aspetti caratteristici della primitiva legislazione e del *modus vivendi* dei cappuccini – come l'uso della lunga barba, la recita dell'ufficio senza canto e il ritorno a conventini lontani dai centri abitati – non siano certo estranei alla tradizione francescana e vadano collegati a precedenti esperienze rigoriste come quella dei recolletti, rimane l'impressione di una contiguità ideale, di un'affinità spirituale tra due riforme, quella camaldolese e quella cappuccina, che proponevano sì forme di vita sensibilmente differenti all'atto pratico – i camaldolesi non praticavano alcuna forma di apostolato *ad gentes* – ma che non casualmente presero piede in una stessa area geografica e in un medesimo, delicato frangente della storia religiosa del Cinquecento. Su questi temi, cfr. O. SCHMUCKI, «*Mentis silentium*». *Il programma contemplativo nell'Ordine francescano primitivo*, in «Laurentianum», XIV, 1973, pp. 177-222; IDEM, «*Secretum Solitudinis*». *De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, in «Collectanea Franciscana», XXXIX, 1969, pp. 5-58; L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco di Assisi e il francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1977, pp. 279-313; URBANELLI, *Gli eremiti*, cit., p. 273.

ancora del sostegno di Caterina Cibo e forse dello stesso Giustiniani⁴⁴. Attraverso i canali diplomatici della duchessa di Camerino⁴⁵, il 18 maggio 1526 i fratelli Ludovico e Raffaele da Fossombrone, unitamente a Matteo da Bascio fecero pervenire agli ufficiali della Sacra Penitenzieria Apostolica una supplica in cui esprimevano il desiderio, «superiorum suorum licentia [...] petita vel non obtenta», di «extra domos et loca regularia dicti Ordinis, in aliquo eremitorio loco ut prefertur permanere, habitu ipsorum semper retento et regula in quantum humana patitur fragilitas servata, sub obedientia et correctione ordinarii in cuius diocesi ipsos contigerit vivendo»⁴⁶.

A tale precisa richiesta, che era stata inoltrata «intuitu ducisse Camerini»⁴⁷, il cardinal penitenziere maggiore Lorenzo Pucci⁴⁸ rispose lo stesso giorno con la lettera⁴⁹ *Ex parte vestra*⁵⁰, il cui contenuto era decisamente favorevole ai tre protetti di Caterina Cibo⁵¹. Il

⁴⁴ Cfr. CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit., p. 31, dove si dimostra fondato su basi storiche il racconto che di questo episodio fa Mario da Mercato Saraceno: «Non mancò la Signora Duchessa di farli lettere assai favorevoli, sì al Sommo Pontefice come ad altri, et oprare tutti quei mezzi che poteva per ottenere quanto e da lei e da quei proprii Frati si desiderava». SARACENO, MHOMC I, p. 202.

⁴⁵ Secondo Urbanelli potrebbe esser stata decisiva la mediazione del comune di Cingoli e del suo protettore, il cardinale agostiniano Egidio da Viterbo, già espressosi in favore della riforma degli ordini religiosi nel suo discorso di apertura della prima sessione del concilio Lateranense V. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 210-211.

⁴⁶ Per il prezioso testo della supplica, il cui recente rinvenimento nei registri della Penitenzieria Apostolica da parte di padre Criscuolo ha permesso di chiarire molteplici aspetti delle primissime vicende dei cappuccini, dei loro rapporti e del precoce legame stabilito con Caterina Cibo, cfr. CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit., pp. 20-21.

⁴⁷ La Cibo «raccomandò la supplica e si assunse personalmente l'onore delle relative tasse». *Ibidem*, p. 23.

⁴⁸ Esponente di rilievo del partito mediceo e figura tra le più influenti in curia sotto i pontificati di Leone X e Clemente VII, Lorenzo Pucci fu penitenziere maggiore dal 1520 al 1529, quando cedette la carica al nipote Antonio. Attestato sin dal 1515 tra i sostenitori dell'Ospedale di San Giacomo degli Incurabili di Roma, dove saranno attivi i cappuccini a partire dal 1529, era stato creato vescovo di Pistoia nel 1509 e poi cardinale nel 1513 con il titolo dei Santi Quattro Coronati. Fu anche protettore della Compagnia della Carità di Roma. In questi anni, Lorenzo Pucci ebbe al suo servizio per un certo periodo un personaggio tra i più complessi e discussi della vita religiosa italiana del secondo Cinquecento, Lorenzo Davidico. Per un sintetico profilo biografico del Pucci, cfr. D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 2002, *ad nomen*; F. TAMBURINI, *La riforma della Penitenzieria nella prima metà del sec. XVI e i cardinali Pucci in recenti saggi*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLIV, 1990, pp. 110-140, spec. p. 123. Cenni in A. SERIO, *Una gloriosa sconfitta. I Colonna tra papato e impero nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, *ad nomen*. Sui rapporti con il Davidico, cfr. *Processo Morone*, I, pp. 243-244; M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, *ad nomen*.

⁴⁹ Così devono essere definiti i documenti emessi dalla Penitenzieria, che si distinguono dai brevi (*litterae in forma brevis*) e dalle bolle (*litterae sub plumbo*) rilasciati dalla Cancelleria pontificia.

⁵⁰ ASV, Arm. XXXIX, vol. 55, ff. 50v-51v. Testo edito in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 27-31; per la traduzione in volgare SALÒ, MHOMC VI, pp. 101 segg.; FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 35 segg.; FELICIANGELLI, *Notizie e documenti*, cit., pp. 48-49. Spetta a padre Criscuolo il merito di aver segnalato il «breve regesto» presente sul margine sinistro del documento, dove si legge: «Pro eisdem fratribus. Datur facultas omnibus legatis et officialibus capiendum apostatas praesentes Ludovicus et Raphael de Forosempronio ac Matheus de Bascia». CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit., p. 27 n. 77.

⁵¹ Nella seconda metà del secolo, i cronisti cappuccini considereranno trionfalistamente questo documento «la base giuridica della riforma cappuccina», mentre in realtà esso non era che un «indulto, che nel diritto canonico viene chiamato breve di escaustrazione». URBANELLI, *Storia*, I, p. 209, ma cfr. anche EDOARDO DA ALENÇON, *Primigeniae legislationis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*,

documento, infatti, sorvolando sullo stato *de facto* irregolare degli scomunicati religiosi, ribaltava completamente le disposizioni del precedente *Cum nuper*, autorizzando i tre osservanti apostati a condurre liberamente vita eremitica, *licentia petita non obtenta* da parte dei superiori dell'ordine e «habitu vester semper retento»⁵², sotto la protezione dell'ordinario del luogo⁵³.

Pochi giorni dopo, il 26 maggio 1526, si tenne alla Porziuncola in Assisi il capitolo generale dell'Osservanza. Nel corso dell'importante assemblea, che portò alla conferma del Quiñones come generale e alla nomina di Paolo Pisotti a commissario cismontano, furono approvati nuovi statuti per l'osservanza della Regola, più sintetici ma analoghi nei contenuti a quelli promulgati a Burgos nel precedente capitolo del 1523. Nonostante l'opposizione di un gran numero di frati, venne imposta la linea del Quiñones in favore dell'erezione in ogni provincia delle case di recollezione, venendo così incontro alle istanze di quei «sessanta o settanta frati» della provincia umbra i quali proprio nel capitolo di Assisi avevano domandato pubblicamente «licenza allo generale de observare ad lictera la vita de sancto Francesco», richiedendo la concessione di «sei lochi della provincia per loro abitazione». Tale provvedimento, secondo una testimonianza attendibile, «generò grande scandolo nella provincia, e molto se ne tribulò lo patre ministro, che era frate Lorenzo da Agobbio, insieme con tucti l'altri frati, e tucti li ministri delle provincie arguirono molto a questa cosa al generale che non desse tale licenza qui né in altre provincie, ché dubitavano non fusse principio de separare l'Ordine un'altra volta»⁵⁴.

Romae, Curia Generalis Fr. Minorum Capuccinorum, 1928, pp. 335 n. 1. Nonostante questa e altre incongruenze cronologiche o interpretative, tuttavia, il quadro delle vicende del 1525-1528 tracciato dagli annalisti cappuccini, depurato da quelle scorie agiografiche o tendenti all'iperbole narrativa, appare in sostanziale sintonia con l'immagine che degli stessi eventi è possibile ricostruire attraverso i documenti pontifici e le fonti esterne all'ordine. Cfr. CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit., pp. 46-48.

⁵² Questa espressione ha suscitato differenti interpretazioni tra gli storici, divisi tra chi come il D'Alençon ha ritenuto che si riferisse all'abito che i tre frati indossavano da osservanti, e chi seguendo Emidio d'Ascoli ha creduto che l'abito indicato fosse quello, «bisso e grosso» da eremiti, indossando il quale Ludovico e Raffaele da Fossombrone si erano presentati all'eremo delle Grotte nel 1526. Secondo padre Criscuolo, della più lucida e aggiornata analisi sui fatti e i documenti "cappuccini" di questo periodo, si sarebbe trattato invece «dell'abito di san Francesco, assunto prima da Matteo da Bascio, in forza del presunto indulto pontificio concesso *vivae vocis oraculo*, e quindi sul suo esempio preso dai fratelli Tenaglia». *Ibidem*, pp. 37-38. Anche questa affascinante ipotesi, tuttavia, non sembra fondata su argomenti probanti, soprattutto per quel «semper» inserito nella formula cancelleresca «habitu vestro semper retento», che mal si accorda con l'eventualità di un riferimento al futuro abito cappuccino, indossato da Matteo, Ludovico e Raffaele da meno di un anno.

⁵³ Titolare della diocesi camerte fu dal 1509 al 1535 il vescovo Anton Giacomo Bongiovanni. Su di lui e sul nipote Berardo, che resse la diocesi dal 1537 al 1574, oltre alla voce di D. CACCAMO in DBI, XII, 1970, pp. 63-66, si veda G. VAN GULIK – C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, Monasterii, Librariae Regensbergianae, 1923, p. 149.

⁵⁴ È quanto si legge nel noto *Libro delle ricordanze* della clarissa Caterina Guarnieri da Osimo, che così prosegue il suo racconto: «Et perché lo predicto generale era usato a dare tale licenza nelle parte tramontane a molti frati che s'erano reformati de questa vita così stretta, decte licenza ancora ad questi, e concedectili sei lochi della provincia, ciò è lo loco de Monte Luco de Spolite, Santa Maria de Loro de

c) **“Vagabundi, superbi, ambitiosi, che desiderano essere chiamati riformatori de l’ordine”. Il Dialogo de la salute di Giovanni da Fano (1527)**

Tra i provinciali che guardavano con sospetto alla concessione delle case di recollezione, figurava con ogni probabilità Giovanni Pili da Fano. L’esperto predicatore, che abbiamo visto ostacolare i primi tentativi riformatori di Matteo da Bascio e dei fratelli Ludovico e Raffaele da Fossombrone, era convinto che i frati potessero vivere in maniera autentica l’ideale francescano e seguire la Regola senza mitigazioni anche rimanendo all’interno dei conventi osservanti regolari. Ai confratelli che, turbati dalle vicende del gruppo di Ludovico da Fossombrone e attratti dalla prospettiva dei romitori autorizzati, si recavano da lui per chiedergli consiglio sulla strada da seguire, Giovanni da Fano decise di rispondere attraverso uno scritto, il *Dialogo de la salute*, di cui per una maggiore diffusione venne realizzata ad Ancona nel 1527 anche un’edizione a stampa⁵⁵.

Ai moderni storici francescani non sono sfuggiti la rilevanza e lo spessore di quest’opera⁵⁶. Meglio di ogni altra fonte, il *Dialogo de la salute* del 1527 chiarisce infatti il punto di vista degli osservanti marchigiani degli anni ’20 del Cinquecento non

Terni, lo loco della Scarçola, sancto Iacomo de Tode, lo Spineto, lo loco de Bono Reposo de Castello». FOLIGNO, ARCHIVIO DEL MONASTERO DI SANTA LUCIA, CATERINA GUARNIERI, *Libro delle ricordanze*, ms., ff. 67r-69v. Edizione critica in *Ricordanze del monastero di S. Lucia in Foligno (cronache 1424-1786)*, a cura di A. E. SCANDELLA, in *Appendice su altri monasteri in Umbria*, a cura di G. BOCCALI, Assisi, Porziuncola, 1987, pp. 109-113. Altre edizioni parziali: FC II, pp. 411-418; M. FALOCI PULIGNANI, *Saggi di cronaca di suor Caterina Guarnieri da Osimo*, in «Archivio Storico per le Marche e per l’Umbria», I, 1884, pp. 305-307; IDEM, *I frati minori cappuccini a Foligno*, in «Miscellanea Francescana», XXXI, 1931, pp. 62 sgg.; URBANELLI, *Storia*, I, pp. 279 sgg. Citiamo da FC II, pp. 413-414.

⁵⁵ GIOVANNI DA FANO, *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la Regula de li frati minori et sue dechiaratione per stimolati*, impressum Ancone, per Magistrum Bernardinum Vercellensem, 1527, ristampato a cura di BERNARDINO DA LAPEDONA in «L’Italia Francescana», VII, 1932, pp. 297-305, 388-396, 495-503, 627-637; VIII, 1933, pp. 48-56, 186-189, 258-268, 350-355, 485-491; IX, 1934, pp. 65-73, 137-142, 477-484, 576-585; X, 1935, pp. 29-34; e in edizione a parte, Isola del Liri, 1933 (d’ora in poi PILI, *Dialogo 1527*). Alcuni brani in FC II, pp. 41-80. Merita di essere segnalato che probabilmente il «Bernardinum Vercellensem» indicato come editore del *Dialogo de la salute* del 1527 corrisponde al «Bernardino de Viano de Lexona Vercellese» editore nel 1541 delle Prediche predicate di Bernardino Ochino. Vedi *infra*, capitoli 8 e 13.

⁵⁶ Urbanelli la definisce «una fonte privilegiata quando si voglia indagare sul programma di vita francescana perseguito dall’Osservanza durante i primi decenni del secolo XVI». C. URBANELLI, *L’Osservanza e la riforma cappuccina nei due “Dialoghi” di Giovanni Pili da Fano*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1975, pp. 160-177, spec. p. 160. Trattano del *Dialogo de la salute* anche CASTELLANI, *Frate Giovanni Pili*, cit., pp. 202-205; VEGHEL, *La réforme des Frères Mineurs Capucins*, cit., pp. 8 sgg.; IDEM, *Scriptores ascetici et mystici Ordinis Capuccinorum*, in «Laurentianum», I, 1960, pp. 102-105; URBANELLI, *Storia*, I, pp. 170-173. Tale consapevolezza non ha però condotto a una vera e propria edizione critica del *Dialogo* del Pili, tanto più auspicabile quando si consideri che di questo vero e proprio commento ragionato alla Regola francescana esiste una seconda, più articolata redazione, redatta dal predicatore fanese dopo il suo passaggio ai cappuccini nel 1534 per rettificare le idee espresse nel primo *Dialogo de salute* e rimasta manoscritta fino al secolo scorso. Per una comparazione tra i due scritti, vedi *infra*, capitolo 7.

solo riguardo ai tentativi di riforma autonomi, come quelli portati avanti da Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone, ma anche in merito alle case di recollezione e, di riflesso, al concetto di osservanza regolare che ispirava l'azione di Giovanni da Fano e di altri frati dirigenti del tempo. Che il Pili intendesse rivolgersi esplicitamente ai frati della provincia picena, lo capiamo sin dal prologo al *Dialogo*, dedicato «a li venerandi patri et fratri de l'observantia del divo Francesco in capitulo congregati», ai quali scrive in qualità di «vostro umile servo et ministro»⁵⁷. La finalità parenetica e divulgativa, implicita nel proponimento di indirizzare l'opera all'intera rappresentanza dei frati presenti al capitolo provinciale, è confermata dalla scelta di scrivere un dialogo «in lingua materna et vulgare acciò li simplici et ydioti el possono intendere» e di farlo in forma «breve acciò che spesso sia lecto et meglio sia a memoria ritenuto»⁵⁸.

Nella finzione letteraria del *Dialogo*, Giovanni da Fano immagina che un «povero fraticello», detto «Frater Stimulatus» per il suo desiderio di «servire fidelmente al suo creatore, et la promessa Regula inviolabilmente osservare», chieda a tal fine consiglio a un «Frater Rationabilis», a cui verosibilmente l'autore ha affidato il proprio pensiero personale⁵⁹. La richiesta di chiarimento è motivata da «li pericolosi tempi», in cui i frati osservano «molti ne la Religione caminare per diverse vie»: ai disonesti che «sequitando una via troppo larga, una aperta, pericolosa et scandalosa relaxatione dimostrano», vanno infatti contrapponendosi gli zelanti, i quali «elegano una via tanto arcta, difficile, scrupolosa et quasi indiscreta, che lassando quella che li sancti padri nostri doctissimi et stimolatissimi hanno tenuta, se sforzano de monstrare et dogmatizare un'altra nova et singulare»⁶⁰.

Sin dalle prime pagine, emerge in maniera limpida la strategia che il Pili adotterà per convincere il lettore della bontà del *modus vivendi* seguito nell'Osservanza e per distogliere quindi i confratelli indecisi dal proposito di unirsi a i riformatori: il fulcro delle sue argomentazioni, secondo un'impostazione ideologica che ritroveremo nel

⁵⁷ Citiamo dall'edizione del *Dialogo de la salute* pubblicata da Bernardino da Lapedona, Isola del Liri, 1933, p. 1. Non è chiaro se il capitolo provinciale a cui fa riferimento Giovanni da Fano è quello di Matelica del 1526, in cui il Pili fu confermato ministro per concludere il triennio iniziato nel 1524, o quello di Massaccio del 1527, che sancì l'elezione di Paolo da San Severino. Cfr. ORTOLANI, *I ministri provinciali*, cit., p. 75.

⁵⁸ PILI, *Dialogo 1527*, p. 3. Sull'opzione per il volgare del Pili, vedi *infra*, capitolo 13.

⁵⁹ Riguardo al «Frater Rationabile», in realtà Giovanni da Fano fornisce anche una spiegazione di carattere spirituale, volta a giustificare il ricorso alle dichiarazioni dei maestri dell'ordine e dei sommi pontefici nell'interpretazione della Regola: «Imitando lo apostolo – scrive infatti il Pili facendo riferimento a Rm 2: *rationabile obsequium vestrum* – non intendendo glosare la Regula, né per alcun modo quella alterare: perché el B. Francesco affermava havere ricevuto da Yhesu Xristo che voleva semplicemente fusse intesa et ad literam, et senza glosa, et nel medesimo modo observata, ma solo per ritrovare el suo vero et rationabile intellecto nel modo che li sancti padri nostri, precipui de sanctità, et de doctrina illuminati, et etiam li summi pontifici hanno ordinato la sia intesa et observata». *Ibidem*, p. 2.

⁶⁰ *Ivi*.

Giovanni da Fano controversista dell'*Incendio de zizanie lutherane* (1532)⁶¹, è infatti il richiamo al rispetto del principio che impone al vero frate minore «obedientia et reverentia a meser lo papa», come richiesto dallo stesso Francesco in apertura della Regola⁶². Se è vero che la Regola francescana non è stata «ritrovata per via humana, ma da Dio rivelata, cavata del sancto Evangelio, et in quello firmamente fundata»⁶³, deve infatti essere altrettanto chiaro ai frati che «questa regula è fundata ne la auctorità et confirmatione de la sancta matre ecclesia, et de li summi Pontifici [...], a li quali è licito approbare, confirmare, glosare, et dechiarare le regule et ordini che ne la sancta chiesa sonno». Richiamandosi alla secolare sfilza di papi autori di glosse e commenti alla Regola francescana⁶⁴, il Frate Rationabile assicura con tono assertivo al suo interlocutore che «la regula nostra è securissima, perché è cavata dal Sancto Evangelio et in epso fundata, conforme a la vita de Xristo, confermata da la sancta chiesa»⁶⁵.

Convinto riguardo alla Regola, il Frate Stimolato non si esime però dall'esprimere tutte le sue perplessità circa «el modo di vivere che tengono li frati de la fameglia de l'Observantia, maxime secondo li indulti et privilegij apostolici et loro dechiaratione». Nello specifico, quattro aspetti non sono chiari all'onesto religioso. Innanzitutto, come sia possibile ritenersi dei buoni osservanti della Regola francescana accettando le glosse e le dichiarazioni dei pontefici, che «el B. Francesco omninamente prohibisse», ordinando «a li frati che non metteno chiose ne la regula, ma che *ad litteram* la intendino et observeno, et che non presumano impetrare alcuna littera ne la corte romana»⁶⁶. Anche su questo punto, la replica del Frate Razionale è decisa: «Tene fermamente – assicura al Frate Stimolato – che la dechiaratione de li summi pontifici, et de li altri doctori sopra la regula⁶⁷ debbeno essere observate con omne reverentia. Et non pensare che per epse sia a la purità de la Regula in alcun modo derogato», perché, come spiega Agostino da Ancona nel *De potestate papae*, se si crede che la Chiesa è infallibile, allora essa non potrà mai indurre i veri frati minori al peccato attraverso i

⁶¹ *Infra*, capitolo 7.

⁶² PILI, *Dialogo 1527*, p. 5.

⁶³ «Questa regula insegna de sequetar Xristo Yhesu, come apertamente se vede. Et el B. Francesco se gloriava chel figliolo de Dio haveva impetrato dal patre eterno ne li tempi novissimi questa religione la quale volea fosse più conforme a la vita sua che le altre che erano prima state». *Ibidem*, p. 6. È il tema del *Franciscus regulator*, desunto dal *Liber Conformitatis* di Bartolomeo da Pisa.

⁶⁴ Sono citati Innocenzo III, Innocenzo IV, Onorio, Gregorio IX, Nicolo III, Clemente V, Giovanni XXII, Martino V e «tutti li loro successori».

⁶⁵ *Ibidem*, p. 7.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁷ Tra i maestri teologi dell'ordine autori di commenti alla Regola, Giovanni da Fano cita e dimostra di conoscere soprattutto san Bonaventura, Alessandro di Hales, Angelo Clareno, Ubertino da Casale, Ugo di Digne, Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca, san Bernardino da Siena e i Quattro Maestri. Come si può notare, sono presenti dunque tra le sue fonti anche autori ascrivibili alla corrente degli Spirituali. È molto probabile, anche se soltanto uno studio comparativo potrà fornire esaustivi chiarimenti in questo senso, che tali riferimenti e citazioni siano tratti in prevalenza dalle summe francescane più diffuse nel primo Cinquecento, come il *Liber Conformitatis* di Bartolomeo da Pisa.

suoi pronunciamenti. Soprattutto, ci tiene a specificare il Frate Rationabile entrando nel merito del dibattito tanto acceso in quegli anni tra gli osservanti regolari e gli zelanti, va sottolineato che «li frati per la loro professione», cioè nel loro stato di frati minori dell'Osservanza, «non sono obbligati al Testamento del beato Francesco» e, quindi, all'osservanza spirituale della Regola⁶⁸.

Il disordine morale e disciplinare di larghi strati dell'Osservanza è al centro del secondo dubbio manifestato dal Frate Stimolato, preoccupato per «el ricorso indebito a li amici spirituali per le pecunie et la indiscreta receptione de le pecunie per le messe et altri offitij»⁶⁹. A questo tema, Giovanni da Fano promette una risposta esaustiva nella seconda parte del *Dialogo*, a cui rimanda il suo interlocutore⁷⁰, preferendo concentrarsi sulla terza questione sollevata dal Frate Stimolato, «la commune relaxatione nel modo di vivere ne le cose che spectano a la Regula, et a li statuti de l'ordine ne li edificij, paramenti, victo et vestito»⁷¹. A tal proposito, Giovanni da Fano non nega la presenza nell'ordine di un gran numero di «imperfecti», ma fa notare al Frate Stimolato che nella grande famiglia francescana ci sono anche «molti observanti, li quali p[u]oi imitare, observar la Regula et salvarte»⁷². Per l'autore del *Dialogo de la salute*, dunque, si può vivere la perfezione francescana anche all'interno della comunità dell'Osservanza, perché il sistema di vita che essa propone «non ha cosa alcuna inseparabilmente annexa, che sia contra a la purità essenziale de epsa Regula», come dimostra d'altra parte il fatto che «sempre sonno stati, et sonno al presente molti frati perfecti observatori de la Regula»⁷³.

Su tali basi, Giovanni da Fano può replicare anche alla quarta osservazione del Frate Stimolato, che si era detto disorientato dalla «tanta varietà de reformati et mutatione de

⁶⁸ Giovanni da Fano nega anche ogni valore e legittimità all'interpretazione personale, scrivendo chiaramente che «ne la observantia de la Regula nullo deve procedere secondo el proprio sensu, ma come da li sancti padri nostri è stato ordinato et deffinito». *Ibidem*, p. 10.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁰ «Non possemmo con bona conscientia recurrere (secondo la Regula) a li amici spirituali, se non per li infirmi et per vestire i frati. [...] Per auctorità de li summi pontifici possono li frati recurrere a li amici spirituali ne le necessità: simile a le necessità de l'infermi et per el vestire. [...] È chiaro che la sancta matre Chiesa [...] concede che al Religione habbia el syndico, procuratore et economo, al quale le elemosyne pecuniarie siano consignate. [...] Et per omne cosa che non sia vera necessità, et che se possa havere per via de elemosyna et mendicando, non è licito recurrere a li amici spirituali che tengono le elemosyne; perché in tal cose non è vera necessità de procurare pagamento con pecunia». *Ibidem*, pp. 63-70.

⁷¹ «Unde – aggiunge il Frate Stimolato – questo modo di vivere largo non pare sia secondo la mente del B. Francesco». *Ibidem*, p. 8.

⁷² Inoltre Pili specifica, con una spiegazione giuridica, che «tutte le transgressioni ne la Regula nostra non sonno peccati mortali», ma solo quelle «circa li precepti» e quelle di cui i frati si rendono responsabili «per contempto et desprezzo», non rispettando cioè «la persona del superiore et prelati». Le violazioni «circa li precepti» sono relative alle disposizioni della Regola di carattere prescrittivo, cogente, che vanno distinte dalle indicazioni date invece come «consiglio» o «admonitione». *Ibidem*, pp. 12-13.

⁷³ *Ibidem*, p. 15. Un passo analogo a questo si ritrova nel Memoriale inviato a Clemente VII nel 1532 da Gian Pietro Carafa, per il quale vedi *infra*, capitolo 4.

habiti, come sonno: Chiarini, Amadei, de Capucio, de Evangelio et molti altri *etiam* de li moderni tempi», concludendo che se davvero fosse stato possibile osservare la Regola *ad litteram* all'interno dell'Osservanza, non sarebbero sorte «tante scissure et secte»⁷⁴. La sua perorazione, che si dipana in un articolato *excursus* storico-giuridico sui tentativi di riforma della vita francescana posti in essere sin dai tempi del fondatore⁷⁵, è volta innanzitutto a tranquillizzare il suo interlocutore sulla situazione presente, che non viene giudicata più caotica o preoccupante rispetto ad altri momenti della storia dell'ordine⁷⁶. A porre un freno ai «molti scandali, infamie, et danni, *etiam* ne la corte Romana» causati dai nuovi zelanti, d'altra parte, era intervenuta appena un decennio prima la bolla *Ite vos*, in forza della quale i frati delle varie riforme erano «stati constrecti retornare a la commune unione». Nemmeno al Frate Razionale può però sfuggire che «al presente anchora alcuni se levano et fanno queste novità, mutando habito, et partendose da l'ordine con scandalo de la Religione». Giovanni da Fano non li nomina, ma sembra evidente il riferimento a Matteo da Bascio e ai primi cappuccini. Ne troviamo conferma nel passo subito seguente:

FRATER STIMULATUS: Io ne ho conosciuti alchuni de questi, che opinione hai de loro?

FRATER RATIONABILIS: Dico che sonno temerari, ignoranti de la Regula et sua professione: vagabundi, superbi, ambitiosi, che desiderano essere chiamati reformatori de l'ordine. Et pongono la perfectione ne l'habito exeriore: de l'interiore poco curandose. Sonno impatienti, de dura cervice, de mala conscientia (perché mormorano

⁷⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 20-21. Il Pili cita i confronti dei primi tempi tra frate Elia e sant'Antonio da Padova; lo scontro di Ubertino da Casale e frate Raimondo con Alessandro di Alessandria, le «molte novità ne l'ordine et scandali» causati ai tempi di Michele da Cesena dagli zelanti, e ancora la riforma di Gentile da Spoleto, lo scisma, l'avvento dell'Osservanza e le recentissime «scissure et divisione facte da li ambitiosi et irrasonevoli» Giovanni da Guadalupe e Angelo Pinciano, a cui aveva posto fine Leone X nel 1517 con la *Ite vos*, «la bolla de la unione la quale unisse tutte le secte». Merita attenzione, in questa documentata rassegna, il passaggio dedicato da Giovanni da Fano ai commenti dei provvedimenti presi da Giovanni XXII contro quei «temerarij, superbi, scandalosi, seditiosi, et heretici» i quali, come i «fraticelli, o Bighini», «sotto pretexto de reformatione» avevano avuto l'ardire di proporre una nuova riforma «con abiti et capucci deformati». Il predicatore fanese sottolinea soprattutto la tenacia di Giovanni XXII nel perseguire il ripristino della «uniformità de li abiti: afirmando la difformità de li abiti esser segno de discensione de animi et perché sonno girovagli et vagabundi». Non può sfuggire il parallelo implicito creato dall'autore del *Dialogo de la salute* tra i fraticelli del XIV secolo e quegli osservanti del primo Cinquecento che, come Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone, avevano mutato la forma dell'abito regolare e conducevano una vita errabonda, avulsa dal contesto delle rispettive comunità di riferimento. Questi stessi aspetti ispireranno anche la velenosa diffidenza mostrata dal Carafa nei confronti dei frati «apostati» nel noto memoriale a Clemente VII del 1532.

⁷⁶ Spiega infatti Giovanni da Fano che «benchè la Regula nostra sia perfecta, et dal Spirito Sancto inspirata, et cavata del sancto Evangelio sempre però ne l'ordine furono diversità de secte, et molte novità, et molti boni frati; molti etiam per l'opposito. [...] Vede le Conformità et le Croniche de l'ordine che *etiam* nel tempo del beato Francesco alcuni frati comenzorno a declinare e fare de le novità». Colpisce qui l'attribuzione di un valore negativo al concetto stesso di «novità», che richiama le argomentazioni dei primi controversisti cattolici di fronte al diffondersi delle dottrine luterane.

de la Religione con infamie, etiam appresso li seculari⁷⁷ senza spiritu et devotione. Contra li quali è un breve autentico de papa Clemente VII⁷⁸, el quale li excomunica; et alcuni de loro *nominatim*. El quale summo pontefice declarò a lo Episcopo de Camerino che de una certa bolla impetrata da loro da la Penitenziaria, Sua Santità niente sapeva et non fu mai sua intentione concedere tali indulti contra la Religione.

«Si vogliono», chiosava Giovanni da Fano al termine di questa dura requisitoria, «possino ne la Religione spiritualmente la Regula osservare». Ritorna ancora una volta la convinzione del Pili che, non essendoci «al presente maggiore relaxatione ne la famiglia che sia stata 30 o 40 anni fa», sia «molto più sicura cosa remanere ne l'ordine, et vivere ne la comunità, et in quelli lochi che'l capitolo dispone et ordina»⁷⁹. D'altra parte, già diversi frati convinti dagli zelanti a passare alla riforma, «vedendo el grande inganno, sonno retornati al grege»⁸⁰. «Sequitare la comunità» nel modo di vita, nell'abito⁸¹, nell'orazione, nella disciplina, nei rapporti con il mondo e nell'interpretazione pratica della povertà evangelica: questo è il messaggio di fondo che permea il *Dialogo de la salute* e che, per Giovanni da Fano, avrebbe dovuto indurre i frati a non seguire il malsano esempio delle «nove secte» e a ridurre le aspettative con cui molti osservanti guardavano all'istituzione delle case di recollezione, stabilita su impulso del Quñones nel capitolo di Assisi del 1526⁸².

⁷⁷ Emerge in questa espressione tutta la rabbia di Giovanni da Fano per il favore che i futuri cappuccini avevano trovato presso Giovanni Maria Varano e Caterina Cibo di Camerino. Poco oltre, il Pili si lamenta che essi «molto tempo consumano per le corte». *Ibidem*, p. 25.

⁷⁸ Si tratta del citato breve *Cum nuper* dell'8 marzo 1526.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁸⁰ Il «grande inganno», per l'autore del *Dialogo de la salute*, deriva da una erronea e integralistica interpretazione delle fonti francescane: «Ma veramente quelli poverelli se inganano legendo alcune cose del B. Francesco le quale faceva *in sue conversionis principio*: et perché erano pochi andavano soli, stavano per li deserti, et per le case di seculari, con qualche varietà de habiti. Ma poi che'l B. Francesco hebbe la confirmatione de la Regula, ordinò che habitassero insieme ne li lochi, et andassero per via a doi a doi: et redusse l'ordine a la conveniente decentia, et non in quel modo che pensano loro». *Ibidem*, p. 25.

⁸¹ «Et non è licito a noi portare habito deforme, in colore, grossezza o vecchiezza, perché altra cosa è essere Frate Minore povero, al qual specta servare una decentia, povertà, honestò, conforme a la rasone, uniforme a la comunità; et altro è essere furfante, o heremita». *Ibidem*, p. 52.

⁸² Alla richiesta del Frate Stimolato di riferirgli il suo pensiero riguardo ai frati «che ne la Religione domandono lochi particolari, ne li quali cercano singularmente vivere», il Frate Razionale risponde infatti, con un reticente imbarazzo che offre uno spaccato del dibattito interno all'Osservanza sull'opportunità di concedere le case di ritiro: «Non so che dire: ma vedendo che ne la comunità (come ho dicto) possono osservare la Regula et salvarse, dubito assai che anchora loro non siano ingannati [...]. Et perché non è senza admiratione de seculari, et *etiam* scandalo in la Religione, non so che dire. Et si osservassero quello ha ordinato el p. r.mo ministro generale frate Francesco de Angelis seria bene; ma perché non l'osservano, fino in hora hanno in diverse provincie facto motivi grandi et monstrata voler fare *maria et montes* poi sonno manchati, et con scandalo etc. Et per questo io non me intrometto de li facti loro, ma te ho dicto desopra la mia intentione. Tu fa quello che Dio te inspira». *Ibidem*, p. 28.

3. L'APPROVAZIONE PONTIFICIA E IL LEGAME CON CATERINA CIBO (1528-1529)

a) "Intercedente ducissa Camerini". La bolla *Religionis zelus* (1528)

Mentre Giovanni da Fano si dedicava alla stesura del *Dialogo de la salute*, Matteo da Bascio era tornato alla vita eremitica e alla predicazione itinerante nel territorio di Fabriano, trovando rifugio nella chiesa di san Martino a Cerreto d'Esi. In questo luogo, forse già dall'estate del 1526, a Matteo si unirono un fra Prospero, di cui sappiamo molto poco, e l'ex osservante veneto Paolo Barbieri da Chioggia, personaggio di primo piano nella storia cappuccina delle origini¹. Successivamente, nel corso del 1527, si aggregò alla piccola fraternità anche il giovane Pier Matteo Antonini, di nobile famiglia, che poi da cappuccino si chiamerà Giuseppe da Collamato². A san Martino i tre compagni «haveano fatto un poco de ridotto o stipa, e dormevano come, con reverentia, fanno gli animali. E da queste genti erano sovvenuti di mangiare e bere. Et detto fra Paulo vi stette più assiduo che fra Matteo, perché fra Matteo era più vagabondo»³.

Mentre Matteo da Bascio attirava imitatori per le contrade fabrianesi, Ludovico e Raffaele da Fossombrone si stabilirono invece presso l'eremo di San Cristoforo di Arcofiato, a tre chilometri da Camerino⁴: vi rimasero per quasi due anni, durante i quali

¹ Su Paolo da Chioggia, oltre alla voce in *Lexicon capuccinum* e le informazioni contenute in FC, *ad nomen*, si vedano GERARDO DA VILLAFRANCA, *P. Matteo da Bascio e Paolo da Chioggia. Studio sulla loro vita*, Chioggia, Stabilimento Tipografico G. Vianelli e C., 1913; DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Il primo cappuccino veneto: P. Paolo da Chioggia*, in «Collectanea Franciscana», XI, 1941, pp. 35-69; GIANCRISOSTOMO DA CITTADDELLA, *P. Paolo da Chioggia e la Confraternita del SS. Crocefisso*, Padova, Tipografia Antoniana, 1946; C. URBANELLI, *Paolo da Chioggia primo cappuccino veneto e la riforma cappuccina*, in *Le origini dei cappuccini veneti. Studi per il 450° di fondazione (1535-1985)*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1988, pp. 67-77.

² Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 235-236.

³ Sacerdote, un tempo notaio, Paolo da Chioggia «predicava nel castello rare volte e assai manco di fra Matteo», «era più dotto e più letterato di detto fra Matteo» e «spesso era visitato in San Martino da altri frati de più bande che seguitavano lo stil suo e abito». Nel tempo del soggiorno a san Martino, avrebbe scolpito un mirabile crocefisso in rilievo, «grande quanto un grand'uomo», che a fine secolo era oggetto di devozione popolare nella chiesa di Santa Maria della Piazza, sempre a Cerreto. È possibile inoltre ipotizzare una sua partecipazione attiva alla redazione delle ordinazioni di Albacina: secondo alcuni critici, infatti, dietro la codificazione delle norme dettate da Ludovico da Fossombrone nel 1529 ci sarebbe la penna di un giurista, qual era, unico tra i primissimi cappuccini, Paolo da Chioggia. È quanto emerge da una testimonianza raccolta nel tardo Cinquecento dal canonico Giuseppe Zarlino da Chioggia, autore di una campanilistica *Informatione intorno la origine della congregazione dei reverendi frati cappuccini* in cui Paolo da Chioggia viene presentato come iniziatore della riforma cappuccina. L'opera fu edita una prima volta in Venezia, appresso Domenico Nicolini, 1579 e poi ripubblicata in G. ZARLINO, *De tutte l'opere del R. M. Gioseffo Zarlino da Chioggia*, IV, Venezia, Appresso Francesco de Franceschi Senese, 1589, p. 98. Edizione critica di Melchiorre da Pobladura in SARACENO, MHOMC I, pp. 482-526. La lettera del Lori è anche in FC II, pp. 341-345. Vedi inoltre ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 41 n. 2. La confutazione della versione dello Zarlino è uno degli obiettivi dichiarati della cronaca di Mario da Mercato Saraceno. Sul crocefisso di Paolo da Chioggia vedi anche URBANELLI, *Storia*, I, p. 217 n. 16.

⁴ Cfr. G. . BOCCANERA, *Camerino e i primordi dei Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 79-96.

Ludovico iniziò a coltivare il progetto di dar vita a una nuova congregazione religiosa. Un primo passo in questa direzione fu come si è visto la decisione di rivolgersi al ministro provinciale dei conventuali, sotto la cui giurisdizione il Tenaglia chiese di essere accolto insieme al fratello e agli altri frati che si erano loro uniti in quei mesi⁵. Patrocinata da Caterina Cibo, l'iniziativa dovette andare a buon fine se nel *Dialogo de la salute*, dato alle stampe nel giugno 1527, Giovanni da Fano accusava i fratelli di Fossombrone di non essere né osservanti, né conventuali⁶.

Nel biennio trascorso ad Arcofiato, Ludovico e compagni furono chiamati dalle circostanze a dedicarsi con assiduità alle opere assistenziali, più che al desiderato raccoglimento eremitico, per il quale tanto avevano lottato. Nei mesi del sacco di Roma e dell'ultima, cruenta fase delle guerre d'Italia, il territorio di Camerino fu attraversato infatti dal passaggio di truppe mercenarie e da una violenta epidemia di peste, che il 10 agosto 1527 causò la morte del duca Giovanni Maria da Varano. In questo drammatico frangente, i fratelli Tenaglia e i loro seguaci assicurarono un prezioso sostegno alla popolazione di Camerino e a Caterina Cibo, la quale dopo la scomparsa del marito aveva assunto la reggenza del ducato⁷.

Contro il governo della Cibo, insorse negli ultimi mesi del 1527 uno dei figliastri del defunto Giovanni Maria, Rodolfo da Varano, che permise al cognato Sciarra Colonna⁸ di penetrare a Camerino con le sue truppe, mettendo a ferro e fuoco città e contado⁹.

⁵ L'esempio lo avevano fornito gli Scalzi spagnoli, che nel 1517 avevano architettato un simile espediente per sottrarsi al rigido controllo dell'Osservanza.

⁶ Come ha precisato Urbanelli, «è del tutto incredibile» che i due fratelli Tenaglia si siano stabiliti per qualche tempo «nel palazzo ducale dei Da Varano». Questa versione, fornita da Colpetrazzo, Saraceno e Lili, è smentita infatti dalla testimonianza di Nicola da Tolentino. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 219, n. 24. A tali annotazioni si deve però aggiungere una precisazione: come hanno mostrato i recenti rinvenimenti di documenti della seconda metà degli anni '20 in cui i primi cappuccini figurano come testimoni di atti notarili rogati per la duchessa di Camerino, è proprio in questo periodo che il rapporto di simpatia che legava i frati minori della vita eremitica a Caterina Cibo si salda in quell'amicizia e collaborazione profonde, che dal 1527-1528 si esprimerà in forma più compiuta, facendo della duchessa la «mamma» dei fratini scapuccini. Cfr. G. BARTOLOZZI, *La fondazione del convento dei cappuccini di Renacavata a Camerino*, in «Collectanea Franciscana», LXXII, 2002, pp. 307-335; IDEM, *Camerino e le origini dei Cappuccini*, in *Presenze francescane nel camerinese*, cit., pp. 193-202.

⁷ Cfr. COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 222-224; FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 176-178; URBANELLI, *Storia*, I, p. 223. Nella città della Cibo, lo stesso Matteo e i due fossombronesi si distinsero nel 1527 per l'assistenza ai malati di peste. Cfr. SENSI, *La peste del 1527 a Camerino*, cit., pp. 333-340, dove si spiega come, quando nel 1522 giunse a Camerino, annunciata secondo le cronache coeve dal «volo d'infinita farfalle dall'Abruzzo», la peste venne accolta dalla cittadinanza come un «castigo divino» per le «discordie civili» e fu considerata l'adempimento delle *Profezie del Beato Tomasuccio* risalenti al 1377 – il Tomasuccio era «un predicatore itinerante dell'Osservanza francescana» – causando, peraltro, la morte del marito di Caterina Cibo, Giovanni Maria Varano. Più in generale, cfr. W. ANGELINI, *La situazione politico-religiosa della Marca nel primo trentennio del secolo XVI*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 65-78; *La Marca e le sue istituzioni al tempo di Sisto V*, a cura di P. CARTECHINI, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1991.

⁸ Sciarra Colonna era fratello di Ascanio e come questi comandante imperiale.

⁹ Cfr. M. T. GUERRA MEDICI, *Famiglia e potere in una signoria dell'Italia centrale. I Varano di Camerino*, Camerino, Università degli Studi di Camerino-Easypark, 2002.

Mentre Caterina veniva imprigionata, da Castel Sant'Angelo e poi da Orvieto Clemente VII, mettendo da parte le passate frizioni tra Medici e Della Rovere, si adoperò per via diplomatica per far giungere alla nipote il sostegno del duca di Urbino, Filippo Maria¹⁰. Questi colse l'opportunità di cancellare le vecchie ruggini con Caterina Cibo e porre così le premesse per l'attuazione del piano che avrebbe portato all'unione di Urbino e Camerino nella persona del figlio Guidobaldo.

A tale scopo furono intavolate delle trattative tra la duchessa e il Della Rovere, che condussero nel dicembre 1527 alla firma di un accordo segreto per il matrimonio dell'erede al ducato camerinese Giulia Varano, figlia di Caterina Cibo, con il figlio del duca urbinato Guidobaldo Della Rovere¹¹. Nel frattempo, con l'intervento in favore della Cibo delle soldatesche inviate dal fratello Gian Battista, dal duca di Urbino, dal legato della Marca e dagli stessi Varano di Ferrara, Sciarra Colonna era stato indotto ad abbandonare Camerino. Dopo tre mesi di reclusione, la reggente Caterina riprese possesso del proprio stato. Dal trattato di pace concluso con il Colonna, tuttavia, vennero esclusi i Varano del ramo ferrarese, Ercole e i due figli Alessandro e Mattia. Questi nel febbraio del 1528 tentarono così un colpo di mano, sventato soltanto grazie all'intervento del Della Rovere¹². L'episodio rinsaldò il legame con il duca di Urbino, interessato a garantire una solida permanenza della Cibo alla guida del ducato di Camerino in vista del matrimonio tra Guidobaldo e Giulia Varano, che si sarebbe potuto celebrare soltanto al compimento del quattordicesimo anno di età da parte di quest'ultima, vale a dire nel 1534¹³.

In questi anni, nonostante due ulteriori assalti armati da parte dei Varano di Ferrara¹⁴ e grazie anche all'«amicizia» stretta dalla duchessa con Carlo V e con alcuni dei più influenti rappresentanti in Italia dell'imperatore, la reggenza di Caterina fu sostanzialmente «tranquilla»¹⁵. È in questo complesso quadro politico-diplomatico, che va inserito e valutato lo stabilirsi di un legame e di una collaborazione sempre più stretti tra la duchessa di Camerino e i primi cappuccini. Com'è stato suggerito, supportare la

¹⁰ Cfr. FELICIANGELI, *Notizie e documenti*, cit., p. 56.

¹¹ Il patto matrimoniale doveva restare segreto in quanto era contrario alle disposizioni testamentarie di Giovanni Maria Varano, che aveva indicato in un Varano di Ferrara il futuro sposo della figlia Giulia. *Ibidem*, pp. 283-291 per le ultime volontà del duca di Camerino.

¹² Scampato il pericolo, spiega Feliciangeli, la Cibo mostrò una feroce «inclinazione alla vendetta» nei confronti dei fiancheggiatori dei suoi nemici. *Ibidem*, p. 88.

¹³ Il contratto matrimoniale venne siglato, dopo lunghi negoziati che avevano visto Caterina Cibo ricevere offerte per la mano di Giulia anche da Ascanio Colonna per uno dei suoi figli, nell'ottobre 1534. *Ibidem*, p. 174.

¹⁴ Liberato per motivi poco chiari da Filippo Maria Della Rovere, nel corso del 1528 Ercole Varano organizzò una nuova rivolta contro Caterina Cibo, la quale avvertita per tempo dalla duchessa di Urbino, Eleonora Gonzaga, riuscì anche stavolta a respingere l'attacco dei varanesi di Ferrara, scomunicati poi nel 1529 da Clemente VII. L'altro attacco, che giunse a mettere in pericolo la vita stessa della Cibo, avvenne nell'aprile 1534 ad opera di Mattia da Varano. *Ibidem*, pp. 94 sgg. e 152 sgg.

¹⁵ *Ibidem*, p. 107.

nascente congregazione che faceva riferimento a Ludovico da Fossombrone significava, per la Cibo, ritagliarsi uno spazio autonomo di manovra sulla scena religiosa cittadina, che a causa dello stretto rapporto intessuto nei decenni precedenti dalla famiglia ducale con l'Osservanza, non appariva certo favorevole alle strategie dinastiche della duchessa¹⁶.

Sotto questa luce, il *patronage* assicurato ai cappuccini dalla duchessa di Camerino deve dunque essere considerato come qualcosa di più del semplice frutto di un personale coinvolgimento religioso o di un segno di gratitudine per l'assistenza che i primi cappuccini avevano prestato alla popolazione durante le epidemie di peste che colpirono Camerino nel 1523 e nel 1527. Questo intreccio di sincere simpatie spirituali e più prosaiche motivazioni politiche fu decisivo per la prima approvazione canonica della neonata riforma cappuccina, perché procurò a Ludovico da Fossombrone e ai suoi compagni un alleato potente non solo nel territorio camerinese, area privilegiata per la prima espansione della congregazione, ma anche presso la curia romana di Clemente VII e in particolare in un ufficio chiave come quello della Penitenzieria, i cui rappresentanti avevano il potere di concedere dispense e approvare le proposte di singoli religiosi o di gruppi desiderosi di apportare modifiche alla vita regolare, come nel caso dei cappuccini¹⁷.

Dei movimenti e delle strategie di Matteo da Bascio e dei fratelli Ludovico e Raffaele da Fossombrone nei primi mesi del 1528, possediamo soltanto una serie di tracce sparse e disorganiche. Nel loro insieme, ad ogni modo, esse ci offrono uno spaccato indicativo del progressivo consolidarsi del rapporto tra i tre futuri cappuccini, in particolare i due fratelli Tenaglia, e la loro più influente sostenitrice, Caterina Cibo. Per Ludovico e Raffaele da Fossombrone, «cum quibusdam sociis suis», nella prima metà del 1528 Caterina Cibo inoltrò allo zio Clemente VII una supplica, con la quale richiedeva di concedere loro un eremo sito nei pressi di Cessapalombo¹⁸. Questa richiesta, di cui non

¹⁶ L'appoggio dato ai cappuccini può essere letto come ricerca di una strada alternativa, da parte di Caterina Cibo, rispetto alla tradizionale politica religiosa dei Da Varano, sostenuti dagli osservanti sia del ramo maschile, sia di quello femminile. In questa prospettiva, si può trovare una spiegazione "politica" all'assenza di testimonianze sui rapporti di Caterina con la cognata Camilla Battista da Varano, riverita mistica morta nel 1527 in odore di santità nel monastero delle clarisse di Santa Chiara di Camerino, che il padre Giulio Cesare Varano aveva costruito appositamente per tenere vicino a sé la figlia fattasi monaca. Su di lei, cfr. *Beata Baptista Varani et primordia Ordinis F. M. Capuccinorum*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XXII, 1906, pp. 240-244; P. LUZI, *Camilla Battista da Varano. Una spiritualità fra papa Borgia e Lutero*, Torino, Gribaudo, 1989; P. L. FALASCHI, *Signori e Minori nell'area camerte*, in *Presenze francescane nel camerinese*, cit., pp. 177-202; *Dal timore all'amore. L'itinerario spirituale della beata Camilla Battista da Varano*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009.

¹⁷ Cfr. F. TAMBURINI, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1995.

¹⁸ L'eremo di Cessapalombo era anche noto come «la Grotta de sancta Maria Magdalena». Al posto degli indegni clereni che in quel momento lo occupavano conducendo «vitam dissolutam in malum exemplum populorum vicinorum», la duchessa di Camerino proponeva di collocare in questo luogo, previa

conosciamo l'esito, va collocata in una fase assai significativa dell'attività riformatrice di Ludovico da Fossombrone. Mentre infatti Matteo da Bascio proseguiva in maniera autonoma la vita di predicatore itinerante, assistendo i malati e contribuendo con le sue imprevedibili apparizioni urbane alla promozione di iniziative pubbliche in favore dei poveri¹⁹, Ludovico si adoperò per dotare di una patente di legittimità la piccola fraternità che andava formandosi intorno alla sua guida carismatica.

Secondo le disposizioni contenute nella bolla *Ite vos* del 1517, per realizzare una nuova riforma francescana era richiesta l'autorizzazione del ministro generale dell'ordine di appartenenza, senza la quale non era permesso ai promotori presentarsi in curia per ricevere l'approvazione canonica. Per questo motivo, ritenendo che non avrebbe mai ottenuto un tale permesso dal generale degli osservanti, Ludovico da Fossombrone aveva optato per il passaggio sotto la giurisdizione dei conventuali²⁰. Sotto la protezione dei conventuali, forte del sostegno di Caterina Cibo e incoraggiato da molti ex confratelli osservanti attestati sulle posizioni riformiste che la penna di Giovanni da Fano aveva attribuito al «Frate Stimolato» nel *Dialogo de la salute*²¹, Ludovico da Fossombrone poteva concretamente aspirare a dar vita a una nuova congregazione canonicamente legittima e approvata.

Quando nell'ultima decade del giugno 1528 la Cibo si mosse da Camerino per recarsi in visita a Clemente VII, che lasciato il rifugio di Orvieto si era trasferito a Viterbo, il frate decise così di accompagnare la duchessa per presentare alla curia papale il proprio progetto e chiederne l'approvazione²². Insieme al fratello Raffaele, Ludovico si rivolse in prima istanza al cardinale protettore dei minori Andrea Della Valle, il cui consenso era imprescindibile per sperare in una positiva accoglienza dell'iniziativa da parte del papa e degli ufficiali della Penitenzieria.

autorizzazione del vescovo di Camerino, i religiosi suoi protetti, elogiandoli come frati «qui non solum servant Regulam beati Francisci, sed veram vitam heremiticam faciunt, in maxima paupertate Altissimo famulantes». La supplica è in ROMA, AGC, PC 8 (2) ed è edita in EDOARDO DA ALENÇON, *Les premiers couvents des Frères-Mineurs Capucins. Documents et souvenir de voyage*, Paris-Couvin, Editore, 1912, pp. 26-27 e in FC II, pp. 313-316.

¹⁹ Il 2 maggio 1528, ricevuto in elemosina un bue, Matteo da Bascio chiese al consiglio comunale di Fabriano di allestire un pranzo per i più bisognosi. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 217-218; II, doc. n. 14. Nel *Diario* del camerinese Bernardino Lillii, sotto la data del 10 luglio 1528 si annota: «Venne in Camerino un Frate Scappuccino». È possibile che si trattasse di Matteo da Bascio o di un altro religioso che portava l'abito della nuova congregazione approvata poco più di un mese prima da Clemente VII, ma non è escluso che fosse un semplice predicatore itinerante, come il Brandano: nel primo Cinquecento, infatti, il termine «scappuccino» era sovente utilizzato come sinonimo di «eremita» e poteva addirittura essere confuso con quello di «teatino».

²⁰ A concedere al Tenaglia e ai suoi compagni tale facoltà fu probabilmente il ministro provinciale delle Marche successore di Giovanni da Fano, Paolo da San Severino, che attratto anch'egli dalle iniziative per una più stretta osservanza della Regola, dopo il 1532 passerà alla riforma interna all'Osservanza. Cfr. S. RINALDI, *Series chronologica Capitulum... Marchiae Anconitanae Regularis Observantiae*, in «Miscellanea Franciscana», XXXII, 1932, p. 79.

²¹ Cfr. COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 179, 228-233; URBANELLI, *Storia*, I, p. 226.

²² Cfr. CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 39-40.

All'influente prelado, di cui va sottolineata la fedeltà al partito colonnese²³, venne sottoposto il testo di una supplica con la quale i due Tenaglia esponevano le linee programmatiche della nuova congregazione, chiedendo nello specifico: di poter condurre vita eremitica e contemplativa in un luogo solitario, sotto la protezione dei conventuali; di portare la barba lunga e indossare il grezzo abito eremitico con il cappuccio quadrato, che sarà tipico dei primi cappuccini; di eleggere un proprio custode dotato delle medesime prerogative e autorità di un ministro provinciale; di ammettere nella nuova fraternità chierici e religiosi provenienti da altri ordini «*superiorum suorum licentia petita non obtenta*»²⁴.

Proprio quest'ultimo punto, che consentiva il passaggio alla riforma anche dei frati osservanti previa una semplice comunicazione ai superiori²⁵, dovette determinare l'iniziale mancato accoglimento della supplica²⁶. Evidentemente il Della Valle temeva nuovi disordini all'interno dell'ordine francescano. La supplica venne allora ripresentata priva di tale formulazione, che fu scaltramente sostituita dalla richiesta di poter godere degli stessi privilegi dei camaldolesi. Si trattava di un raffinato *escamotage*, dal momento che tra le prerogative proprie dei camaldolesi, in forza della bolla *Illa quae* concessa da Eugenio IV nel 1435, vi era anche quella di ricevere chierici e frati di ogni provenienza²⁷.

²³ La famiglia Della Valle faceva parte nel primo Cinquecento di quell'«eterogeneo nucleo di individui e gruppi – *nobiles viri, mercatores, milites, domicelli*, appartenenti alle élites romane» che dai tempi di papa Martino V Colonna avevano stretto con il ramo di Genazzano della potente casata un sempre più stretto rapporto clientelare o di vassallaggio. Tra le nomine cardinalizie di prelati «appartenenti al ceto municipale e legati da tempo ai Colonna da stretti vincoli clientelari», che nel 1517 accompagnarono per volontà di Leone X l'elevazione alla porpora di Pompeo Colonna, figurava anche quella di prelati come Alessandro Cesarini, Domenico Jacobacci e Andrea Della Valle, i quali «avrebbero costituito un primo nucleo del gruppo di potere colonnese all'interno del collegio cardinalizio, raccolto intorno alla figura emergente del cardinale Pompeo». Tra gli otto romani nominati cardinali nel 1517 c'era anche Gian Domenico De Cupis. Su Andrea Della Valle, cfr. CH. RIEBESELL, *Della Valle Andrea*, in DBI, XXXVII, 1989, pp. 720-723. Per il suo rapporto con i Colonna e per il significato politico delle creazioni cardinalizie del 1517, cfr. SERIO, *Una gloriosa sconfitta*, cit., pp. 47, 238 e *passim*.

²⁴ Copia in ROMA, AGC. Il testo della supplica è stato edito in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 44-46. Cfr. BARTOLOZZI, *Le origini*, cit., pp. 528-529. Secondo Urbanelli, è possibile che allegato alla supplica venisse presentato un documento che attestava il benessere del maestro provinciale dei conventuali delle Marche, Ludovico Santoni da San Leo. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 233-234. Per i conventuali marchigiani nel Cinquecento, cfr. F. DAL MONTE – F. BALSINELLI, *La Provincia Loreтана dei Frati Minori Conventuali. Illustrazione*, Loreto, Tipografia Editrice Lauretana, 1929. Non appare verosimile l'ipotesi, avanza da Davide da Portogruaro, che alla redazione della supplica avesse contribuito Paolo da Chioggia: il testo a noi pervenuto, infatti, non fu scritto da Ludovico da Fossombrone o da un altro frate, ma venne redatto con ogni probabilità da un ufficiale della Penitenzieria Apostolica. Cfr. DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, 2 voll., Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei FF. MM. Cappuccini, 1941-1957, I, p. 72.

²⁵ Questo infatti il significato pratico della formula «*licentia petita licet non obtenta*», su cui cfr. BARTOLOZZI, *Le origini*, cit., pp. 529-530 n. 16.

²⁶ In margine al testo originale della supplica si legge infatti questa nota: «*Interveniat manus d. Cardinalis*». Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 235.

²⁷ Questa facoltà era stata poi confermata da Leone X con la bolla *Etsi a summo* del 4 luglio 1513. Cfr. *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio*, a cura di C.

Sostenuto con forza da Caterina Cibo²⁸ e forse dal cardinale Ercole Gonzaga, anch'egli presente a Viterbo, il nuovo tentativo di Ludovico e Raffaele da Fossombrone produsse i risultati sperati: il 3 luglio 1528 Clemente VII rilasciò infatti la lettera apostolica *Exponi nobis*²⁹, presto trasformata nella bolla *Religionis zelus*, che di fatto costituisce l'atto di nascita della riforma cappuccina³⁰. A tergo della bolla, la formula «*Intercedente ducissa Camerini*» testimoniava l'azione determinante di Caterina Cibo, che rientrata nel ducato subito fece pubblicare e proclamare la lettera pontificia in tutto il territorio camerte.

La legittimazione canonica sancita dalla *Religionis zelus* diede avvio alla repentina diffusione della congregazione. Nuove, piccole ma motivate comunità di frati provenienti prevalentemente dalle file dell'Osservanza picena vennero presto a costituirsi attorno al nucleo originario di religiosi composto dai fratelli Tenaglia, da Matteo da Bascio, Paolo da Chioggia e altri minori marchigiani. Grazie al favore della Cibo, i frati minori della vita eremitica ebbero la possibilità di allargare il proprio raggio d'azione, sviluppando le prime linee di una strategia insediativa destinata a rivelarsi vincente. Sfruttando la benevolenza delle popolazioni e delle autorità civili, colpite

COQUELINES, Romae, typis S. Michaelis ad Ripam, sumptibus Hieronymi Mainardi, 1743-1747, III/3, p. 11.

²⁸ Il ruolo cruciale della Cibo verrà evidenziato nel 1532 dal procuratore curiale degli osservanti, il fiorentino Onorio Caiani, autore di una *Informatione sopra frati Scappuccini* composta sulla base di informazioni ricevute principalmente dallo stesso Della Valle. Sul Caiani e su questo documento vedi *infra*, capitolo 4.

²⁹ Originale in ASV, *Minute di brevi di Clemente VII*, Arm. XL, vol. 20, epist. 1191. Prima edizione in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 46-48. Intestato a Ludovico e Raffaele da Fossombrone, tale documento era firmato dal penitenziere maggiore e protettore dei camaldolesi Lorenzo Pucci, da Giacomo Simoneta e dal segretario dei brevi Evangelista. A margine compariva inoltre l'approvazione del cardinal Della Valle.

³⁰ L'originale della *Religionis zelus*, conservato fino al 1635 nella segreteria comunale di Fossombrone, è oggi perduto. Il testo della importantissima bolla ci è pervenuto dalle due copie autentiche fatte realizzare al notaio Vincenzo Pavesi nel 1579 da Mario da Mercato Saraceno, che sono oggi custodite in ROMA, AGC e in APC Ancona. La *Religionis zelus* è riprodotta anche alle cc. 135v-136r del codice dei *Regesta Min. Generalium*, conservato presso l'archivio generale dei Frati Minori (vedi *Tavola n. 1*). Questa trascrizione della *Religionis zelus*, fino ad oggi sfuggita agli studiosi, è coeva o addirittura precedente alle copie autenticate di Mario da Mercato Saraceno. Nel codice dei *Regesta*, il testo della bolla è introdotto da un sommario che dimostra come già nel Cinquecento questo documento pontificio fosse riconosciuto anche dagli osservanti come l'atto di nascita della riforma cappuccina: «Fratrum vero quorundam capuciatorum sive s[ancti] Francisci de vita heremitica nuncupatorum novus ortus et prosecutio fundamentum accepit a sequenti bulla». Mattia da Salò e Paolo da Foligno hanno riportato nelle loro cronache il contenuto della *Religionis zelus* in volgare. Cfr. SALÒ, MHOMC V, pp. 120-122.; FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 48-51. Edizione critica in ISIDORO DA VILLAPADIerna, *Bulla «Religionis zelus» (Textus emendatus)*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 243-248 e in FC I, pp. 61-69. Si vedano inoltre S. SANTACHIARA, *La bolla «Religionis zelus»*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 261-280; F. ACCROCCA, *La «Religionis zelus» e la tradizione dei compagni di Francesco*, in IDEM, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (sec. XIII-XVI)*, postfazione di J. Dalarun, Padova, Centro Studi Antoniani, 1997, pp. 161-172.

dall'aspetto severo ed ascetico di quei frati tanto assidui nelle opere di carità,³¹ quando venivano accolti in un determinato luogo i primi cappuccini non accettavano solitamente di risiedere in conventi posti all'interno dei centri abitati o comunque esposti al contatto con il mondo secolare. Alla maniera di frate Francesco e dei suoi leggendari compagni³², chiedevano invece che venisse loro permesso di abitare in vecchie chiesette ed eremi situati in isolate contrade o addirittura in località impervie, quasi inaccessibili.

Questa opzione per la solitudine e il raccoglimento, che eludeva peraltro il rischio di fastidiose sovrapposizioni pastorali con i membri degli ordini già insediati in città, ben si addiceva a dei frati minori che volevano riproporre e valorizzare quegli elementi propri del francescanesimo primitivo – il silenzio, l'orazione mentale, l'ascesi radicale – che la generale rilassatezza penetrata nell'ordine aveva almeno in parte offuscato e compromesso³³. È dunque per una precisa scelta programmatica e ideale, che quasi tutti i primi luoghi abitati dai cappuccini furono degli eremi, non di rado ex dimore dei clareni, o dei rustici conventini di campagna. A Camerino, molto probabilmente già nel 1529 Ludovico da Fossombrone e compagni lasciarono Arcofiato per stabilirsi, su istanza di Caterina Cibo, nell'eremo detto di Colmenzone, a tre chilometri dalla città³⁴. Il secondo insediamento fu, nello stesso anno e sempre grazie ai buoni uffici della duchessa, quello di Santa Lucia di Montemelone, oggi Pollenza. Ancora nel corso del 1529 furono presi i luoghi di Fossombrone e di Santa Maria dell'Acquarella, in località Albacina vicino Fabriano³⁵.

b) Una questione controversa. Il primo capitolo e le ordinazioni di Albacina (1529)

È proprio ad Albacina che, secondo la versione proposta nel secondo Cinquecento da Mario da Mercato Saraceno e tramandata poi dall'annalistica cappuccina³⁶, tra la fine del 1528 e la prima metà del 1529 si sarebbe svolto il primo capitolo generale

³¹ Cfr. L. IRIARTE, *L'amore alla povertà e ai poveri nella legislazione e nella vita dei primi Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 375-394.

³² Cfr. C. CARGNONI, *La tradizione dei Compagni di san Francesco modello dei primi cappuccini*, in «Collectanea Franciscana», LII, 1982, pp. 5-106.

³³ O. SCHMUCKI, *Preghiera e vita contemplativa nella legislazione e vita dei primi Frati Minori Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 351-374.

³⁴ Per queste prime fondazioni, oltre a URBANELLI, *Storia*, I, pp. 243-247, si vedano G. SANTARELLI, *Fondazioni cappuccine in area camerinese nei secoli XVI-XVII*, in *Presenze francescane nel camerinese*, cit., pp. 203-236; IDEM, *I Cappuccini e le Marche nel Cinquecento*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, cit., pp. 152-169.

³⁵ Cfr. G. AVARUCCI, *Albacina: l'eremo di Santa Maria dell'Acquarella e i cappuccini (con appendice di Nanni Monelli)*, in «Collectanea Franciscana», LXXVIII, 2008, pp. 119-170.

³⁶ Per il Colpetrazzo, ripreso poi dal Boverio, questo raduno si sarebbe tenuto per ordine di Clemente VII. Cfr. COLPETRAZZO, *MHOMC II*, pp. 241-249. Vedi anche SARACENO, *MHOMC I*, p. 401; BOVERIO, *Annales*, I, p. 119.

dell'ordine cappuccino³⁷. Stando al racconto spesso non coincidente dei cronisti, radunati i confratelli Ludovico da Fossombrone ne avrebbe fatti selezionare dodici, ai quali venne affidato il compito di nominare quattro definatori – furono eletti lo stesso Ludovico, Matteo da Bascio, Angelo da Sant'Angelo in Vado e Paolo da Chioggia – e soprattutto il vicario generale della congregazione. La scelta dei padri capitolari ricadde inizialmente su Matteo da Bascio, ma poiché il ruvido predicatore non aveva la minima intenzione di assumere la guida istituzionale del giovane ordine, al suo posto venne alla fine eletto Ludovico da Fossombrone³⁸.

La dimostrazione storica dell'effettivo svolgimento di questo primo, leggendario capitolo dell'ordine cappuccino appare oggi problematica a causa dell'assenza di «fonti contemporanee»³⁹ a un evento che riveste una sua importanza anche come momento di codificazione del primo testo legislativo cappuccino. Secondo il cronista Mattia da Salò, infatti, nel corso della riunione capitolare tenuta nell'eremo di Santa Maria dell'Acquarella fu promulgata, per iniziativa di Ludovico da Fossombrone, la raccolta di statuti oggi nota come ordinazioni di Albacina. Di questo testo, non conosciuto dai primi due cronisti dell'ordine, non possiamo fissare con esattezza la data di

³⁷ Sul capitolo di Albacina, cfr. CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 53-54; POBLADURA, *Historia*, cit., pp. 30, 109-111 e *passim*.

³⁸ Gli storici hanno generalmente considerato affidabile questa versione dei fatti fino agli anni '40 del secolo scorso, quando il cappuccino Teophile Graf ha legittimamente posto la questione della non documentata storicità del capitolo di Albacina. Nella ricostruzione dello storico tedesco, le cui forzature sono state opportunamente evidenziate a suo tempo da Melchiorre da Poblatura e poi rimarcate dai padri Urbanelli e Criscuolo, il capitolo di Albacina non sarebbe altro che un'invenzione storiografica di Mario da Mercato Saraceno, la cui operazione avrebbe mirato a porre in secondo piano la figura non esemplare di Ludovico da Fossombrone esaltando invece Matteo da Bascio, il quale per quanto fosse stato anch'egli un personaggio assai particolare, era morto a Venezia in fama di santità ed era diventato dagli anni '50 del Cinquecento il venerato oggetto di un diffuso culto popolare. Non a caso, per il Graf, nella *Historia* del Colpetrazzo si parla del capitolo di Albacina, ma non si trova traccia della presunta elezione di Matteo da Bascio: viene piuttosto affermato che Ludovico da Fossombrone fu per dieci anni vicario generale della congregazione in virtù dell'autorità attribuitagli dalla *Religionis zelus* (cfr. COLPETRAZZO, *MHOMC II*, pp. 241-249). Per quanto non supportate da adeguate prove documentarie e quindi considerabili tutt'al più alla stregua di intriganti ipotesi, le teorie del Graf hanno contribuito a mettere in luce le contraddizioni e la difformità del racconto dei primi cronisti in relazione a un episodio chiave della storia cappuccina, che ancora oggi resta avvolto in un diffuso alone di incertezza. A favore della storicità del raduno di Albacina è stato citato l'accenno ad un capitolo anteriore a quello del 1535 che compare in un breve di Paolo III del 29 aprile 1536. Per il D'Alençon per l'Urbanelli, il riferimento non può essere ad altro capitolo, se non a quello di Albacina (cfr. ALENÇON, *Tribulationes*, cit., p. 13; URBANELLI, *Storia*, I, p. 261). Si tratta tuttavia di un fragile elemento probatorio, che non aiuta a far luce sui contenuti e sul significato attribuito dalla storiografia cappuccina al primo capitolo generale dell'ordine. Su questo dibattito, ancora vivo tra gli storici cappuccini, si veda T. GRAF, *Zur Entstehung des Kapuzinenordens Quellenkritische Studien*, Olten-Freiburg Br., 1940, le cui teorie sono state riprese e integrate più recentemente da BARTOLOZZI, *Le origini*, cit. Per una replica a quest'ultimo intervento, cfr. CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit.

³⁹ Lo riconosce URBANELLI, *Storia*, I, p. 257 n. 1. Si può aggiungere che l'unica fonte utile in questo senso è il testo dell'accordo che Ludovico da Fossombrone strinse a Roma con i recolletti calabresi nell'estate del 1529, firmandosi «vicarius generalis Ordinis Minorum de vita eremitica». Su questo documento, vedi *supra*, capitolo 4.

composizione⁴⁰. Non se ne conservano infatti trascrizioni coeve e, a differenza delle costituzioni del 1536, non ne è stata realizzata alcuna edizione a stampa: un elemento, questo, che forse fu motivato dalle relativamente ridotte dimensioni numeriche della congregazione ai tempi del capitolo di Albacina, ma che contribuisce non poco ad accrescere dubbi e perplessità, considerando pure il fatto che, se veramente vennero redatte nel 1529, queste ordinazioni regolarono la vita dei primi cappuccini per quasi sette anni, ben oltre quindi la prima fase di espansione della fine degli anni '30⁴¹.

Di certo, e così passiamo dal piano storico a quello della critica testuale, le ordinazioni di Albacina sono un documento genuinamente francescano e che dialoga proficuamente non solo con la Regola bollata⁴² e le successive costituzioni cappuccine del 1536, ma anche con il *Testamento* e con le altre fonti privilegiate del francescanesimo spirituale⁴³,

⁴⁰ Il testo in volgare delle *Costituzioni delli frati minori detti della vita eremitica* è stato tramandato da Mattia da Salò e ripreso poi da Paolo da Foligno, mentre non compare nelle precedenti narrazioni di Mario da Mercato Saraceno e Bernardino da Colpetrazzo. Nel XVII secolo il Boverio ne propose una scorretta e poco fedele traduzione latina. Cfr. SALÒ, MHOMC V, cit., pp. 158-172. Una moderna edizione si trova in FC I, pp. 177-225. Riproduzione non integrale in *I Cappuccini*, cit., pp. 137-162. Cfr. inoltre F. ELIZONDO, *Las constituciones capuchinas del 1529. En el 450º aniversario de su redacción en Albacina*, in «Laurentianum», XX, 1979, pp. 384-440; G. SANTARELLI, *Proposte per un'edizione critica delle costituzioni cappuccine del 1529 e del 1536*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 325-329.

⁴¹ Complessa e ancora priva di soluzione è pure la questione dell'autore: i ripetuti passaggi del testo contenenti comandi ed esortazioni in prima persona sembrerebbero confermare la tradizionale attribuzione al vicario Ludovico da Fossombrone. Non è escluso tuttavia, come suggerisce il Colpetrazzo, che abbia collaborato alla stesura del documento anche Paolo da Chioggia, il quale avrebbe tradotto il documento «in buona lingua latina» (SARACENO, MHOMC I, p. 245). In tempi più recenti Edoardo d'Alençon e Gherardo del Colle hanno sostenuto che il testo delle ordinazioni di Albacina è compatibile con la mentalità e la cultura dei cappuccini delle origini: non si tratterebbe dunque di un documento prodotto per motivazioni strumentali da Mattia da Salò o da un altro scrittore tardocinquecentesco. Si tratta però di considerazioni di natura stilistico-letteraria, che non possono valere come probante dimostrazione dell'originalità delle ordinazioni di Albacina. Cfr. ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 63; GHERARDO DEL COLLE, *Rilievi linguistico-stilistici sulle Costituzioni d'Albacina*, in «L'Italia Francescana», LIII, 1978, pp. 22-28. Si veda inoltre F. ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali sulle ordinazioni di Albacina*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 271-306, spec. pp. 277-280.

⁴² «Fonte primaria della legislazione cappuccina è la Regola bollata». F. S. TOPPI, *Introduzione alla sezione sulla Primitiva legislazione cappuccina (1529-1643)*, in FC I, pp. 155-164, spec. p. 156. Riguardo ai postulanti ammessi al noviziato, le ordinazioni comandano che essi innanzitutto «abbino ad imparare la Regola a mente». *Ordinazioni di Albacina*, n. 36.

⁴³ Una precisazione è necessaria quando si fa riferimento alle correnti francescane spirituali. Non è corretto infatti «parlare di un francescanesimo Spirituale come di un fenomeno uniforme e unitario», perché «vari erano i modi di essere Spirituale, come varie erano le interpretazioni di Francesco e della sua "intention", la fedeltà ai quali – "spiritualiter" e non solo "litteraliter" – costituisce il loro comune denominatore». E. PÁSZTOR, *L'immagine di Cristo negli Spirituali*, in *Chi erano gli Spirituali*, cit., pp. 107-124, spec. pp. 110-111; cit. in ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali*, cit., p. 282. Sulle differenti posizioni assunte da Ubertino da Casale, dal Clareno, dall'Olivì e da Ugo di Digne sulle questioni specifiche del pensiero francescano, cfr. R. MANSELLI, *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France Meridionale*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse, Cahiers de Fanjeux VIII, 1973, pp. 355-373; IDEM, *Pietro di Giovanni Olivì e Ubertino da Casale (a proposito della «Lectura super Apocalipsim» e dell'«Arbor vitae crucifixae Jesu»)*, in «Studi Medievali», VI, 1965, pp. 95-122; IDEM, *L'anticristo mistico. Pietro di Giovanni Olivì, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 5-25.

la cui conoscenza era nel Cinquecento spesso filtrata da preziosi compendi quali il *Liber Conformitatis* e lo *Speculum Minorum*. Inoltre, presentano delle evidenti affinità con i più diffusi testi legislativi coevi di ispirazione rigorista, come gli statuti degli Scalzi spagnoli e quelli per le case di recollezione, promulgati come si è visto dal Quiñones nel 1523 nella penisola iberica e nel 1526 in Italia⁴⁴.

Sotto il profilo strutturale, quelle che Mattia da Salò definisce impropriamente *Costituzioni delli frati minori detti della vita eremitica* si presentano come un testo privo di un «ordine sistematico»⁴⁵, mentre con linguaggio giuridico le si potrebbe definire «ordinazioni di indole penale»⁴⁶. Questo carattere occasionale, disorganico ed essenzialmente sanzionatorio, oltre a spiegare l'assenza di riferimenti positivi ad elementi che pare fossero profondamente radicati negli ideali riformistici di Ludovico da Fossombrone – su tutti l'obbligo del lavoro manuale, di probabile ascendenza clareniana⁴⁷ –, accredita l'interpretazione di chi vede nelle ordinazioni di Albacina certo non delle costituzioni, bensì una più semplice compilazione di norme ed esortazioni pratiche, probabilmente risultanti da una condivisione comunitaria di esperienze e proposte, che il vicario di una congregazione riformata consegnava ai propri confratelli per realizzare insieme l'ideale di una vita religiosa più regolare, eliminando quegli aspetti degradanti e disturbatori che li avevano spinti a lasciare l'Osservanza⁴⁸.

Quanto ai contenuti, le ordinazioni di Albacina rispecchiano le intenzioni riformatrici che i «frati minori della vita eremitica» avevano espresso nella supplica a Clemente VII e che erano state poi riportate dagli ufficiali della Penitenzieria nel testo della *Religionis zelus*, incardinando l'ideale cappuccino sui tradizionali valori francescani di povertà, austerità, preghiera, solitudine e silenzio, cui era accostato l'obbligo di un assiduo apostolato. Vengono infatti esplicitamente affermati il primato dell'orazione mentale⁴⁹,

⁴⁴ Cfr. ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali*, cit.; J. KĄZMIERCZAK, *L'ideale francescano nelle ordinazioni di Albacina e nelle costituzioni del 1536*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 307-322; SCHMUCKI, *La figura di San Francesco*, cit.; F. S. TOPPI, *Le ordinazioni di Albacina (1529)*, in FC II, pp. 165-176.

⁴⁵ ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali*, cit., p. 271.

⁴⁶ Utilizzano questa espressione URBANELLI, *Storia*, I, p. 266 e KĄZMIERCZAK, *L'ideale francescano*, cit., p. 321

⁴⁷ Cfr. CLARENO, *Expositio Regulae*, cit., p. 111. Proprio sulla rilevanza da attribuire al lavoro manuale, contrapposto allo studio e alle attività pastorali, si concentrerà a metà degli anni '30 lo scontro tra Ludovico da Fossombrone e i colti osservanti passati alla riforma cappuccina, tra i quali Bernardino Ochino e Giovanni da Fano. *Infra*, capitolo 5.

⁴⁸ Sono molti gli articoli degli statuti di Albacina (si vedano i nn. 6, 8, 17-20, 23, 25, 28, 41, 56-57, 64-65) che «mostrano come la vita quotidiana dei conventi fu uno degli influssi preponderanti sugli estensori delle "Ordinazioni"» e che, come conseguenza di questo aspetto, contengono delle concrete proposte per rimediare alla rilassatezza della vita regolare dei minori. Cfr. ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali*, cit., pp. 297-298.

⁴⁹ «Tutto il tempo loro spendano in orare, meditare e contemplare. E, come veri contemplatori, adorano il Padre in spirito e verità. E a questo studio essorto li fratelli, perché questo è il fine per il quale sono fatti religiosi». *Ordinazioni di Albacina*, n. 8.

che fu un «elemento distintivo della spiritualità cappuccina»⁵⁰, l'opzione per i luoghi umili e isolati⁵¹, la regola del silenzio⁵² e della povertà evangelica⁵³, la rinuncia alla proprietà⁵⁴, al sindaco apostolico⁵⁵ e alle elemosine che eccedano i bisogni più immediati⁵⁶. I frati, otto o massimo dodici per convento⁵⁷, sono esortati ad andare a piedi⁵⁸, possibilmente scalzi⁵⁹, a prender parte a una sola messa quotidiana⁶⁰, a recitare l'ufficio divino senza canto⁶¹, a predisporre una o due celle eremitiche in ogni loro luogo⁶² e ad evitare, se possibile, le processioni e le altre occasioni di commistione con il mondo che non rispondano al richiamo della più pura carità⁶³.

⁵⁰ Una simile rilevanza attribuita all'orazione mentale non trova riscontro tra gli Spirituali, tanto meno tra gli osservanti riformati. Cfr. C. CARGNONI, *I primi lineamenti di una "scuola cappuccina di devozione"*, in «L'Italia Francescana», LIX, 1984, pp. 111-140; REMIGIO DA AALST, *De oratione mentali in Ordine Fratrum Minorum Capuccinorum*, in «Collectanea Franciscana», III, 1933, pp. 164-192.

⁵¹ «Li luochi siano presi fuori delle città, distanti per un miglio o poco manco; [...] li luochi [...] si fabbrichino più umilmente che sia possibile, de vimini e luto, o vero pietre e terra, eccetto la chiesa, la quale si faccia piccola. [...] le celle appaeno e sieno picciole e povere [...] secondo che è la volontà del nostro padre san Francesco, qual dice: *quod fratres habeant ecclesias et abitacula pauperula*. «Dalli luochi dove noi abitamo sia esclusa ogni curiorità, e superfluità e preziosità di oro, argento, seta e veluto, e riluca in essi la povertà e austerità». *Ordinazioni di Albacina*, nn. 50-52, 65. Cfr. *Testamento*, cit., nn. 28-29.

⁵² «Il silenzio s'osservi inviolabilmente [...]. S'astenghino di parlare con persone che vengono al luoco nostro senza gran necessità». «Parlino sempre summisse [...]: così conviene alli devoti e umili servi del Crocifisso». *Ordinazioni di Albacina*, nn. 9-10, 58.

⁵³ «Che tutte le masariccie siano poche e sprezzate, tal che *in omni re nostrum usum* resplenda la paucità, la povertà e austerità. [...] In ogni cosa s'osservi e riluca lo stato della santa povertà». *Ordinazioni di Albacina*, nn. 16-17.

⁵⁴ «Detti luochi che s'hanno a pigliare e fabricare, stiino sempre sotto il dominio delli padroni, o vero delle città». *Ordinazioni di Albacina*, n. 50.

⁵⁵ «Non s'abbia altro procuratore e altro sindaco che Cristo benedetto». *Ibidem*, n. 41.

⁵⁶ «Nel cercare l'elemosine che non s'abbi a far longhe provisioni, ma quotidianamente per due o tre giorni, o vero al più per una settimana, secondo l'essigenza dei luochi e lor distanza». *Ibidem*, n. 18.

⁵⁷ *Ibidem*, n. 61.

⁵⁸ «Li prelati vadino a piedi. E se pur alcun fosse debile e fosse necessario il cavalcare, vada con un asinello». *Ibidem*, n. 42.

⁵⁹ «Chi non può andare scalzo, [...] porti i sandali, come portavano gli apostoli e li antichi padri nostri, [...] e che non si porti li zoccoli», alla maniera degli osservanti. *Ibidem*, n. 23.

⁶⁰ «Si dica *solum* una messa in chiesa per consuetudine, secono l'usanza dell'Ordine. [...] E guardinsi gli prelati al tutto da questa cupidità di tirar li populi alli eremi e luoghi dove abitano con dir messe e uffici, acciò li populi portino elemosine e altre cose». *Ibidem*, n. 6. Questa disposizione, motivata come si è visto anche dalla volontà di evitare ogni rischio di contaminazione con gli affari mondani e di coinvolgimento nel perverso circo di benefici ed elemosine, trova riscontro nella *Lettera al capitolo* di frate Francesco e negli statuti dei recolletti. Cfr. ACCROCCA, *L'influsso degli spirituali*, cit., p. 303.

⁶¹ «Si dica devotamente, con le pause, senza coda o biscanti e voce femminile. [...] Non si aggiunga altro officio di grazia in coro, eccetto quello della Madonna». Tali disposizioni servivano «acciò che li fratelli abbiano più tempo da essercitarsi in orazioni secrete e mentali, molto più fruttuose che le vocali». *Ordinazioni di Albacina*, nn. 2-3.

⁶² «In ogni luoco, dove si potrà, si faccia una celluccia, o ver due alquanto discoste dal luoco, in solitudine, acciò che, se alcuno avesse grazia dal Signore vivere con silenzio anacoricamente e giudicato per li superiori esser idoneo, li sia data commodità con ogni carità che si ricerca. [...] acciò che sia sempre unito col suo amoroso Gesù Cristo, sposo dell'anima sua». *Ibidem*, n. 47. Si può avvertire in questo passo una certa affinità con la spiritualità camaldolese.

⁶³ «Non si ricevano morti, eccetto qualche poverell che lo portassino sino al luoco, senza che li frati vi andassero e che altri non l'avessero voluto sepolire perché era povero». *Ibidem*, n. 56.

Nel complesso, emerge la volontà dei frati guidati da Ludovico da Fossombrone di osservare la Regola *ad litteram*, rinunciando – a differenza di quanto faranno gli osservanti riformati riconosciuti nel 1532 – ai privilegi e alle dichiarazioni pontifici⁶⁴. Questa radicale tensione ascetica, che ricorda da vicino il richiamo alla «strettissima osservanza» degli statuti delle case di recollezione, non costituisce tuttavia la vera nota distintiva della primitiva legislazione cappuccina, il cui senso profondo può essere colto soltanto in una dimensione spirituale ed eminentemente cristocentrica⁶⁵. Se infatti il ripristino della legalità nell'osservanza della Regola costituiva per i frati zelanti che diedero vita alla riforma osservante il fine ultimo della loro proposta, esso veniva invece inteso e perseguito dai primi cappuccini come il primo, ineludibile passaggio di un cammino di perfezione che chiamava i frati a un traguardo più alto e profondo, la piena conformità alla vita di Francesco, *alter Christus*⁶⁶.

«Attraverso Francesco al Cristo»: è questo «l'itinerario spirituale della nuova riforma»⁶⁷, come si avrà modo di evidenziare in maniera più approfondita analizzando le costituzioni del 1536 e scorrendo le pagine più significative dei densi libretti di pietà composti dai primi cappuccini. Sotto questa prospettiva, che risentiva della diffusione tra i francescani del tardo medioevo della spiritualità affettiva della *devotio moderna*, le dettagliate prescrizioni e le severe penitenze ordinate dalla Regola assumevano una connotazione spirituale, che le spogliava di ogni valore satisfattorio o di merito e le rendeva strumento privilegiato della ricerca di quel «disprezzo del mondo», al quale i frati minori della vita eremitica intendevano votarsi ed «essercitarsi», con un chiaro

⁶⁴ «Vogliano osservare l'infrascritte ordinazioni puramente e semplicemente, senza giosa». *Ibidem*, n. 1.

⁶⁵ «Sì che, fratelli carissimi, seguitiamo le dottrine, essempli e costumi dei veri santi, i quali non sono sospetti, e lasciamo andare l'invenzione e detti degli uomini, massime di quelli che sono discordanti dalla penitenza e croce di Cristo, la qual vi essorto e conforto che seguitiate». *Ibidem*, n. 67. Si noti come il punto riferimento e il modello cui uniformarsi non siano gli insegnamenti della Chiesa e le sue regole ma, in una prospettiva tutta spirituale, la figura stessa del Cristo nella sua radicalità evangelica e nella sua precipua dimensione staurocentrica.

⁶⁶ «E se ad alcuno delli frati paresse difficile [osservare] queste cose predette, si ricordino del nostro Signore Gesù Cristo, che apparse e nacque al mondo povero e umile, e tutta la sua vita è stata a noi specchio ed essemplio d'umiltà e povertà. E questo insegnò e mostrò il nostro padre san Francesco e hallo insegnato a tutti li suoi servi, a dar ad intendere che il principio, mezo e fine della nostra conversione sia tutta in compagnarlo alla croce santa». *Ibidem*, n. 67. A proposito della formazione culturale dei frati, invece, si afferma: «Che niuno presuma ponere studio, eccetto leggere alcuna lezione delle sacre Scritture e qualche libretto devoto e spirituale, che tirino all'amor di Cristo e ad abbracciar la sua croce». *Ibidem*, n. 28. Cfr. OPTATUS VAN ASSELDONK [DE VEGHEL], *François d'Assise, imitateur du Christ crucifié, Dieu-homme, dans la tradition franciscaine et capucine*, in «Collectanea Franciscana», LII, 1982, pp. 117-143; C. CARGNONI, *L'immagine di san Francesco nella riforma cappuccina*, in *Francesco d'Assisi nella storia. Atti del primo convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di S. Francesco, 1182-1982*, 2 voll., a cura di S. GIEBEN, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1983, II, pp. 25-53; O. SCHMUCKI, *La figura storica e spirituale di S. Francesco nelle costituzioni cappuccine del 1536*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989.

⁶⁷ TOPPI, *Introduzione*, cit., p. 161. Cfr. D. DOZZI, *L'ermeneutica evangelica dei primi cappuccini*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989.

sforzo di fedeltà alla tradizione del volontarismo francescano, «per amor di Dio» e per ricevere così «lume e spirito divino»⁶⁸.

Nemmeno troppo implicita, in una simile concezione, era l'accentuazione della dimensione intima e soggettiva della vita religiosa⁶⁹ rispetto ai suoi aspetti più formali ed esteriori, che rischiavano di distogliere i frati dallo spirito di povertà e di orazione⁷⁰. Nel caso dei cappuccini, inoltre, l'invito a una sequela personale e radicale del Cristo passava attraverso la riscoperta e la valorizzazione della tradizione mistica del francescanesimo spirituale, non scevra di inquietanti richiami alle dottrine prequietiste della libertà dello spirito⁷¹. Un dato, questo, che non impedì comunque ai primi legislatori cappuccini di articolare un modello di vita regolare in cui il primato dell'orazione non oscurasse la componente della *vita activa*, vale a dire il coinvolgimento programmatico dei frati nell'apostolato e nelle opere di carità.

⁶⁸ *Ordinazioni di Albacina*, nn. 3, 6.

⁶⁹ Ciò non significa che sia negata la dimensione comunitaria, caratteristica delle piccole fraternità francescane. Nella compilazione irregolare e asistemica delle ordinazioni, tuttavia, questo aspetto si intravede soltanto in filigrana, per esempio quando si comanda ai frati che hanno violato le disposizioni della Regola di confessare «la colpa *coram fratribus*». *Ibidem*, nn. 25 e 38.

⁷⁰ «Non si vada a officio de' morti, né a mortori, eccetto in caso di gran necessità, né anco a processione, eccetto a quella del *Corpus Domini* e delle Rogazioni [...] se si ponno schivare senza scandalo, si schivino, acciò che si ne stiamo nella nostra quiete». *Ibidem*, n. 5.

⁷¹ Cfr. FREDEGAND CALLAËY, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les Frères-Mineur Capucins au XVI^e siècle*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, I, pp. 388-406; T. MACVICAR, *The Franciscan Spirituals and the Capuchin Reform*, a cura di C. MCCARRON, New York, St. Bonaventure, 1986; F. ACCROCCA, *Le ordinazioni di Albacina e gli Spirituali*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 271-306. Questo aspetto attirerà sui cappuccini, come vedremo, sospetti di eresia e aperte accuse di luteranesimo da parte, soprattutto, degli osservanti e dei teatini. *Infra*, capitoli 5, 8 e 10.

4. «SE LA SECTA DE LI CAPUCINI SIA DA DIO, NESCIO». LA PRIMA ESPANSIONE E LA REAZIONE DEGLI OSSERVANTI (1529-1533)

a) *Da Camerino a Roma. La ricerca di nuovi protettori e l'accordo con i recolletti calabresi (1529-1530)*

Grazie alla legittimazione pontificia ricevuta con la concessione della bolla *Religionis zelus* e al supporto di Caterina Cibo, a partire dalla seconda metà del 1529 la riforma cappuccina si diffuse anche al di fuori di Camerino e delle Marche. Nell'estate di quell'anno Ludovico da Fossombrone, giunto a Roma forse al seguito della Cibo¹, ottenne dai fratelli della duchessa la concessione di un luogo presso la chiesa di Santa Maria dei Miracoli², legata all'arcispedale di San Giacomo degli Incurabili³ di cui i Cibo erano protettori⁴. Probabilmente dal luglio del 1529 si costituì così un primo nucleo di cappuccini "romani", presto cooptati dagli ufficiali del San Giacomo nelle attività di assistenza e conforto dei malati ricoverati nel grande ospedale, che proprio nei duri anni seguiti al sacco di Roma attraversava un serio periodo di crisi, economica e strutturale⁵. La collaborazione offerta dai cappuccini al rilancio dell'ospedale contribuì a far conoscere la giovane congregazione anche a Roma, centro della cristianità e della politica ecclesiastica.

Proprio nell'ambito del San Giacomo, Ludovico e i suoi compagni⁶ entrarono in contatto tra gli altri con il notaio e canonico senese Francesco Vannucci. Questo influente personaggio di curia, membro del Divino Amore romano e destinato a diventare nel 1535 l'elemosiniere di papa Paolo III Farnese, era in rapporti in quegli

¹ Sul viaggio a Roma della Cibo, cfr. URBANELLI, *Storia*, I, pp. 271-272.

² Cfr. EDOARDO D'ALENÇON, *Il primo convento dei Cappuccini in Roma. S. Maria dei miracoli*, Alençon, Imprimerie Alençonnaise, 1907.

³ Su questo istituto, cfr. P. DE ANGELIS, *L'arcispedale di San Giacomo in Augusta*, Roma, Tipografia Editrice Italia, 1955; P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della chiesa nel Cinquecento*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1945, p. 37; SOLFAROLI, *I devoti*, cit., pp. 119-156. Della stessa autrice, si veda anche *Le confraternite del Divino Amore. Interpretazioni storiografiche e proposte attuali di ricerca*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVII, 1991, pp. 315-332.

⁴ I fratelli di Caterina che probabilmente aiutarono i cappuccini sono Giambattista e Lorenzo, che erano succeduti al padre Franceschetto nel ruolo di protettori del San Giacomo. *Ibidem*, pp. 316-317.

⁵ Anche se non possiamo affermare con certezza che grazie al contributo dei volenterosi frati guidati da Ludovico da Fossombrone «l'ospedale cambiò volto», è certo che anche per merito dei cappuccini, i quali di fatto supplirono con il loro intervento alla momentanea carenza di personale stipendiato, il difficile momento venne superato e il San Giacomo tornò presto a svolgere la sua determinante funzione sociale. Cfr. *I cappuccini*, cit., p. 30. Si vedano inoltre COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 292; SALÒ, MHOMC V, pp. 179-182; FOLIGNO, MHOMC VII, p. 178; BOVERIO, *Annales*, an. 1530. Cfr. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, cit., p. 97; FC, *ad nomen*; SOLFAROLI, *I devoti*, cit., pp. 154-155; P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 voll., Roma, Civiltà Cattolica, 1931, I/1, p. 412.

⁶ Uno di loro era il fratello laico Francesco da Macerata, del quale parla COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 405. Cfr. anche URBANELLI, *Storia*, I, p. 273 e soprattutto FC, *ad nomen*.

anni con Caterina Cibo e non è escluso che proprio su istanza della duchessa iniziò a interessarsi dei cappuccini, con i quali dovette entrare subito in sintonia⁷.

Sostenitore del San Giacomo era inoltre il fiorentino Antonio Pucci, che nell'ottobre del 1529 sarebbe subentrato allo zio Lorenzo ai vertici della Sacra Penitenzieria Apostolica⁸. Formatosi nei circoli degli umanisti bolognesi attratti dalla spiritualità di Elena Duglioli, in stretti rapporti con Paolo Giustiniani e i camaldolesi, nel maggio del 1514 il Pucci aveva pronunciato un articolato discorso sulla riforma della Chiesa all'apertura della nona sessione del concilio Lateranense V⁹. Riprendendo le tematiche espresse dagli amici Querini e Giustiniani nel *Libellus ad Leonem X* dell'anno precedente, il futuro cardinale dei Santi Quattro aveva toccato anche il nodo della riforma degli ordini religiosi, individuando in «ignoranza, ambizione e avarizia» i mali principali che affliggevano il clero regolare e rimarcando soprattutto l'effetto deleterio delle divisioni, introdotte prima dalle riforme dell'Osservanza e poi moltiplicatesi anche all'interno di tali movimenti. Per rimediare al degrado ormai dilagante nelle varie congregazioni, Antonio Pucci propose con decisione la riunione di conventuali e osservanti, ma questa misura non compare nei decreti finali del Lateranense e tanto meno venne accolta da Leone X nei successivi provvedimenti riguardanti dell'ordine dei frati minori: come si è visto, infatti, il pontefice e i suoi collaboratori dovettero rassegnarsi all'ormai insanabile divisione sancendo, con la bolla *Ite vos* del 1517, la separazione giuridica dell'ordine tra conventuali e osservanti.

Tanto il Vannucci quanto il Pucci erano membri della Compagnia di San Girolamo Carità, importante istituzione caritativa di origine curiale fondata nel 1519 dal cardinale di San Lorenzo in Damaso Giulio de' Medici, il futuro Clemente VII, e approvata nell'anno seguente dal cugino e pontefice Leone X, che l'aveva elevata ad arciconfraternita¹⁰. Scopo della compagnia, che riuniva i prelati e gli ufficiali di curia interessati a sostenere le opere pie della città, era l'assistenza ai poveri vergognosi¹¹, ai carcerati di nazione straniera e alle prostitute convertite, una categoria quest'ultima che

⁷ Cfr. SOLFAROLI, *I devoti*, cit., *ad nomen*.

⁸ Membro della camera apostolica sotto Leone X, suo parente, Antonio Pucci fu anche vescovo di Pistoia dal 1518 e nunzio papale in Svizzera, Francia e Spagna prima di ereditare dallo zio Lorenzo la carica di penitenziere maggiore, che conservò fino alla morte nel 1544, resistendo tenacemente alle proposte di riforma della Penitenzieria avanzate nel corso degli anni '30 dal Contarini e dal Carafa. Dal 1531 prese il posto dello zio anche come cardinale dei Santi Quattro. *Ibidem*, *ad nomen*; TAMBURINI, *La riforma*, cit., pp. 123-124 e relativa bibliografia.

⁹ Cfr. MINNICH, *Concepts of Reform*, cit., pp. 192-198; SOLFAROLI, *I devoti*, cit., pp. 106-110.

¹⁰ *Ibidem*, p. 160.

¹¹ Con l'espressione «poveri vergognosi» erano indicate quelle persone che, per motivi di reputazione, si vergognavano di mendicare. Cfr. G. RICCI, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996.

sarà oggetto privilegiato dell'apostolato dei cappuccini e dei primi gesuiti¹². Tra i suoi protettori, accanto ad Antonio e Lorenzo Pucci, figurarono tra il 1528 e il 1536 alcuni dei prelati romani e del partito mediceo che maggiore influenza ebbero proprio in quegli anni sulle vicende dei cappuccini, come il cardinal di Trani Gian Domenico De Cupis¹³, legato anche all'ospedale di San Giacomo degli Incurabili, e lo stesso ex ministro generale dell'ordine dei minori Francesco Quiñones, che risulta ammesso all'arciconfraternita nel maggio del 1530¹⁴.

Con l'arrivo a Roma dei cappuccini, inizia ad essere visibile nelle fonti l'azione svolta in loro favore da parte di Vittoria Colonna¹⁵. Insieme ad altri nobili sostenitori, tra i quali il fratello Ascanio Colonna e Camillo Orsini, la marchesa di Pescara agevolò l'insediamento dei cappuccini nella città pontificia¹⁶, trovando loro una sistemazione dopo che nell'ottobre del 1530 lo straripamento del Tevere costrinse i frati ad abbandonare la chiesa di Santa Maria degli Angeli¹⁷. Da quel momento, la dimora romana dei cappuccini divenne il convento di Sant'Eufemia, nei pressi di San Giovanni in Laterano, ricavato da una casa messa a disposizione dal cardinale Andrea Della Valle, protettore dei frati minori e vicino agli interessi di casa Colonna¹⁸.

¹² Dotata di un'efficace struttura gerarchica e organizzativa, l'arciconfraternita di San Girolamo provvedeva inoltre alle esequie dei tanti cadaveri insepolti che venivano lasciati a marcire per le strade di Roma a causa dell'impossibilità di tanta povera gente di permettersi una dignitosa cerimonia funebre. Sulla Confraternita o Compagnia della Carità di Roma, a cui fu legato anche san Filippo Neri e la sua congregazione degli oratoriani, cfr. A. CARLINO, *L'arciconfraternita di San Girolamo della carità: l'origine e l'ideologia assistenziale*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», CVII, 1984, pp. 275-306; SOLFAROLI, *I devoti*, cit., pp. 157-200, che pubblica anche la matricola alle pp. 385-452.

¹³ Su di lui, cfr. la voce di F. PETRUCCI in DBI, XXXIII, 1987, pp. 602-605 e vedi *infra*, capitolo 5.

¹⁴ Cfr. SOLFAROLI, *I devoti*, cit., p. 173 n. 40.

¹⁵ Cfr. SALÒ, MHOMC V, p. 180. Sul rapporto di Vittoria Colonna con l'ordine cappuccino, si veda *Vittoria Colonna marchesa di Pescara*, Roma, L'Italia Francescana Editrice, 1947.

¹⁶ Mattia da Salò ricorda anche «Nicolò Buffalini e Giovanni da Turino, insieme con Marcello Falonio». Sembra doversi escludere un diretto intervento della Colonna già nel corso dell'estate del 1529, in quanto nella seconda metà del 1529 la marchesa di Pescara non si trovava a Roma. Cfr. ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 66.

¹⁷ Di questo infausto evento ha riportato una vivida testimonianza Caterina Guarnieri: «El predicto papa andò a Bologna a incoronare lo imperadore, e forono finite le guerre in questo tempo del 1530. In questo medesimo millesimo, nel mese de ottobre, occorse uno grandissimo deluvio, e ruvina alla ciptà de Roma, che non fu mai più veduto el simile, mandato da Dio per li molti peccati, per modo, secondo c'è stato referito, trabochò el Tevere, e sagli fine alli gradili de Sancto Pietro, e sumerse bona parte de Roma: le strade currevano come fiumi, e pieni de serpenti, che l'acqua l'aveva cavati de loro caverne; solamente a vederli caschavano morti [sic] le persone de paura. Questo cello referì uno fulignato che ce se retrovò, che con fatica ne tornò vivo». GUARNIERI, *Libro delle ricordanze*, cit. Si cita da FC II, p. 416.

¹⁸ Non è del tutto chiaro quale tipo di atteggiamento avesse il Della Valle nei confronti dei cappuccini. Come protettore dei Frati Minori, doveva presumibilmente mostrarsi contrario a ogni tentativo di nuova divisione dell'ordine. Allo stesso tempo, tuttavia, il favore di cui i frati guidati da Ludovico da Fossombrone godevano presso Caterina Cibo e poi Vittoria Colonna dovettero indurlo a mostrare nei loro confronti un certo rispetto e in alcuni casi anche a sostenerli, come fece nel 1530 facilitando il loro stabilimento a Sant'Eufemia. Secondo il Colpetrazzo, un nipote del cardinale, Giuseppe Romano, si fece cappuccino e fu guardiano del convento di Montecasale. Cfr. COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 279; APC ASSISI, *Conventi, Montecasale (1530-1784), San Sepolcro (1604-1784), Ospizio di Parchiule (1572-1784)*, dattiloscritto di Francesco da Vicenza, fasc. 1, p. 5.

L'ingresso a Roma di Ludovico da Fossombrone e dei suoi frati si rivelò fondamentale per la diffusione della riforma cappuccina nell'Italia meridionale. Come sede papale e centro nevralgico del governo della Chiesa, la Città Eterna era infatti la meta obbligata di tutti quei religiosi i quali, come Matteo da Bascio nel 1525, desideravano ottenere indulti e privilegi per condurre attività apostoliche non compatibili con la disciplina regolare. Mentre si trovava a Santa Maria dei Miracoli, così, Ludovico da Fossombrone ebbe modo di entrare in contatto con due frati osservanti della provincia di Calabria, Bernardino Molizzi da Reggio e Antonio da Gatrimolis¹⁹. Giunti a Roma come rappresentanti di un gruppo di recolletti che intendevano condurre vita eremitica in comunità, i due avevano ottenuto dalla Penitenzieria un breve non «dissimile da quello già emanato dalla Penitenzieria il 18 maggio 1526 a favore dei frati marchigiani Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone»²⁰.

Venuti a conoscenza dei primi cappuccini, Bernardino da Reggio e il suo compagno maturarono l'idea di legare l'iniziativa dei recolletti calabresi alla più solida congregazione dei frati minori della vita eremitica, la cui riforma si fondava non solo su un indulto della Penitenzieria, ma anche sulla bolla *Religionis zelus* del 1528²¹. A tale

¹⁹ Secondo alcune fonti locali, già nel corso del 1525 Bernardino Molizzi si sarebbe recato a Roma insieme a Ludovico Comi da Reggio per chiedere l'approvazione della loro riforma. Nell'opera di P. GUALTIERI, *Glorioso trionfo over leggendario di SS. Martiri di Calabria*, Napoli, per Matteo Nucci, 1630, autore che riporta anche alcuni stralci della Cronaca manoscritta di Girolamo da Dinami, si legge ad esempio che «i predetti beati Reggini circa l'anni 1525 ottennero breve apostolico, con potestà di potersi riformar». Per il cappuccino Girolamo da Dinami, che scriveva nella seconda metà del Cinquecento, i due frati calabresi avrebbero incontrato ai Santi Apostoli fra Bonifacio d'Anticoli, futuro cappuccino e forse allora conventuale. Questa notizia è stata però smentita in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 73-74 e in V. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti calabresi*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 184 n. 36. Proprio Criscuolo ha inoltre precisato a ragione che «è priva di qualsiasi base storica» la notizia di un incontro in questa occasione di Bernardino e Ludovico da Reggio con Matteo da Bascio (*ibidem*, p. 185), smentendo così F. RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza. Dalle origini ai nostri giorni*, Napoli, Laurenziana, 1965, p. 24.

²⁰ Questi osservanti calabresi erano chiamati recolletti in virtù della loro battaglia in favore dell'istituzione delle case di recollezione. Cfr. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., pp. 188-189.

²¹ Fonti privilegiate per la storia dei recolletti e dei cappuccini calabresi sono le cronache locali di autori francescani, edite e manoscritte. La prima in ordine cronologico ad esser stata pubblicata è quella di GIOVANNI ROMEO DA TERRANOVA, *Dell'origine, et principi della Congregazione de' Padri Capoccini nella provincia della Marca, et di Calabria, cavato da gli scritti del Padre Fr. Giovanni di Terra nova*, edita in S. MARULI, *Historia sagra intitolata Mare oceano di tutte le religioni del mondo*, Messina, Stamperia di Pietro Brea, 1612, pp. 375-393, e riedita poi in *Acta Sanctorum*, Parisiis, apud Victorem Palme, 1863 sgg., Maii IV, 1866, pp. 281-289, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XXIII, 1907, pp. 9-19, 118-126, 150-153, 178-185, 214-219, 248-253 e in edizione autonoma (Firenze, Tip. Barbera, 1908) a cura di Edoardo d'Alençon e infine in FC II, pp. 1260-1292 in versione moderna. È invece rimasta a lungo manoscritta la *Cronaca* del cappuccino Girolamo da Dinami, composta nel secondo Cinquecento, pubblicata integralmente in FC II, pp. 1292-1336. Ancora inedite la *Cronaca Cappuccina in cui si tratta del principio, ed origine de' Frati Minori Capuccini in questa provincia di Reggio Calabria. Della vita, miracoli, ed opere meravigliose de' due primi beati fondatori di essi Capuccini Ludovico, e Bernardino il Giorgio da Reggio... Composta dal molto reverendo padre Bonaventura Campagna da Reggio diffinitore capuccino. In Reggio l'anno 1628*, conservata in ROMA,

scopo, il 16 agosto 1529, nella residenza romana del protonotario apostolico «Berardus Ruta de Neapoli»²², il notaio Francesco Vannucci redasse il testo di una convenzione tra i due osservanti calabresi e Ludovico da Fossombrone²³. Il documento stabiliva che la comunità dei recolletti calabresi, dimorante nell'eremo di Sant'Angelo di Vallettuccio, sarebbe stata aggregata alla congregazione cappuccina, partecipando così delle medesime prerogative giuridiche e legislative²⁴.

AGC, ms. AB 66, di cui alcuni brani sono pubblicati in FC II, pp. 1336-1370; il *Trattato del principio e progresso della religione cappuccina nella provincia di Reggio Calabria* di Enrico Nava, che si trova in CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, *Scritti del Ven. Gesualdo* [Melacrino], n. 7, *Memorie concernenti a' cappuccini... raccolte da fr. Gesualdo da Reggio, religioso di questa provincia. Applicato nella Libreria de' PP. Cappuccini di Terranova. 1771*, pp. 669-802, ma vedi tutto il codice, una copia dattiloscritta del quale si trova in ROMA, AGC, G 102 XIII; la *Cronaca Cappuccina* di Giuseppe Zuccalà da Reggio (1739), segnalata da RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza*, cit., p. 9. Per una panoramica generale, cfr. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., pp. 176-178, il quale opportunamente a proposito di queste opere nota che «esse sono contrassegnate da alcuni limiti, comuni purtroppo a tutte le fonti narrative del nostro Ordine: tra questi possiamo enumerare, tra l'altro, la non sempre assoluta affidabilità e veridicità storica, [...] un forte spirito apologetico e parenetico, e infine l'interdipendenza, che in più casi è strettamente letterale».

²² L'assonanza fonetica dei nomi, ma anche l'appellativo di «napoletano», suggeriscono una possibile identificazione di questo altrimenti sconosciuto «Berardus Ruta Neapolitani» con il poeta Bernardino Rota, protagonista della vita culturale e religiosa della Napoli valdesiana degli anni '30 e stretto conoscente di Pietro Carneseccchi, il protonotario apostolico amico di Vittoria Colonna e di Caterina Cibo, che accusato di eresia dai giudici dell'Inquisizione Romana volle il Rota nel 1560 tra i testimoni del suo processo. Marito della nobile Porzia Capece, stando agli scarni dati biografici disponibili Bernardino Rota trascorse a Napoli gran parte della sua vita. Non si hanno informazioni riguardo a un suo impiego come protonotario apostolico alla fine degli anni '20, né su una sua presunta abitazione romana. Dalle deposizioni del Carneseccchi, sappiamo che suo fratello Alfonso fu a Roma come rappresentante del marchese Alfonso d'Avalos, nipote di Vittoria Colonna. Flebili tracce di legami tra il Rota e la famiglia Colonna sono rintracciabili nell'attività artistica del pittore Polidoro Caldara da Caravaggio, che dopo aver affrescato a Napoli nel 1523-1524 lo splendido palazzo di Bernardino Rota, decorò nel 1526 con scene sulla vita della Maddalena e di Santa Caterina la cappella di fra Mariano della chiesa romana di San Silvestro al Quirinale, a cui era legata Vittoria Colonna. Contatti tra il Rota e la Colonna, oltre che ai comuni interessi poetici e spirituali, si possono ipotizzare considerando la vicinanza tra la villa di Pizzofalcone del Rota e la residenza ischitana della marchesa, dove Vittoria Colonna soggiornò lungamente attendendo all'educazione del nipote Alfonso. Cfr. *Processi Carneseccchi, ad nomen*; G. PATRIZI, *Vittoria Colonna*, in DBI, XXVII, 1982, pp. 448-457.

²³ Originale in ROMA, AGC, QA 220, n. 242, dove se ne conservano anche due copie. Edizione critica del documento in CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., pp. 211-219.

²⁴ Nello specifico, l'atto faceva riferimento ai «privilegiis et gratiis hactenus concessis et in posterum concedendis fratribus heremiti heremi Camaldulensis Beati Romoaldi», che prevedevano la possibilità di «recipere ad suum consortium nedum venientes saeculares, sed etiam ecclesiasticas ac religiosas personas cuiuscumque Ordinis ac professionis existant». In forza di queste facoltà, Ludovico da Fossombrone si riteneva autorizzato ad accogliere le suppliche di quei religiosi i quali, come il Molizzi, il de Gatrimolis e gli altri recolletti calabresi, dichiaravano il loro desiderio di essere aggregati alla congregazione dei cappuccini, dei quali si impegnavano a seguire l'esempio nell'osservanza della Regola, nella forma dell'abito e nella struttura di governo, che sarebbe stata definita da un capitolo provinciale – il primo nella storia dei cappuccini – volto all'elezione di un vicario con i poteri di commissario del vicario generale. Sui cappuccini calabresi si vedano F. SECURI, *Memorie storiche sulla provincia dei cappuccini di Reggio di Calabria*, Reggio Calabria, Stab. Tip. Luigi Ceruso, 1885; GIOCONDO LEONE DA MORANO CALABRO, *I cappuccini e i loro 37 conventi in provincia di Cosenza*, 2 voll., Cosenza, Fasano Editore, 1986; F. RUSSO, *I minori cappuccini in Calabria*, Roma, Tip.O. Rossi, 1953. Concluso l'accordo, i due recolletti fecero ritorno in Calabria, non mancando, quando si trovarono a passare per Napoli, di far ratificare il documento originale della convenzione con lettere esecutoriali della corte reale. Per Criscuolo, ciò

Il patto stabilito con Ludovico da Fossombrone, tuttavia, non dovette trovare immediata accoglienza presso Ludovico da Reggio e gli altri frati calabresi, i quali probabilmente speravano ancora di poter realizzare la riforma restando all'interno dell'Osservanza. Di fatto, la convenzione tra i cappuccini marchigiani e i recolletti calabresi diventerà concretamente operativa soltanto nella seconda metà del 1533, quando la sospensione della bolla *In suprema* e quindi del nuovo tentativo di introdurre tra gli osservanti le case di recollezione, indurrà molti riformati a passare tra i cappuccini²⁵. Non è qui possibile seguire nel dettaglio le vicende dei frati calabresi in questo frangente: basterà dire che essi, dopo una breve permanenza comunitaria a Vallettuccio, nel corso del 1530-1531 dovettero disperdersi a causa forse del disturbo degli osservanti della Comunità: Bernardino Molizzi fu così mandato a Reggio come custode, mentre Ludovico Comi si diresse a Monteleone (Vibo Valentia) e poi a Pizzo Calabro, dove entrò in contatto con il potente Ferrante Carafa, duca di Nocera, la cui protezione risulterà decisiva per lo stabilimento della riforma cappuccina in Calabria²⁶.

Come i recolletti calabresi, allacciarono presto strette relazioni con i cappuccini anche gli osservanti riformati della provincia romana, guidati da Stefano de Molina e da due futuri vicari generali dei cappuccini, Bernardino d'Asti e Francesco da Iesi. Questi tre frati furono nel 1532 tra i principali promotori della *In Suprema*, la bolla pontificia che autorizzava la riforma all'interno dell'Osservanza. Prima di questa data, diversi osservanti romani fecero richiesta di essere ammessi nell'ordine cappuccino. Già nel 1530 infatti Ludovico da Fossombrone autorizzò l'insediamento di alcuni confratelli nell'eremo reatino di Scandriglia, che sarebbe presto diventato luogo di noviziato²⁷.

In questo periodo e fino al 1536, quando si stabilirono nel convento di San Bonaventura, la residenza romana dei primi cappuccini rimase quella di Sant'Eufemia. Probabilmente da qui partirono, nel corso dello stesso 1530, i frati inviati da Ludovico da Fossombrone a prendere nuovi luoghi a Castelluccio presso Foggia, a Foligno, a

«rappresenta un riconoscimento ufficiale del movimento di riforma, ormai definitivamente accettato anche dall'autorità civile» CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 192. Il diploma esecutoriale fu ratificato dal cardinale Pompeo Colonna, cancelliere e luogotenente del viceré Filiberto di Orange. Copia di queste lettere sono in CAMPAGNA, *Cronaca*, cit., in ROMA, AGC, AB 66, tra i ff. 16-17. Edizione in ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 81 e in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XXIII, 1907, pp. 359 sgg. Altra copia in ROMA, AGC, BA 220, n. 243. Cfr. ISIDORO DA VILLAPADIerna, *Documentación del Archivo General de la Orden sobre la reforma capuchina (1525-1536)*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 413-433, spec. p. 424, edito anche in traduzione italiana in *Le origini della Riforma cappuccina*, cit., pp. 159-170;

²⁵ Cfr. RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza*, cit., pp. 27-28.

²⁶ Cfr. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 194.

²⁷ Cfr. GIUSEPPE DA MONTEROTONDO, *Gl'inizi dell'Ordine Cappuccino e della Provincia Romana*, Roma, Tipografia SS. Concezione, 1910, pp. 128-131. Nell'eremo di Scandriglia visse per alcuni mesi Giovanni da Fano nel 1535, subito dopo il suo passaggio ai cappuccini, componendovi la redazione finale della sua operetta mistica nota come *Arte de la unione*, poi pubblicata a Brescia nel 1536. Vedi *infra*, capitoli 7 e 13.

Genova e a Napoli, cui si aggiungeranno entro il 1532 Messina e Montepulciano²⁸. Questa rapida espansione, frutto di una efficace strategia insediativa voluta da Ludovico da Fossombrone, fu possibile grazie alle ampie facoltà concesse ai cappuccini dalla *Religionis zelus* e all'autorevole sostegno fornito alla giovane congregazione da Caterina Cibo, da Vittoria Colonna e da altri potenti nobili e prelati appartenenti al fronte filo-imperiale.

Privi delle adeguate protezioni, difficilmente i frati minori della vita eremitica avrebbero potuto diffondere la loro riforma in un periodo tanto avverso agli zelanti, come fu quello coincidente con il discusso generalato di Paolo Pisotti da Parma. Durante il governo di questo generale si scatenò infatti contro cappuccini, recolletti calabresi e riformati di ogni tipo una vera e propria «guerra dei brevi»²⁹: avviata con il *Cum nuper* del 14 dicembre 1529, essa culminerà nella *sententia inhibitoria* con la quale, nel luglio 1533, i cardinali Del Monte e Della Valle decretarono la sospensione della *In suprema*, bloccando ogni tentativo di riforma interno all'Osservanza.

b) Resistenze osservanti e ostilità curiali. La “guerra dei brevi” e il Memoriale del Carafa (1531-1533)

Per la sua rilevanza nella genesi delle cause scatenanti di quella migrazione di massa di osservanti ai cappuccini che tra il 1534 e il 1535 cambiò il corso della storia cappuccina, questa parabola va osservata con attenzione. Non riguardava espressamente i cappuccini, ma certamente li interessava da vicino il citato breve *Cum nuper*, con il quale Clemente VII annullava tutte le concessioni ottenute in passato dai frati «girovaghi», vietando la costituzione di «nuove sette» al di fuori delle due grandi famiglie degli osservanti e dei conventuali³⁰.

Faceva invece esplicito riferimento a Ludovico e Raffaele da Fossombrone e ai loro compagni il breve *Cum sicut accepimus* del 27 maggio 1530. Indirizzato al procuratore dell'ordine Onorio Caiani, il provvedimento ribadiva l'annullamento di ogni indulto concesso dalla Penitenzieria e ordinava ai frati di rientrare quanto prima nei conventi di origine³¹. Se poteva servire a sanzionare apostati, girovaghi e gruppi di riformati che, come i recolletti calabresi, basavano il loro diritto alla vita eremitica sulle autorizzazioni ricevute dai penitenzieri, il *Cum sicut* non poteva impensierire i cappuccini. Esso,

²⁸ «Abbiamo così già in embrione le vicarie che saranno canonicamente erette nel capitolo generale degli anni 1535-1536: delle Marche, di Roma, dell'Umbria, della Toscana, di Napoli, di Foggia, di Puglia, di Sicilia e di Genova». *I cappuccini*, cit., p. 31.

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

³⁰ *Ibidem*, p. 88. Vedi anche URBANELLI, *Storia*, I, p. 281.

³¹ Minuta originale in ASV, Arm. XL, vol. 28, f. 290r, registrata in ASV, Arm. XXXIX, vol. 50, ff. 682v-684v. Edito in WADDING, *Annales*, XVI, pp. 336-338 e, in versione più corretta, in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 84-85. Cfr. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., pp. 194-195 n. 66 per alcune correzioni alla trascrizione di Edoardo d'Alençon.

infatti, «non teneva conto della bolla *Religionis zelus*»³²: lasciando questo documento in vigore, in altre parole, tanto questo come i brevi che seguirono non potevano sottrarre alla riforma cappuccina il diritto all'esistenza e alla diffusione.

Per lo stesso motivo, dovette avere assai scarsa efficacia anche l'*Alias postquam* del 2 dicembre 1531, diretto ai superiori dell'Osservanza, con il quale si chiedeva agli osservanti passati ai cappuccini dopo il 27 maggio 1530 di rientrare nell'ordine di partenza, diffidando i cappuccini di ricevere frati osservanti. Anche in questo breve, come nel precedente, erano nominati tra i calabresi Bernardino da Reggio, Vincenzo da Dipignano, Antonio da Gatrimolis e Santo da San Martino, ma non Ludovico da Reggio. Dinanzi alle mille difficoltà che si frapponevano alla realizzazione del loro ideale di vita eremitica, i recolletti calabresi tentarono di giungere a un accordo con il Pisotti alla vigilia del capitolo generale, che si sarebbe tenuto a Messina alla Pentecoste del 1532³³. Secondo un cronista durante questo incontro, svoltosi a Cetona, il generale «cercò dolcemente, con varie e diverse ragioni, di acquietarli, dicendo che il buon frate, in qualunque luogo fosse, poteva vivere bene e spiritualmente»³⁴; poi, dinanzi alle loro resistenze, rimandò la questione al capitolo di Messina, dove i padri conciliari «conclusero quei padri imprigionarli come homeni che facessero scisma nella religione»³⁵.

In realtà, non dovettero verificarsi particolari violenze nei confronti dei recolletti, che ebbero presto l'opportunità di ripresentare le loro richieste al Pisotti in occasione del capitolo provinciale di Scigliano, a cui il generale presenziò³⁶. A questa assemblea, i riformati calabresi inviarono come loro rappresentante il fratello laico Angelo da Calanna, che consegnò al ministro provinciale e al Pisotti due lettere: una di Bernardino Molizzi, che supplicava l'autorizzazione a passare ai conventuali, l'altra di Ludovico Comi, che esprimendo la propria contrarietà per lo stato di decadenza morale che

³² *Ivi.*

³³ Sul capitolo di Messina, cfr. ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 108r sgg. In questo periodo, era archimandrita di Messina, per volontà di Carlo V, il protettore dei francescani Andrea Della Valle. Cfr. RIEBESELL, *Della Valle*, cit., p. 720. Nel stesso 1532 infine, come si è accennato, fu fondato a Messina il primo convento cappuccino di Sicilia. Sarebbero presto seguiti Gibilmanna, Termini Imerese, Palemo e Catania. Cfr. *I conventi cappuccini nell'inchiesta del 1650*, a cura di MARIANO DA ALATRI, 3 voll., MHOMC XV-XVII, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1984-1986, *ad nomen*.

³⁴ Si noti che questa stessa motivazione era stata utilizzata nel 1527 da Giovanni da Fano nel *Dialogo de la salute*. Nel settembre del 1532, il Pili pubblicherà a Bologna la sua *Opera utilissima contra le perniciosissime heresie lutherane per li simplici*, nota anche come *Zizanie lutherane*, dedicando il trattatello proprio al Pisotti, che della provincia osservante bolognese era stato a lungo ministro. Su quest'opera vedi *infra*, capitolo 7.

³⁵ Sul capitolo di Messina, cfr. WADDING, *Annales*, XVI, pp. 374 sgg.; MICHELANGELO DA NAPOLI, *Chronologia historico-legalis*, I, cit., p. 262.

³⁶ Cfr. WADDING, *Annales*, XVI, p. 376; RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza*, cit., pp. 28-29; CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 197, con indicazioni di ulteriori riferimenti nelle opere dei cronisti calabresi alla n. 75.

affliggeva l'Osservanza, avanzava la richiesta di esser lasciato libero di entrare nell'ordine cappuccino.

In un recente contributo sui rapporti tra cappuccini e recolletti calabresi, Criscuolo ha affermato che «l'invio delle due lettere e il loro contenuto ci viene riferito negli annali del Wadding, che per la questione ha potuto attingere a un indubitabile e purtroppo oggi non più disponibile *Regestum generale Cismontanum*»³⁷. Proprio da questo importante codice manoscritto, nuovamente consultabile, è oggi possibile trarre informazioni più dettagliate sul capitolo di Scigliano:

Exinde in festis Pentecoste applicuimur Scilianum, ubi fuit celebratum capitulum provincialem Calabrię. [...] In quo capitulo de consensu deffinitorum fuit missa licentia fratri Bernardini Georgio de Rhegio transeundi ad conventuales quam instantissime petierat. Et tunc fuit responsum litteris Ludovici de Rhegio petenti licentiam ob strictiore vitam transeundi ad Capucinos quia observantia nostra iam devenerat ad testaceos pedes status auream presagitam e beatum p. nostrum Franciscum, et quod fratres nunc erant homines Beliar et multa alia comicia quibus afficiebat ordini³⁸.

Bernardino da Reggio, dunque, aveva ricevuto licenza di passare ai conventuali. Meno chiaro l'esito della richiesta di Ludovico da Reggio, riguardo al quale sappiamo che il 18 maggio 1532, a due giorni quindi dal capitolo di Scigliano³⁹, aveva scritto da Pizzo Calabro proprio a Bernardino da Reggio per informarlo che, grazie alla protezione offerta dal duca di Nocera Ferrante Carafa, avrebbero potuto finalmente mettere in pratica «il negozio», cioè rendere operativa la convenzione stipulata nel 1529 con Ludovico da Fossombrone⁴⁰.

In previsione di ciò, Ludovico da Reggio aveva scritto anche agli altri recolletti calabresi – tra di loro Girolamo da Dipignano e Bonaventura da Reggio –, dando a tutti appuntamento nella chiesa di San Martino di Filogaso, la località dove sorgeva il palazzo del duca di Nocera. Non sappiamo perché, avendo ricevuto queste indicazioni, Bernardino da Reggio abbia fatto richiesta al capitolo di Scigliano di una licenza per passare ai conventuali. Il suo nome viene ad ogni modo riportato dagli storici nell'elenco, a dir la verità poco affidabile⁴¹, della trentina di frati i quali, il 24 maggio

³⁷ CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 198 n. 78; Cfr. anche WADDING, *Annales*, XVI, p. 387; ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 96-97.

³⁸ ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 114v-115r.

³⁹ Gli storici hanno generalmente considerato questa lettera posteriore al capitolo di Scigliano, che ebbe luogo nel giorno di Pentecoste del 1532. Poiché però in quell'anno la Pasqua cadde il 31 marzo, il capitolo fu celebrato quasi certamente il 20 maggio: due giorni dopo, quindi, l'invio della lettera di Ludovico da Reggio al confratello Bernardino. D'altra parte, nella stessa missiva si può leggere: «Dallo Pizzo, vigilia Pentecostes, 18 maggio 1532».

⁴⁰ La lettera è riprodotta anche in CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 199. Per l'indicazione bibliografica delle altre edizioni, *ibidem*, p. 198 n. 79.

⁴¹ Vi compaiono infatti frati che certamente entrarono nei cappuccini in momenti successivi, come Girolamo da Dinami. Cfr. RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza*, cit., p. 30; CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 200-201.

1532, indossarono l'abito cappuccino nel corso della solenne cerimonia di vestizione tenutasi proprio a Filogaso, nella chiesa dei domenicani⁴². A seguire, nella stessa chiesa si sarebbe tenuto il primo capitolo provinciale della storia cappuccina, da cui risultò eletto Ludovico da Reggio⁴³.

Dinanzi al successo dei cappuccini, montava nella dirigenza osservante il risentimento nei confronti della nuova congregazione francescana, il cui diffondersi lungo la penisola non faceva che alimentare ulteriormente l'insofferenza e le velleità riformistiche degli zelanti rimasti nell'Osservanza. Espressione di questo stato d'animo, in cui lo sconcerto per le inaudite concessioni fatte ai cappuccini dalla Santa Sede si mescolava al timore di nuove scissioni e disordini interni all'Osservanza, è la nota *Informatione sopra frati Scappuccini* fatta pervenire a Clemente VII nell'agosto 1532 dal procuratore dell'ordine Onorio Caiani⁴⁴. L'influente predicatore fiorentino⁴⁵ era stato incaricato dal Pisotti di

⁴² La versione dei cronisti cappuccini di Calabria vuole che addirittura la moglie di Ferrante Carafa, Eleonora Conclubet, avrebbe aiutato i frati a confezionare i nuovi abiti, in tutto simili a quello dei primi cappuccini e quindi della medesima foggia di quello indossato un tempo da san Francesco.

⁴³ I primi luoghi, presi di lì a poco dai cappuccini calabresi, furono un eremo nei pressi di Filogaso, presso la chiesa di Sant'Antonio Abate, e a Galatro, nel vecchio monastero basiliano di Sant'Elia. *Ibidem*, pp. 202-203. Le avversità, per i cappuccini calabresi, non erano tuttavia terminate. Il 3 luglio 1532, infatti, dalle stanze vaticane venne spedito un nuovo breve con l'*incipit Alias postquam*, che riprendendo alla lettera l'omonima lettera apostolica del 27 maggio 1531, intimava agli ormai ex recolletti calabresi di rientrare nei conventi di origine, aggiungendo l'esplicita ingiunzione al viceré di Calabria e al duca di Nocera di far rispettare simili disposizioni. Proprio nel palazzo di quest'ultimo, a Filogaso, si sarebbe allora svolta tra cappuccini e osservanti un'accesa disputa sull'osservanza della Regola e sulla riforma dell'ordine. Le argomentazioni dei cappuccini avrebbero tuttavia rinsaldato nel duca di Nocera il proposito di difendere la giovane congregazione, rendendo di fatto nullo l'impatto del nuovo breve di soppressione. La registrazione dell'*Alias postquam* è in ASV, Arm. XXXIX, vol. 52 B, ff. 748v-752v. Minuta in ASV, Arm. XL, vol. 39, ff. 199r-204r. Edizione critica in CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti calabresi*, cit., pp. 219-224.

⁴⁴ Originale in ASV, *Lettere dei Principi*, vol. VII, f. 659. Testo latino con traduzione italiana in FC II, pp. 69-73, da cui citiamo. Altra edizione in ALENÇON, *De primordiis*, cit. pp. 103 sgg.

⁴⁵ La carriera del Caiani all'interno dell'Osservanza si può ricostruire con l'ausilio del *Regestum* dei generali e con il registro della provincia toscano-fiorentina, oggi conservato a FIRENZE, ARCHIVIO STORICO PROVINCIA DI SAN FRANCESCO STIGMATIZZATO, Archivio della Provincia di San Bonaventura, *Regestum Provinciae*, 1, *Regestum Antiquum ab An. 1523 ad An. 1567*. Descrizione sommaria del codice in «Archivum Franciscanum Historicum», VIII, 1915, pp. 193 sgg. e ora in *L'Archivio storico della Provincia di San Francesco Stigmatizzato dei Frati Minori in Toscana. Inventari degli archivi delle ex Province (1290-1946)*, a cura di A. MAIARELLI, con la collaborazione di D. NARDI e U. SORELLI, in «Studi Francescani», CIII, 2006, pp. 29 sgg. Dalle indicazioni presenti in questo registro sappiamo che il Caiani fu deputato a predicare a Pietrasanta in plebe nel capitolo provinciale di San Salvatore di Firenze del 1523, il primo celebrato «post separationem a Senensibus factam in generali capitolo in civitate Burgus solemniter celebrato» (cc. 1r, 3r). Prese poi parte al capitolo di San Salvatore del 1524 in qualità di guardiano di «Montis Caroli» (c. 6r) e fu inviato a predicare nel 1525 a Montepulciano (c. 9v). In questo anno partecipò al capitolo fiorentino in qualità di guardiano di Cortona. Tra i discreti compare suo fratello Bernardo, confessore di Lucrezia Borgia (cfr. G. ZARRI, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2006). Nel 1526 predicò alle Murate a Firenze (c. 13v). Figura inoltre tra i discreti del capitolo del 1526 (15r) e tra i vocali del capitolo del 1527 (18v) e del 1528 (20v). Non sembra abbia preso parte al capitolo del 1527, «demandato R. di p. fratris Paulj de Parma (Pisotti) commissarij generalis», che lo presiedette. Dal *Regestum* dei generali cismontani, apprendiamo inoltre che nel capitolo di Messina del 1532 fu nominato «procurator ordinis reverendus patris fratris Honorius Chaianus de Florentia provincie Thuscie florentine». Fino al suo avvento, fu vice-

occuparsi personalmente dello stato di agitazione presente nella provincia romana ed era in costante contatto con il pontefice, oltre che con il Carafa, con il Quiñones e con il Della Valle⁴⁶.

Motivo della sua dettagliata, anche se assai poco obiettiva *Informatione* era che «tutto l'Ordine era rimasto perplesso per il fatto che vostra santità avesse emanato una bolla simile a quella eugeniana che san Bernardino e molte altre santissime persone ottennero dallo stesso papa Eugenio, contraria alla bolla dell'unione rilasciata dalla santissima memoria di papa Leone X»⁴⁷. Con colpevole ritardo, dunque, anche i superiori dell'Osservanza si erano resi conto della straordinaria forza giuridica della *Religionis zelus*, che rendeva i cappuccini immuni ai brevi di soppressione fino ad allora emanati e permetteva a «un certo frate scapestrato e infame, senza virtù e dottrina» – così il Caiani definiva Ludovico da Fossombrone – di vivere «contro l'obbedienza dei superiori», ricevendo «senza nostra licenza i nostri frati»⁴⁸.

Il procuratore di corte rievocava poi l'intera vicenda dei fratelli Tenaglia, dai primi scontri con il provinciale delle Marche Giovanni da Fano fino all'*exploit* viterbese, dove con l'aiuto determinante di Caterina Cibo avevano ottenuto «il breve che li autorizzava a vivere la vita eremitica»⁴⁹. Senza precisare che quel breve era stato poi subito trasformato nella bolla *Religionis zelus*, il Caiani si lamentava con papa Clemente che il Fossombrone «con questo breve accolse molti religiosi e dicevano di avere bolla di vostra santità analoga a quella di papa Eugenio. Per questo molti frati semplici, all'udire

procuratore il ministro bolognese Girolamo da Borgonovo, uomo di fiducia del Pisotti che spesso nominava frati della propria provincia in ruoli di governo. ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 108r e 110v. Per il capitolo bolognese del 10 luglio 1533, cfr. *Atti ufficiali della Provincia osservante francescana di Bologna*, a cura di D. GUIDARINI, B. MONFARDINI, G. MONTORSI, Bologna, Edizioni Francescane, 2003, p. 107.

⁴⁶ «Commissio cum plenitudine potestatis r.do patri fratri Honorio Chaiano in romana Curia procuratori pro provincia romana, et teneat capitulum eiusdem provinciae ad medietatem mensis octobris proximi sequentis, et faciat omnia ut exequetur quicquid scripserat ei in una sua informatione in aliis suis litteris». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., c. 121r. Altre notizie alle cc. 131v-132v, dove sono riportate due lettere a lui indirizzate da Clemente VII e dal Quiñones.

⁴⁷ Si riferisce alla bolla *Ut sacra*, promulgata da papa Eugenio IV nel 1446, che aveva legittimato giuridicamente la riforma dell'Osservanza, distinguendola dai conventuali e permettendole di eleggere propri vicari soltanto formalmente sottoposti alla conferma del ministro generale. Lo stesso Eugenio IV, come accennato, era stato estensore anche della *Illa quae* del 1435, richiamata dai cappuccini nella *Religionis zelus* per ricordare il privilegio dei camaldolesi di ricevere religiosi provenienti da ogni ordine.

⁴⁸ CAIANI, *Informatione*, cit., p. 71.

⁴⁹ L'*Informatione* del Caiani era costruita su quanto gli aveva riferito il «reverendissimo protettore», al quale aveva chiesto di mostrargli come il Fossombrone «vivesse contro l'obbedienza dei superiori e ricevesse senza nostra licenza i nostri frati». Il racconto dei fatti di Viterbo, non a caso, sembra provenire da un testimone oculare dei fatti: «Costoro però, mentre la curia si trovava a Viterbo, supplicarono il signor protettore che volesse appoggiare il loro proposito di chiedere un certo breve a vostra santità per poter continuare a vivere da eremiti. Ma il signor protettore non voleva dare questo suo nulla osta. Si trovava allora in Viterbo la signora duchessa di Camerino. Essa chiese tale favore al signor protettore per impetrare il suddetto breve. Egli si rifiutò. Alla fine la signora duchessa disse: "Prego vostra eminenza di non opporsi!". Allora acconsentì. E così ottennero il breve che li autorizzava a vivere la vita eremitica». *Ibidem*, pp. 71-72.

queste cose e senza riflettere, fuggirono presso di lui senza licenza dei loro superiori»⁵⁰. Inoltre, non considerando la facoltà che aveva il vicario dei cappuccini di accogliere religiosi di altri ordini secondo i privilegi dei camaldolesi, l'autore della *Informatione* aggiungeva: «Egli si professa conventuale, ed è vero; ma tutti quei frati che non ebbero l'autorizzazione dai nostri superiori, sono per ciò stesso scomunicati e senza superiori»⁵¹.

Questa ricostruzione, decisamente parziale, aveva uno scopo preciso: indurre Clemente VII «a far osservare i sette capitoli ordinati dal reverendissimo cardinale di Santa Croce [Quiñones]. E quella testa [Ludovico da Fossombrone] ritorni a casa sua, cioè ai conventuali, come è giusto. Gli altri invece rientrano nelle loro province, secondo quel che prescrivono questi sette capitoli»⁵². La soluzione era dunque la stessa che il papa si sentirà presto suggerire dal Carafa nel suo noto memoriale: permettere l'erezione di custodie di frati riformati all'interno dell'Osservanza per rimediare alla deriva morale e permettere ai «boni frati» di osservare strettamente la Regola in un simile contesto, evitando così nuove pericolose scissioni. Non del tutto convinto dalle argomentazioni del Caiani, Clemente VII decise di prendere tempo e sospese l'esecuzione del breve *Alias postquam* del 3 luglio contro i cappuccini calabresi, incaricando i cardinali Antonio Del Monte e Andrea Della Valle di esaminare accuratamente la questione. Questi il 14 agosto 1532 rilasciarono una *sententia inhibitoria*, vale a dire «un decreto intimidatorio» che, proibendo agli osservanti «di molestare i cappuccini e a questi di ricevere quelli finché non fosse trovata una soluzione adeguata», di fatto non faceva che dilazionare ulteriormente la controversia⁵³.

Pochi mesi dopo, ai primi di ottobre del 1532, Gian Pietro Carafa decise di inviare a Clemente VII da Venezia «un mezo fedele», vale a dire un emissario incaricato di recapitare al pontefice un duro memoriale sulla situazione della Chiesa e sui rimedi da attuare per eliminare gli abusi, contrastare l'eresia dilagante e avviare l'ormai indilazionabile riforma⁵⁴. Questo «mezo fedele», come scriveva lo stesso Carafa al papa in una missiva del 4 ottobre⁵⁵, era un frate minore riformato della provincia veneta,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² «Altri particolari – chiosava il Caiani – vostra santità li potrà sentire domani dalla bocca del veneratissimo protettore e reverendissimo cardinale di Santa Croce». Non è chiaro se l'allusione del Caiani ai «sette capitoli ordinati dal reverendissimo cardinale di Santa Croce» facesse riferimento alle ordinazioni per le case di recollezione spagnole del 1523 o italiane del 1526, o ancora ad altro documento oggi perduto.

⁵³ FC I, cit., p. 24. Originale e copia in ROMA, AGC, QA 220, n. 247 e BA 220, n. 247. Edizione in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 105-108.

⁵⁴ Originale in BAV, Barb. Lat. 5697, cc. 2 A-11 A. Edizione integrale in CT, XII, pp. 67-77 e in MONTI, *Ricerche*, cit., pp. 57-77. Brani di questo testo sono editi inoltre dal Caracciolo, dal Silos, dal Gothein, dal Pastor, dal Ranke e dal Tacchi Venturi.

⁵⁵ BAV, Barb. Lat. 5697, c. 29; NAPOLI, BN, ms. XIII AA-74, n. 3; MONTI, *Ricerche*, cit., p. 78.

Bonaventura de Centi da Venezia, «predicatore et confessor approbato, per molti anni, in questa città et in Napoli et in altre città primarie d'Italia»⁵⁶. Giunto alla corte papale, fra Bonaventura fu ammesso alla presenza di Clemente VII ai primi di novembre e poté così consegnare al pontefice il dettagliato documento, in cui il Carafa dedicava ampio spazio alla riforma dell'ordine dei frati minori, ritenuto tra tutti il più importante «sì per il gran numero, como per lo bello instituto della povertà evangelica».

Stabilendo un chiaro nesso tra apostasia ed eresia⁵⁷, il vescovo teatino si scagliava contro «quelli cani arrabbiati di quella Penitentiaria», colpevoli per sete di guadagno di aver permesso a numerosi frati e religiosi di ottenere «lettere commissarie et sorreticie per sfrattare»⁵⁸ con grande disordine e danno per l'intera società, essendo alcuni di questi frati irregolari impegnati nel delicato compito della cura d'anime⁵⁹. Senza attendersi particolare sostegno dai vertici dell'Osservanza così come degli altri ordini⁶⁰, il Carafa invitava poi papa Clemente a occuparsi personalmente della questione: «Benchè la piaga sia grande – scriveva il teatino –, pur con la gratia di Dio, la medicina è parata se sua Santità vole». Con una strategia che sembra contenere in germe tutti gli elementi essenziali di quella metodica mentalità inquisitoriale che lo condurrà ai vertici del Sant'Ufficio, Gian Pietro Carafa esortava fra Bonaventura a chiedere innanzitutto al pontefice di far «examinare quali siano li boni frati nella vostra congregatione». Questa indagine preliminare doveva tendere «a due cose principalmente. Una a conservar tutto il corpo di quella congregatione, che non vada in maggior ruina. [...] L'altra a dar modo di poter far bene a coloro che vogliono et sonno apti a farlo, che sonno in menor numero», perché «hogidì, nel stato che quella congregatione si ritrova, è impossibile

⁵⁶ Su Bonaventura de Centi vedi anche infra, capitolo 10.

⁵⁷ «Hoggidì si vede questo che tutti coloro che apostatano dalla religione, apostatano anchor dalla fede talchè non c'è altri fundatori et defensori et propagatori de la heresia più che sonno loro et anno chi con habito da prete secolare, chi da laico penetrando le case et infettando li monasteri di monache et per tutto». CT, XII, p. 63.

⁵⁸ «Supplicarete a sua S.tà che per l'honor di Dio et per salute de la Christianità et per salute *in primis* et honor di sua S.tà metta in ciò qualche freno a quelli cani arrabbiati di quella Penitentiaria che il loro guadagno non costi tanto charo a l'afflitta republica Christiana et a l'anima di sua S.tà. [...] Altri sonno et questi senza numero, che cavate da la detta penitentiaria lettere commissarie et sorreticie per sfrattare, senza presentar né exequir altramente dette lettere si stanno a far burla di Dio et de la sedia apostolica et questi hormai hanno occupato, come è detto di sopra, la cura de le anime quasi per tutto, et in molti lochi le Capellanie et confessioni di monasteri di monache, et molti di loro tengono schole di fanciulli, et altri sonno cappellani di signori». *Ibidem*, p. 63.

⁵⁹ «Quanto alla turba di quelli che sono già apostatati saltem sua S.tà proveda che *in primis* non possano mai haver cura de anime, né in persona loro né per mano di altri, né governi, confessioni o altri servitij spirituali né temporali di monache, né molto meno officio di predicar né di confessar in nessun loco». Non è improprio leggere in queste righe un sottile riferimento anche a quelle forme di “apostasia organizzata”, come doveva apparire agli occhi severi del Carafa la riforma cappuccina. *Ibidem*, pp. 64-65.

⁶⁰ «Ma se dicessero che li Generali de li Ordini possono in ciò provedere, o bella provisione e beato chi la espetta...». *Ibidem*, p. 60.

senza gran reformatione parlarne nonché observar la purità della regola di San Francesco»⁶¹.

Salvaguardare per quanto possibile l'unità dell'ordine e permettere agli zelanti o riformati di vivere liberamente la loro vocazione per un'osservanza più stretta della Regola: le proposte avanzate dal Carafa, mosso da evidenti preoccupazioni pastorali oltre che disciplinari⁶², sono le medesime che abbiamo rilevato nella *Informatione* di Onorio Caiani, che a sua volta ricalcava le posizioni del Quiñones e del cardinal Della Valle, protettore dell'ordine. Non a caso, il vescovo teatino suggeriva al suo portavoce, fra Bonaventura de Centi, di esortare il papa a seguire l'esempio del suo predecessore Eugenio IV, che aveva riformato l'ordine approvando l'Osservanza, e soprattutto a riprendere in mano le costituzioni per le case di recollezione che, su istanza del Quiñones, erano state varate in Spagna «nella provincia de gli Angeli» nel 1523, in Portogallo nel 1524 e infine anche in Italia in occasione del capitolo generale di Assisi del 1526⁶³.

La riforma dei minori osservanti, insomma, anche per il Carafa si poteva e si doveva fare dentro l'ordine e su iniziativa papale, al più presto. Qualora non si fosse provveduto a ciò in tempi rapidi, si sarebbe giunti a un vero e proprio punto di rottura, che avrebbe determinato l'uscita dei frati riformatori dall'Osservanza per vivere il loro anelito a un francescanesimo radicale in movimenti di riforma alternativi, come quello «delli cappuccini» nei confronti del quale il Carafa, pur non esprimendo un esplicito giudizio negativo, non sembrava nutrire una particolare simpatia⁶⁴. Alle puntuali sollecitazioni del teatino Clemente VII, in partenza per Bologna dove avrebbe dovuto incontrare Carlo

⁶¹ Riformare l'intero ordine, infatti, era anche per il Carafa ormai un'utopia: «Et se alcun dicesse, *ergo* reformati tutta la detta congregatione; dico che questo ad ogni humana potentia è simpliciter impossibile per la grande moltitudine di pessimi subietti che el son dentro, li quali tengono talmento oppressi li boni che in nulla cosa li lassano valere, et è tanta la discordia che nasce dalla diversità della vita et costumi che nelli cativi causa inimicitia et odio parricidiale. Donde si vene ad homicidij non solo con veneno ma apertamente col coltello et con la spada, per non dir con schioppeti».

⁶² Tra gli obiettivi della riforma dei minori, il vescovo teatino poneva infatti anche quello di «haver boni predicatori et boni confessori».

⁶³ «Ricordate a sua Santità quel che nel vostro medesimo ordine fe' la bona memoria di Eugenio et quel che modernamente fo fatto in Spagna nella provincia de gli Angeli et in Portogallo et altrove et novissime quel che la evidentissima necessità costrinse il vostro capitolo generale hor fa vij anni vel circa [Assisi 1526] a proveder di assegnar alcuni particolari lochi per ciaschuna provincia dove *tanquam in Civitatos refugij* li poveri frati da bene si potessero ridurre ad observar la sua regola». «Perché la cosa fu fatta con troppo debil fundamento et non procedette dal fonte de l'authorità di sua Santità et di quella sancta sede ma solamente dal general col capitolo generale», argomentava il fondatore dei teatini, questi tentativi non erano andati a buon fine, venendo di fatto sabotati dai ministri provinciali con veti ingiustificati o con il mandare «de industria» nelle case di recollezione, accanto agli zelanti, «alcuni frati a ciò ineptissimi» che avevano impedito la stretta osservanza della Regola.

⁶⁴ «Et già sua S.tà vede li moti della religione et delli Cappuccini, et di quelli di diverse parti del mondo: tutti gridano, tutti tumultuano et tanto stanno quanto non sono anchor for di speranza di questa reformatione, ma in quell'hora che di tal speranza fossero esclusi, certo vedo che molti di loro la farian da desperati, il che Dio per sua misericordia nol permetta perché c'è delle tribulationi tante che bastano». *Ibidem*, p. 74.

V, diede risposta soltanto per via orale, invitando il Carafa a inviargli proprio a Bologna un nuovo emissario, che potesse ricordargli «tutte queste importantie»⁶⁵. Dopo aver lamentato la scarsa collaborazione ricevuta dal filo-cappuccino Vannucci⁶⁶, nella missiva spedita da Roma al Carafa il 2 novembre 1532 il De Centi poteva comunque fornire al suo autorevole referente un quadro piuttosto dettagliato delle prospettive che riguardavano la riforma degli osservanti:

Circa li Capuzini el nostro Signore ne lassa in piedi un picol numero di fra Ludovico de la Marcha et *in hoc* che non possano multiplicare lochi, né receiver frati de nullo ordine et che prelati de l'observantia li visiti et correga. L'altra parte di essi Capuzini è ritornata a l'obervantia⁶⁷, la qual, per il procurator di corte [Onorio Caiani], tracta che si fazi una bolla di forma che per auctorità de la sede apostolica et essi Capuzini ritornati al grege et tuti li altri frati de l'ordine li quali vorranno observare la regula *ad litteram* habiano in ogni provintia 4 over 5 lochi o più *sub custodiis* con molti belli capituli, tanto che si potrà far molti beni et niuno harà causa de separarsi per conto che non li sia dato commodo di far bene⁶⁸.

La «bolla di forma» a cui Bonaventura de Centi allude in questa e in una successiva lettera scritta a Clemente VII⁶⁹ è, evidentemente, la bolla *In suprema militantis Ecclesiae*, che invocata con insistenza soprattutto dai riformati delle province romana e veneta oltre che dal Carafa e dai prelati dell'ordine, fu in effetti spedita di lì a pochi

⁶⁵ Per quanto riguarda la riforma degli osservanti, a Bologna Clemente VII avrebbe trovato diversi religiosi adatti a fare da tramite con il Carafa. Oltre ai fidati collaboratori del Pisotti, vero e proprio *deus ex machina* della provincia osservante di Bologna sin dalla fine del primo decennio del Cinquecento, è possibile che si trovasse allora in città anche Giovanni da Fano, legato tanto al Pisotti quanto al Carafa, il quale come si è già avuto modo di riferire aveva pubblicato proprio a Bologna, nel settembre precedente, l'*Opera utilissima vulgare contro le perniciosissime heresie lutherane*.

⁶⁶ «El Vanutio fa poca o nulla impresa, in nullo negotio m'ha possuto soccorrere». Così fra Bonaventura, al quale il Carafa aveva scritto: «Darete la nostra lettera credentiale al Rev. Ms. Francesco Vannuccio canonico di Santa Maria Transtyberina Governator de l'hospitale de li Incurabili». CT, XII, p. 57. Su questo atteggiamento del Vannucci nei confronti delle iniziative riformistiche del vescovo teatino non si hanno ulteriori elementi. Resta allo stato di semplice ipotesi l'eventualità che il notaio senese, ormai legato ai cappuccini, volesse proteggere l'autonomia della congregazione di Ludovico da Fossombrone evitando di contribuire alle manovre che avrebbero condotto all'istituzione della riforma interna all'Osservanza.

⁶⁷ Non è chiaro a quali frati si riferisse il De Centi. Forse ai recolletti calabresi, oppure a una parte degli zelanti umbro-marchigiani, i quali dopo essere passati ai cappuccini avevano fatto ritorno nell'Osservanza, come asserito già da Giovanni da Fano nel *Dialogo de la salute* del 1527.

⁶⁸ Originale in BAV, Barb. Lat. 5697, c. 176. Editto in FC II, pp. 74-75.

⁶⁹ Il 17 novembre 1532, evidentemente ignaro del fatto che il giorno precedente era stata promulgata la bolla *In suprema*, l'osservante veneziano tornò a rivolgersi al pontefice con toni accorati, supplicandolo «umilmente che li piaccia almeno far expedire la bolla de le custodie», favorendo così «quelli che sono la parte potissima de la religione, zioè li omni desiderosi de vita stricta secondo la Regula, perché, lasciando li veri e boni, la malizia prevalerà ad ogni extremo vizio». In questo modo, secondo il De Centi, «la religione restarà unum ovile sub uno pastore [...] avendo concessa la facultà di far bene a li professori de la Regula de sancto Francisco: ex quo gli altri, che voglion altra vita, honno li soi voti. De le altre reformazione ha ritrovato forma la qual, partendo vostra sanctità, non posso conferire». È possibile che con le «altre reformazione» fra Bonaventura intendesse riferirsi ai cappuccini. Originale in ASV, *Lettere ai Principi*, vol. VII, f. 561r. Edita in ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit., p. 119 e in FC II, pp. 75-77, dove giustamente si commenta che «se Bonaventura avesse saputo che la bolla *In suprema* era già stata spedita il giorno precedente, avrebbe scritto una lettera diversa».

giorni, il 17 novembre 1532⁷⁰. Concedendo l'erezione in ogni provincia osservante di quattro o cinque conventi riservati ai frati desiderosi di vivere una più stretta osservanza della Regola secondo le dichiarazioni papali, la *In suprema* costituiva nella pratica l'atto di fondazione della tanto attesa riforma interna all'Osservanza, i cui membri saranno detti «riformati». Concepita per placare finalmente l'agitazione che percorreva le file degli osservanti, essa era destinata ad avere un impatto decisivo e forse fatale sulla congregazione dei frati minori della vita eremitica, «fino ad allora alimentata quasi esclusivamente dai transfughi dell'Osservanza», perché toglieva di fatto ai frati «qualsiasi pretesa di optare per la famiglia cappuccina»⁷¹.

Se fosse stata applicata veramente, la *In suprema* avrebbe di fatto «segnato la fine della Riforma cappuccina»⁷². Le cose, tuttavia, andarono diversamente. Nell'estate del 1533 infatti, a meno di un anno dalla spedizione della bolla, la congregazione speciale degli osservanti incaricata di gestire la successione al morente Pisotti decise di sospendere l'esecuzione della *In suprema* fino al successivo capitolo generale, previsto per il 1535. La decisione, come si può immaginare, determinò una nuova esplosione di malcontento e di risentimento nei riformati, soprattutto in quelle province, come le Marche, dove nel corso di quell'anno si era riusciti ad avviare la riforma.

La testimonianza più forte di questa nuova lacerazione tra gli osservanti ci viene da una lettera di Giovanni da Fano, nel frattempo convertitosi alla causa dei riformati. Fermo oppositore di Ludovico da Fossombrone e dei primi cappuccini nel corso degli anni '20, nel dicembre 1533 il Pili appare sorprendentemente schierato sul fronte dei frati favorevoli alla riforma. Concluso il triennio da ministro della provincia osservante delle Marche, dopo il 1527 Giovanni da Fano era tornato a dedicarsi a tempo pieno alla «predicazione volante», beneficiando dal 1532 della facoltà, concessagli dal Pisotti, di predicare liberamente ovunque desiderasse⁷³. In questo periodo era venuto in contatto con diversi esponenti di spicco del fronte riformatore, da Francesco da Iesi⁷⁴ al veneziano fra Bonaventura de Centi e quindi al Carafa. Forse proprio fra Bonaventura lo aveva convinto della bontà della riforma interna all'Osservanza, che come si ricorderà il Pili

⁷⁰ ROMA, AGC, QA 220, n. 248. Edita in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 110-113; in *Bullarium Ordinis Fr. Min. Capuccinorum*, 7 voll., a cura di MICHAEL A TUGIO, Roma, typis Joannis Zempel, 1740-1752, I, pp. 988-993. Per le altre edizioni cfr. FC II, pp. 24-25 n. 26. Segnaliamo una copia di questa bolla in ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 127v-129v.

⁷¹ *I cappuccini*, cit., p. 90.

⁷² *Ibidem*, p. 32.

⁷³ «Concessio patri fratri Johanni de Phano cum socijs gratis eundi (verifica) predicando quocumque spiritus eum advocaverit per provincias citramontanas, incipiendo a provincia Sancti Francisci inclusive usque ad provinciam Sancti Ludovici exclusive». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 120v.

⁷⁴ Nella lettera al Caiani, Giovanni da Fano rivela i suoi rapporti con il futuro generale dei cappuccini, scrivendo al procuratore che «porà dirizzar le littere nostre in mano del p. fra Francesco da Esio e lui me le mandarà».

aveva considerato con una certa freddezza nel *Dialogo de la salute* del 1527⁷⁵, convinto che fosse possibile vivere strettamente e spiritualmente la regola anche nei conventi regolari.

Con l'evolversi degli eventi, tuttavia, la sua visione doveva essere mutata, perché nel 1532, approfittando della *In suprema*, si era deciso a passare alla riforma delle case di recollezione e nel capitolo provinciale delle Marche, tenutosi a Morrovalle nella primavera del 1533, era stato eletto custode dei riformati piceni. Proprio in qualità di rappresentante dei riformati marchigiani così, in seguito alla sospensione della bolla Giovanni da Fano pensò di scrivere al procuratore dell'ordine, Onorio Caiani, lanciando una sorta di *ultimatum* a nome dei tanti confratelli che ormai, nel dicembre del 1533⁷⁶, si vedevano davanti a un bivio: o le disposizioni della *In suprema* venivano fatte rispettare e il progetto della riforma interna all'Osservanza andava rapidamente in porto, oppure non rimaneva che fare la riforma «da disperati»⁷⁷. Dinanzi all'ostracismo dei superiori e al perdurare delle difficoltà molti di loro, compresi Giovanni da Fano, Bernardino d'Asti e Francesco da Iesi, passeranno nel 1534 alla riforma dei cappuccini.

⁷⁵ *Supra*, capitolo 2.

⁷⁶ Originale autografo in ROMA, AGC, ms. AD 73, Codice CCII, *Lettere e carteggi del V.le P. Francesco Ripanti Generale dell'Ordine de' Capuccini 1545* (cfr. *Tavola n. 2*). Edita in FC II, pp. 77-80. Una copia di questa lettera è in ROMA, ARCHIVIO DI SAN FRANCESCO A RIPA, ms. 51, pp. 164 sgg. ed è stata pubblicata, con alcune imprecisioni, in J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Una carta del p. Juan de Fano y los cronistas Bernardino de S. María Nova y Tomás de Montefortino*, in «Collectanea Franciscana», XXIX, 1959, pp. 87-104, spec. p. 101.

⁷⁷ La medesima espressione era stata utilizzata dal Carafa nel memoriale del 1532. Cfr. CT, p. 74 e *supra*.

PARTE SECONDA

**«PROFEXORI DELLO EVANGELO
E DELLA REGOLA DEI FRATI MINORI»
(1534-1536)**



5. DA LUDOVICO DI FOSSOMBRONE A BERNARDINO OCHINO. IL CAPITOLO DI SANT'EUFEMIA E LA SVOLTA CULTURALE DEL 1534-1536

a) *Verso nuovi equilibri. L'ascesa di Bernardino d'Asti e la rete imperial-colonnese*

Tra l'estate del 1533 e gli ultimi mesi del 1536 la storia cappuccina conobbe un passaggio cruciale, destinato a segnare l'identità collettiva della giovane congregazione in maniera decisiva. Una chiara consapevolezza dell'importanza di questo triennio per l'evoluzione della riforma emerge nitida dai ricordi del cronista Bernardino da Colpetrazzo, che degli eventi di quella fase fu giovane testimone:

Piacque al signor Iddio che nel trenta cessorno le guerre, la peste e la carestia. Et in questo tempo gran numero de' frati vennero alla santa riforma de tutt'il corpo della religione, non solo semplici et idioti, ma gran moltitudine de' primi dotti e sant'huomini che fussero in tutto il corpo della religione. Et all'hora appress'il mondo alzò il capo la puovera congregatione, imperochè per la venuta di questi grand'huomini e per le loro predicationi resero la congregatione celeberrima a tutt'il mondo, et molto più appress'i prelati della santa Chiesa, i quali conceperono tanta devotione a Capuccini, che gli reverivano com'apostoli de Christo. Et quindi fuorono sgombrate e buttate per terra le mal'openioni e mormorationi degl'avversarii [...]. Et in questo tempo fuorono presi molti luoghi in tutte le provincie, et ce ne fuorono aggiunte molte delle provincie che per prima i Capuccini non ci havevano luogo nissuno; et venevano ancor dal secolo molti nobbili et plebei a ricever l'habbito capuccino. Né mai fu in tutto questo tempo insino nel '43, che per la partita di fra Bernardino Uchino ricevè una gran mortificatione, et fu tale che fu del tutto per rovinare.¹

Nel racconto coinvolgente del cronista, il fiorire della riforma cappuccina negli anni '30 era associato allo spegnersi dei fuochi delle guerre d'Italia, che avrebbe facilitato il passaggio di un «gran numero de' frati» – tra i quali tanti «semplici et idioti» ma anche una «gran moltitudine de' primi dotti e sant'huomini» – alla congregazione guidata da Ludovico da Fossombrone. Nella visione del Colpetrazzo, proprio l'ingresso tra i cappuccini di questi uomini colti ed esemplari, in grado con «le loro predicationi» di guadagnarsi il favore delle masse e la stima dei grandi prelati, aveva reso possibile il superamento dell'opposizione degli avversari della riforma e la sua espansione «in tutte le provincie», rendendo attraente la proposta cristiana² dei cappuccini anche per un numero crescente di «nobbili et plebei», che iniziarono a desiderare di «ricever l'habbito capuccino».

¹ COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 258-259. La fuga di Bernardino Ochino, com'è noto, va fatta risalire all'agosto 1542 e non, come indicato dal cronista cappuccino, all'anno successivo.

² L'espressione è mutuata da G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991. Si vedano anche IDEM, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010; A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino, Einaudi, 2010 (ed. or. Paris 2009); G. G. MERLO, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, p. 40 e n.

In realtà, come si è avuto modo di accennare, la ragione più diretta del successo della riforma cappuccina nei primi anni '30 va individuata più pragmaticamente nelle difficoltà incontrate dalla riforma all'interno dell'Osservanza, culminate nella sospensione della bolla *In suprema* nell'estate del 1533. Bernardino da Colpetrazzo non era tuttavia del tutto fuori strada, quando associava il momento d'oro della primitiva vicenda dei cappuccini alla mutata situazione geopolitica italiana dopo la pace di Bologna. È infatti anche grazie allo stabilirsi di un più saldo dominio imperiale sulla penisola³, che si crearono le condizioni per un inserimento della causa dei cappuccini nel più ampio progetto di controllo politico, sociale e religioso della società condotto dalle personalità più eminenti delle grandi famiglie aristocratiche fedeli a Carlo V e alla monarchia spagnola in Italia, con i Colonna del ramo di Genazzano e i Gonzaga di Mantova in prima linea. Forte del sostegno imperiale e di un profondo radicamento territoriale e clientelare tanto nel Regno di Napoli⁴, quanto nello Stato della Chiesa, questo eterogeneo ma coeso blocco di potere instaurò nel terzo decennio del secolo una dialettica serrata e non priva di tensioni con la Chiesa di Roma, le cui sorti dall'ottobre 1534 si legarono a doppio filo con le strategie familiari dell'attempato ma ambizioso nuovo pontefice, Paolo III Farnese⁵.

In questo quadro, la causa dei cappuccini si trasformò progressivamente da caso tutto interno al mondo francescano a questione degna di fare la sua comparsa nel carteggio diplomatico tra il papa e l'imperatore, finendo così presto nell'agenda di quegli influenti prelati che, negli stessi intensi anni precedenti la convocazione del concilio e l'istituzione del Sant'Ufficio del 1542, furono protagonisti su impulso dello stesso Paolo III di una serie di iniziative di riforma dell'apparato curiale e del sistema ecclesiastico a livello tanto centrale quanto periferico⁶. Il caso dei cappuccini, su esplicito suggerimento di Carlo V, venne infatti affrontato con quello stesso sistema delle commissioni cardinalizie per la riforma e per il concilio, a cui proprio a partire dal 1535-1536 vennero affidate la riorganizzazione di uffici curiali chiave come la Dataria e

³ Cfr. *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Carlo V*, a cura di B. ANATRA e F. MANCONI, Roma, Carocci, 2001; M. A. VISCEGLIA, *Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico*, in *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo 2007)*, a cura di C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, 2 voll., Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, I, pp. 49-77; EADEM, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, Bulzoni, 2010.

⁴ Cfr. G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. GALASSO, 7 voll., Torino, Utet, 1992-2011, II; IDEM, *Carlo V e Spagna imperiale. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

⁵ Il cardinale Alessandro Farnese fu eletto papa con il nome di Paolo III nell'ottobre 1534. Cfr. PASTOR, *Storia dei papi*, V, pp. 6 sgg.; C. CAPASSO, *Paolo III (1534-1549)*, 2 voll., Messina, Principato, 1923-1924, I, pp. 27 sgg.

⁶ Cfr. F. GUI, *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli "spirituali"*, Roma, Editoria Università Elettronica, 1997.

la Penitenzieria e, in parallelo, la ripresa a tutto campo delle più ampie istanze riformatrici già discusse ai tempi del concilio Lateranense V e del *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Giustiniani e Querini. Questo rinnovato slancio riformatore, favorito dalle prime mosse di papa Farnese, avrebbe portato nel 1537 alla redazione del *Consilium de emendanda ecclesia*: documento discusso, sostanzialmente mai applicato, ma che rappresenta la cifra del «nuovo corso riformatore inaugurato da Paolo III»⁷. Diviso in cinque parti, il *Consilium* era rivolto al papa e conteneva una sferzante critica agli abusi ecclesiastici e curiali, delineando i contorni generali di una riforma della prassi delle ordinazioni sacerdotali e degli ordini religiosi, tra i quali si proponeva addirittura di abolire le congregazioni conventuali. Forti cambiamenti erano inoltre previsti per l'apostolato dei regolari, in relazione al quale era auspicato il ripristino del controllo degli ordinari diocesani nei settori chiave della confessione e della predicazione⁸.

Tra i firmatari dell'ambizioso progetto di riforma presentato a Paolo III il 9 marzo 1537, accanto a Gian Pietro Carafa, a Jacopo Sadoletto e al maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia, figurava il nobile veneziano Gaspare Contarini⁹, che aveva presieduto una commissione di cui avevano fatto parte tra gli altri anche altri autorevoli esponenti dell'incipiente dissenso religioso italiano, dal cardinale inglese Reginald Pole, di sangue reale¹⁰, al colto benedettino Gregorio Cortese¹¹, dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti¹² all'ordinario di Gubbio Federico Fregoso, cugino di Ascanio e Vittoria

⁷ AUBERT, *Eterodossia*, cit., p. 64.

⁸ Il testo del *Consilium de emendanda ecclesia* è in CT, II, pp. 131-145.

⁹ Sul Contarini, si vedano F. DITTRICH, *Gasparo Contarini. Eine Monographie (1483-1542)*, Braunschweig, J. A. Wichert, 1885; FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit.; EADEM, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo. Atti del Convegno (Venezia, 1-3 marzo 1985)*, a cura di F. CAVAZZANA ROMANELLI, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 93-123; E. G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹⁰ Secondo il Pole, che fu poi legato pontificio al concilio di Trento nel 1545, bisognava «levar via in gran parte la Cancelleria, la Penitenzieria in grandissima parte; che si facessero vescovi che sapessero predicare; che le parrocchie non si dessero a cortigiani; che si lasciasse tutta la sua giurisdizione libera alli vescovi, et che fossero huomini degni di stare al suo vescovato, come si faceva nella Chiesa primitiva». *Processo Morone*, VI, p. 335. Sulle vicende biografiche dell'importante figura di Reginald Pole, cfr. D. FENLON, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977; T. MAYER, *Reginald Pole Prince & Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, in riferimento al quale si veda anche M. FIRPO, *Note su una biografia di Reginald Pole*, in «Rivista Storica Italiana», CXIII, 2001, pp. 859-874.

¹¹ Cfr. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit.

¹² Il Giberti era stato, insieme a Francesco Guicciardini, il principale ispiratore della fallimentare politica filofrancesa di Clemente VII. Dopo il sacco di Roma si era trasferito a Verona, dove aveva avviato un vasto programma di riforma della diocesi, attirando presso di sé alcuni degli intellettuali più influenti nel panorama culturale e religioso del primo Cinquecento. Lo studio più penetrante sull'azione politica e pastorale del Giberti rimane quello di PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit. Sul circolo

Colonna¹³. Proprio alla marchesa di Pescara, ospite romana del Contarini sullo scorcio del 1536 nel palazzo colonnese dei Santi Apostoli, spetta il merito di aver saputo convertire alla causa dei cappuccini alcuni dei principali esponenti del collegio cardinalizio. Tale coinvolgimento riguardò prevalentemente i sostenitori della corrente curiale aperta al dialogo religioso e sensibile all'irenismo erasmiano ispiratore sotto Carlo V della politica estera asburgica, su tutti il Contarini, il senese Girolamo Ghinucci e il mantovano Ercole Gonzaga. Per il tramite della Colonna e di questi potenti curiali, vennero presto interessati della questione cappuccina anche il Giberti, Camillo Orsini, il futuro governatore di Milano Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto e cugino della marchesa¹⁴, e ancora, complici Caterina Cibo e probabilmente il Fregoso che ne frequentava la corte in compagnia del Brucioli e dei fratelli Folengo, la duchessa di Urbino Eleonora Gonzaga.

Alti prelati, pragmatici uomini d'arme e raffinati umanisti imbevuti di neoplatonismo si mobilitarono, muovendosi tra le maglie del fitto reticolo imperial-colonnese, per proteggere e nutrire la crescita di una congregazione i cui principi ispiratori sembravano poter ben servire la causa di una riforma ecclesiastica basata sul recupero etico dell'interiorità e della «medulla»¹⁵ del vangelo, con una sincera apertura al confronto e alla contaminazione con le correnti spirituali evangeliche del primo Cinquecento, luteranesimo compreso. Caratteristiche, queste, che rendevano invece la spiritualità cappuccina decisamente avulsa dall'ardore controversistico e antieretico che animava i propositi riformatori di altre influenti figure richiamate a Roma da Paolo III, *in primis* il teatino Carafa, il battagliero nunzio Girolamo Aleandro¹⁶ e i filoasburgici, ma conservatori Rodolfo Pio da Carpi e Juan Alvarez de Toledo. Una strana alleanza, quella tra i primi cappuccini e il gruppo dei riformatori del partito imperiale, favorita dal

gibertino di Verona si vedano anche P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, *passim*.

¹³ Un aggiornato profilo religioso di Federico Fregoso si deve a G. ALONGE, *Evangelismo francese e Riforma italiana: l'esperienza religiosa di Federico Fregoso*, tesi di laurea, Torino, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2008-2009.

¹⁴ Alfonso d'Avalos era nato a Ischia nel 1502 dal marchese del Vasto Iñigo II e da Laura Sanseverino. Rampollo di una delle casate più potenti del Regno di Napoli, rimase orfano in giovane età e fu educato dalla zia Costanza d'Avalos, principessa di Francavilla. Seguì nella carriera militare il cugino Ferdinando Francesco, marito di Vittoria Colonna, partecipando alla battaglia di Pavia (1525) e diventando in seguito capitano generale della fanteria imperiale in Italia. Non prese parte per «scrupoli religiosi» al sacco di Roma del 1527. Diresse poi nel 1535 la spedizione di Carlo V contro Tunisi. Dal 1536 fu a capo della fanteria imperiale in Lombardia, diventando nel 1538 governatore dello Stato di Milano per conto di Carlo V. Cfr. la voce di G. DE CARO in DBI, IV, 1962, pp. 612-616.

¹⁵ L'espressione, che rievoca i toni della predicazione italiana di Bernardino Ochino, è tratta dalle costituzioni cappuccine del 1536, per le quali vedi *infra*, capitolo 6.

¹⁶ Cfr. F. GAETA, *Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma in Venezia*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», VII, 1955, pp. 5-53; IDEM, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento (Girolamo Aleandro)*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1960.

peso crescente assunto nella congregazione proprio da quei frati «dotti» e «santi» fattisi cappuccini dopo il 1533, e apparentemente vincente per quasi un decennio. Essa venne tuttavia vissuta con sentimenti ambivalenti dai cappuccini della primissima generazione, Colpetrazzo compreso, divisi tra l'ammirazione per quei grandi uomini che stavano garantendo alla riforma un fondamento finalmente stabile e il timore, condiviso con il vecchio capo Ludovico da Fossombrone, che nella «prattica» con i secolari e nella proiezione verso un apostolato sempre più impegnativo potessero celarsi i germi di una degenerazione, nel lungo periodo, dell'originario ideale ascetico-contemplativo dei «frati minori della vita heremitica»¹⁷.

Ecco allora che, a chiosa del brano precedentemente citato, Bernardino da Colpetrazzo non poteva esimersi dal fare una precisazione destinata a ritagliarsi un posto di primo piano nella storiografia dell'ordine, con il suo tentativo *ante litteram* di una periodizzazione della storia cappuccina delle origini e l'ingenuo, ma rivelatore interrogarsi del cronista su quale fosse stato «il più glorioso stato» della congregazione: quello degli anni eroici caratterizzati dalle imprese di Matteo da Bascio, Ludovico da Fossombrone e Caterina Cibo (1528-1533), oppure quello della grande espansione (1533-1543), che segue la parabola esaltante ma pericolosa di Bernardino Ochino e Vittoria Colonna, portando i cappuccini prima ai vertici della vita religiosa del tempo e poi dritti nelle braccia del Sant'Ufficio?¹⁸

La questione, se considerata nella prospettiva più ampia della vicenda complessiva dell'ordine francescano, riconduce sul piano storiografico alla dialettica primordiale tra il «francescanesimo subordinativo» di Francesco e della originaria fraternità, in cui l'ideale anacoretico-pauperistico e il principio della *minoritas* prevalevano sugli aspetti istituzionali e organizzativi, e il «minoritismo dominativo» realizzato a partire dalla metà del Duecento, dopo la deposizione di frate Elia, attraverso la progressiva sacerdotizzazione dell'ordine, il superamento dell'iniziale precarietà insediativa con la costruzione di solidi conventi cittadini e una sempre maggiore apertura alle più varie

¹⁷ Era quanto era accaduto, d'altra parte, ai discepoli di Francesco ai tempi di frate Elia e poi ancora a tutte le riforme realizzate dai frati "spirituali" all'interno della famiglia francescana, fino all'Osservanza da cui i cappuccini erano scappati.

¹⁸ «Et facendo comparatione dello stato della congregatione dal '28 insino nel '33 et dal '33 insino al '43, l'ultimo fu il più glorioso. Ma io che mi truovai in quel tempo nella puovera congregatione, giuditiosamente ripensando, dico ch'il più glorioso stato che sia stato mai nella nostra congregatione fu dal '28 insino nel '33, perché fu più conforme al principio della religione et al tempo del padre san Francesco. Non niego però ch'il secondo stato in sino nel '43 non fusse più glorioso appresso il mondo et che non ci fussero maggior numero de' frati e più dotti e gran predicatori; ma perché la religione del serafico Francesco è fundata in humiltà, povertà e despresso di se stesso e nella santa e perfetta contemplatione, mai fu più conforme a tutte queste cose che dicano perfettione, quanto fu nel primo stato, dove veramente con ogni grado di perfettione se renuovò il primo stato della religione, et fu reso al mondo l'habbito, la vita, l'humiltà, il desprezzo del mondo et la vera contemplatione che tenne il padre san Francesco con i suoi compagni». COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 259.

forme di apostolato, compreso l'esercizio della confessione e dell'ufficio inquisitorio¹⁹. Questo tipo di sviluppo, congeniale alle esigenze pastorali del papato allora guidato dal volitivo Gregorio IX, avrebbe condotto già nel 1241 un francescano, Leone da Perego, ad assumere l'incarico prestigioso di arcivescovo di Milano, sancendo così l'irreversibilità di un processo che, grazie anche alla vigorosa azione normalizzatrice di Bonaventura da Bagnoregio, avrebbe accentuato nei decenni seguenti la fisionomia di un francescanesimo aristocratico, teologico ed «ecclesiasticizzato»²⁰.

Contro un simile allontanamento dalla purezza delle origini e da quella che consideravano l'autentica vocazione francescana, come si è visto, nei secoli successivi si erano costituiti gruppi e movimenti di varia ispirazione ed estrazione sociale. Alcuni di essi si erano snaturati, affascinati da un radicalismo gioachimitico e vagamente anarchico che li aveva resi facile preda delle strumentalizzazioni politiche del fronte ghibellino, esponendoli inevitabilmente alla condanna per eresia e a spietate repressioni. Altri movimenti invece erano riusciti a incanalare nel più rassicurante alveo dell'ortodossia le loro aspirazioni di riforma e di ritorno a un'osservanza integrale della Regola, garantendosi così un futuro più stabile e duraturo²¹. Il passaggio dalla fase della lotta per l'affermazione a quella dell'inserimento istituzionale nell'organigramma della Chiesa, tuttavia, aveva puntualmente innescato anche in questi gruppi un processo di metamorfosi – culturale, ideale e talora anche sociale – tale da riprodurre alla lunga quegli stessi tratti degenerativi da essi aspramente criticati alle origini, aprendo così la strada a riemergenti integralismi e a nuove espressioni di recupero e attualizzazione della sempre sfuggente «grazia delle origini»²².

A tali mutamenti, a giudicare dai resoconti allarmanti sullo stato dell'ordine nel primo Cinquecento, non era certo stata immune l'Osservanza, dalla quale si erano faticosamente affrancati i primi cappuccini. Ma un analogo destino, sembra ammettere il Colpetrazzo, era poi toccato, almeno in parte, alla stessa riforma cappuccina, che fattori esterni e vicende umane complesse avevano condotto verso opzioni istituzionali non del tutto in linea con il mitizzato «francescanesimo subordinativo» delle origini, così esaltato da Ludovico da Fossombrone e dai suoi primi seguaci. Naturale dunque,

¹⁹ Cfr. P. EVANGELISTI, *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI*, cit., pp. 143-187.

²⁰ Cfr. G. G. MERLO, *Leone da Perego frate Minore e arcivescovo*, in «Franciscana», IV, 2002, pp. 29-110; IDEM, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, cit., pp. 75-106.

²¹ Cfr. BURR, *The Spiritual Franciscans*, cit.; NIMMO, *Reform and division*, cit., pp. 139-201; 240-279.

²² Di qui l'impiego delle profezie gioachimite sulla più perfetta riforma, che identificavano in Francesco d'Assisi l'apolittico angelo del sesto sigillo e vedevano nel susseguirsi di nuove esperienze francescane "spirituali" un progressivo avvicinamento alla forma definitiva di vita religiosa, punto di partenza per la realizzazione di una edenica società del Vangelo. Cfr. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 175-241. A tale visione apologetica della storia francescana, si richiameranno nel secondo Cinquecento i primi cronisti cappuccini, in particolare il grande predicatore Mattia Bellintani da Salò.

per il cronista ormai piegato dagli anni e rassegnato al conformismo disciplinare imposto all'ordine dalla Controriforma, assegnare al «primo stato» (1525-1533) la titolarità di una maggiore conformità alla «religione del serafico Francesco», «funderata in umiltà, povertà e despresso di se stesso e nella santa e perfetta contemplatione».

L'esito della fuga clamorosa di Bernardino Ochino, con i rovinosi strascichi per una congregazione che aveva seriamente rischiato la soppressione o il ritorno sempre osteggiato sotto il governo dell'Osservanza, costituiva d'altra parte nel secondo Cinquecento un giudizio storico inappellabile su una questione che, però, aveva a suo tempo appassionato i frati e prodotto profonde lacerazioni all'interno della giovanissima congregazione, fino al drammatico doppio capitolo romano del 1535-1536, alla silenziosa uscita dall'ordine dell'enigmatico Matteo da Bascio e all'assai più traumatico esautoramento di Ludovico da Fossombrone²³. L'aspetto più clamoroso di questo processo è rappresentato proprio dall'ostracismo ostinato mostrato dall'emergente partito degli "intellettuali" e dei "predicatori", se così può essere definito, nei confronti di Ludovico da Fossombrone.

Come le recenti acquisizioni della storiografia sembrano aver appurato²⁴, quello che si verificò tra 1535 e 1536 all'interno della compagine cappuccina fu un vero e proprio colpo di mano, condotto con l'appoggio determinante di casa Colonna da un abile e determinato gruppo di frati "di seconda generazione" guidati, presumibilmente, da Bernardino d'Asti e Bernardino Ochino. Provenienti in massima parte dall'Osservanza, nei primi anni '30 questi frati si erano fatti promotori con insistenza di una riforma all'interno dell'Osservanza, ottenendo con la bolla *In Suprema* l'istituzione in ogni provincia cismontana di un certo numero di case di recollezione per i frati desiderosi di vivere una più stretta osservanza della Regola. Con la sospensione della *In suprema* nell'estate del 1533, tuttavia, le loro aspirazioni erano state per l'ennesima volta frustrate. È a questo punto, che alcuni dei più esperti e rispettati tra questi religiosi individuarono nella congregazione cappuccina, direttamente dipendente ormai dal maestro dei conventuali e quindi soltanto formalmente soggetta al ministro generale, il contenitore adatto alla realizzazione delle loro idee di riforma dell'ordine e della Chiesa.

²³ Quello degli anni 1533-1536 è dunque un tornante rivelatore della vicenda cappuccina, perché individua una cesura dai risvolti determinanti per la maturazione ideologica e per l'autocoscienza collettiva dell'ordine, presto proiettati verso l'esterno con l'edizione a stampa delle prime costituzioni cappuccine nel 1537 e una serie di iniziative pubblicistiche che sembrano individuare, come vedremo, la realizzazione tra il 1536 e il 1542 di un vero e proprio programma editoriale da parte di Bernardino Ochino e dei suoi compagni.

²⁴ Un approccio più obiettivo alle fonti del primo decennio di vita dell'ordine, ha infatti permesso agli storici di superare finalmente l'ingannevole immagine, veicolata in particolare dal cronista Mario da Mercato Saraceno, di un Ludovico da Fossombrone punito per la sua ambizione e per la brama di comando. Cfr. i contributi editi nel volume *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit.

Per Bernardino d'Asti e Francesco da Iesi, «due dei quattro osservanti che avevano sollecitato la bolla *In suprema*»²⁵, fu un'intuizione scaturita probabilmente da quella stessa esasperazione che, nelle Marche, condusse ad aderire alla causa cappuccina l'autorevole Eusebio d'Ancona e un riformato dell'ultima ora come Giovanni da Fano, giunto al grande salto nel 1534 dopo essersi accorto che nella riforma cappuccina da lui tanto osteggiata poteva invece rivivere invece l'autentico spirito di Francesco. Nello stesso anno, fece il suo ingresso tra i cappuccini Bernardino Ochino²⁶. Poco si sa delle dinamiche personali che condussero il predicatore senese a lasciare l'Osservanza, così come ancora in attesa di un adeguato approfondimento storiografico appare la sua azione tra i minori osservanti nel lungo periodo che va dall'entrata come novizio nel glorioso convento senese della Capriola nel 1504 alle missioni come commissario del Pisotti in Veneto, dove tra 1530 e 1531 Ochino conobbe il Giberti ed entrò in urto con i riformati e con il Carafa²⁷. Quel che è certo, è che quando a 57 anni indossò la bigia tunica dei cappuccini, Bernardino Ochino era un uomo insoddisfatto, ancora in ricerca. Predicatore dalla personalità volitiva e asistemica, di ampie vedute e straordinario

²⁵ FC I, p. 24

²⁶ Secondo Nicolini, che non fornisce però probanti elementi in merito, l'ingresso di Ochino nell'ordine cappuccino avvenne nel gennaio 1534. Cfr. B. NICOLINI, *Annali ochiniani. Puntata seconda. Bernardino Ochino cappuccino (1534-1538)*, estratto dagli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., VI, p. 1. Si vedano anche P. HILDEBRAND, *L'Ordre de S. François dans les œuvres d'Ochin*, in «Neerlandia Franciscana», II, 1924, pp. 209-224; FREDEGAND CALLAËY [D'ANVERSA], *Ochin Bernardin de Sienne*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, coll. 916-927; IDEM, *Bernardino Ochino fautore della pseudo-Riforma*, in «L'Italia Franciscana», VI, 1931, pp. 156-183; C. CARGNONI, *Ochino (Bernardino Ochino da Siena)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, LXXIV-LXXV, coll. 575-592.

²⁷ Cfr. ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit.; B. NICOLINI, *Bernardino Ochino frate dell'Osservanza di S. Francesco*, estratto degli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., II, Napoli, Stab. Tip. Giannini & Figli, s.d.; G. L. BETTI, *Bernardino Ochino francescano osservante*, in «Buletino Senese di Storia Patria», XCVIII, 1991, pp. 102-108; CAMAIONI, *Note*, cit.; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 142-147. Nuove informazioni sulla carriera osservante di Bernardino Ochino si possono trovare in ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 86r, 88v-89r, 93v-94r, 99v. Scarse anche le notizie sugli anni della formazione all'università di Perugia e sulla lotta vittoriosa, al fianco del provinciale Bernardino Tolomei, per la creazione nel 1526 di una provincia osservante di Siena autonoma da quella fiorentina. Una ricostruzione di questo periodo della biografia ochiniana dovrebbe partire da un prezioso documento conservato presso l'Archivio di Stato di Firenze: si tratta di un memoriale databile 1520-1523, in cui gli osservanti della provincia di Firenze accusano il ministro provinciale Bernardino Tolomei di governare i frati con atteggiamento tirannico e di aver pianificato surretiziamente l'elezione come suo successore del giovane Bernardino Ochino, suo protetto («Noi habbiamo fatto il becho all'oca», avrebbe commentato il Tolomei riferendosi alla vicenda attraverso un noto proverbio). Nell'interessante memoriale si giudica negativamente la figura del «iuvenem fratrem Bernardinum senensem, qui bis ordinem exivit», attribuendo dunque a Ochino la colpa di essere uscito dall'ordine per due volte. Questo dato motiverebbe la versione tramandata dai cronisti cappuccini, i quali *a posteriori* individuarono nella temporanea uscita di Ochino dall'Osservanza un segno della sua intima malizia, venuta poi definitivamente fuori con la fuga e l'apostasia. FIRENZE, AS, *Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, serie 91, Ognissanti, B. 15, *Memorie spettanti alla provincia e al convento di Ognissanti*, n. 180. Cfr. M. BERTAGNA, *L'Osservanza di Siena e le sue vicende storico-politiche dal tardo Quattrocento al primo Seicento*, in «Studi Francescani», LXXXII, 1982, pp. 367-436, spec. p. 396 n. 36. Dello stesso autore, si veda anche *L'Osservanza di Siena e le sue vicende storico-politiche dal tardo Quattrocento al primo Seicento*, in «Studi Francescani», LXXXII, 1982, pp. 367-436.

carisma, il suo ruolo nelle vicende della giovane congregazione sarà centrale sin dai primi mesi di militanza cappuccina, all'inizio del 1534. Anche se non appare sufficientemente provata una sua presunta predicazione quaresimale a Roma già in quell'anno²⁸, che avrebbe potuto avvalorare le intriganti ipotesi del McNair su un precoce incontro del senese con il Valdés²⁹, le fonti sembrano infatti concordare nel collocare nella prima parte del 1534 il passaggio del senese dall'Osservanza all'ordine cappuccino.

Con Bernardino Ochino, mentre si fa suo malgrado più sfumata la presenza di Caterina Cibo³⁰, tra il 1534 e il 1536 cresce in maniera esponenziale il protagonismo di Vittoria Colonna, supportata nella sua vigorosa azione di sostegno alla causa cappuccina dal fratello Ascanio. Grazie alla sua «doppia appartenenza alla feudalità dello Stato della Chiesa e del Regno di Napoli»³¹, alla capacità di adottare ai vertici del lignaggio strategie diversificate ma complementari e alle ramificate fedeltà consortili e clientelari che stringevano la Roma papale in una morsa, snodandosi minacciose dal reatino all'Abruzzo occidentale fino al basso Lazio e alla Campania, la famiglia Colonna

²⁸ Solitamente accettato in maniera pacifica dagli storici contemporanei, che assegnano quindi al senese una doppia presenza quaresimale sul pulpito romano di San Lorenzo in Damaso nel biennio 1534-1535, questo dato non appare in realtà storicamente accertato. Mentre infatti del famoso quaresimale ochiniano del 1535 conserviamo come si vedrà molteplici testimonianze contemporanee, l'unica attestazione nota di una sua predicazione romana del 1534 è contenuta nei verbali del secondo processo di Pietro Carneseccchi, che risultano viziati da ricorrenti e comprensibili imprecisioni sulle date e i dettagli di eventi risalenti a oltre trenta anni prima. Nella deposizione rilasciata dinanzi ai severi giudici dell'Inquisizione il 6 marzo del 1567, l'ex protonotario di Clemente VII e amico di Caterina Cibo riferì di aver conosciuto Bernardino Ochino a Roma «havendolo sentito predicare in Roma ne l'anno 1534 in Santo Lorenzo in Damaso tutta una quaresima intiera» (cfr. *Processi Carneseccchi*, II, t. 3, p. 1111). Molto probabilmente a causa di una banale imprecisione della memoria, il Carneseccchi indicò come risalente al 1534 un'esperienza vissuta l'anno seguente, ragion per cui, fino a nuove acquisizioni documentarie, sembrerebbe più corretto mettere un punto interrogativo su una eventuale predicazione a Roma di Bernardino Ochino nel marzo-aprile 1534, a pochi mesi dal suo ingresso tra i cappuccini. Cfr. CAMAIONI, *Note*, cit., p. 139 sgg. Quella dell'eterodosso fiorentino è l'unica testimonianza di una presunta predicazione ochiniana a Roma già nel 1534. Ad essa si rifanno praticamente tutti gli storici che hanno parlato di una doppia predicazione romana dell'Ochino nel biennio 1534-1535. Si vedano, tra gli altri, B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia*, Napoli, Ricciardi, 1935, p. 42; MISCIATTELLI, *Mistici senesi*, cit., p. 222; U. ROZZO, introduzione a B. OCHINO, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, Torino, Claudiana, 1985, p. 10. Per gli studiosi che scrivevano quando l'edizione critica del Processo Carneseccchi curata dal Firpo e dal Marcato non era ancora stata pubblicata, il rimando era a G. MANZONI, *Estratto del processo di Pietro Carneseccchi*, in *Miscellanea di Storia italiana*, X, Torino, 1870, pp. 516-517.

²⁹ Prendendo anch'egli per buona l'ipotesi di una predicazione romana dell'Ochino del '34, il Mc Nair ha suggerito che, trovandosi anch'egli nella Città Eterna prima di trasferirsi a Napoli, proprio in questa circostanza potrebbe aver ascoltato predicare per la prima volta il frate senese anche Juan de Valdés, che dal 1536 sarebbe diventato uno dei principali ispiratori del predicatore cappuccino nell'approfondimento della dolce via della giustificazione per la sola fede e delle sue pericolose implicazioni dottrinali. Cfr. l'introduzione a B. OCHINO, *Patterns of perfection. Seven Sermons preached in Patria by Bernardino Ochino*, a cura di P. Mc Nair, Cambridge, Anastasia Press, 1999, pp. XI-XII.

³⁰ Dopo la morte dello zio Clemente VII, la Cibo conobbe per mano di Paolo III l'onta dell'esilio dal ducato di Camerino, destinato a finire tra i gioielli di casa Farnese, e vide crollare la propria influenza sulla corte romana.

³¹ Cfr. GUI, *L'attesa del Concilio*, cit., pp. 69-70.

esercitava un'influenza e un potere negoziale preponderanti negli equilibri militari e socio-politici dell'Italia del primo Cinquecento³².

Dopo la scomparsa nel 1532 del potente zio e cardinale Pompeo³³, l'esponente di spicco del casato era diventato Ascanio, la cui ascesa all'interno della famiglia Colonna e dello schieramento filo-imperiale si era basata essenzialmente sulla carriera militare, oltre che sul matrimonio nel 1521 con la bella Giovanna d'Aragona³⁴. Proprio nei primi anni '30, Ascanio aveva attraversato una profonda crisi interiore, che gli aveva lasciato in eredità una spiccata curiosità per le materie di fede. Mai disgiunta dalle convenienze politiche del momento e forse non paragonabile alla pia devozione di un altro potente comandante militare legato ai circoli dell'evangelismo pretridentino, Camillo Orsini³⁵, la sensibilità religiosa del Colonna era tuttavia sincera e si nutriva di una magnetica attrazione verso le declinazioni più eterodosse e potenzialmente antiromane del messaggio evangelico, come confermano la fascinazione per l'alchimia³⁶ e il legame viscerale che lo unirà a Bernardino Ochino, prima e dopo la fuga.

³² Cfr. SERIO, *Una gloriosa sconfitta*, cit.

³³ Protagonista dell'invasione colonnese di Roma del 1526, preludio al più drammatico sacco del '27, Pompeo Colonna fu governatore di Napoli dal 1529 al 1532, quando morì forse a causa di un avvelenamento. Nel 1529 aveva concesso ai futuri cappuccini calabresi, di ritorno da Roma dove avevano firmato l'accordo con Ludovico da Fossombrone per l'accorpamento della riforma calabrese a quella cappuccino-marchigiana, un diploma che certificava il valore pubblico di tale documento. Noto per la sua brutalità, si dedicò anche all'attività letteraria, componendo un testo profemminista dal titolo *Apologia mulierum*, dedicato alla cugina Vittoria e fortemente debitore del *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* di Cornelio Agrippa, che dedicò alla cugina Vittoria. Al defunto zio la marchesa di Pescara, che gli era particolarmente legata nonostante la moralità assai distante dei due, dedicò un sonetto in cui emerge il rimpianto per la mancata elezione papale del Colonna («a lui deve darsi il governo de le santi chiavi»). Per una sintesi su questi temi, cfr. A. BRUNDIN, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 122-123. Su Pompeo Colonna si vedano la voce di F. PETRUCCI, in DBI, XXVII, 1982, pp. 407-412; I. DI MAJO, *Vittoria Colonna, il Castello di Ischia e la cultura delle corti*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, a cura di P. RAGIONIERI, Firenze, Mandragola, 2005, pp. 19-32; A. SERIO, *Pompeo Colonna tra papato e "grandi monarchie", la pax romana del 1511 e i comportamenti politici dei baroni romani*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M. A. VISCEGLIA, Roma, Carocci, 2001, pp. 63-87; IDEM, *Una gloriosa sconfitta*, cit., *ad nomen*.

³⁴ Su Ascanio Colonna si veda la voce di F. PETRUCCI, in DBI, XXVII, 1982, pp. 271-274.

³⁵ Cfr. G. BRUNELLI, «Sopra tutto fu inclinatissimo alla religione». *La Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino di Giuseppe Orologi*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, cit., pp. 429-452.

³⁶ Su questo poco approfondito aspetto della personalità di Ascanio Colonna, un accenno è nella *Istoria* di Antonino Castaldo, dove si afferma che egli «fu in tanta opinione circa le scienze, che un tempo si disse ch'egli nella Magia naturale avanzasse ogni altro dottore de' suoi tempi». A. CASTALDO, *Dell'Istoria libri quattro nei quali si descrivono gli avvenimenti succeduti nel regno di Napoli*, Napoli, Gravier, 1769, p. 135. Cit. in N. BAZZANO, *Da "imperiali" a "spagnoli": i Colonna e la politica romana da Carlo V a Filippo II*, in *Roma y España*, cit., I, pp. 281-293, spec. p. 283. Cfr. inoltre GUI, *L'attesa del Concilio*, cit., p. 71. Non è da escludere tuttavia che gli storici confondano l'Ascanio fratello di Vittoria Colonna con il cardinale Ascanio Colonna, vissuto nella seconda metà del Cinquecento e appassionato di alchimia. Su di lui, cfr. la voce di F. PETRUCCI, in DBI, XXVII, 1982, pp. 275-278. Per i suoi legami con il mondo degli studi alchemici, cfr. A. CARLINO – A. CLERICUZIO, *L'Italia alchemica del Cinquecento*, in *Atlante della letteratura italiana. II. Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di S. LUZZATTO e G. PEDULLÀ, Torino, Einaudi, 2011, pp. 210-217.

Figlia di Fabrizio Colonna³⁷ e Agnesina di Montefeltro³⁸, che pur lontana dalle raffinatezze cortesi della natia Urbino le aveva assicurato un'infanzia di studi umanistici ed eleganti conversazioni nei feudi colonnesi intorno Marino, Vittoria Colonna aveva dimorato stabilmente tra Napoli e Ischia sin dal 1509, quando nemmeno ventenne era andata in sposa al barone napoletano Ferdinando Francesco d'Avalos, marchese di Pescara e capitano generale delle truppe spagnole in Italia³⁹. Il matrimonio tra i due giovani, stabilito per contratto nel 1507 e celebrato nel dicembre 1509 nel castello di Ischia appartenente alla duchessa di Francavilla Costanza d'Avalos, aveva suggellato la politica di alleanza perseguita dalle casate dei Colonna e dei d'Avalos, pilastri del potere aragonese nel Regno di Napoli⁴⁰.

Per Vittoria Colonna, complici l'indifferenza e la continua assenza del d'Avalos che resero poco più che platonica la loro infelice unione⁴¹, gli anni napoletani significarono soprattutto un sempre più intenso coinvolgimento nella vivace vita artistica e letteraria di una città in cui operavano grandi nomi del Rinascimento italiano, dal Pontano al Poliziano, dai fratelli Folengo – di simpatie filoriformate⁴² – a Paolo Giovio e ai due Jacopo, Sadoletto e Sannazzaro⁴³. Frequentando insieme al più giovane cugino Alfonso d'Avalos gli elitari circoli umanistici napoletani legati agli ambienti dell'Accademia Pontaniana, la marchesa di Pescara affinò la sua vocazione poetica e si inserì con sempre maggiore autorevolezza nella rete di intellettuali e colti umanisti che, sulla scia del Bembo, promuovevano l'elevazione del volgare a lingua letteraria e ne mostravano

³⁷ Definito aulicamente dall'Ariosto «la gran Colonna del nome romano», Fabrizio Colonna aveva militato sotto le insegne di Carlo VIII nella campagna d'Italia del 1494, accordando poi la sua fedeltà a Ferdinando il Cattolico e agli aragonesi per la scarsa riconoscenza mostrata dal sovrano francese nei suoi confronti. Per una prima informazione, cfr. la voce di F. PETRUCCI in DBI, XVII, 1982, pp. 288-293.

³⁸ Agnesina di Montefeltro era figlia dei duchi di Urbino Federico di Montefeltro e Battista Sforza, figure di primo piano del Rinascimento italiano. Era inoltre legata da parentela a Giulio II della Rovere in virtù del matrimonio della sorella Giovanna con un figlio del pontefice. Cfr. E. TORDI, *Agnesina di Montefeltro madre di Vittoria Colonna*, Firenze, C. Materassi, 1908.

³⁹ Cfr. DI MAJO, *Vittoria Colonna*, cit.

⁴⁰ Cfr. SERIO, *Una gloriosa sconfitta*, cit., pp. 154-155. L'unione tra Vittoria Colonna e Francesco Ferdinando d'Avalos si inseriva in una girandola di accordi matrimoniali tra le casate del partito imperiale in Italia, che condusse anche all'unione di Ascanio Colonna con Giovanna d'Aragona, cugina di Carlo V, e della sorella di questa, Maria d'Aragona, con il marchese del Vasto, Alfonso d'Avalos. Cfr. C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, *El reino de Nápoles en el Imperio de Carlos V. La consolidación de la conquista*, Madrid, Sociedad Estatal para la Commemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. Più in generale, si vedano

⁴¹ Sulla condizione delle donne sposate con capitani e uomini d'arme nella prima età moderna, cfr. C. CASANOVA, *Mogli e vedove di condottieri in area padana fra Quattro e Cinquecento*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, cit., pp. 513-534.

⁴² Cfr. G. F. GOFFIS, *L'eterodossia dei fratelli Folengo*, Genova, Fratelli Pagano Editori, [1950]; S. CAPONETTO, *Motivi di riforma religiosa e inquisizione nel ducato di Urbino nella prima metà del Cinquecento*, estratto da «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXXVII-XXXVIII, 1985-1986.

⁴³ Cfr. S. THEREAULT, *Un Cénacle humaniste de la Renaissance autour de Vittoria Colonna châtelaine d'Ischia*, Firenze-Paris, Sansoni-Didier, 1968.

le potenzialità in campo poetico secondo i moduli lirici e stilistici del cosiddetto petrarchismo riformato⁴⁴. Sotto il profilo religioso, com'è ormai appurato, tali correnti favorirono l'incontro della mistica illuminativa e neoplatonica dei grandi filosofi fiorentini del Quattrocento – su tutti Ficino e Pico della Mirandola – con la spiritualità paolino-agostiniana caratteristica del primo Cinquecento⁴⁵ e con la pietà cristocentrica e affettiva della *devotio moderna*, conducendo diversi letterati del primo Cinquecento su posizioni dottrinalmente eterodosse, se non addirittura filo-riformate⁴⁶.

Vittoria Colonna conosceva i cappuccini sin dalla fine del secondo decennio del secolo, quando li aveva aiutati più o meno direttamente a stabilirsi a Roma, dove la sua famiglia era in stretto contatto anche con gli osservanti residenti nel convento dell'Aracoeli, e a Napoli, dove i cappuccini erano giunti proprio da Roma nel 1530⁴⁷, trovando alloggio presso una casetta attigua all'ospedale degli Incurabili, messa a

⁴⁴ Cfr. C. DIONISOTTI, *Appunti sul Bembo e su Vittoria Colonna*, in *Miscellanea Augusto Campana*, 2 voll., Padova, Antenore, 1981, I, pp. 257-286. L'opera di Petrarca fu oggetto di una lettura proto-riformata da parte di alcuni esponenti del dissenso religioso italiano del Cinquecento, come Antonio Brucioli e Ludovico Castelvetro. Cfr. W. J. KENNEDY, *Authorizing Petrarch*, Ithaca-New York- London, Cornell University Press, 1994, pp. 67-81 e ora BRUNDIN, *Vittoria Colonna*, cit., pp. 1-13, 26-27, 37-46, tenendo presente però l'imprecisione nella ricostruzione del pensiero valdesiano presentata alla p. 43, dove si afferma che nel sistema di pensiero dell'esule spagnolo la Bibbia era «the sole source of Christian knowledge». Sui legami tra la spiritualità valdesiana e quella begardo-cappuccina condivisa dalla Colonna, vedi *infra*, capitoli 8, 12-13.

⁴⁵ La riscoperta delle opere di Agostino aveva rappresentato d'altra parte un canale non secondario della rinascita neoplatonica del XV secolo. Su questi temi, cfr. R. CESSI, *Paolinismo preluterano*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. VIII, XII, 1957, pp. 3-30; J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni della Normale, 2009 (ed. or. New York 1990); *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, a cura di J. W. O'MALLEY, T. M. IZBICKI e G. CHRISTIANSON, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993, spec. i contributi di S. I. CAMPOREALE, *Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology* (pp. 101-124) e F. E. CRANZ, *A Common Pattern in Petrarch, Nicholas of Cusa, and Martin Luther* (pp. 53-70); C. VASOLI, *Tra neoplatonismo e Riforma*, in *Dall'Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico. Convegno di studio (Firenze, Palazzo Strozzi, 30 ottobre 1992)*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 5-14; *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. VASOLI e P. C. PISSAVINO, Milano, Mondadori, 2002, spec. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Umanesimo e Riforma* (pp. 293-325) e C. VASOLI, *Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa* (pp. 154-174); E. L. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002; M. J. GILL, *Augustine in the Italian Renaissance: Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; A. S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe (1500-1620)*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁴⁶ Cfr. C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, a cura di C. DIONISOTTI, Torino, Einaudi, 1967, pp. 183-204; A. JACOBSON SCHUTTE, *The Lettere Volgari and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 1975, pp. 639-688; P. SIMONCELLI, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica Storica», XV, n. 1, 1978, pp. 1-63; A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, cit., pp. 159-252; E. FELTRACCO, *Pietro Martire Vermigli, il Bembo e l'ambiente asolano nella vita culturale e religiosa del Cinquecento*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562) umanista, riformatore, pastore. Atti del convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999)*, a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003, pp. 251-267.

⁴⁷ Cfr. M. PARENTE, *Sintesi storico-cronologica della Provincia dei frati minori cappuccini di Napoli (1535-2007)*, Napoli, Edizioni Cappuccini Napoli, 2009.

disposizione dei frati dalla contessa di Termoli Maria Ajerbe per intercessione della nobildonna di origini iberiche Maria Lorenzo Longo, futura fondatrice del primo monastero di clarisse cappuccine⁴⁸. Privata dalle «guerre horrende» del padre Fabrizio e dell'insensibile ma idealizzato consorte, alla metà degli anni '30 la non più giovane Vittoria stava vivendo una fase di profonda maturazione interiore, significativamente rappresentata dal “virare” della sua poesia neoplatonica dal soggetto amoroso a quello religioso⁴⁹ e da una tendenza a combinare il richiamo all'interiorità e alla mistica dell'unione dell'anima con Dio, tipica delle nuove correnti spirituali, con una pratica cristiana fatta ancora di ascetismi logoranti e di appariscenti, talora grotteschi devozionalismi. L'incontro con i cappuccini e in particolare l'intenso sodalizio spirituale stretto con Bernardino Ochino, dunque, si inseriscono in un momento di particolare coinvolgimento della marchesa di Pescara nelle questioni dottrinali e nei fermenti riformatori che agitavano la società italiana a ogni livello nel primo periodo del pontificato di Paolo III⁵⁰.

Negli anni ancora fluidi e densi di opportunità del *Consilium de emendanda ecclesia* e della prima, graduale definizione in curia di uno schieramento “spirituale” contrapposto nelle sue strategie ireniche ed inclusive al fronte degli “intransigenti” capitanato dal Carafa⁵¹, Vittoria Colonna mise in campo con generosità al servizio della causa

⁴⁸ Su Maria Lorenza Longo la bibliografia è molto ampia. Basti qui il riferimento a V. CRISCUOLO, *Maria Lorenza Longo e il monastero delle cappuccine di Napoli nell'annalistica teatina tra Cinque e Seicento*, in «Laurentianum», XLVIII, 2007, pp. 113-161; R. CUVATO, *I Cappuccini di Napoli e Maria Lorenza Longo: origini e influssi*, in «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», III, 2008, pp. 51-88 e relativa bibliografia.

⁴⁹ Cfr. E.-M. JUNG, *Vittoria Colonna between Reformation and Counter-Reformation*, in «Review of Religion», XV, 1951, pp. 144-159; A. AUBERT, *Misticismo, valdesianesimo e riforma della Chiesa in Vittoria Colonna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLVI, 1992, pp. 143-166; M. FIRPO, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli “spirituali”*, in IDEM, *Inquisizione romana*, cit., pp. 119-175; M. L. DOGLIO, *L' “occhio interiore” e la scrittura nelle «Litere» di Vittoria Colonna*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, 3 voll., Padova, Editoriale Programma, 1993, II, pp. 1001-1013; E. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino*, Torino, Claudiana, 1994; C. RANIERI, *Premesse umanistiche alla religiosità di Vittoria Colonna*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII, 1996, pp. 531-548; G. BARDAZZI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*, in «Italique», IV, 2001, pp. 61-101; G. FRAGNITO, *Vittoria Colonna e il dissenso religioso*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, cit., pp. 97-105; *Incontri con Vittoria Colonna. Atti delle Giornate di Studio (26 gennaio-2 marzo 2006)*, a cura di F. CRISTELLI, Arezzo, Protagon, 2007; BRUNDIN, *Vittoria Colonna*, cit.; M. FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna, e gli “spirituali”. Religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta*, Roma, Viella, 2009.

⁵⁰ Cfr. C. RANIERI, “*Si san Francesco fu eretico, li suoi imitatori son luterani*”. *Vittoria Colonna e la riforma dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 337-351.

⁵¹ Sull'ormai tradizionale visione di un collegio cardinalizio farnesiano diviso nella seconda metà degli anni '30 tra “intransigenti” e “spirituali”, oggi ridiscussa e ulteriormente problematizzata dagli storici, si vedano P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1979, p. 46 e *passim*; G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXV, 1989, pp. 20-47; A. JACOBSON SCHUTTE, *Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History: The Post-Cantimori Paradigm Shift*, in «The Journal of Modern History», LXI, 1989, pp. 269-284; M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul*

cappuccina tutta la «lunga catene delle amicizie evangelico-spirituali»⁵² che il suo lignaggio e la sua fisionomia inusuale di vedova colta e devota le avevano permesso di coltivare nelle corti di mezza Italia⁵³. In gioco, oltre alla possibilità per il partito imperiale e per il fronte “contariniano” di acquistare con i cappuccini un valido alleato nell’opera di riforma *in capite et in membris* della Chiesa, c’era la stessa sopravvivenza della riforma avviata dieci anni prima, su presupposti assai differenti, da Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone.

Complici infatti la sospensione della *In suprema* e il vuoto di potere generato dalla complessa successione al Pisotti, che si concluse nel 1535 con l’elezione a generale dell’ordine dei minori dello spagnolo Vincenzo Lunel, tra la seconda metà del 1533 e i primi mesi del 1534 il flusso di frati osservanti che passavano o facevano richiesta di passare ai cappuccini era aumentato considerevolmente. Per contrastare una simile allarmante tendenza, nell’aprile del 1534 i vertici dell’Osservanza ottennero dalla Penitenzieria l’emissione di un breve che, seppur «in modo indiretto», mirava alla «soppressione pura e semplice»⁵⁴ della congregazione dei cappuccini⁵⁵. Indirizzato al

cardinal Giovanni Morone e il suo processo d’eresia, Bologna, Il Mulino, 1992; E. G. GLEASON, *Sixteenth-Century Italian Spirituals and the Papacy*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, cit., pp. 299-307; GUI, *L’attesa del concilio*, cit., pp. 21, 148 sgg.; BOWD, *Reform*, cit., pp. 204 e 220, dove si propone di abolire tale distinzione.

⁵² L’espressione è in GUI, *L’attesa del Concilio*, cit., p. 254.

⁵³ Con lo stesso entusiasmo, nel 1537 Vittoria Colonna sostenne i primi, contrastati passi italiani di Ignazio di Loyola e dei gesuiti, mentre nel 1539 prese parte attivamente alle discussioni del circolo spirituale che si riuniva a Roma a San Silvestro al Quirinale. A partire dal 1541, inoltre, la marchesa di Pescara si trasferì a Viterbo, nel monastero di Santa Caterina, e condivise le suggestioni valdesiane dell’*ecclesia viterbiensis* riunita intorno a Reginald Pole e Marcantonio Flaminio. Sul rapporto di Vittoria Colonna con i primi gesuiti, cfr. G. CARVALE, *Sulle tracce dell’eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 79-93 e la relativa bibliografia. Per il valdesianesimo della marchesa di Pescara sono fondamentali gli studi di M. FIRPO, tra i quali si vedano almeno *Dal sacco*, cit.; *Tra alumbados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del ’500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990, e *Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell’Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. PROSPERI e A. BIONDI, Modena, Panini, 1987, pp. 53-71. Per un approccio legato agli interessi artistici della Colonna e alla sua amicizia con Michelangelo, cfr. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna*, cit.; A. PROSPERI, *Tra mistici e pittori: Vittoria Colonna Dichterin und Muse Michelangelos*, a cura di S. FERINO-PAGDEN, Wien, Kunsthistorisches Museum 1997, pp. 283-292, ora anche in PROSPERI, *Eresie e devozioni*, cit., I, pp. 175-189; A. FORCELLINO, *Michelangelo Buonarroti. Storia di una passione eretica*, Torino, Einaudi, 2002; M. FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna, e gli “spirituali”*, cit.; M. FIRPO, *Il Cristo in croce di Michelangelo per Vittoria Colonna tra Roma e Bologna (Venusti, Calvaert, Clovio, Cort, Carracci)*, in IDEM, *Storie di immagini. Immagini di storia. Studi di iconografia cinquecentesca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 77-109.

⁵⁴ C. URBANELLI, *Ludovico Tenaglia da Fossombrone e la riforma cappuccina*, in *Ludovico da Fossombrone e l’ordine dei cappuccini*, cit., pp. 99-147, spec. p. 117 e IDEM, *Storia*, cit., I, p. 297.

⁵⁵ Di pochi giorni precedente è un altro breve, il *Cum sicut accepimus*, in cui si ordinava ai cappuccini di non ricevere più in futuro frati dall’Osservanza e di non aprire nuove case senza l’autorizzazione della Sede Apostolica. Originale in ASV, *Minute dei brevi di Clemente VII*, Arm. XL, vol. 47, n. 241. Editto in WADDING, *Annales*, XVI, 439; *Bullarium Capucinatorum*, I, pp. 11 sgg. e in ALENÇON, *De primordiis*, cit., 119 sgg., che per un errore di lettura lo considera successivo al *Pastoralis officii* del 15 aprile 1534.

cardinale Andrea Della Valle, protettore dei minori, il breve *Pastoralis officii* intimava infatti agli osservanti già passati ai «frati cappucciati», «in virtù di santa obbedienza e sotto pena di scomunica *latae sententiae*», di fare ritorno entro quindici giorni alle case dell'Osservanza che avevano abbandonato. I disobbedienti, «scomunicati», sarebbero dovuti essere denunciati pubblicamente, «invocando pure, se sarà il caso, l'intervento del braccio secolare»⁵⁶. Dal momento che quasi tutti i primi cappuccini provenivano dalle file dell'Osservanza, il provvedimento rischiava di fatto di sopprimere la congregazione.

L'anziano Della Valle, forse anche a causa della sua fedeltà al partito colonnese⁵⁷, non diede tuttavia seguito alle disposizioni del breve, il cui tenore non aveva mancato di lasciare turbati alcuni dei prelati – tra questi l'auditore di Camera Girolamo Ghinucci⁵⁸ – che si stavano occupando dei contrasti tra osservanti e cappuccini. Nella parte narrativa che precedeva lo strumento dispositivo, infatti, il documento esplicitava con sconcertante candore quello che probabilmente era «il vero motivo di fondo dell'opposizione dell'Osservanza alla riforma cappuccina»: i cappuccini, agli occhi del Quiñones e dei vicari dell'ordine dei minori, conducevano una vita tanto austera e rigida, quasi disumana – «*vitam admodum austeram et rigidam ac fere non humana ducunt*» nell'originale testo latino – da generare una fortissima turbativa presso gli osservanti, i quali dinanzi a quella che i cronisti chiameranno «la più disperata vita» dei primi cappuccini, non solo vedevano incrinarsi ancor di più agli occhi del popolo la loro già traballante reputazione, ma iniziavano a chiedersi seriamente se il loro modo di osservare la Regola fosse canonicamente regolare⁵⁹.

Anche Urbanelli ha ritenuto che il *Cum sicut accepimus* seguisse il *Pastoralis officii*, agendo come «correttivo» dello stesso e mitigandone la durezza. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 299.

⁵⁶ Le disposizioni venivano inoltre rinforzate dall'espressa menzione dell'inutilità, di fronte alle nuove deliberazioni del pontefice, di qualunque costituzione o disposizione apostolica, clausola, consuetudine, privilegio, indulto, lettera apostolica, «anche sotto forma di breve», precedentemente concessa «a detti frati cappucciati». Una copia di questo breve è conservata in ROMA, AGC, BA 220, n. 349. Edizione in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 116 sgg., in WADDING, *Annales*, XVI, Addenda, 794-796 e in FC I, pp. 70-74, dove si riporta anche la traduzione in italiano.

⁵⁷ Era stato lo stesso Della Valle, nel 1529, a concedere ai cappuccini appena giunti a Roma l'utilizzo della chiesetta di Sant'Eufemia. Vedi *supra*, capitolo 4.

⁵⁸ Sulla coperta della prima redazione del *Cum sicut accepimus*, che costituisce come detto una versione moderata del *Pastoralis officii*, si legge un'annotazione del cardinale senese, il quale scrive che «tale modo di procedere non è degno del pontefice», riferendosi all'emanazione di un provvedimento che di fatto obbligava i cappuccini, contro ogni consuetudine canonica, a seguire uno stile di vita meno austero e rigido di quanto si proponevano di fare.

⁵⁹ Così il *Pastoralis officii*, in cui si legge che «alcuni professi dell'ordine dei frati minori detti della regolare Osservanza», cioè i primi cappuccini, «con la pretesa di osservare la Regola del beato Francesco alla perfezione, non già secondo le dichiarazioni emanate finora dai romani pontefici nostri predecessori, ma secondo il suo senso letterale, si sono allontanati dalle proprie case dell'ordine e dell'Osservanza predetti, trasferendosi in altre case e luoghi, talvolta del medesimo ordine, dove, denominandosi frati cappucciati, conducono una vita così austera e rigida, quasi disumana, da provocare un gravissimo turbamento e scandalo degli altri professi dello stesso ordine, i quali temono, per tale motivo, di non soddisfare neppure loro alla Regola».

Si trattava della medesima lamentela che nel Trecento aveva suscitato il rigorismo di Giovanni Della Valle e dei primi osservanti⁶⁰ e, ancor più precisamente, dello stesso dubbio che aveva espresso il Frate Stimolato nel *Dialogo de la salute* composto da Giovanni da Fano nel 1527⁶¹. A sette anni di distanza, riaffioravano insomma quelle preoccupazioni legalistiche sull'osservanza della Regola che, se da una parte mostravano l'attaccamento di larghi strati dell'ordine dei minori ai privilegi e alle deroghe pontificie che permettevano ormai ai frati provenienti dalle aristocrazie locali di condurre un'esistenza agiata e pienamente coinvolta negli affari politici e secolari, dall'altra possono però anche esser lette come la spia della profonda crisi di coscienza, che il paragone con l'esperienza cappuccina continuava a procurare in un numero sempre maggiore di religiosi⁶².

Pur non producendo nel lungo periodo gli effetti sperati dagli uomini di governo dell'Osservanza, il *Pastorali officii* dovette comunque alimentare nell'immediato una certa agitazione tra i cappuccini romani, i quali, secondo il racconto aneddótico di Bernardino da Colpetrazzo, il 25 aprile 1534 si sarebbero visti recapitare un esplicito decreto di espulsione dalla Città Eterna⁶³. Ubbidendo alla volontà del pontefice e alle esortazioni di Ludovico da Fossombrone, i fraticelli sarebbero sfilati solennemente in processione per le vie della città al seguito di un imponente crocifisso, accompagnati dai cenni di conforto della gente comune e dalle invettive anticlericali del romito Brandano da Petroio, trovando accoglienza presso i canonici di San Lorenzo fuori le mura in attesa di poter, infine, rientrare in città grazie all'intervento provvidenziale di Vittoria Colonna, Camillo Orsini e Caterina Cibo⁶⁴. Nonostante l'«abbondanza di particolari non sempre credibili»⁶⁵, l'inserimento di questo episodio nelle cronache cappuccine presenta comunque un suo rilievo storiografico, in quanto testimonianza del perdurare nella memoria dei primi cappuccini della sensazione di angosciosa precarietà e di seria preoccupazione, che deve aver attraversato la congregazione in un frangente delicatissimo della sua storia.

⁶⁰ Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 297 n. 68.

⁶¹ *Supra*, capitolo 2.

⁶² Come ha opportunamente rilevato Cargnoni, questo documento offre «una preziosa testimonianza» del radicale ascetismo e della estrema fedeltà alla Regola francescana dei primi cappuccini, ai quali veniva paradossalmente rimproverato «di osservare la regola alla perfezione, non già secondo le dichiarazioni dei romani pontefici, ma secondo il suo senso letterale», conducendo così «una vita così austera e rigida, quasi disumana, da provocare una gravissima crisi di coscienza nei frati zelanti sul proprio modo di osservare la Regola e la povertà». FC I, p. 25.

⁶³ L'episodio è narrato in SARACENO, MHOMC I, pp. 388-395; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 298-305 e III, p. 431; BOVERIO, *Annales*, I, pp. 191-193. Cfr. inoltre CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 80-81, 134.

⁶⁴ Cfr. CAMAIONI, *Note*, cit., pp. 140-143.

⁶⁵ Appare difficile, per esempio, che Caterina Cibo possa essersi mossa in quei giorni da Camerino, dove si trovava praticamente sotto assedio. Già Edoardo d'Alençon aveva raccomandato di ridimensionare l'episodio, discutendone la storicità. Cfr. ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 117-119; URBANELLI, *Storia*, I, p. 298.

Le macchinazioni dei severi castigliani che tenevano in pugno le sorti dell'Osservanza non potevano infatti essere sottovalutate e continuavano a incutere timore, nei cappuccini ma anche nei loro amici. Lo certificano una serie di documenti di carattere epistolare relativi al 1534-1536, che mostrano prima Caterina Cibo, poi Vittoria Colonna fare ricorso ad ogni canale per tessere intorno alla giovane congregazione un più robusto cordone protettivo. La lettera con cui il 29 ottobre 1534 la Cibo si rivolge a Ercole Gonzaga da una Camerino in cui ormai si sentiva straniera in casa propria, rivela un prezioso frammento di un lavoro diplomatico che si intrecciava inevitabilmente al dramma personale della duchessa, la cui scelta di dare in sposa la figlia Giulia a Guidobaldo della Rovere si sarebbe rivelata esiziale con l'elezione al soglio pontificio di un Farnese al posto di Clemente VII dei Medici. Priva della protezione del defunto zio pontefice, abbandonata al suo destino dai fratelli cardinali infuriati per il segreto accordo con i Della Rovere («poi ch'io ho giuocato e perduto tutti miei fratelli»), la duchessa di Camerino decise di confidare la propria disperazione all'influente principe e porporato di casa Gonzaga, che da Roma seguiva la lotta per Camerino per conto di Carlo V in collaborazione con un riservato agente spagnolo dell'imperatore, il cuencuano Juan de Valdés⁶⁶.

Caterina Cibo, Ercole Gonzaga, Juan de Valdés. È un triangolo "spirituale" che tra la Roma e la Camerino della fine del '34 incrocia i propri destini con i primi cappuccini, in nome dei quali la duchessa, tanto «affezionata» ai suoi «fratini» e «forzata a ricorrere alla protezione de mia patroni come è vostra signoria reverendissima», chiedeva aiuto e favore al cardinal Ercole «in tutto quel ch'ella potrà»⁶⁷. Nell'operazione, Caterina Cibo si premurò inoltre di coinvolgere il genero Guidobaldo, parente del Gonzaga, il quale a nome della duchessa chiese al cardinale che «si contenti pigliare la protezione di questi frati»⁶⁸. Cortese ma evidentemente non rassicurante la replica del mantovano, al quale la duchessa tornava a scrivere il 19 novembre, rendendo «infinitissime grazie» «del buon animo ch'ella tiene di far tutti quelli piaceri ch'ella potrà alli frati scappuccini», ma

⁶⁶ Cfr. D. A. CREWS, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2008, pp. 62-72.

⁶⁷ «Avendo i fratini costì una loro casa e avendo bisogno di favore, essendo io loro affezionata come sono, prego vostra signoria reverendissima che in tutto quel ch'ella potrà li voglia aiutare e favorire e me ne farà tal grazia che ne li avrò perpetua obbligazione». MANTOVA, AS, *Archivio Gonzaga, Carteggio del cardinal Ercole*. Edita da FELICIANGELI, *Notizie e documenti*, cit., pp. 186-188; ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 124; URBANELLI, *Storia*, I, pp. 329 sgg.; FC II, pp. 311-312.

⁶⁸ Allegato alla precedente lettera della Cibo si trova un biglietto di Guidobaldo della Rovere, datato anch'esso 29 ottobre 1534, in apertura del quale l'erede al ducato di Urbino spiega a Ercole Gonzaga che «questa illustrissima signora duchessa mia madre, avendo singular devozione nei frati chiamati scapucini, e desiderando che per le occorrenze che alla giornata si trovano avere in Roma facciano acquisto di uno particolare protettore loro, mi ha ricercato con grande instancia gli voglia far raccomandati alla signoria vostra reverendissima e illustrissima». FC II, p. 312.

manifestando anche tutta la sua inquietudine per «la difficoltà ch'ella ci conosce a poter loro far servizio».

Gli ostacoli a cui il Gonzaga doveva aver fatto riferimento dipendevano con ogni probabilità da un altro dei *big* del partito imperiale a Roma, Francisco Quiñones de los Angeles, cardinale di Santa Croce e protettore dei minori, deciso a rispedire i cappuccini sotto gli osservanti e a stroncare ogni potenziale sussulto eterodosso, come già aveva contribuito a fare in Spagna con gli *alumbrados*. La Cibo ne è consapevole e chiede, quasi implora al Gonzaga: «quanto le paia col reverendissimo Santa Croce oprarci col mezo del reverendissimo di Bari [il cardinale Gian Domenico De Cupis], io me ne rimetto al suo più sano parere: in qualunque modo si aitino», concludeva la duchessa, perché «invero per la loro vita e buoni esempi meritano che ognun buon cristiano parli per essi»⁶⁹.

Nonostante i buoni uffici della Cibo e l'interessamento di Ercole Gonzaga, nei mesi di esordio del pontificato farnesiano l'oscillante fortuna dei cappuccini sembrò mutare nuovamente. Il 18 dicembre 1534, infatti, venne emanato il breve *Accepimus quod*, in cui si rinnovava la proibizione ai cappuccini di accettare religiosi di qualsiasi congregazione e di prendere nuovi luoghi fino alle decisioni del prossimo capitolo dell'Osservanza, che si sarebbe tenuto a Nizza nel maggio 1535. Gli osservanti desiderosi di passare ai cappuccini, l'avrebbero potuto fare soltanto su speciale autorizzazione della Santa Sede⁷⁰. Brutte notizie, se non che il 12 gennaio usciva dagli imprevedibili uffici della Penitenzieria un nuovo breve, dal titolo *Nuper accepto*, che rettificando il precedente *Accepimus quod* permetteva ai cappuccini di accettare religiosi provenienti anche dal di fuori della famiglia francescana⁷¹.

b) «Tocha principalmente li capi». Il quaresimale romano di Bernardino Ochino (1535)

Siamo alla vigilia di un evento chiave per la storia cappuccina, e non solo. Nella seconda metà di marzo del 1535, infatti, Roma venne commossa e sconvolta dalla predicazione in San Lorenzo in Damaso di «uno frate scapucino de santo Francesco, che aveva gran concorso de cardinali e signori». Quel frate, capace di tenere il pulpito per sei ore filate finchè «non possette predicare per le lacrime», era Bernardino Ochino da

⁶⁹ MANTOVA, AS, *Archivio Gonzaga, Carteggio del cardinal Ercole*. Edita da FELICIANGELI, *Notizie e documenti*, cit., pp. 186-188; ALENÇON, *De primordiis*, cit., p. 124; URBANELLI, *Storia*, I, pp. 329 sgg.; FC II, pp. 312-313.

⁷⁰ Non è escluso che alcuni dei frati capitolari del 1535-1536 siano entrati tra i cappuccini proprio in questo modo, ma non si hanno prove per avvalorare l'ipotesi.

⁷¹ ROMA, AGC, QA 221, n. 251, due transunti autentici del 14 febbraio 1535. Edizione in BOVERIO, *Annales*, I, pp. 993 sgg.; WADDING, *Annales*, XVI, 480 (397); *Bullarium Capucinatorum*, I, p. 13.

Siena. Come un nuovo Savonarola⁷², si mostrava per la prima volta in abito cappuccino davanti a un vasto e autorevole uditorio. Secondo il resoconto di un collaboratore di Ascanio Colonna, l'architetto militare Gian Battista Belluzzi meglio noto come Sammarino, alla predica del giovedì santo, il 25 marzo 1535, erano presenti ben «otto cardinali scoperti e quattro travestiti», oltre allo stesso Ascanio e alla marchesa di Pescara, Vittoria Colonna, rapita dall'ispirato sermoneggiare di colui che presto diventerà, per una breve ma intensa stagione, il suo illuminato maestro spirituale⁷³. «Totalmente data al spirito», la Colonna era giunta a Roma con la pia intenzione di recarsi in pellegrinaggio a Loreto. Secondo quanto Agostino Gonzaga riferiva a Isabella d'Este in una lettera inviata a Mantova il 12 marzo 1535, al rientro nel Regno la marchesa “spiritata” aveva in mente di «sequestrarsi dal mondo» e di stabilirsi nel monastero di recluse fondato a Napoli dalla nobile spagnola Maria Lorenza Longo. Non solo. Nel suo impeto ascetico, Vittoria Colonna intendeva coinvolgere Caterina Cibo⁷⁴, anch'essa in piena crisi interiore e proprio in quei mesi prostrata a Firenze ai piedi della visionaria Domenica da Paradiso, alla ricerca di consolazione spirituale⁷⁵ dopo l'addio a Camerino⁷⁶.

⁷² Il paragone è in R. H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 3, dove il frate senese viene definito il «Savonarola del Cinquecento».

⁷³ «A li 22 [marzo 1535] noi andassimo a la predica a Santo Lorenzo in Campo de Fiore, dove predicava uno frate scapucino de santo Francesco, che aveva gran concorso de cardinali e signori, e cusì andiamo per queste devozione e stazione spendendo il tempo. [...] Notta che sempre noi andasimo a la predica a S. Lorenzo da ditto scapucino, e poi il dì andiamo a la stazione, a perdonanze, a le sette giese, vedando tutte le reliquie de Roma, quante ne sono, che sono infinite a contarle. La giobia santa, [...] andai a Santo Pietro, a le cirimonie del papa, zoè la benedizione e maledizione; finita questa, andasimo a mangiare; de poi mangiare, andassimo a l'ufizio a Santo Lorenzo, e finito l'ufizio restasimo a la predica che cominciò a le 2 ore con tanta giente che non se li poteva stare. Il signore e la marchesa steteno a la loggia del cardinale de Medici, e io stetti in giesia con Scardaffo da Caglie e Ivan Battista Gaetano da Anagnia, allora compagni tutti insieme, e stessimo tutti fra la famiglia del reverendissimo Triulzi. La predica fornì a le 6 ore, e non possente predicare per le lacrime; e fu a questa predica 8 cardinali scoperti e quattro travestiti. Noi tornassimo a casa a dormire». G. B. BELLUZZI DETTO IL SAMMARINO, *Diario autobiografico (1535-1541)*, Napoli, Arnaldo Forni Editore, 1907 (rist. anastatica 1975), pp. 39 sgg.; FC II, pp. 422-423.

⁷⁴ Così la lettera del Gonzaga: «La marchesa di Pescara è venuta in Roma cum animo d'andar a Loreto. Sua excellentia è totalmente data al spirito, et per quanto ho inteso come ritorno nel regno disegna sequestrarsi dal mondo et mettersi in un certo monastero per una signora Longa donna di santissima vita, over anche pare che siano per entrare alcune signore di prezzo, fra l'altre m'è stato decto de la signora duchessa di Camerino, ma non so se lo credi». Edita in A. LUZIO, *Vittoria Colonna*, in «Rivista Storica Mantovana», I, 1884, pp. 1-54, spec. p. 26, e parzialmente in *Processo Calandra*, p. 335 n. 12.

⁷⁵ Caterina Cibo fu una delle figlie spirituali di Domenica Narducci da Paradiso nei primi anni '30. Su richiesta della duchessa di Camerino, il 13 gennaio 1534 la visionaria predicatrice fiorentina commentò in un sermone il brano evangelico del fico maledetto (Mc 11, 12), scagliandosi contro Lutero e «sottolineando l'importanza del digiuno, del “patire”, del “castigare la carne”, dello “stare in castità”». *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, a cura di R. Librandi e A. Valerio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. LXXVII-LXXVIII, 143-156. Sul rapporto tra la Narducci e la Cibo, cfr. A. VALERIO, *Caterina Cibo e la spiritualità savonaroliana attraverso il magistero profetico di Domenica da Paradiso*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. LUONGO, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, pp. 239-252. Sulla figura di Domenica da Paradiso, cfr. A. VALERIO, *Fede e politica in una mistica del '500: Domenica da Paradiso*, in EADEM, *Cristianesimo al femminile*, Napoli, D'Auria, 1990, pp. 127-150; A. VALERIO, *Domenica da Paradiso e Dorotea di*

Nel frattempo, la marchesa faceva parlar di sé come una “chietina”, alloggiando dalle suore di San Silvestro e vagando per Roma «sconosciuta, in un abito abiettissimo», trovando quiete solo «in Sancto Lorenzo in Damaso, ove è un ex[cellentissi]mo predicatore de l'ordine de quelli Cappuccini di Sancto Francesco chiamato fra Bernardino da Siena, homo di santissima vita et molto dotto»⁷⁷. A casa Colonna, Bernardino Ochino conquistò subito tutti. Ancora dal diario del Belluzzi, sappiamo infatti che alcuni mesi dopo, il 27 giugno 1535, Ascanio Colonna – già prodigo di favori per i cappuccini che nel 1534 aveva aiutato a insediarsi a Nemi⁷⁸ – corse a Genzano dalla sorella Vittoria per ascoltare «le prediche a Santo Pio da quello scapucino, che la quaresima aveva predicato a Roma a Santo Lorenzo», osservando poi, da buon cristiano e da fedele vassallo di sua maestà cesarea, «il degiuno qual aveva comandato il papa per pregar Dio per l'armata che andava a Tunixe» al comando di Carlo V in persona⁷⁹ e, a detta dei cronisti dell'ordine, con il cappuccino spagnolo Bonaventura da Radicena a bordo⁸⁰.

Non meno potente dovette essere l'eco prodotta dalla predicazione romana di Bernardino Ochino nell'*entourage* dei Gonzaga. Testimone di quel memorabile quaresimale romano del 1535 fu tra i tanti anche il segretario del cardinal Ercole, Endimio Calandra, destinato anni dopo a pagare le inclinazioni eterodosse del suo mentore con un processo ereticale per procura. Nel costituito del 19 aprile 1568, riconoscendo quanto negli anni in cui guidò la diocesi e lo stato di Mantova⁸¹ il suo

Lanciuola: un caso toscano di simulata santità degli inizi del '500, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 129-144; EADEM, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992.

⁷⁶ Caterina Cibo lasciò Camerino tra la fine di febbraio e i primi di marzo del 1535. Vedi le due lettere del duca di Urbino Francesco Maria della Rovere al suo agente veneziano Gian Giacomo Leonardi, conservate in FIRENZE, AS, *Carte d'Urbino*, cl. I, div. G, filza 233, ff. 2r, 34r, pubblicate in URBANELLI, *Storia*, II/3, pp. 57-58.

⁷⁷ LUZIO, *Vittoria Colonna*, cit., p. 26. Sul grande successo romano delle trascrinanti omelie ochiniane, vedi anche BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 33-34.

⁷⁸ Così negli *Annali cappuccini* della Provincia Romana: «Detto luogo fu dato ai nostri frati dall'III.mo ed Ecc.mo Signor Ascanio Colonna, grandissimo divoto e difensore della nostra Religione e ce lo diede per ricovero, per quanto si dice dai frati vecchi, nel tempo che la Santità di N. S. Papa Paolo III volse cacciare i frati di Roma, per il gran scandalo ch'aveva dato il P. Bernardino Ochino per la sua partita dalla religione e andata in Ginevra. La metà furono mandati dal signor Ascanio Colonna al detto luogo di Nemi, e l'altra metà restati in Roma per ordine del Card. Protettore, ebbero la remissione del Papa ecc.». L'annalista confonde chiaramente la cacciata dei cappuccini da Roma dell'aprile 1534, con lo scandalo (e forse l'allontanamento momentaneo dei frati da Roma) seguito alla fuga di Ochino dell'agosto 1542. Giuseppe da Monterotondo cita un documento di Marcantonio Colonna in cui si conferma che fu il padre Ascanio a concedere ai cappuccini il luogo di Nemi. A favore della datazione al 1534, c'è il fatto che nel 1542 il Colonna era profugo in Abruzzo, essendo stato privato da papa Farnese di tutti i feudi pontifici in seguito alla ribellione del 1539. Cfr. GIUSEPPE DA MONTEROTONDO, *Gl'inizi*, cit., pp. 135-138.

⁷⁹ BELLUZZI, *Diario*, cit.

⁸⁰ Cfr. FREGONA, *I frati cappuccini*, cit., p. 63.

⁸¹ Cardinale nel 1527, dopo la morte di Francesco I si trovò dal 1540 a governare Mantova in veste sia di vescovo che di principe reggente in nome del nipote Francesco II. Per un profilo biografico su Ercole

padrone fosse stato «negligente nelle cose delli predicatori»⁸², il Calandra tentò di giustificare Ercole Gonzaga ricordando agli inquisitori che a quei tempi, prima cioè della riorganizzazione del Santo Ufficio e dell'approvazione dei decreti conciliari in materia di predicazione (1546) e giustificazione per fede (1547), anche a Roma si erano sentiti «predicatori che predicavano pure alla lutherana». I confini dottrinali tra ortodossia ed eterodossia erano infatti ancora molto labili – «allhora le cose non andavano così strette» –, ragion per cui il monitoraggio dei messaggi diffusi dal pulpito dai predicatori era assai complesso per i vescovi e i loro vicari, che ne avevano la responsabilità. È a questo punto, che per rafforzare la sua teoria giustificatoria il Calandra decise di pescare tra i ricordi l'episodio della quaresima romana del 1535⁸³, di cui rievocò in maniera nitida il clima di entusiasmo e di fervore generato, negli animi più sensibili alle nuove dottrine, dalla contemporanea presenza in città di due predicatori “evangelici” d'eccezione, Bernardino Ochino e Girolamo Seripando. Mentre del grande agostiniano l'ex segretario di Ercole Gonzaga ricordò essenzialmente l'insistenza sul tema, caldissimo negli ambienti “spirituali”, della giustificazione per fede⁸⁴, dei sermoni ochiniani l'aveva invece colpito un particolare apparentemente secondario, ma rivelatore.

Gonzaga, oltre che la voce di G. BRUNELLI in DBI, LVII, 2001, pp. 711-722, si veda P. V. MURPHY, *Ruling Peacefully. Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform in Sixteenth-Century Italy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007. Notizie preziose anche in FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., *ad nomen*; *Processo Calandra, ad nomen*; N. AVANZINI, *Tra il cardinale Contarini e Juan de Valdés: la parabola religiosa di Ercole Gonzaga (1535-1542)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXIV, 1997, pp. 3-35.

⁸² «Quant'io leggeva di quei libri, che me li faceva leggere il cardinale con dirmi che poi gli riferissi, nel riferir ch'io faceva qualche volta diceva al detto cardinale che le ragioni che allegavano quelli authori lutherani mi movevano, et lui mi replicava che lui non movevano niente perché le leggeva con questa opinione: che fussero false. Et nel medemo tempo che lui si faceva riferire queste opinioni lutherane, si faceva legger san Tomaso sopra le medesime, et per me non ho mai conosciuto il cardinal per heretico. L'ho ben conosciuto per negligente nelle cose delli predicatori: ma forse anco questo poteva procedere perché in Roma s'erano anco sentiti delli predicatori che predicavano pure alla lutherana, come si predicava anco qui in Mantova, perché allhora le cose non andavano così strette». *Processo Calandra*, pp. 333-334.

⁸³ Che si tratti della quaresima del 1535, lo conferma l'affermazione del Calandra secondo cui «fra Bernardino al tempo di Pavolo terzo predicò in San Lorenzo in presenza di sei o sette cardinali». *Processo Calandra*, pp. 333-334. La testimonianza del Calandra è stata utilizzata dagli storici per dare credito alla versione della doppia predicazione romana di Bernardino Ochino nel 1534-1535, fornita come si è visto dal Carneseccchi nelle sue deposizioni. Essendo tuttavia Paolo III succeduto a Clemente VII solo nell'ottobre 1534, non sembra corretto assumere il resoconto dell'ex segretario del cardinal Gonzaga controprova di un'eventuale predicazione di Ochino a Roma nel 1534, come implicitamente fa anche il curatore del *Processo Calandra* forse ingannato dal fatto che il Calandra ricorda nello stesso costituito anche la predicazione dell'agostiniano Girolamo Seripando, che effettivamente fu sui pulpiti romani per due anni di seguito, nel 1534 e nel 1535. Cfr. *Processo Calandra, ad nomen*.

⁸⁴ «Mi ricordo che il cardinal Seripando, mentre era frate di Santo Augustino, predicando in Santo Augustino di Roma in presenza di cardinal predicò la giustificazione per la fede sola: et tutto il mondo vi correva, perché questa dottrina piaceva». *Ivi*.

Endimio Calandra, infatti, ricordò davanti ai giudici che nel 1535 a Roma Bernardino Ochino predicò «in presenza di sei o sette cardinali, tra i quali era il cardinale Hercole, alla scoperta contra li casi riservati». Nello specifico, il cappuccino senese aveva spiegato ai fedeli che, anche per i peccati più spinosi, per i quali era previsto il ricorso al vescovo per l'assoluzione, poteva non essere necessaria la confessione auricolare, a patto che si fosse già pentiti interiormente. Questa convinzione, che ben si combinava con la particolare devozione del predicatore senese per le figure evangeliche della Maddalena, la peccatrice penitente perdonata da Cristo «perché amò molto» e del ladrone buono, salvo per fede dopo aver riconosciuto sulla croce i propri peccati ed essersi affidato *ex abundantia cordis* alla misericordia divina, trovava inoltre il suo corollario nella critica alla mercificazione del sacramento, che Ochino denunciò esplicitamente dal pulpito gridando che non era giusto «metter danari nella cassa di san Pietro per l'assoluzione di questi peccati riservati»⁸⁵.

Sono esattamente le stesse argomentazioni, che il predicatore senese espose alcuni anni dopo nel diciassettesimo sermone della prima raccolta di *Prediche* fatta stampare a Ginevra, nell'ottobre 1542, dopo la fuga in terra protestante e l'apostasia dalla Chiesa di Roma. In questo breve testo, caratterizzato da una più esplicita e corrosiva ostilità per l'autorità romana, si ritrova il nucleo dei concetti già espressi su «questa impia opinione de casi riservati» nella predica del 1535. Per Ochino, passato alla propaganda attiva contro la Chiesa del papa «Antechristo»⁸⁶, era ormai evidente che «nessuna creatura, o sia episcopo, o papa, se ben fusse san Pietro, può impedir un peccatore, né intertenerlo, che se per gratia di Dio, si ricognosce, si pente, et crede Christo haverlo salvato, che subito et *immediate*, non ritorni in gratia di Dio, senza andar per altra absoluteione alli prelati». Eppure, prigionieri di dannose superstizioni, i «falsi» cristiani, «credendo che Christo non li basti, hanno adorati per dii li loro prelati», senza rendersi conto che «el regno di Dio è dentro di noi», e che «non bisogna mutar loco per salvarsi, ma vita». Del

⁸⁵ «Et fra Bernardino al tempo di Pavolo terzo predicò in San Lorenzo in presenza di sei o sette cardinali, tra quali era il cardinale Hercole, alla scoperta contra li casi riservati, con dir che se una donna haveva fatto un peccato che fusse stato riservato al vescovo, che lei non vi andasse altrimenti, chè l'era assoluta senza andarvi. Et disse saria bene che una donna dicesse a suo marito: "Io voglio andar al vicario del vescovo", et che il marito dicesse: "Adunque tu hai fatto qualche male; non ci andare chè tu sei assoluta, et te 'l dico io". Et così mise anco in essemplio di molti altri casi, massime di metter danari nella cassa di san Pietro per l'assoluzione di questi peccati riservati. Et io ho udito dir queste cose che ho detto di sopra, della giustificatione et delli casi riservati, respective dal Seripando et da fra Bernardino nelle loro prediche, alle quali sono stato presente». *Ivi*.

⁸⁶ In appendice allo stesso volumetto di prediche edito a Ginevra nell'ottobre 1542 l'Ochino pubblicò, probabilmente per la prima volta, un opuscolo intitolato *Imagine di Antechristo* e destinato a larga fortuna presso i circoli eterodossi e riformati di tutta l'Europa cristiana. Cfr. A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso*, cit., pp. 19-164.

resto Gesù stesso ha detto: «*Qui credit in me, habet vitam eternam*. Crede adunque – concludeva Ochino – et se’ salvo, senza altra absoluteione di homini».

È Dio, assicurava inoltre l’ex cappuccino, ad aver promesso agli uomini che «senza vostro prezo, ma col precioso sangue di Christo, sarete redempti», però «li membri de Antechristo», vale a dire il papa, i cardinali e i prelati che governavano la Chiesa di Roma, si erano sforzati in ogni modo di convincere i semplici fedeli che «bisogna spender, et pagar denari per esser assoluti. Christo dice: *Gratis accepistis, gratis date*. Et epsi: “Christo tu non te ne intendi, che se facessemo così, ruinarebbe la corte di Roma, el nostro regno et monarchia, né potremo vivere con tanto luxu, delitie, splendore, magnificentie, et pompe, et perirebbe una gran parte dell’auctorità che, a poco a poco, ci siamo usurpati”»⁸⁷. Temi e posizioni che dal 1542 Ochino esprimerà con un linguaggio più aggressivo e sprezzante, ma che sembrano già presenti nel bagaglio oratorio del predicatore senese nelle sue primissime apparizioni cappuccine.

Lo suggerisce anche la lettera inviata a Isabella d’Este da Agostino Gonzaga il 12 marzo 1535, che costituisce l’altra importante testimonianza oggi a nostra disposizione sulla predicazione di quell’anno di Bernardino Ochino nella chiesa romana di San Lorenzo in Damaso. L’agente mantovano descrive infatti una predicazione evangelica⁸⁸, ma allo stesso tempo incentrata sui dubbi di carattere etico-morale dei fedeli e colorata di slanci libertari. Vengono in particolare registrati la premura di Ochino nel «dir tutto quello che sente ch’habbi ad essere per la salute de chi l’ode» e il piglio “giustizialista” di un predicatore che «tocha principalmente li capi, di modo che vi concorre tutta Roma», compresi il cardinal Ippolito de Medici ed Ercole Gonzaga, il quale dopo un iniziale interesse per le omelie dottrinali del Seripando aveva preferito seguire con maggiore assiduità Ochino, attratto dalle ardite interpretazioni sacramentali e dalle graffianti invettive anticuriali del senese⁸⁹.

Poco si conosce purtroppo degli effetti prodotti dalla prima predicazione romana di Ochino all’interno dell’ordine cappuccino, soprattutto in relazione al grado di condivisione da parte dei confratelli di fra Bernardino delle dottrine eterodosse e dell’atteggiamento fortemente critico verso alcuni dei capisaldi del sistema ecclesiastico

⁸⁷ OCHINO, *Prediche 1542*, cc. L1r-L5r.

⁸⁸ «Le prediche sue sono tutte sopra la dechiaratione de li evangelii, né attendono ad altro che a insegnare come se habbi da caminare per la via del Paradiso; ha un fervor mirabile, accompagnato cum una voce perfettissima». LUZIO, *Vittoria Colonna*, cit., p. 26.

⁸⁹ «Reprende eccellentissimamente come si deve, né guarda di dir tutto quello che sente ch’habbi ad essere per la salute de chi l’ode, et tocha principalmente li capi, di modo che vi concorre tutta Roma. Il reverendissimo de Medici non ne lassa predica, et molti altri de questi reverendissimi che solevano andar a Sancto Agostino se sono redutti qui, talchè non è mai giorno che non habbi una bona parte del collegio. Il reverendissimo mio vi è stato due volte et non più, perché continuava Sancto Agostino, che certo anche quel predicatoe è ex.mo. Hora penso che continuerà questo altro perché li è piaciuto sopra modo queste due volte che lo ha udito». *Ivi*.

romano – confessione e indulgenze –, che le testimonianze sui sermoni del marzo 1535 lasciano intuire. Tematiche queste che non si ritrovano, per citare uno dei rari documenti omologhi e coevi, nella predicazione fossombronese tenuta nel febbraio 1535 dal cappuccino Eusebio d’Ancona, tutta incentrata sul collaudato modello osservante della polemica suntuaria e della ferma denuncia della pratica dell’usura⁹⁰. Non va tuttavia ignorato che appena pochi mesi dopo l’esplosivo quaresimale romano del 1535, nel novembre dello stesso anno, il nome di Bernardino Ochino figurerà al primo posto – davanti allo stesso Eusebio d’Ancona – nella lista dei definitori eletti dai frati radunati nel convento romano di Sant’Eufemia per il capitolo generale che avrebbe estromesso Ludovico da Fossombrone dall’ordine: un segno chiaro, questo, del sostegno di cui già a quel tempo, a prescindere ma forse anche grazie alla sua coraggiosa ecclesiologia, il predicatore senese godeva all’interno della sua nuova congregazione.

c) La riforma si diffonde. Le missioni dei predicatori e la fondazione di nuovi conventi

Sul piano storico, inoltre, va notato il rapporto di consequenzialità che lega la predicazione romana di Bernardino Ochino alla nuova fase di espansione dell’ordine nell’Italia centro-settentrionale e nel Regno di Napoli, tentata con successo dai cappuccini a partire proprio dalla primavera del 1535. Stando alle malcerte deduzioni degli storici cappuccini, che si basano essenzialmente sulle informazioni dei cronisti cinquecenteschi, è a Ludovico da Fossombrone che «storicamente spetta il merito di questa prima diffusione dell’ordine in Italia»⁹¹. In realtà, a essere protagonisti della nuova ondata missionaria attuata dai cappuccini nella seconda metà del 1535 furono principalmente proprio i capofila di quella corrente interna all’ordine, che nel capitolo generale convocato *obtorto collo* da Ludovico da Fossombrone nel novembre seguente avrebbe estromesso il testardo frate marchigiano dal vertice della congregazione, ponendo così le basi per la svolta culturale che avrebbe trovato pieno compimento nel capitolo del novembre 1536 e nella stampa delle prime costituzioni nel gennaio 1537.

Poco dopo la conclusione della predicazione quaresimale di Eusebio d’Ancona e di Bernardino Ochino rispettivamente a Fossombrone e a Roma, infatti, Giovanni da Fano veniva inviato come commissario nei domini della Repubblica di Venezia e nel territorio dello Stato di Milano con l’incarico di diffondervi la riforma cappuccina, mentre all’uomo che presto sostituirà il Fossombrone alla guida dell’ordine, Bernardino

⁹⁰ Vedi il documento conservato presso FOSSOMBRONE, AC, *Atti consiliari*, vol. V, ff. 120rv-121rv, edito in URBANELLI, *Storia*, I/3, pp. 59-60.

⁹¹ C. CARGNONI, *Il primo decennio di vita cappuccina a Napoli (1530-1540)*, in «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», IV, 2009, pp. 5-30, spec. p. 8.

d'Asti, fu affidata un'analoga missione in Umbria, dove prese l'eremo detto delle Carcerelle vicino Assisi⁹² e il convento di Montemalbe a Perugia⁹³, cui si aggiunsero nel 1535 anche i luoghi di Panicale⁹⁴ e di Spoleto⁹⁵. Contemporaneamente, mentre lo stesso Ochino forse si recava in Emilia⁹⁶ e i cappuccini calabresi provvedevano a "colonizzare" la Sicilia con il favore del vicerè Ferrante Gonzaga, fratello del cardinal Ercole⁹⁷, la *longa manus* della Colonna e un pio lascito di Anna Orsini permettevano ai cappuccini napoletani di abbandonare l'angusto rifugio offerto loro nel 1530 dalla Longo e dalla Ajerbe presso gli Incurabili, per trasferirsi previa autorizzazione dell'arcivescovo Ferrante Carafa nel più consono convento di Sant'Eframo⁹⁸.

Quanto Ludovico da Fossombrone avesse promosso e approvato l'attivismo del gruppo dei "dotti" vicini a Vittoria Colonna, non è dato sapere stante l'assoluta penuria di documenti personali e privati ascrivibili all'iniziatore della riforma cappuccina. L'impressione che la predicazione romana di Bernardino Ochino e le iniziative missionarie della seconda metà del 1535 facessero parte di un'unica strategia di accreditamento istituzionale e di espansione territoriale voluta dalla corrente degli ex

⁹² Vecchio romitorio benedettino del XIV secolo, ospitò i cappuccini forse dal 1534, ma l'atto è registrato il 4 agosto 1535 (ASSISI, AC, *Riformanze*, XXXIII, 1524-1539, cc. 63-64). Il conventino venne restaurato per interesse di Antonio Capoleoni detto il Berrettaio, grande amico e benefattore dei primi cappuccini, con 50 fiorini donati dal Comune (*ibidem*, deliberazione 12 agosto 1535). Vi passarono il Colpetrazzo, Ludovico da Stroncone, Giovanni da Medina e Giovanni da Troia, martiri a Costantinopoli, e san Giuseppe da Leonessa. Vi vestì l'abito cappuccino Eusebio d'Ancona. Cfr. FRANCESCO DA VICENZA, *Origine e sviluppo della Provincia Serafica dal 1530 al 1600*, in *Quarto centenario della Provincia Serafica dei Minori Cappuccini (1530-1930)*, Assisi, Tipografia Commerciale Eredi Zubboli, 1930, *passim*; IDEM, *Le Carcerelle e i primi cappuccini in Assisi*, in «Collectanea Franciscana», V, 1935, pp. 241-260.

⁹³ Fu preso nel 1534 da Bernardino d'Asti «per mezzo del dottor Guglielmo Pontano, suo condiscipolo negli studi e con l'aiuto dell'amico, che si era acquistato a Perugia, Antonio Capoleoni, detto il Berrettaio». L'atto è però registrato il 7 maggio 1535. Luogo di noviziato. Vi dimorarono Francesco da Iesi, Alberto da Napoli e a Gregorio degli Oddi da Perugia. Divenne presto luogo di noviziato. Cfr. FRANCESCO DA VICENZA, *Origine e sviluppo*, cit., pp. 16-18.

⁹⁴ Per Paolo da Foligno, anche la fondazione del conventino di Santa Croce a Panicale va ascritta a Bernardino d'Asti. Pare invece che fu preso da Giustino da Panicale, su concessione della comunità, nel 1535 e fabbricato a spese di Antonio Capoleoni detto il Berrettaio, come scrive il Colpetrazzo.

⁹⁵ Di questo convento, intitolato a Sant'Anna, fu superiore Bernardino da Colpetrazzo. Vi dimorò e, a detta dei cronisti, vi ebbe una famosa visione Giuseppe da Leonessa. *Ibidem*, pp. 15-16.

⁹⁶ Cfr. *I Cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, a cura di G. POZZI e P. PRODI, Bologna, EDB, 2002; C. CARGNONI, *Un libro di storia sui cappuccini in Emilia Romagna*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 217-236.

⁹⁷ Sull'espansione dei primi cappuccini nell'Italia meridionale, cfr. *I frati minori cappuccini in Basilicata e nel Salernitano fra '500 e '600*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999; S. VACCA, *I Cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2003; IDEM, *L'eremitismo in Sicilia. Esperienze eremitiche francescane nel XVI secolo*, in «Laurentianum», L, 2009, pp. 481-523; C. CARGNONI, *I cappuccini in Sicilia. Una proposta di lettura storica*, in «Laurentianum», XLV, 2004, pp. 201-210.

⁹⁸ Nello stesso 1534 furono presi inoltre i luoghi di Montesarchio e Apice nel beneventano. Cfr. CARGNONI, *Il primo decennio*, cit., p. 19. Sugli insediamenti campani, cfr. PARENTE, *Sintesi storico-cronologica della Provincia dei frati minori cappuccini di Napoli*, cit.; S. VACCA, *I Cappuccini a Napoli nella storiografia*, in «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», IV, 2009, pp. 31-76.

osservanti avversa al Fossombrone e patrocinata dalla rete imperial-aragonese, tuttavia, è piuttosto marcata quando si osserva il quadro complessivo degli eventi disegnato dalle fonti. Pur non mancando di presentare diverse lacune, come si vedrà, esso assegna infatti a Ludovico di Fossombrone un ruolo ormai marginale, oscuro, di ripiegamento nella strenua difesa del *modus vivendi* della primitiva e ristretta fraternità – lo dimostrano le resistenze di quegli stessi mesi alla convocazione del capitolo generale –, piuttosto che di condivisione dei nuovi piani di sviluppo della congregazione sostenuti dai grandi predicatori entrati nell'ordine tra il 1533 e il 1534.

Sfruttando l'onda lunga del successo della predicazione ochiniana, dunque, nella primavera del 1535 alcuni cappuccini partono da Roma, inviati come commissari nell'Italia centro-settentrionale per impiantare la riforma in nuovi territori. Grazie alle abilità oratorie e diplomatiche di questi frati, entro la fine del 1536 i cappuccini, cresciuti ormai fino al numero di oltre settecento frati, saranno presenti con una quarantina di conventi in dodici province, dalla Sicilia allo Stato di Milano⁹⁹. Dalla geografia cappuccina restava però esclusa la città di Venezia, dove nonostante le raccomandazioni di Eleonora Gonzaga¹⁰⁰ e i rapporti consolidati con il Carafa, a Giovanni da Fano non riuscì di ottenere l'autorizzazione per l'ingresso in città dei confratelli¹⁰¹. Il Pili non era uno sconosciuto in riva alla laguna, dove aveva predicato nel 1517 e nel 1531 e dove si era trovato con certezza anche nel 1522, quando aveva scortato in viaggio verso Pesaro la sorella monaca di Francesco Maria della Rovere, duca di Urbino e capitano generale della Repubblica Serenissima. Il rigore morale della sua predicazione, l'autorevolezza dell'uomo di governo e lo zelo antiluterano – confermato dalla stampa nel 1532 a Bologna del primo testo controversistico in volgare italiano, l'*Incendio de zizanie lutherane* – lo avevano avvicinato al gruppo dei riformati veneti capitanati da Bartolomeo della Brendola e al gruppetto di zelanti di Bonaventura de Centis, strettamente legato a Gian Pietro Carafa il quale, dopo la rocambolesca fuga

⁹⁹ Vedi la tabella sugli insediamenti cappuccini tra il 1529 e il 1618 edita in D'ALATRI, *I Cappuccini*, cit., p. 30 e in FREGONA, *I frati cappuccini*, cit., p. 70.

¹⁰⁰ Il 24 aprile 1535 la duchessa così scriveva all'ambasciatore roveresco a Venezia, Gian Giacomo Leonardi: «Questi padri de l'ordine de scapuzini vengono lì con desiderio di potere avere in quella città un luogo, secondo sin qui nelle altre n'hano molti, e così adimandarlo da quella illustrissima Signoria. [...] n'hanno pregata che in questo desiderio loro vogliamo aiutarli: il che facendo noi volentieri per sentire quale sia la exemplarità della buona vita di questa religione, conoscendone maximamente un vero argomento il vederla ogni giorno tanto aumentare, ve diciamo, per questa che scrissimo, [...] che a nome nostro, ovunque bisognasse, da voi non mancassero di quelli boni uffici ed efficaci che onestamente circa ciò se potessero fare. [...] come pare ne merita la exemplare vita loro». FIRENZE, AS, *Urbino*, cl. I, div. G, filza 235, f. 358r. Edita in URBANELLI, *Storia*, I/3, pp. 61 sgg.; FC II, pp. 316-317.

¹⁰¹ Secondo alcune fonti, già nel 1528, al suo ritorno in Veneto, Paolo da Chioggia aveva già provato senza successo ad introdurre la riforma cappuccina nella città lagunare. Cfr. S. TRAMONTIN, *Le nuove congregazioni religiose*, in *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e riforma cattolica*, a cura di G. GULLINO, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1990, pp. 77-111; IDEM, *I primi cappuccini veneti*, in *Le origini dei cappuccini veneti*, cit., pp. 27-65.

da Roma ai tempi del sacco, aveva eletto Venezia a quartier generale della nuova congregazione dei chierici regolari teatini, fondata nel 1524 insieme a Gaetano da Thiene¹⁰².

Legati alla tradizione ascetico-caritativa degli ambienti del Divino Amore, i teatini avevano contribuito allo stabilimento nella città lagunare di un ospedale degli Incurabili¹⁰³, dove il De Centis era solito predicare e dove gradualmente vennero raccogliendosi, intorno alla figura carismatica del Carafa che a Venezia svolgeva anche una serrata attività proto-inquisitoriale¹⁰⁴, le principali iniziative riformatrici non eterodosse che animavano in quegli anni la società veneziana, su tutti il gruppetto di laici devoti che guidati da Girolamo Miani avrebbero presto dato vita alla congregazione dei somaschi¹⁰⁵. L'esemplarità di vita ben nota ai veneziani e la patente di limpida ortodossia guadagnata sul campo come controversista e cacciatore di eretici¹⁰⁶, garantivano a Giovanni da Fano un profilo perfettamente funzionale – certo più di quello di Bernardino Ochino che con il Carafa e gli osservanti veneti era entrato in urto nei primi anni '30 ai tempi della missione affidatagli dal Pisotti – all'inserimento dei cappuccini nella realtà veneziana, tanto che la città di san Marco fu il primo luogo dove Pili si recò dopo la partenza da Roma. Ospitato come sembra da Andrea Lippomano, il predicatore marghigiano dovette tuttavia scontrarsi con le forti resistenze all'ingresso in città da parte proprio degli osservanti, compresi i riformati del De Centi. Forse però, come gli scontri napoletani del 1536 tra Ochino e i sospettosi teatini

¹⁰² Cfr. VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 123-133.

¹⁰³ Diretta emanazione del San Giacomo e del Divino Amore romano, l'ospedale veneziano degli Incurabili era stato fondato nel 1522. Nel 1524 e poi negli anni seguenti vi predicò assiduamente in occasione delle feste Bonaventura de Centis. Tra la fine degli anni '20 e la prima metà del decennio seguente erano operativi Gian Pietro Carafa, Gaetano Thiene e i primi teatini, che vi chiamarono Girolamo Miani ad occuparsi della scuola degli Orfani. Nel 1535 vi prestò servizio Ignazio di Loyola. Alla fine del 1536 l'avrebbero raggiunto in riva alla laguna anche Pietro Favre e gli altri compagni che nel 1540, auspice Contarini, avrebbero ricevuto da Paolo III l'approvazione istituzionale della Compagnia di Gesù. Il primo ospizio cappuccino a Venezia sorgeva nei pressi di questo ospedale. Cfr. P. PASCHINI, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Scuola Tipografica Pio X, 1926, p. 75; CASSIANO DA LANGASCO, *Gli ospedali degli Incurabili*, Genova, Alessandro Pesce, 1938; A. CISTELLINI, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, Morcelliana, 1948; M. TENTORIO, *Alcune note sulla relazione della "Compagnia dei Servi dei Poveri" coi Padri Cappuccini*, in «Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi», XXXII, 1957, pp. 29-39; A. NORDIO, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», L, 1994, pp. 11-39; IDEM, *Protettori dell'ospedale degli Incurabili di Venezia amici di Girolamo Miani (1531)*, in «Somascha», XX, 1995, pp. 1-27.

¹⁰⁴ È nota l'opposizione del vescovo teatino a Bartolomeo Fonzio, Girolamo Galateo e agli altri esponenti di quella che nel Memoriale del 1532 a Clemente VII aveva definito «maledetta nidiata» dei conventuali, cfr. BARDINI, «*Quella maledetta nidiata*», cit.; CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 149-151; ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit.; TRAMONTIN, *Le nuove congregazioni religiose*, cit.; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 148 sgg.

¹⁰⁵ Cfr. G. BONACINA, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Roma, Curia generale dei Padri Somaschi, 2009.

¹⁰⁶ Vedi *infra*, capitolo 7.

sembrano suggerire, dovette pesare anche la diffidenza del Carafa per le origini non proprio limpide e le sospette inclinazioni dottrinali di un ordine che poteva incontrarsi con i suoi teatini sul piano della comune vocazione ascetica e pauperistica, ma se ne allontanava decisamente nel riferimento alle correnti mistiche del Libero Spirito e a una spiritualità evangelica non troppo dissimile dalle modulazioni irenico-erasmiane del Contarini e dalla stessa *theologia crucis* del primo Lutero¹⁰⁷.

Caratteristiche queste, che invece contribuirono certamente al buon esito della missione di Giovanni da Fano a Verona, prima città dell'Italia transpadana ad accogliere i cappuccini grazie soprattutto al favore del Giberti. Il vescovo veronese, infatti, individuò presto nella predicazione evangelica e nel vigore caritativo dei fraticelli raccomandatigli da Vittoria Colonna un prezioso strumento di sostegno al vasto progetto di riforma della diocesi che, sin dai tempi della vicaria di Ludovico di Canossa ma soprattutto dopo la presa di possesso personale della diocesi nel 1528¹⁰⁸, stava da alcuni anni mettendo in atto con la collaborazione di alcune delle più interessanti personalità dell'Italia religiosa del tempo¹⁰⁹. Tra i più stretti collaboratori del vescovo, accanto al dotto ebraista Johann Van Kampen e al letterato Marcantonio Flaminio¹¹⁰, accolto nel circolo gibertino dopo un'iniziale infatuazione teatina¹¹¹, i primi cappuccini trovarono un valido alleato nel reatino Tullio Crispoldi¹¹², cui pare spetti il merito di aver introdotto i frati presso il Giberti dopo che, al loro arrivo a Verona, avevano suscitato l'ostilità delle bande giovanili e la derisione della popolazione¹¹³.

¹⁰⁷ Sulla precoce avversione del Carafa per Ochino e i cappuccini, vedi *supra*.

¹⁰⁸ Cfr. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., capitolo V.

¹⁰⁹ Al Giberti si deve anche, nello stesso 1535, lo stabilimento dei cappuccini a Bovolone.

¹¹⁰ Cfr. A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981. Si vedano inoltre S. CAPONETTO, *Marco Antonio Flaminio e il cardinale di Ravenna*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVII, 1976, pp. 71-75; M. FIRPO, *L'epistolario di Marcantonio Flaminio*, in «Rivista Storica Italiana», XCI, 1979, pp. 653-662.

¹¹¹ Cfr. D. G. KAMINSKI, *Marcantonio Flaminio e i Chierici Regolari*, in «Regnum Dei», II, 1946, pp. 5-18; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., *ad nomen*.

¹¹² Secondo il Fabiani, Tullio Crispoldi aveva già conosciuto i cappuccini a Roma, forse nell'ambito degli ambienti del Divino Amore e dell'ospedale di San Giacomo degli Incurabili. Non si hanno tuttavia conferme documentarie su quanto asserito dal cronista tardo-cinquecentesco, il quale afferma di aver ricostruito le vicende del primo avvento dei cappuccini a Verona dal racconto fattogli nel 1569 da Filippo Stridonio, allora «vicario del detto vescovo» e presente con Crispoldi in quella circostanza. Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 297-298.

¹¹³ Narra Mario da Mercato Saraceno che «vedendo questa nuova sorte di gente e di vestimenta, si cominciò da gli artigiani e dal volgo a farsi loro le grida intorno, et i fanciulli a tirare de sassi, cose vili e fracidumi dietro; e così con questo trionfo furono accompagnati insino al domo, o vescovado che ci vogliamo dire. Mirabil Dio! Fu percosso quel povero padre più volte da sassi, e particolarmente nel capo, e non mai alcuno li fece male, né pur li trasse una gocciola di sangue. Giunta con questa compagnia e con tal festa al vescovado se n'entrarono in chiesa; e così furono da quella brigata lasciati stare». È possibile che la diffidenza dei cittadini per i cappuccini derivasse dal momento di grave crisi economico-sociale attraversato dalle città italiane nel primo Cinquecento. Un episodio analogo a quello riferito dal cronista cappuccino si ritrova nel diario di Pandolfo Nassino, il quale racconta di un romito cacciato da Brescia pochi anni prima, nel 1530. Nello stesso anno, il governo bresciano aveva votato un decreto che proibiva lo stabilimento di nuovi gruppi di religiosi all'interno delle mura. Cfr. BRESCIA, BIBLIOTECA

Al cospetto del vescovo di Verona, Giovanni da Fano tenne così la sua prima predica in abito cappuccino. Essa «piacque tanto a monsignore e a tutto quel popolo – scrisse poi il Colpetrazzo –, che alla seconda predica non si poteva più per la moltitudine capire in chiesa. E perché molti giorni vi si fermò, furono forzati ad accomodare un pergamo in piazza, e quivi predicare; dove del continuo si veniva il vescovo, la Signoria ed infinito numero di popolo»¹¹⁴. Il successo oratorio di Giovanni da Fano e l'immediato *feeling* con il Giberti, il quale nel 1535 scriverà a Vittoria Colonna entusiasta della «vita innocente» di «questi buon padri cappuccini, nelli quali risplende la vera, semplice e non fucata religione»¹¹⁵, diventando poi negli anni seguenti uno dei più intimi sostenitori della propaganda evangelica di Bernardino Ochino, permise ai cappuccini di ottenere a Verona un luogo dove stabilirsi¹¹⁶.

Giovanni da Fano proseguì poi per Bergamo¹¹⁷, la cui diocesi era retta da un pupillo del Giberti, Pietro Lippomano¹¹⁸. Con lo stesso metodo e contando stavolta sulle credenziali accordategli dal vescovo di Verona, oltre che forse sull'appoggio del Miani¹¹⁹, Pili predicò con gran concorso di popolo, aprendo la strada all'ingresso dei cappuccini anche in questa città¹²⁰: nel maggio 1535, i frati Benedetto da Fano e Bartolomeo di Piemonte si insediarono così nell'antica chiesa dedicata a San Alessandro martire¹²¹. Probabilmente da Bergamo¹²², Giovanni da Fano mosse infine

QUERINIANA, Cod. C.L. 15, P. NASSINO, *Registro o cronaca di cose bresciane*, c. 58v. Cit. in FC II, pp. 419-420. Sull'aggressività rituale dei bambini nella prima età moderna, cfr. O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Sull'arrivo dei cappuccini a Verona, si veda anche SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., pp. 26-40.

¹¹⁴ COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 298 e III, p. 93.

¹¹⁵ *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, Vinegia, In casa de' figliuoli di Aldo, 1545, I, cc. 44 sgg. Edita in COLONNA, *Carteggio*, pp. 181 sgg.; FC II, p. 192.

¹¹⁶ SALÒ, *Historia*, MHOMC V, p. 216.

¹¹⁷ «Passossene entro la Lombardia e venne a Bergamo ed fu da quella città gratiosamente ricevuto». *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁸ Il Lippomano patrocinerà poi nel 1536 lo stabilimento dei cappuccini a Brescia.

¹¹⁹ Secondo alcune fonti, l'ingresso dei cappuccini a Bergamo fu favorito anche da Girolamo Miani. Giovanni da Fano avrebbe contraccambiato l'anno seguente, aiutando il fondatore dei somaschi nell'avvio dell'opera detta della Misericordia, dedicata ai bambini abbandonati. Cfr. TENTORIO, *Alcune note*, cit., p. 32.

¹²⁰ Così racconta l'entrata dei cappuccini a Bergamo il cronista toscano Filippo Bernardi: «Mossi a ciò li signori bergamaschi dal fervor delle prediche del p. Giovanni da Fano, il quale ad istanza di quel monsignor vescovo Lipomano nobil veneto, havea con gran frutto spirituale, e non minor soddisfazione de' popoli, predicato in Bergamo [...] padre Giovanni da Fano [...] si cattivò talmente gli animi de' signori bergamaschi, naturalmente inclinati alla pietà e alla devozione, e di monsignor Pietro Lipomano, il quale pareva non potesse separarsi dalla sua conversazione, che gli fu subito assegnato un luogo con una piccola chiesa dedicata a San Alessandro Martire, per la fabbrica del convento». Cit. in SISTO DA PISA, *Primi conventi cappuccini a Bergamo. Dal ms. del P. Bernardi*, in «L'Italia Francescana», XII, 1937, pp. 138-141.

¹²¹ Nel dicembre 1535 il Consiglio degli Anziani stanziava «una elemosina straordinaria» in favore dei cappuccini, mentre fu grazie al Consorzio di Santo Spirito e alla benevolenza dei fratelli Giangiacomo e Giancristoforo dei Tasso del Cornello, che nel 1536 i cappuccini poterono entrare in un nuovo conventino, edificato appositamente nei pressi della chiesa di San Alessandro. Cfr. V. BONARI, *I conventi*

verso Como e Milano, dove concluse la prima fase della sua missione come commissario per l'Italia settentrionale¹²³ ottenendo dall'ultimo duca meneghino, Francesco Sforza, la concessione per i cappuccini di una cappellina fuori porta Vercellina, nota al popolo come La Vedra e intitolata a San Giovanni alla Vipera¹²⁴.

d) Il primo capitolo di Sant'Eufemia, l'elezione di Bernardino d'Asti e la frattura con Ludovico da Fossombrone (1535)

Una vera "fioritura" cappuccina, insomma, quella che punteggiò la penisola tra la predicazione romana di Bernardino Ochino nel marzo 1535 e il novembre del 1535 quando, dinanzi al successo dei commissari in tutta Italia e alla rapida espansione dell'ordine, Ludovico da Fossombrone si vide infine costretto a cedere alle sempre più insistenti richieste dei confratelli e, pressato da Paolo III¹²⁵ oltre che dal suo diretto superiore, il maestro generale dei conventuali Giacomo Ferduzzi di Ancona¹²⁶, a convocare il capitolo generale. A oltre sei anni di distanza dal primo, intimo raduno di Albacina, i cappuccini si ritrovarono stavolta a Roma, nel convento di Sant'Eufemia, per un'assemblea destinata a segnare una svolta nella storia della giovane congregazione.

Con l'elezione a vicario generale di Bernardino d'Asti, «uomo di lettere e di buoni costumi e santità, il primo che fusse forse in tutta la religion francescana al suo

ed i Cappuccini bergamaschi. Memorie storiche, Milano, Tipografia Lodovico Felice Cogliati, 1883; ILARINO DA MILANO, *La venuta dei frati minori cappuccini in Bergamo*, in «Bergomum», XXIX, 1935, pp. 74-89; SILVIO DA BRESCIA, *I frati minori Cappuccini a Bergamo*, Bergamo, Industrie Grafiche Cattaneo, 1958, pp. 18-25.

¹²² Per Isidoro da Milano, la cui tesi non ha trovato però particolare seguito nella storiografia, quello di Milano fu il primo convento cappuccino fondato in Lombardia: «L'esatto ordine cronologico delle fondazioni di conventi in Lombardia dipende moltissimo dal precisare l'itinerario ivi compiuto da P. Giovanni da Fano; itinerario che a tutt'oggi appare assai confuso». ISIDORO DA MILANO, *I Cappuccini a Brescia*, in «L'Italia Francescana», XII, 1938, pp. 269-275, spec. p. 271, n. 12.

¹²³ Nel 1535, i cappuccini presero anche il luogo di Bigorio, nel Canton Ticino. Giovanni da Fano tornò poi in Lombardia nel 1536, dopo aver partecipato al capitolo generale a Roma nel novembre del 1535, fondando nuovi conventi a Brescia e a Como.

¹²⁴ Era un luogo insalubre e malsano, situato molto vicino a un corso d'acqua, tanto che pare che in sette anni di residenza dei cappuccini, vi morirono ben dodici religiosi. Nel 1542 Alfonso Del Vasto, governatore dello Stato di Milano dal 1539, fece in modo che i cappuccini potessero trasferirsi a San Vittore, grande chiesa già abitata dalle agostiniane. In questa chiesa, consacrata dopo la ricostruzione nel 1555, fu spesso ospite Carlo Borromeo, molto affezionato ai frati, di cui è stato scritto che «per le prediche volea sempre Cappuccini». (Ms. cappuccino del secolo XVIII citato da V. BONARI, *I conventi e i Cappuccini dell'Antico Ducato di Milano. Memorie storiche raccolte da manoscritti*, Crema, Tipografia S. Pantaleone di Luigi Meleri, 1893, p. 100 n. 1).

¹²⁵ Così affermò poi Mario da Mercato Saraceno. Cfr. URBANELLI, *Storia*, I, p. 336. Sul capitolo del novembre 1535, vedi anche B. NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, estratto da «Biblion», I, 1959, pp. 94-95.

¹²⁶ Vedi la lettera del Ferduzzi al Tenaglia del 23 novembre 1535 in G. ABATE, *Conferme dei vicari generali cappuccini date dai maestri generali conventuali (1528-1619)*, in «Collectanea Franciscana», XXXIII, 1963, pp. 423-441, spec. p. 428.

tempo»¹²⁷, e la clamorosa esclusione di Ludovico da Fossombrone da ogni ruolo di governo, si affermava infatti ai vertici dell'ordine cappuccino una dirigenza che, allontanandosi dall'intransigente avversione del Tenaglia per la cultura¹²⁸, guardava alla vita cristiana come a un'esperienza di personale ascesi e contemplazione, ma allo stesso tempo postulava come naturale corollario della preghiera e della «viva fede» un intenso impegno di carattere caritatevole e pastorale al servizio della Chiesa e della società. Da questa concezione, non lontana dal modello tratteggiato per i laici da Erasmo nell'*Enchiridion militis christiani* e compatibile con l'ideale contariniano del cristiano devoto ma non avulso dal mondo, derivava un modello di osservanza spirituale della Regola e dell'esempio evangelico di Francesco, che non rinnegando la priorità dell'orazione contemplativa nella vita dei frati e mantenendo il caratteristico atteggiamento antintellettualistico dello spiritualismo francescano¹²⁹, valorizzava con enfasi l'apostolato della carità e della predicazione, introducendo con le costituzioni delineate proprio nel capitolo del 1535 e poi approvate nella successiva assemblea del 1536, i primi lineamenti per un'organizzazione di appositi *studia* ove formare i giovani frati che si sarebbero dedicati alla diffusione del messaggio evangelico presso il popolo¹³⁰.

¹²⁷ COLPETRAZZO, MHOMC III, p. 384.

¹²⁸ Narrano i primi cronisti dell'ordine che il Fossombrone, nell'intento di rendere la riforma cappuccina «più durabile nella osservanza pura» si era impegnato, a cavallo degli anni '20 e '30 del Cinquecento, a «distinguerla quanto più si poteva dalle altre congregazioni dell'Ordine francescano; e però haveva suscitato il titolo della vita heremitica, il capuccio quadrato acuto, la barba, il canto semplice, e simili», favorendo la centralità totale della «vita ritirata e contemplativa» in «luoghi piccoli, poveri», in maniera che «si fuggisse il fasto de secolari, della amicitia de grandi». Avverso a ogni tipo di attività che potesse anche solo minimamente distogliere il buon frate cappuccino dalla costante orazione e contemplazione di Dio, il Tenaglia addirittura «disegnava in cambio di studi introdurre il lavoro manuale». Più che a motivazioni legate alla personale ambizione, dunque, la già accennata reticenza a convocare un capitolo generale da parte del Fossombrone era dovuta principalmente a considerazioni di carattere ideologico.

¹²⁹ Cfr. A. BARTOLI LANGELI, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, cit., pp. 283-305; P. MARANESI, *La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'ordine francescano*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 25-61; R. BIONDI, *Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie francescane (secc. XVI-XVII)*, in *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della congregazione dell'Indice. Atti del Convegno Internazionale (Macerata, 30 maggio – 1 giugno 2006)*, a cura di R. M. BORRACCINI e R. RUSCONI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, pp. 337-379; *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza. Atti della II giornata di studio sull'Osservanza Francescana al femminile (10 novembre 2007, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno)*, a cura di P. MESSA, A. E. SCANDELLA, M. SENSI, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009.

¹³⁰ Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Un Cinquecento francescano che contesta "Novelle, poesie, historie e li prurienti canti"*, in *San Francesco e francescanesimo nella letteratura italiana dal Rinascimento al Romanticismo. Atti del Convegno nazionale (Assisi, Accademia Properziana, 1989)*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 57-89, ora anche in IDEM, *Oratoria sacra. Teologie ideologie biblioteche nell'Italia dei secoli XVI-XIX*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003, pp. 39-73; P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2000, pp. 299-306. Si vedano anche *Biblioteche Cappuccine Italiane. Atti del Convegno nazionale tenuto in Assisi, 14-16 ottobre 1987*, a cura di A. MATTIOLI, Perugia, Biblioteca Oasis, 1988; G. AVARUCCI, *Studio, "Studia", maestri e biblioteche dei*

Per Ludovico da Fossombrone e per gli altri confratelli che si riconoscevano in una vita regolare incentrata in maniera preponderante sulla componente eremitico-contemplativa, come era stata delineata nelle ordinazioni di Albacina, il cambio di rotta proposto da Bernardino d'Asti e dai suoi sostenitori avrebbe condotto l'ordine verso un'irrimediabile contaminazione con i secolari, esponendoli agli stessi pericoli di corruzione che avevano rovinato l'Osservanza. Fu dunque un confronto serrato tra due ideologie della vita cappuccina, quello che si consumò all'interno della congregazione tra il 1534 e il capitolo del novembre 1535, in cui la corrente dei predicatori risultò nettamente maggioritaria. Accanto al Palli, infatti, i definitori eletti furono, nell'ordine, Bernardino Ochino, Giovanni da Fano ed Eusebio d'Ancona¹³¹. La conseguenza, oltre all'adozione immediata di alcune norme di carattere amministrativo come la divisione dell'ordine in province alla maniera delle altre congregazioni francescane e la definizione della durata triennale della carica di vicario generale¹³² fu, sul piano diplomatico interno, quella di uno strappo con Ludovico da Fossombrone, che nei mesi seguenti si rivelò irricucibile. Non accettando l'esito del capitolo, che non considerava valido poiché non era stato da lui convocato in piena libertà¹³³, tra la fine del 1535 e i primi mesi del 1536 il Tenaglia mise infatti in atto una serie di iniziative che condussero inevitabilmente allo scontro aperto.

Francescani nelle Marche (secoli XII-XV), in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, cit., pp. 104-113; V. CRISCUOLO, *Formazione e cultura tra i cappuccini della provincia dell'Umbria tra Cinque e Seicento (1525-1619)*, in *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento (1525-1619)*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, pp. 119-265; IDEM, *Il catalogo delle biblioteche dei conventi cappuccini della Provincia di Milano alla fine del Cinquecento*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 391-516; IDEM, *Formazione e cultura dei cappuccini nei secoli XVI-XVII (con riferimenti alla Provincia picena)*, in *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa. L'Ordine dei Cappuccini e la figura di San Serafino da Montegrano*, a cura di G. AVARUCCI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006, pp. 59-85; IDEM, *La circolazione dei libri e delle idee nella Provincia dei cappuccini di Cosenza tra Cinque e Seicento: la formazione culturale e il catalogo delle biblioteche*, in «Laurentianum», XLVII, 2006, pp. 439-571.

¹³¹ Secondo l'interpretazione apologetica del cronista Paolo da Foligno, «Dio che voleva che la congregazione servisse alla santa Chiesa con la predicatione et con un sobrio temperamento di vita mista, cioè di conversatione e di solitudine, permise che i frati dopo havere aspettato un pezzo, alla fine ricorresero al Papa, et che l'ambitione del Fossombrone fosse dall'ambitione d'un altro imbrogliata, onde la congregazione piegasse nella strada più spedita ai divini disegni». L'«altro» ambizioso cui alludeva il Vitelleschi era, manco a dirlo, Bernardino Ochino, che la storiografia cappuccina individuerà come capro espiatorio e isolato responsabile di una mutazione genetica dell'ordine che invece, come si è cercato di mostrare, era stata voluta fortemente da un gruppo nutrito di frati, nel quale possono essere annoverati i nomi di tutti quei cappuccini – da Bernardino d'Asti a Giovanni da Fano e a Giuseppe da Ferno – capaci, a prescindere dalla loro collocazione ecclesiologica, di lasciare un segno nelle vicende religiose dell'Italia della prima metà del Cinquecento.

¹³² Dalla minuta del breve *Cum sicut nobis* del 29 aprile 1536, si apprende che era stato inizialmente stabilito «che il capitolo si dovesse tenere ogni anno e il padre vicario generale non potesse rimanere in carica oltre un triennio». La bolla *Exponi vobis* del 25 agosto 1537, tuttavia, determinò in tre anni l'intervallo tra un capitolo e l'altro. URBANELLI, *Storia*, I, p. 340.

¹³³ Cfr. FC I, p. 29.

Invocando l'invalidità del capitolo, in prima istanza Ludovico da Fossombrone impugnò pubblicamente l'avvenuta elezione a vicario generale di Bernardino d'Asti, che riteneva «fatta con subornatione» e di conseguenza «non canonica»¹³⁴. In questa sua azione di disturbo, trovò sostegno nel protettore dei minori Francisco Quiñones e in alcuni altri esponenti del collegio cardinalizio, nominatamente Matteo Palmieri¹³⁵ e Giandomenico De Cupis, che forse conosceva il Tenaglia dai tempi in cui era vescovo di Recanati e Macerata¹³⁶ e che, stando al parere di Vittoria Colonna, venne convinto della legittimità delle rivendicazioni del fossombronese da donna Felice della Rovere¹³⁷. Approfittando della spaccatura sempre più lacerante all'interno della congregazione cappuccina, inoltre, nella seconda metà del 1535 il neoeletto ministro generale dei minori Vincenzo Lunel tentò, con il *placet* del connazionale Quiñones che lo raccomandò a Carlo V¹³⁸, un incontro con il leader dei cappuccini calabresi, Bernardino Molizzi da Reggio¹³⁹, e con lo stesso Ludovico da Fossombrone¹⁴⁰. Ai due frati, venne

¹³⁴ COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 411.

¹³⁵ Il cardinale Andrea Matteo Palmieri aveva offerto nel 1535 ai cappuccini calabresi un'abbazia di cui era titolare, che era stata però rifiutata in quanto non idonea allo stile di vita dei frati. Carnesecchi ne parla come di un amico di Vittoria Colonna (cfr. *Processi Carnesecchi, ad nomen*). Sulla questione dell'abbazia, vedi la lettera di Ludovico Cumi da Reggio Calabria al vicario generale Bernardino d'Asti (Mileto, 15 gennaio 1536), edita, in FC II, pp. 909-920.

¹³⁶ URBANELLI, *Storia*, I, p. 342. Su Gian Domenico De Cupis, vescovo di Camerino dal 1535 al 1537, oltre alla voce di F. PETRUCCI in DBI, XXXIII, 1987, pp. 602-605, si veda P. PASCHINI, *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro – Adriano Castellesi – Giovanni Grimani*, Roma, Lateranum, 1907, pp. 131-196, dove si evidenzia il suo ruolo nella vicenda inquisitoriale del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani.

¹³⁷ Vedi la lettera scritta da Vittoria Colonna ad Ambrogio Recalcati ai primi di maggio 1536, conservata in NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, 252 I, fasc. 2, cc. 46r-47v, ora edita anche in FC II, pp. 210-211. Figlia di Giuliano della Rovere, vale a dire di papa Giulio II, Felice della Rovere era la moglie di Giovanni Giordano Orsini e una delle nobildonne più in vista della Roma del primo del Cinquecento. Cfr. M. FRETTONI, voce *Della Rovere Felice*, in DBI, XXXVII, 1989, pp. 337-338; S. FECCI, *Signore di curia. Rapporti di potere ed esperienze di governo nella Roma papale (metà XV – metà XVI secolo)*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, cit., pp. 195-222, spec. p. 201; PASTOR, *Storia dei papi*, III, pp. 575-576, 720; URBANELLI, *Storia*, I, p. 342 n. 54.

¹³⁸ Il 22 agosto 1535 il Santa Croce scriveva infatti a Carlo V, in Italia di ritorno dall'impresa di Tunisi, supplicandolo di accogliere il Lunel, che come «vassallo e servo di vostra maestà» stava per raggiungere l'imperatore e offrirgli «l'obbedienza da parte di tutto l'ordine». Il protettore dei minori chiedeva inoltre a Carlo V di sostenere il Lunel nei suoi compiti («che imponga di dare tutto l'appoggio cui necessita per eseguire il suo ufficio»), riferendosi implicitamente alla visita alle province cismontane del Sud Italia, che il neo-generale stava per compiere con l'intento di risolvere la questione riguardante i cappuccini. SIMANCAS, ARCHIVO GENERAL, *Sección de Estado*, Secretaría de Estado, leg. 63, f. 11. Editato in FC IV, pp. 935-936 con traduzione in italiano e ulteriore bibliografia.

¹³⁹ La richiesta di incontro con gli ex recolletti calabresi avvenne durante la visita alle province dell'Italia meridionale, che il Lunel decise di compiere subito dopo la sua elezione a generale dell'ordine. Ne siamo informati da una densa lettera di Ludovico Comi da Reggio a Bernardino d'Asti scritta da Mileto il 15 gennaio 1536, nella quale il frate reggino piange la recente scomparsa del vicario provinciale, Bernardino da Reggio, riferendo di come il Lunel, mostrandosi desideroso di rimediare a «questa scissura de la religione» aveva comunicato in più circostanze ai calabresi «che avendo noi volontà de tenere la purità de la Regula, era multo contentissimo, e ci offeria lochi e frati quanti volissero venire». Al fresco «padre generalissimo de zocculi», Ludovico da Reggio aveva però spiegato che la scelta dei recolletti calabresi di unirsi ai cappuccini non era dovuta ad «altra cagione, si non che non vidimo altro remedio alle nostre

offerto di tornare con i propri confratelli sotto l'obbedienza dell'Osservanza in cambio di una larga autonomia di governo nelle case di ritiro, che il capitolo di Nizza del maggio 1535 e il breve *Dudum postquam* del 29 agosto erano tornate a promuovere con insistenza per venire incontro alle esigenze degli osservanti riformati¹⁴¹.

Proprio dalle file dei riformati, precisamente dagli ambienti dei minori veneziani influenzati dal De Centi e dal Carafa, partiva alla fine del 1535 un ulteriore attacco ai cappuccini: scrivendo a Paolo III dal convento di San Francesco della Vigna, infatti, il 29 novembre 1535 il frate Cherubino Luiso da Venezia rivolgeva a papa Farnese un accorato appello affinché «vostra santità non manchi di ponere le sue forze a la reformazione di essa nostra povera strazata religione cum tante secte», favorendo «quelli che si chiamavano resformati» e non «la secta de li capucini», perché in essa hanno trovato ricetto molti osservanti «di mala vita»¹⁴². Pochi giorni dopo, ai primi di

conscienze anxie e mormorose si che da li falsi frati e da li ministri de lo orrore retiraci ad questa compagnia emula de la antiqua purità». Ritenendo conforme al diritto canonico la prerogativa di ogni religioso trasferirsi ad un ordine la cui regola sia più rigida, *licentia petita non obtenta*, dinanzi all'indifferenza del generale [Pisotti] i recolletti calabresi avevano ritenuto «necessario subtrairinci de la confusa Babilone, [...] tanto più che vidimo parato ad noi lo refugio e lo loco de salvazione: questa compagnia de' cappuccini, la quale, si stata non fosse, existimavamo expediente andare alle selve per zelo de osservare la Regola». «Quanto allo invito che ci vogliassimo reunire», concludeva il Comi rassicurando Bernardino d'Asti, «per la continuata infirmità e transito del dicto vicario, da noi mai si fè risposta al generale» e «altro non è stato fra noi e questi padri». Originale in ROMA, AGC, PC 8, *Monumenta selecta antiqua (1528-1618)*. Edita in ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 60-65 e in FC II, pp. 909-920 con traduzione in italiano e ulteriore bibliografia. Cfr. inoltre CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti*, cit., p. 206.

¹⁴⁰ Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna e la Riforma Cappuccina*, in «Collectanea Franciscana», I, 1931, pp. 28-58, spec. pp. 40-41; FC I, pp. 28-30.

¹⁴¹ Dopo che nel capitolo generale dell'Osservanza, tenutosi a Nizza nel maggio 1535, era stato stabilita nuovamente l'erezione in ogni provincia di case di ritiro per i riformati in ogni provincia, gli avversari dei cappuccini avevano ottenuto la spedizione dell'ennesimo breve, intitolato anch'esso *Pastoralis officii*, in cui ancora una volta veniva ribadito il divieto ai capuccini di accogliere frati dall'Osservanza senza speciale licenza di Roma o dei superiori dell'Osservanza stessa, ai quali il pontefice chiedeva di accettare il rientro dei religiosi che, passati ai cappuccini, volessero ora tornare a vestire il saio degli osservanti. Di fronte alla mancata applicazione delle disposizioni capitolarie di Nizza sulle case di ritiro, il papa tornò a pronunciarsi il 29 agosto 1535, intimando con il breve *Dudum postquam* l'erezione di tali luoghi entro due mesi. Qualora non si fosse adempiuto alla richiesta, la proibizione riguardante il passaggio di religiosi ai cappuccini sarebbe stata annullata ed è proprio quello che accadde, dal momento che nemmeno questa volta fu possibile vincere la resistenza interna al mondo osservante per l'istituzione delle case di ritiro. Un motivo dell'inefficacia e della «labile obbligatorietà» di questi come di altri documenti pontifici, stando agli storici cappuccini, sta nel fatto che in essi «mai era stata nominata né abrogata la bolla *Religionis zelus*, base giuridica dell'esistenza della famiglia cappuccina, né era stato disdetto il privilegio di ricevere candidati di qualsiasi ordine, comunicato dai camaldolesi». FC I, p. 28.

¹⁴² Con apparente equanimità, il Luiso così aveva scritto: «Se la secta de li capucini scia da Dio, *nescio*. – proseguiva fra Cherubino – *Unum scio*, che li sono andati alquanti che in ordine sono stati di mala vita e hano fato del male asai; però quanto siano apti a renovar l'ordine in bene *iudicet sanctitas vestra*. De quelli che si chiamavano resformati o vero *arcioris vite, pro maiori parte* sono frati spirituali e timorati, per il che è de averli mazor fede». In realtà, non sembra esagerato vedere dietro queste parole l'ombra del Carafa e le posizioni da questi espresse nel Memoriale del 1532. PARMA, AS, *Carteggio Farnesiano*, 1535, lettera autografa del 29 novembre. Edita in P. TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica secondo alcune sue lettere inedite*, in «Studi e documenti di storia e diritto», XXII, 1901, pp. 149-179, spec. p. 163; FC II, pp. 80-83.

dicembre, giungeva al pontefice una missiva di contenuto sostanzialmente analogo ma dal “peso” ben differente. A prendere la penna contro i cappuccini, dietro suggerimento del Lunel e del Quiñones¹⁴³, era infatti stavolta addirittura l'imperatore Carlo V, che reduce dall'impresa di Tunisi stava risalendo la penisola, visitando i domini spagnoli e incontrando i suoi vassalli nel Regno¹⁴⁴.

Da Napoli¹⁴⁵, l'Asburgo informava Paolo III di aver «inteso che nella provincia d'Italia si è cominciato recentemente a istituire una nuova setta chiamata dei cappuccini, distaccandosi dall'obbedienza del ministro generale dell'ordine di san Francesco». Conoscendo «per esperienza quanto più scandalo che edificazione ingenerano queste novità della nostra santa fede cattolica», aveva quindi deciso di scrivere al pontefice e di supplicarlo di «aprire un'inchiesta» al riguardo. Ancora scottato dall'inquietante precedente degli *alumbrados*¹⁴⁶, la cui eresia era maturata proprio tra le mura dei conventi osservanti riformati di Spagna, ma avendo probabilmente ben presente anche il confronto in atto con la ribellione luterana che dai territori tedeschi minacciava di allargarsi al resto dell'impero, Carlo V ingiungeva inoltre al papa di non permettere «ulteriori progressi» della riforma dei cappuccini e soprattutto di non acconsentire «per nessun motivo che si introduca in Spagna, per lo scandalo che ne potrebbe derivare all'ordine»¹⁴⁷.

e) Diplomazia imperiale e strategie curiali. La commissione d'inchiesta sui cappuccini (1536)

Sollecitato da più parti, Paolo III ordinò così la formazione di una commissione d'inchiesta sul caso dei cappuccini, destinandovi in un primo momento tre prelati – vale a dire lo stesso Quiñones, il vescovo di Palestrina Lorenzo Campeggi e il penitenziere maggiore Antonio Pucci – di orientamento favorevole agli osservanti. Grazie alla pressione diplomatica di Vittoria Colonna e alle rimostranze di Bernardino d'Asti, tuttavia, la commissione venne presto allargata ad altri tre membri più vicini alle istanze dei cappuccini, segnatamente Gaspare Contarini, Girolamo Ghinucci e Giacomo Simonetta. L'iniziativa personale dell'imperatore, che il 17 gennaio 1536 tornò a

¹⁴³ Il cardinale di Santa Croce veniva esplicitamente citato nella lettera, consigliando a papa Farnese di rivolgersi a lui «per più dettagliate informazioni» e «di accordargli pieno credito».

¹⁴⁴ Cfr. V. SALETTO, *Il viaggio di Carlo V in Italia (1535-1536)*, Roma, CISM, 1981.

¹⁴⁵ Carlo V risiedette nella città partenopea dal 25 ottobre 1535 al 22 marzo 1536. Cfr. L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1987, ristampa anastatica (I ed. Città di Castello 1892), pp. 121-122.

¹⁴⁶ Cfr. A. HAMILTON, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain. The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co, 1992 e *supra*, capitolo 12.

¹⁴⁷ NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, fasc. 676. Editò in MELCHIORRE DA POBLADURA, *El emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario de una carta inedita: Napoles, 17 enero 1536*, in «Collectanea Franciscana», XXXIV, 1964, pp. 373-390, spec. p. 378; TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., p. 27; FC IV, pp. 937-939 con traduzione in italiano.

scrivere negli stessi termini sulla questione al suo ambasciatore a Roma Cifuentes e al cardinal Campeggi¹⁴⁸, costituiva evidentemente un fattore in grado di sconvolgere i rapporti di forza che si erano andati delineando a Roma e all'interno dell'ordine stesso, dove infatti le quotazioni di Ludovico da Fossombrone tornavano a salire. Con l'intervento personale di Carlo V, inoltre, la contesa tra osservanti e cappuccini metteva in evidenza la contrapposizione e il continuo braccio di ferro tra gli uomini di governo dell'imperatore in Italia e i suoi potenti alleati italiani. Se da una parte gli spagnoli Lunel e Quiñones, supportati dal potente segretario di Carlo V Francisco de los Cobos¹⁴⁹ e dal vicerè del Regno di Napoli don Pedro de Toledo, spingevano in favore dell'Osservanza e della tradizione, dall'altra i colonnesi e al rimorchio i Gonzaga erano decisi a non mollare i cappuccini al loro destino, consapevoli che a questo punto della storia l'affossamento della riforma avrebbe significato anche una sconfitta diplomatica per le loro famiglie e un inquietante arretramento per il programma di riforma promosso dal gruppo che faceva riferimento al Contarini.

Ecco dunque tornare alla ribalta Vittoria Colonna. Tra la fine del '35 e i primi mesi del 1536, la marchesa si adoperò in ogni modo per compattare e mobilitare nuovamente il fronte filocappuccino, non solo in direzione di Napoli – dove figure vicine ai fraticelli come Maria Lorenza Longo, Giovanna e Maria d'Aragona avrebbero potuto intercedere in loro favore presso Carlo V¹⁵⁰ –, ma anche interessando il segretario di Paolo III, Ambrogio Recalcati¹⁵¹. La marchesa ricercò inoltre la sponda del Giberti, ormai

¹⁴⁸ Nella lettera, in cui veniva ripetuta la stessa formula della lettera a Paolo III del dicembre 1535 («Avendo saputo che è sorta in Italia una certa setta detta dei cappuccini, la quale, dicono, si diffonde ogni giorno sempre più, e potrebbe essere causa di alcuni inconvenienti, come sono alcune altre cose nuove»), Carlo V informava il Campeggi di avere scritto al Cifuentes, ambasciatore imperiale a Roma dal 1532 al 1536, «affinchè ne parli a sua santità da parte nostra» e «vi ponga rimedio». La lettera è sottoscritta anche da Covos. PARMA, APC, documento non segnato. Edito in FC IV, pp. 940-942 con ulteriore bibliografia.

¹⁴⁹ Cfr. H. KENISTON, *Francisco de los Cobos. Secretario de Carlos V*, Madrid, Editorial Castalia, 1980.

¹⁵⁰ Cfr. M. CASSESE, *Giovanna e Maria d'Aragona: due sorelle napoletane «doppio pregio ad una etade» e il rapporto con il potere nel '500*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, cit., pp. 669-707, e relativa bibliografia. Su Maria d'Aragona, si veda nello stesso volume miscelaneo anche E. NOVI CHAVARRIA, *Reti di potere e spazi di corte femminili nella Napoli del Cinquecento*, pp. 361-374.

¹⁵¹ In questa lettera, priva di data ma si pensa risalente al febbraio 1536, Vittoria Colonna sembra pentirsi del favore accordato anni prima a Ludovico da Fossombrone, quando la marchesa aveva favorito l'ingresso a Roma e a Napoli dei cappuccini («li miei peccati vogliono che mai se favorì fra Lodovico quando operava bene»). Mostra poi disappunto perchè «or che vol ruinar questa congregazion», il Tenaglia continui a trovare chi lo favorisce, e non nasconde di ritenere una «strana cosa che avendo sua santità ottima volontà verso me e il reverendissimo Palmieri favorirme, e vostra signoria per grandissimo amico, ce siano tante difficoltà al ben de cinquecento anime, per detenerne uno solo, e volerce tanti affanni e tante lite». La proposta di datazione deriva dalla chiusura dell'epistola, in cui la Colonna confida al Recalcati di starsene «stordita in Roma, perchè in Napoli non me bisognaria provar non esser impia, né cruda, né pazza». La marchesa era infatti presente a Napoli alla fine del febbraio 1536 per il matrimonio di Alessandro de Medici con Margherita d'Austria. NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, 252 I, fasc. 2, ff. 40r-41v e 46r-47v. Edite in TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., pp. 174 sgg.; ALENÇON, *Tribulationes*, cit., p. 12, n. 2; FC II, pp. 209-211.

convinto sostenitore della causa dopo l'incontro con Giovanni da Fano, per fugare i dubbi di un Ercole Gonzaga interdetto di fronte alla ferma presa di posizione anticappuccina dell'imperatore¹⁵².

Non soddisfatta, prima di trasferirsi da Roma a Napoli per il matrimonio di Alessandro de Medici con la figlia di Carlo V, Margherita d'Austria, la marchesa di Pescara redasse anche, aiutata probabilmente da Bernardino d'Asti e da Bernardino Ochino¹⁵³, una famosa *Informatione* per Paolo III sul caso dei cappuccini¹⁵⁴. Forse diretta oltre che al papa anche ai cardinali della commissione incaricata di occuparsi della questione¹⁵⁵, la lunga lettera-memoriale della Colonna ripercorreva sinteticamente le vicende cappuccini, facendo notare come già solo il fatto che, in dieci anni di vita, la riforma avesse continuato a crescere «in fervore, numero e ordine» nonostante la strenua opposizione di coloro «che han preso a destrugerla» e di quei «cardinali che la pigliano a denti», sarebbe dovuto bastare a dimostrare «el chiarissimo miracolo» e la sua bontà¹⁵⁶. Eppure, nonostante fossero consapevoli «che hanno necessità de reformarse» ma che in realtà «è quasi impossibile reformarli» per il gran numero – «trenta milia frati» – e le tante «dilazioni e promesse»¹⁵⁷, gli osservanti ancora speravano di riportare i cappuccini, «per longo spacio sperimentati in sì rigorosa vita»,

¹⁵² Nel tentativo di rassicurare il cardinal Gonzaga, il 29 dicembre 1535 la marchesa di Pescara gli scriveva da Genazzano, spiegandogli che «che sua maestà cesarea, non sapendo se non dal general seran cinquanta frati smandati, scrisse così; ma gà se ne pente, e in Roma lo monstrarà, spero». L'imperatore aveva cioè ricevuto delle informazioni fuorvianti sui cappuccini, la cui riforma andava invece supportata senza indugi. Se non si fidava delle sue parole, insisteva la Colonna, leggesse la lettera che le aveva mandato il Giberti: «Scrisi al vescovo de Verona perché vostra signoria sapessi che io li diceva la verità, che doveva aiutarsi questi padri reverendi della santa e vera vita de san Francesco; or li mando la sua, quale lo certifica». MANTOVA, AS, *Archivio Gonzaga*, autografa; COLONNA, *Carteggio*, p. 100; FC II, pp. 198-199 con ulteriori riferimenti bibliografici.

¹⁵³ La presenza del senese tra le righe di questo documento è ravvisabile, oltre che dai contenuti, dallo stile dello stesso.

¹⁵⁴ Attribuito da Paolo da Foligno e poi dal Boverio a Bernardino d'Asti, questo imporante scritto apologetico è evidentemente frutto del confronto di Vittoria Colonna con i frati cappuccini a lei più vicini. Cfr. FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 345-351; BOVERIO, *Annales*, I, pp. 216-218, 233-235. Sulla datazione, condivisibile, al febbraio 1536, cfr. ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 24-31.

¹⁵⁵ Lo suggeriscono i riferimenti in terza persona al papa, che possono far «pensare ad una lettera o a un memoriale diretto a qualche cardinale o alla stessa commissione, piuttosto che al solo papa». FC II, p. 200.

¹⁵⁶ L'apografo della lettera, intitolato *Informazione de la verità, anzi una stilla solo appo l'infinito pelago del vero*, è in ROMA, AGC, PC 8 (4). Edizione in CUTHBERT, *I Cappuccini*, cit., pp. 509-516, ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 27-31; FC II, pp. 199-208.

¹⁵⁷ In base alla propria personale esperienza, la marchesa aggiungeva in un altro passo della lettera: «E perché, intendo, dicono adesso una nova cosa, cioè che son tutti reformati e che han ben visto e non han bisogno, e che se penteno de averlo ditto ne i brevi; e il general ad me e in mille lochi; dico che Dio il faccia, e che dico son tuti sancti etc. Io che ho vera noticia de tuti i loro monasteri del Regno e de Campagna, ne son chiara, e tutti el sanno se han bisogno de reforma. Ma sia como loro dicono, non negarano o, per dir meglio, non ponno negare che la vita de' capuccini non sia più austera, più stretta».

sotto la loro obbedienza, insistendo cavillosamente su canoni e dettagli legalistici¹⁵⁸ senza ricordarsi che «la Regola non è facta per la obediencia, ma la obediencia per la Regola»¹⁵⁹.

In realtà, non andava demonizzato l'intero ordine dell'Osservanza, dal momento che «a la più parte de la religione dispiace questa proibizione, legami, brevi e streteza» e che la novità cappuccina «solo dà molestia ad octo o dieci persone che governano», la cui opposizione non era fatta «per zelo, ma perché perdeno el credito e le elemosine, vedendosi che questa vita vera de san Francesco se po' fare ad ogni tempo». La posizione degli osservanti, invischiati in «tante pompe, sumptuose fabriche, canti figurati e superfluità», non era più credibile: mantenersi «nella vera austerità, povertà e umil vita, como san Francesco comanda» era possibile e i cappuccini lo stavano dimostrando, nello spirito dei primi compagni del santo di Assisi¹⁶⁰, tanto che rifacendosi alle profezie gioachimite della tradizione escatologica francescana, Vittoria Colonna poteva spingersi a eleggere quella cappuccina come «la più perfecta» tra le nove riforme dell'ordine dei minori¹⁶¹.

Obbedienti a «lo optimo pontefice Paulo», «che cardinale li defese»¹⁶², e rispettosi del generale dei conventuali, riconoscendo la cui autorità venivano a essere soggetti al generale degli osservanti «mediate, sed non immediate»¹⁶³, i cappuccini fondavano le loro istanze sulla «bolla de Clemente»¹⁶⁴ e «non demandano niente, se non che se laseno in la pace de Christo et che viva la evangelica libertà de recevoir et observare *qui venit*

¹⁵⁸ Pur vedendo «el chiarissimo miracolo» della riforma cappuccina, scrive la Colonna impiegando una metafora evangelica che esprime limpidamente la lettura spirituale della Scrittura e della Regola tipica dei primi cappuccini, «van cercando se è factio in sabbato».

¹⁵⁹ «La perfezion de la serafica ed evangelica Regola non consiste in sillabe o dizione, ma importa bene che siano in verità ministri, e che, ad exempio de Cristo, *ministrent spiritum et vitam*» (Gv 6, 64). Cfr. *Testamento*, 13 e 2 *Celano*, 163, dove viene impiegata la stessa citazione giovannea.

¹⁶⁰ «E mandino pur commissari per li lochi, e li troverano como li primi compagni de san Francesco e la Regola in summa observanzia».

¹⁶¹ È uno dei passi più significativi per inquadrare il gioachimismo dei cappuccini dei primi tempi: «E però san Francesco vole che la sua Regola se observe, e questa è la importancia. E sempre che se è tropa allargata, ha mandato nove reforme. E perché questa è la più perfecta e la più simile al suo principio, e trova el mondo più deteriorato, però ha più repugnanzia e più difficoltà de tute le altre».

¹⁶² Non si hanno notizie ulteriori in merito a un interessamento di Alessandro Farnese per i cappuccini prima di diventare papa. Con un procedimento retorico che ricorda le orazioni del Lateranense V ma anche l'epistola di Martin Lutero a Leone X in apertura della *Libertà del cristiano*, anche Vittoria Colonna ritiene che il vero pericolo per la riforma della Chiesa non sia la volontà del pontefice, ma le macchinazioni dei suoi cattivi consiglieri: «Per amor de Dio, non se metano tante nube intorno che adombreno la vera luce a la sancta bontà del pontefice, chè questo seria più presto pena a chi lo ama e più scandalo ad tuta la cristianità che cosa potesse succedere». È chiaramente un modo per introdurre una critica all'azione di Roma senza urtare la suscettibilità del papa, ma in questo caso

¹⁶³ In virtù della bolla *Ite vos* del 1517, infatti, il ministro generale dell'Osservanza rappresentava anche il vertice dell'intera famiglia dei minori e riceveva di conseguenza la sottomissione formale del maestro generale dei conventuali.

¹⁶⁴ Si tratta chiaramente della *Religionis zelus*, che nel 1528 aveva riconosciuto ufficialmente la riforma cappuccina.

ad me non eiciam foras»¹⁶⁵. Il papa, i cardinali, i principi e il protettore dei minori non possono proibire ai frati che lo desiderano di passare ai cappuccini – cioè di «tendere a la perfezione ed eligere la vita più sicura» –, né tantomeno possono pensare veramente di obbligare i frati già entrati nel nuovo ordine a «lassare la austera, optima vita, divina reforma, per non causare scandalo a persone che governano»¹⁶⁶.

«Anzi è officio de boni – soggiungeva la marchesa di Pescara – togliere tuti li impedimenti al sancto vivere di questa reforma, la quale edifica e non dà scandalo alli veri observanti». D'altra parte, gli opportunisti avevano ormai capito che la vita tra i cappuccini era veramente dura e che, di conseguenza, il rischio di fare della giovane congregazione un ricettacolo di frati di anarchici e di «mala vita», come temevano i riformati veneti e il Carafa, non era reale: «in tre mesi ormai che sta la porta aperta»¹⁶⁷, commentava infatti Vittoria Colonna, «non ce sono venuti venti» e non si sarebbe comunque andati oltre i tremila¹⁶⁸. Al pontefice e ai prelati chiamati a dirimere la questione, dunque, la marchesa di Pescara chiedeva con determinazione di non «chiuder la porta a la più stretta via», assicurando loro che se per un anno avessero consentito alla congregazione di svilupparsi liberamente, si sarebbero resi conto che «mai del bene nasce scandalo» e che il buon esempio dei cappuccini avrebbe influito positivamente anche sulla «vera riforma» dell'Osservanza. Perfetta sintesi delle motivazioni giuridiche e del vibrante idealismo che animavano i primi cappuccini, la lunga lettera di Vittoria Colonna a Paolo III e ai cardinali della commissione speciale sui minori, istituita da papa Farnese su richiesta di Carlo V, esprimeva in maniera dettagliata e fedele il tenore delle spiegazioni che lo stesso imperatore dovette ricevere da parte dei sostenitori dei cappuccini nel suo soggiorno tra Napoli e Roma dei primi mesi del 1536.

f) Nella tela valdesiana. La predicazione ochiniana a Napoli nel 1536 e le prime accuse dei teatini

Ancor più dell'inchiostro profuso da Vittoria Colonna, tuttavia, a incidere sul corso degli eventi fu nuovamente un quaresimale di Bernardino Ochino. Dopo Roma, infatti, nel febbraio del 1536 anche Napoli assistette alla predicazione di «fra Bernardino da

¹⁶⁵ Gv 6, 37.

¹⁶⁶ Con un sarcasmo che rimanda allo stile della predicazione ochiniana, la Colonna si mostrava sorpresa che «tanti de san Ioanne, tanti de san Francesco, che ogni dì escono de la Observanzia per farsi seculari preti, confessori, abbatì, episcopi e cardinali, e nisciuna cosa offende, nisciuno dà scandalo e nisciuno importa, si non questa perché è la meglio de tute».

¹⁶⁷ Si riferisce probabilmente alla scadenza del termine di due mesi, che il breve *Dudum postquam* dell'agosto 1535 indicava per l'apertura in ogni provincia osservante delle case di ritiro. Se non si fosse provveduto entro questa scadenza, i frati potevano ritenersi liberi di lasciare l'ordine per trasferirsi in una congregazione di più stretta osservanza, come i cappuccini.

¹⁶⁸ «Non sono oggi sì ferventi li spiriti, che questa austerità piaccia ad molti; sì che in chiuderla se fa grandissimo deservizio a Dio, perché si chiude la miglior vita a 3.000 anime, quali tutti debeno credere che possano venire».

Siena cappuccino, che predicava a San Giovanni Maggiore con spirito e devozione grande, che faceva piangere le pietre»¹⁶⁹. La predicazione napoletana di Bernardino Ochino del 1536 è un momento chiave della storia della Riforma in Italia: è intorno ad essa infatti, com'è noto, che si coagulano i primi indizi documentari della genesi del circolo eterodosso ispirato dalla complessa ed elitaria spiritualità di Juan de Valdés¹⁷⁰. Del movimento valdesiano, Ochino fu una figura il cui spessore non è possibile sovrastimare, considerando il contributo determinante offerto dal senese alla diffusione in tutta Italia, attraverso il potente strumento della predicazione popolare, di dottrine eterodosse decisamente affini a quelle che i discepoli del Valdés riassumeranno nella fortunata formula del «beneficio di Cristo»¹⁷¹. È dopo aver ascoltato un sermone di Bernardino Ochino a San Giovanni Maggiore proprio nel febbraio del 1536, d'altra parte, che Giulia Gonzaga coinvolse il Valdés in quei colloqui spirituali che offrirono al gentiluomo spagnolo lo spunto per la stesura dell'*Alfabeto cristiano*¹⁷², testo iniziatico e pedagogico pensato per guidare dolcemente il credente sui primi passi di quel «camino secreto» che conduceva all'illuminazione interiore e alla «perfettione christiana»¹⁷³.

Il quaresimale di Napoli del febbraio 1536, seguito tra gli altri anche da Pietro Carnesecchi, Vittore Soranzo ed Endimio Calandra, coincise peraltro con le prime

¹⁶⁹ GREGORIO ROSSO, *Istoria delle cose di Napoli*, Napoli, Ed. Giovanni Gravier, 1770, p. 70, in *Raccolta di tutti i più rinomati scrittori dell'istoria generale del Regno di Napoli*, VIII; BANTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 34; K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Braunschweig, Schwetschke, 1892 (I ed. Lipsia 1875), p. 22; NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 43; ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto (An), Libreria S. Francesco d'Assisi, 1956, p. 433.

¹⁷⁰ Si veda la preziosa introduzione di Massimo Firpo a VALDÉS, *Alfabeto* e, dello stesso autore, M. FIRPO, *Juan de Valdés. «Direttore e pastore di persone nobili e illustri»*, in *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 183-219. Sulla vicenda biografica di Juan de Valdés, cfr. In particolare E. CIONE, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, Laterza, 1938; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie*, Genève, Droz, 1969; J. C. NIETO, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz, 1970; CREWS, *Twilight of the Renaissance*, cit.

¹⁷¹ Cfr. S. CAPONETTO, *Sulle fonti del "Beneficio di Cristo"*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXVII, 1966, pp. 3-6; IDEM, *Erasmus e la genesi dell'espressione «Beneficio di Cristo»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, XXXVII, fasc. III-IV, 1968, pp. 271-274; S. CAPONETTO, «Beneficium Christi», in «Protestantesimo», XXXVIII, 1983, pp. 47-55; G. PENCO, *Sull'origine dell'espressione «beneficio di Cristo»*, in «Benedectina», XIX, 1972, pp. 99-102 e *infra*, capitoli 12-13.

¹⁷² Così esordiva infatti Valdés nella lettera dedicatoria indirizzata a Giulia Gonzaga: «Sforzato dal commandamento di Vostra Signoria illustrissima, fuor d'ogni mia opinione, ho scritto in dialogo tutto quello ragionamento christiano nel quale l'altro di tornando dalla predica di fra' Bernardino da Siena scappuccino, tanto ci inebbriammo che fu necessario che la notte conchiudesse». VALDÉS, *Alfabeto*, p. 6.

¹⁷³ Sulla figura di Giulia Gonzaga, oltre ai datati B. AMANTE, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1896, G. PALADINO, *Giulia Gonzaga e il movimento valdesiano*, Napoli, Prem. Stabil. Tipogr. F. Sangiovanni & Figlio, 1909, e B. NICOLINI, *Giulia Gonzaga e la crisi del valdesianesimo*, estratto dagli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., V, dopo 1942, e allo storiograficamente poco accurato M. OLIVA, *Giulia Gonzaga Colonna tra Rinascimento e Controriforma*, Milano, Mursia, 1985, si vedano ora C. RUSSELL, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversis of Sixteenth-Century Italy*, Turnhout, Brepols, 2006; S. PEYRONEL, *I carteggi di Giulia Gonzaga*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, cit., pp. 709-742.

denunce contro Ochino da parte dei solerti teatini. Motivi di contrasto tra il predicatore cappuccino e i seguaci del Carafa erano sorti probabilmente negli anni precedenti a Roma, quando Ochino aveva indotto un tal Francesco Filago da Crema, che voleva chiedere l'ammissione tra i teatini di Napoli, a desistere dal suo proposito. Da questo momento, stando a quanto scrissero poi i primi storici teatini, il Carafa e il Gaetano si convinsero della «pessima credenza» del cappuccino senese, che divenne uno dei loro sorvegliati speciali tanto a Napoli, quanto a Roma e a Venezia¹⁷⁴. Allarmati dal potenziale eversivo di una predicazione che già allora si nutriveva di letture eterodosse – proprio a Napoli il cappuccino senese si procurò forse già in quei mesi alcune opere di Bullinger¹⁷⁵ ed Erasmo¹⁷⁶ –, i confratelli del Carafa giunsero a quanto pare addirittura a ottenere dal vicerè don Pedro da Toledo la temporanea sospensione dalla predicazione dello scomodo cappuccino, il quale aveva dato l'impressione di aderire alla dottrina luterana della giustificazione per fede, negando il valore soteriologico delle opere compiute per «timore d'inferno» o «amore di gloria»¹⁷⁷. Appoggiato da Ascanio e Vittoria Colonna, ad ogni modo, Ochino si disculpò dal pulpito, riscuotendo poi ancor maggiore consenso presso la popolazione. Da tali schermaglie non dovette comunque essere influenzato Carlo V, che le cronache ricordano spettatore d'onore del

¹⁷⁴ Sotto l'anno 1534 «si legge nelle *Istorie* del p. Silos, la dimanda fatta a questi nostri padri di San Nicolò di Tolentino da Francesco Filago da Crema, acciocchè lo ricevessero in religione. Ricercato dunque dal detto Filago l'ingresso nel nostro ordine, non furono i padri sì solleciti a riceverlo, perché non erano ben sicuri aver esso con la buona vita presente vinte interamente le passioni della passata. Nulladimeno, essendo giovine di buona indole, e che dava buone speranze, stimarono bene il consolarlo con la di lui semplice accettazione: vi apposero però, per fare esperimento della sua costanza, la condizione di doversi portare a Napoli, per essere colà vestito; per il qual fine gli diedero lettere di raccomandazione da presentare a quei padri, acciocchè di buona voglia lo ammettessero. Intrapreso con prontezza un tal viaggio, e passando per Roma, per sua disgrazia ivi ritrovò Bernardino Occhino, uomo di abito religioso, ed austero, ma di pessima credenza, dal quale, nell'incontro di parlargli e col palesargli il fine del suo intrapreso viaggio, con false dottrine, fu rimesso dalla sua vocazione religiosa. Mutato parere, ritornò il Filago a Venezia, e venuto alla visita dei nostri padri, loro restituì quelle lettere, che gli avevano date per Napoli. Inteso da loro con istupore il successo, non mancarono subito d'illuminarlo, e con forti ragioni dimostrargli le falsità, che l'Ochino gli aveva insegnate. Per lo che egli vivamente, dolendosi di essersi lasciato sì incautamente sedurre da quell'eretico, con nuove e più ardenti istanze li pregò nuovamente ad accettarlo». ROMA, ARCHIVIO STORICO DEI PADRI SOMASCHI, ms. G 3 ab, *Annali manoscritti dei Padri Teatini della casa di Venezia sul principio dell'anno 1524 al 1576*, pp. 24-26. Si tratta di una copia del manoscritto conservato presso ROMA, ARCHIVIO GENERALE DEI TEATINI, *Sant'Andrea della Valle*, ms. 106. Sulla base di un altro documento teatino, accenna alla vicenda del Filago anche VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., p. 155, che trae la notizia dalla *Synopsis* manoscritta di Andrea Sottani, sotto l'anno 1533. Anche questo documento è in ROMA, ARCHIVIO GENERALE DEI TEATINI, ms. 96.

¹⁷⁵ Cfr. C. DE FREDE, *La stampa a Napoli e le idee riformate*, in IDEM, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 25-49, spec. p. 47, n. 61.

¹⁷⁶ Cfr. IDEM, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone, 1985; IDEM, *Rapporti tra Erasmo e il mondo meridionale*, in IDEM, *Religiosità e cultura*, cit., pp. 183-211, spec. p. 186;

¹⁷⁷ Secondo Giulia Gonzaga, infatti, l'Ochino aveva affermato «che solamente accetta Iddio quelle buone opere che noi puramente facciamo mossi dallo amore di Dio, senza che a quelle ci muova né timore d'inferno né desio o amore di gloria». VALDÉS, *Alfabeto*, p. 104.

quaresimale ochiniano del 1536. Fu anzi proprio dopo aver ascoltato predicare Ochino, che alla fine di febbraio l'imperatore si decise a scrivere una nuova lettera a Paolo III, manifestando al Farnese il personale dispiacere per aver offeso con i suoi precedenti interventi «i frati della riforma di san Francesco», cioè i cappuccini, dai quali doveva evidentemente esser rimasto favorevolmente impressionato¹⁷⁸.

Né la tambureggiante azione diplomatica di Vittoria Colonna e del fratello Ascanio, che nella notte del 14 aprile ospitarono Carlo V nel castello di Marino, né il ripiegamento dell'imperatore su posizioni di maggiore equidistanza dopo la memorabile predicazione napoletana di Bernardino Ochino, valsero tuttavia a scongiurare gli ultimi colpi di coda di Ludovico da Fossombrone. Il Tenaglia non aveva infatti minimamente abbandonato le speranze di vincere la battaglia legale con Bernardino d'Asti, la cui elezione a vicario generale fu intanto confermata da Paolo III con il breve *Cum sicut nobis* del 29 aprile 1536¹⁷⁹. Forte dei suoi appoggi curiali, Ludovico da Fossombrone riuscì però a ottenere che nella versione definitiva del breve non venisse inserita una clausola, presente invece nella minuta, in base alla quale tutti i diritti e le concessioni fatte nel 1528 da Clemente VII al Tenaglia e a suo fratello Raffaele con la *Religionis zelus* sarebbero dovuti essere trasferiti a Bernardino d'Asti e ai suoi successori,

¹⁷⁸ L'imperatore scriveva che «poiché ho appreso che a causa delle mie lettere i frati della riforma di san Francesco ne rimangono offesi, ho cercato di scrivere alla vostra beatitudine che la mia intenzione è stata ed è unicamente il servizio di Dio. [...] supplico la santità vostra che ne tenga conto e si adoperi in modo che, qualora ciò vada a compimento, si adempia quanto io stesso desideravo». Con questa lettera Carlo V non ritirava l'ingiunzione fatta a Paolo III di impedire l'espansione della riforma cappuccina oltre le Alpi e particolarmente in Spagna, ma mostrava comunque di non esser più pregiudizialmente ostile a Bernardino Ochino e ai suoi compagni e di voler assumere una posizione sostanzialmente neutrale nel dissidio che li opponeva agli osservanti. ASV, AA Arm. I-XVIII, 5087. Edito in FC IV, pp. 942-943 con ulteriore bibliografia.

¹⁷⁹ Il pontefice ricordava le prerogative e i privilegi concessi «sia nella forma di "breve" sia col sigillo di piombo» a Ludovico e Raffaele da Fossombrone («di condurre vita eremitica seconda la Regola del beato Francesco, di vestire un abito col cappuccio quadrato, di ammettere nella loro comunità sia chierici secolari e sacerdoti sia laici, di portare la barba, di ritirarsi negli eremi o in qualsiasi altro luogo col consenso dei signori di tali luoghi, di abitarvi, conducendo vita austera ed eremitica, di mendicare in qualsiasi luogo, e la facoltà piena e libera di usare, possedere e godere *aeque principaliter*, liberamente e lecitamente, tutti e singoli i privilegi, gli indulti e le grazie concesse fino ad oggi o elargite in futuro, sia in genere che in specie, all'ordine dei frati minori e all'eremo camaldolese del beato Romualdo e ai suoi eremiti»), ripercorrendo le tappe che avevano portato «lo stesso Ludovico, in virtù della facoltà di tali lettere», ad ammettere «nella sua comunità alcuni chierici secolari, religiosi e laici», guidando la congregazione come vicario. Poiché però «il predetto Ludovico cessò da tale ufficio di vicario nel capitolo generale della vostra congregazione celebrato in Roma nel mese di novembre dell'anno appena trascorso», il pontefice aveva deciso di accogliere la «supplica» dei frati, i quali chiedevano la conferma apostolica dell'elezione a vicario di Bernardino d'Asti. Paolo III inoltre decretava il passaggio al nuovo vicario di tutte le prerogative assegnate al Fossombrone nelle lettere apostoliche rilasciate da Clemente VII, proibendo «a qualsiasi persona di qualunque condizione, sotto pena di scomunica *latae sententiae* da incorrersi *ipso facto*, di portare l'abito che siete soliti indossare, che non sia sotto l'ubbidienza e il governo di Bernardino, vostro vicario». Garante dell'applicazione di tali disposizioni doveva essere, su tutti, l'uditore generale della curia per le cause della camera apostolica. ROMA, AGC, QA 221, n. 257, tre transunti autentici del 6 maggio 1536, 22 settembre 1537 e 27 maggio 1538. Edito in BOVERIO, *Annales*, I, pp. 212-214, 986 sgg.; *Bullarium Capucinatorum*, I, pp. 16 sgg.; FC I, pp. 75-79 con traduzione. Si veda però la edizione riveduta e corretta pubblicata da CRISCUOLO, *Divagazioni*, cit., pp. 49-51.

togliendo così al Tenaglia ogni possibilità di ulteriore ingerenza negli affari dei cappuccini¹⁸⁰. Fu grazie a questa astuta mossa, che Ludovico da Fossombrone vide infine accolta da Paolo III la richiesta di ordinare la ripetizione del capitolo svoltosi, a suo dire in modo irregolare, nel novembre del 1535. Nel frattempo, testimoniando la sua contrarietà a una maggiore strutturazione organizzativa della congregazione, l'anarchico Matteo da Bascio lasciava silenziosamente l'ordine cappuccino¹⁸¹.

Ancora una volta, a coordinare la reazione cappuccina fu Vittoria Colonna. Ai primi di maggio del 1536, la marchesa di Pescara scriveva infatti al Recalcati preoccupata per il favore che il cardinal De Cupis, incitato da donna Felice della Rovere, continuava ad accordare a Ludovico da Fossombrone pur essendo ormai anch'egli consapevole che si trattava di «un sedizioso pieno de mille insidie e sedutto da Santa Croce e da molti alla ruina de questa povera congregatione»¹⁸². Per questo motivo, d'intesa con Bernardino d'Asti¹⁸³, la Colonna chiedeva al segretario di Paolo III di indurre il pontefice a chiedere al cardinal di Trani, chiamato a supervisionare sulla regolarità della ripetizione del capitolo, di segregare Ludovico da Fossombrone lontano da Roma fino alla data della nuova assemblea, prevista per la fine dell'anno¹⁸⁴.

Il piano d'emergenza di Vittoria Colonna e Bernardino d'Asti era dunque quello di incarcerare il Tenaglia per scongiurare il pericolo di un sabotaggio del capitolo da celebrarsi dopo l'estate. Non trovando appoggi in curia, a quanto pare, a un certo punto la marchesa decise – o fu indotta – a passare dalle parole alle vie di fatto in maniera

¹⁸⁰ «Qualora il documento fosse stato emanato nella sua forma originaria, non sarebbe rimasto a costui [Ludovico Tenaglia] motivo alcuno per impugnare la validità del capitolo». URBANELLI, *Storia*, I, p. 344.

¹⁸¹ Sull'oscuro episodio dell'uscita di Matteo da Bascio dall'ordine cappuccino, si vedano SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Il venerabile padre Matteo da Bascio rientrò fra i Minori osservanti?*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XLIV, 1928, pp. 42-49; DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Il processo dei miracoli del P. Matteo da Bascio (Ottobre 1552)*, estratto da «Collectanea Franciscana», XV, 1945; CARGNONI, *La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio*, cit.; GOTOR, *Duelli di memoria*, cit.; MERLO, *Matteo da Bascio*, cit.

¹⁸² NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, 252 I, fasc. 2, ff. 40r-41v e 46r-47v. Edite in TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., pp. 174 sgg.; ALENÇON, *Tribulationes*, cit., p. 12 n. 2; FC II, pp. 209-211.

¹⁸³ Nella lettera la marchesa fa infatti riferimento a «tutta la intenzion mia e del vicario». Molto probabilmente, Vittoria Colonna conosceva bene Bernardino d'Asti sin dai tempi in cui il Palli guidava con Stefano Medina i riformati della provincia romana. Il rapporto tra la famiglia Colonna e gli osservanti dell'Aracoeli, infatti, era molto stretto, come si evince anche dal racconto del Belluzzi già citato a proposito del quaresimale di Bernardino Ochino in San Lorenzo in Damaso del marzo 1535. In un passo del suo diario, infatti, il Sammarino narra che il giovedì santo, dopo esser stato dai conventuali dei Santi Apostoli con Ascanio Colonna che ivi si era comunicato, aveva accompagnato il suo padrone «a lo ufizio ad Aracelli, e finito l'ufizio, io me confesai da uno fratte, compagno del predicatore che aveva predicato quello anno, 'l qual se domandava frate Agniollo de Napolli, che era grande valente homo, e aveva grandissimo concorso». Notizie inedite sull'osservante Angelo da Napoli si trovano in ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 114v, 118r, 120v e *passim*.

¹⁸⁴ «Che per ben de questa congregazion releghi costui lontano de Roma e che se stia lì senza poter né ordir, né tessere con un compagno solo sin al capitulo». Nel *Post Scriptum*, la Colonna aggiungeva: «Monsignor de Trani dice volerlo religar e troncarli ogni ala e ogni modo da machinar; ma per madonna Felice temo».

autonoma. Con il supporto sembra di Giovanna d'Aragona, duchessa di Tagliacozzo e moglie di Ascanio, i Colonna riuscirono così effettivamente a sequestrare per un breve periodo Ludovico da Fossombrone in un luogo sicuro vicino Rocca di Papa, salvo poi dover far rapidamente marcia indietro per l'intervento di Paolo III¹⁸⁵. Con il Tenaglia nuovamente a piede libero, il 27 giugno 1536 la marchesa di Pescara spedì l'ennesima lettera apologetica in favore dei cappuccini fedeli a Bernardino d'Asti. Destinataria della missiva era stavolta la duchessa di Urbino, Eleonora Gonzaga, alla quale la Colonna chiedeva di consegnare alcune lettere ai cappuccini di Fossombrone¹⁸⁶, biasimando il comportamento del Quiñones, cattivo consigliere di Carlo V e burattinaio di quel «cervello balzano» di Ludovico da Fossombrone, e lamentandosi del grave «errore» che questi «ha fatto a mettere a disputa così puro oro, come è questa congregazione; che, creda vostra signoria, [...] vivono tutti come nella primitiva Chiesa»¹⁸⁷. Nonostante che «il vicario li fa partito che stia dove li piace, purchè lasse li errori che fa», Ludovico persisteva infatti nella sua azione di disturbo contro «questa povera riforma perseguitata da tutti li omini troppo mondani», tanto che «el povero fra Belardino» [non è chiaro se si riferisca al Palli o a Ochino], avrebbe potuto «morir delle insolentie de costui».

La lettera all'amica Eleonora Gonzaga, con la quale Vittoria Colonna condivideva l'interesse per la spiritualità del «beneficio di Cristo» e la frequentazione di figure non secondarie del dissenso religioso del tempo, quali Antonio Brucioli, Camillo Orsini e Federico Fregoso¹⁸⁸, richiama dunque i temi dell'*Informatione* a Paolo III e mostra la

¹⁸⁵ Lo si apprende da una missiva inviata il 30 maggio 1536 al duca di Urbino Francesco Maria della Rovere dal suo oratore a Roma, Giovanni Maria della Porta: «La signora marchesa dice volere fra pochi dì andare ad Arpino et non più volersi impacciare de' scapuccini, poi ch'el papa ha voluto ch'ella remetta quel frate Lodovico in libertà sua sì come ha fatto. Et penso ch'ella anco l'habia remesso forsi di sua bona volontà». FIRENZE, AS, *Urbino*, cl. I. Div. G, filza 133, f. 452r. Edita in URBANELLI, *Storia*, I/3, p. 64.

¹⁸⁶ Si può ipotizzare che si trattasse delle patenti citatorie per il prossimo capitolo generale.

¹⁸⁷ «Supplifico vostra signoria me faccia grazia mandar subito le alligate al loco de' cappuccini de Fossombrone, chè questa povera congregazione ha auta una gran persecuzione adesso e che vedendo Santa Croce (che la ha presa in odio perché scopre troppo i difetti de quelli de i zoccoli) non poter per via de l'imperatore offenderla, qual da Napoli scrisse al papa contro de lei, e poi intesa la verità ce lla ha raccomandata, ha preso expediente de turbarla, e mosso un fra Lodovico, che ha un cervello balzano, e reduttolo a mille inconvenienti, che in capitolo se voleva uscir con quanto posseva, e fece la alligata patente contra ogni convenienza. [...] Se appillò a cardinal de Trani, perché non volea obedire, dicendo che'l vicario non lo pò comandare, non considerando che quel frate che appella è scomunicato, e che tuttochè li abia fatto ogni favor possibile, pur lo ha cacciato de Roma. Dice andarà a Fossombrone a inquietar li vostra signoria; me creda, che eri me son comunicata, che costui è apto a ruinarla, e si mostra umil, ma molto grasso». FIRENZE, AS, *Urbino*, filza 266. Edita in V. COLONNA, *Rime e lettere di Vittoria Colonna marchesana di Pescara*, a cura di G. E. Saltini, Firenze, G. Barbera, 1860, p. 405; ALENÇON, *Tribulationes*, cit., p. 15 n. 1; FC II, pp. 211-214.

¹⁸⁸ Eleonora Gonzaga, insieme a Camillo Orsini, Federico Fregoso e Vittoria Colonna, è la protagonista letteraria dei dialoghi di Antonio Brucioli nei quali è maggiormente approfondita la tematica religiosa e spirituale. Si vedano in particolare i dialoghi XVI («Della prescientia di Iddio»), XVII («Della previdenza di Iddio»), XVIII («Della providentia di Iddio»), XIX («Della luce divina»), XX («Della contemplatione di Iddio») del quarto libro. In quest'ultimo testo, Brucioli riporta un monologo immaginario della

continuità dell'azione diplomatica della marchesa in favore dei cappuccini nei mesi precedenti al capitolo del dicembre 1536, che trova il suo culmine in un terzo documento, la famosa lettera-memoriale inviata a Gaspare Contarini in una data compresa tra la primavera e l'estate del 1536¹⁸⁹. Anche noto come «vigorosa apologia» della riforma cappuccina, questo prezioso testo rappresenta l'evoluzione e il completamento dell'*Informatione* a Paolo III, di cui riprende il lessico¹⁹⁰ e integra i contenuti, delineando un quadro penetrante dell'evoluzione della congregazione cappuccina nei suoi primi dieci anni di vita e della sua “novità” nel panorama degli ordini regolari del Cinquecento. Indirizzata al Contarini¹⁹¹ ma probabilmente

duchessa di Urbino con il «dolce Iddio», nel quale si possono ravvisare diverse espressioni caratteristiche della mistica affettiva e unitiva propria anche di Vittoria Colonna e dei primi cappuccini («un dolcissimo amore di farci te partecipi, et infiammarci del tuo amore»; «dolce Signore in te ogni desiderio trova quiete»; «incognito sei a tutte le creature, acciochè habbino in questa sacratissima ignoranzia maggiore quiete»; «ogni huomo adunque la felicità consegua, quanto a te Iesu è unito, nessuno si può unire alla paterna deità, se non è da essa tirato»). Compare inoltre anche il termine «beneficio» correlato alla figura di Cristo: «Io veggio nel tuo figliuolo Iesu uno mediatore nostro, quanto sia grande il beneficio tuo, et quanto tu sei benigno, et pronto Signore, acìò che tu mostri la faccia tua a tutti quegli che ti cercano». «Quanto ti siamo noi tenuti dolcissimo Iesu, ricomperati da te [a] tanto pretioso prezzo, salvati per tanto dono, aiutati da tanto glorioso beneficio. O quanto sei tu glorioso Iddio, da essere amato da noi, miseri senza la tua gratia». A. BRUCIOLI, *Dialogi*, in Venetia, per Bartholomeo Zanetti da Brescia, 1537-1538, IV, cc. 65v-67v. Sul tema del Cristo unico mediatore, ripreso anche da Ochino e dagli autori del *Beneficio di Cristo*, vedi *infra*, capitolo 13.

¹⁸⁹ Sembra legata ai tempi e ai temi della lettera al Contarini, anche l'ultima missiva riguardante i cappuccini scritta da Vittoria Colonna al segretario di Paolo III, Girolamo Recalcati, di lì a pochi mesi caduto in disgrazia presso papa Farnese e incarcerato in Castel Sant'Angelo dopo un processo per peculato. Cfr. A. RONCHINI, *Mons. Ambrogio Recalcati*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province dell'Emilia», n.s., II, 1877, pp. 69-79; PASTOR, *Storia dei papi*, V, p. 25 n. 1. La lettera, in cui la marchesa di Pescara spiega di aver tratto dalla parte dei cappuccini tre dei sei cardinali della commissione deputata alla questione dei minori («Contarino, Ghinucci, Simonetta, tutti dicono, mo che hanno inteso parlar del vero, che è gran peccato tenerla chiusa; e se trova bon modo perché solo i boni possan venir e non li ambiziosi e scandalosi, benchè siano scuse de' zoccoli che vogliono saper più che san Paulo e che la divina e umana legge»), è edita in FC II, pp. 195-196.

¹⁹⁰ Tornano infatti, con parole quasi sovrapponibili, i concetti della bontà della riforma cappuccina dimostrata dalle «cose per dece anni provate» e dal fatto che, nonostante che «ferno chiudere la porta, che i frati de la Observanzia non possesser venirve», tuttavia la congregazione «se è continuo allargata, e questa è continuo augmentata in ordine, in spirito, in numero di perfectissimi e doctissimi patri, sì che le signorie vostre reverendissime deveriano ormai essere securi che è opera de Cristo». Presente anche nell'*Informatione* a Paolo III è la metafora, di ascendenza mistica e neoplatonica, della riforma perseguitata che come «oro nel foco s'affina», mentre «le legne delle loro insidie se consumano». Si ritrovano inoltre l'affermazione della «optima intezion di nostro signore», papa Paolo III, «che cardinale li defese», e ancora il concetto che «bisognaria conversare con l'angioli, per observare questa sancta Regola», la convinzione di sapore gioachimitico che la riforma dei cappuccini sia la più perfetta e l'informazione che «alli doi terzi di frati observanti, [...] dispiace la persecuzion che ad questi se dà. Anzi ogni dì scriveno con grandissima istanzia che preghino Dio che possano liberamente andare ad reformarse». Un più approfondito confronto testuale tra le due lettere di Vittoria Colonna a Paolo III e al Contarini potrebbe evidenziare sicuramente ulteriori corrispondenze di lessico e di struttura tra i due scritti. La lettera di Vittoria Colonna al Contarini è in ASV, *Concilio di Trento*, XXXVII, ff. 175r-181r. Edizione in FONTANA, *Documenti vaticani di Vittoria Colonna*, cit., pp. 16-25; FC II, pp. 124-227, con ulteriore bibliografia.

¹⁹¹ Si legge infatti a tergo del documento: «Al rev. mons. mio Contarino. So ben non bisognava mandarla a vostra signoria, ma per amor de Cristo abia pazienza de legerla quando potrà».

rielaborazione di una precedente versione destinata all'intera commissione cardinalizia che si occupava del caso dei cappuccini¹⁹², la lunga lettera è sostanzialmente incentrata sulla difesa della «perfectissima vita di septicento frati, veri mendicanti, laudata ormai da tutte le città d'Italia» dai sei principali capi d'accusa rivolti nei loro confronti dagli avversari: la prima obiezione è «che paiono luterani, perché predicano la libertà del spirito»; la seconda è «che se son subgiugati alli ordinari delle terre»; la terza è «che non han scripture», cioè documenti pontifici attestanti il loro diritti; la quarta «che non obediscano allo generalissimo»; la quinta «che portano differente l'abito»; la sesta «che acceptano li frati de la Observanzia».

Come si può notare, c'è un salto di qualità nell'analisi della marchesa di Pescara. Se infatti nella lettera a Paolo III la comprensione della problematica cappuccina rimaneva sostanzialmente chiusa nella dimensione tutta francescana della riforma dell'ordine dei minori, con questo scritto la riflessione si allarga al terreno più ampio della riforma della Chiesa, discutendo in particolare l'impatto della presenza cappuccina nella società per mezzo della predicazione e della collaborazione con i vescovi, dovuta alla rinuncia da parte dei cappuccini al privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione diocesana, prerogativa secolare degli ordini regolari e causa tra le primarie di contrasti anche aspri tra gli ordinari diocesani e le congregazioni mendicanti. Accanto alle “solite” accuse mosse dagli osservanti, affrontate nei punti dal terzo al sesto della lettera, nel rivolgersi al Contarini la Colonna sembra inoltre aver ben presenti le ragioni dell'ostilità mostrata verso i cappuccini dai teatini e, più in generale, da quei soggetti e gruppi legati agli orientamenti riformatori più rigidi e tradizionalisti: essi vedevano infatti nell'emergente movimento cappuccino un fattore di disturbo e di potenziale rafforzamento di correnti dottrinali e forme di pietà giudicate non solo avulse dalla loro idea di riforma della Chiesa, ma anche pericolose per l'ordine sociale ed ecclesiastico. Da questi ambienti, come pochi mesi prima aveva avuto modo di sperimentare Bernardino Ochino a Napoli, erano scaturite le prime accuse di eresia nei confronti dei predicatori cappuccini.

In particolare, l'accentuato spiritualismo e la predilizione per un'oratoria semplice e fondata sulla meditazione evangelica più che su un'esposizione scolastica dei dogmi e sulla giustificazione teologica dei riti e dell'autorità romana che ne garantiva l'efficacia, avevano attirato sui cappuccini il sospetto di simpatie luterane. A questa accusa Vittoria Colonna, che invece nella predicazione di uomini come Bernardino Ochino aveva trovato una fonte preziosa di alimento spirituale, ribattè con una frase destinata a diventare famosa, scrivendo che «si san Francesco fu eretico, li soi imitatori son luterani. E si predicar la libertà del spirito sopra li vizi, ma subgietto ad ogni ordinazion

¹⁹² Anche in questo testo infatti, come nella *Informatione* a Paolo III, riaffiora qua e là l'originaria forma plurale, che fa pensare a un destinatario multiplo.

della sancta Chiesa, se chiama errore, sarria ancora errore osservare lo Evangelio che dice in tanti lochi: *Spiritus est qui vivificat* etc.». Dannosi per la riforma ecclesiastica non erano i cappuccini, ma coloro che li opprimevano, con profitto dei veri eretici che godrebbero dell'affossamento di «questo solo nerbo de la fede de Cristo, del servizio di sua sanctità e de la Chiesa»¹⁹³. La predicazione dei cappuccini, inoltre, non consisteva tanto nelle parole, quanto soprattutto nella vita umile ed esemplare, da cui anche i loro avversari sarebbero rimasti edificati, se solo si fossero degnati di conoscerli un po' meglio¹⁹⁴. Allo stesso modo, sull'esempio di Francesco che «ad suo tempo puose questo medesimo in observanzia», la scelta di obbedienza ai vescovi non derivava da altra ragione, se non dal desiderio di servire il prossimo in spirito di carità – «non se fe' mai più umile e cristiana opera di questa» –, come il felice incontro dei cappuccini con il Giberti nella diocesi di Verona stava lì a dimostrare.

Sugli altri punti, quelli relativi alla dimensione prettamente francescana della questione, Vittoria Colonna non faceva che riprendere le argomentazioni già esposte negli scritti precedenti, completandole con espressioni e concetti che si ritroveranno poi nel testo delle costituzioni cappuccine approvate al capitolo romano del dicembre 1536 e stampate a Napoli, attraverso i canali della stessa marchesa di Pescara, nel gennaio dell'anno successivo. L'effetto è quello di un ulteriore rafforzamento ideologico dei pilastri teorici dell'apologia autolegittimante affidata dai primi cappuccini alla penna prestigiosa e autorevole di Vittoria Colonna: con mentalità tutta paolina, nello scritto per il Contarini alla *lettera* dell'interpretazione canonistico-legalistica delle specifiche questioni si sovrappone lo *spirito* di una lettura più profonda e coinvolgente di ogni aspetto della vita religiosa, retaggio di una tradizione mistica e spirituale, non priva di venature esoteriche come vedremo, che i cappuccini avevano tratto con entusiasmo da antichi manoscritti francescani e reinterpretato secondo le sensibilità spirituali e lessicali della letteratura di pietà dell'età dell'evangelismo e della Riforma¹⁹⁵.

Così, alla Colonna non bastava più rispondere all'accusa sulla mancanza di «scripture» affermando che i cappuccini «hanno la copia autentica de la bolla concessa ad questa congregazione per la sancta memoria di Clemente» – cioè la *Religionis zelus* – e gli altri «brevi che confirmano lo capitolo e lo presente vicario», ma quasi per un moto

¹⁹³ «Queste ferventi predicazioni – non solo Vittoria Colonna, ma molti altri esponenti della corrente degli “Spirituali” ne erano convinti – ponno fare utile a la Chiesa de Dio».

¹⁹⁴ «Apertamente dimostrano che non li han inteso predicare questi che lo dicano; che si li intendessino, praticassino un poco con loro, intendessino la loro umiltà, obediencia, povertà, vita, exempi, costumi e carità, li sarriano tanto devoti, che piangeriano d'averli fatti venire quattro cento miglia senza nisciuna necessità, e farli andare ogni giorno per tribunali fatigando, solo per posser in pace osservare la loro povertà».

¹⁹⁵ Cfr. E.-M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, in «Journal of the History of Ideas», XIV, 1953, pp. 511-527; A. AUBERT, *Valdesianesimo ed evangelismo italiano. Alcuni studi recenti*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 152-175.

dello spirito, diventava necessario rivendicare la certezza interiore, derivante da un'intima illuminazione dello spirito, che la legittimità della congregazione non derivava tanto dalle leggi scritte, perché «le miracolose scripture ch'hanno sonno le ferventissime opere, che denotano ciascun d'epsi e tutti insieme avere la bulla de le piaghe di Cristo nel core, e li brevi delle stigmati di san Francesco ne la mente». Allo stesso modo, riguardo all'obbedienza al generale dei minori si ribadiva certo la fedeltà indiretta dei cappuccini attraverso la mediazione formale del maestro generale dei conventuali, ma si aggiungeva anche che «oltra [...] lo general, ad chi questi obediscano, è il primo san Francesco», unico vero fondatore, per mezzo dell'inconsapevole Matteo da Bascio¹⁹⁶, della più perfetta riforma¹⁹⁷.

La conformità al Cristo e a Francesco d'Assisi rappresentava dunque, scavando in profondità, il solo e autentico criterio normativo ed ecclesiologico riconosciuto dai cappuccini; e tuttavia, poiché la vera *imitatio Christi* e la perfetta osservanza della Regola di Francesco implicavano una vita di estrema ascesi e povertà, più adatta ad angeli che a uomini, ne derivava che correndo dietro a un simile ideale, i cappuccini si sottomettevano implicitamente a tutte le leggi e le autorità «che li ponno stringere a l'observanzia della loro Regola», anche se in coscienza non potevano che denunciare e rinunciare a «quelle che in alcun modo l'allargano».

g) La ripetizione del capitolo di Sant'Eufemia e la conferma di Bernardino d'Asti (1536)

Come sostengono i più autorevoli storici dell'ordine, l'effetto della «vigorosa apologia» di Vittoria Colonna fu determinante per il successo della lotta dei cappuccini per l'affermazione della riforma¹⁹⁸. Il 25 agosto 1536 infatti, grazie alla mediazione ancora una volta decisiva della marchesa di Pescara¹⁹⁹, Paolo III firmava la bolla *Exponi nobis*²⁰⁰, che trasferiva definitivamente a Bernardino d'Asti e ai futuri vicari generali

¹⁹⁶ «Che benchè fusse un fra Matteo, sanctissimo uomo, che cominciò questa reforma, il quale vive ogge e sta tra questi patri, e non curando di ambizione, andava predicando quando se fece la bolla de la sancta memoria di Clemente, pur dico che san Francesco è il fundator lui, né questi hanno altra guida, né caminano con altro lume».

¹⁹⁷ «Or che meraviglia è che san Francesco vogli che doi volte se siano reformati li soi, l'una prima mediocrementemente, quest'altra perfectamente; e che'l suo sancto abito, la sua evangelica Regola *sine glosa* se observi ad tempi nostri?».

¹⁹⁸ Cfr. FC I, pp. 29-30; NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., pp. 99-100.

¹⁹⁹ Il Ghinucci appuntò infatti sulla minuta originale della bolla queste parole, che ricordano quelle in favore di Caterina Cibo riportate sull'altra bolla fondamentale della riforma cappuccina, la *Religionis zelus* del 1528: «R. D. Prothonotarius dicit esse de mente Ss.mi Domini Nostri, et quia ill. d. Marchionissa Pischariae, cuius intuitu Sanctitas Sua facit gratiam hanc, desiderat quod expediatur sub plumbo, videtur posse satisfieri. Hier. Car. Ghinuccius». Cit. da ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 19-21.

²⁰⁰ Minuta originale in ASV, Arm. XLI, *Minute di brevi di Paolo III*, vol. 3, op. 253, f. 243. Citiamo però da ROMA, AGC, QA 221, n., 260, transunto autentico del 22 novembre 1537. Edizione in BOVERIO,

dell'ordine i privilegi concessi nel 1528 da Clemente VII a Ludovico e Raffaele da Fossombrone. Il pericolo di un accorpamento della congregazione dei cappuccini all'Osservanza era inoltre definitivamente scongiurato con la conferma della regolarità²⁰¹ della sottomissione formale dell'ordine al maestro generale dei conventuali²⁰². Arcivescovi, vescovi e patriarchi venivano esplicitamente esortati a pubblicare la bolla nelle rispettive diocesi e a fare in modo che «i frati dell'ordine dei Minori, detti cappuccini» – è scomparsa ormai la denominazione di «frati minori della vita eremitica» – non venissero «molestati, inquietati, turbati da chicchessia».

Per i cappuccini, un successo su tutta la linea. O quasi. Restava infatti ancora da celebrare il capitolo generale, che ebbe luogo il 22 settembre 1536 presso il convento di Sant'Eufemia alla presenza di 83 vocali provenienti da tutte le provincie dell'ordine²⁰³. Come auspicato da Vittoria Colonna e dai protettori dell'ordine, l'assemblea confermò *in toto* le deliberazioni prese nel precedente raduno romano del novembre 1535. Bernardino d'Asti – che proprio in quel periodo aveva stilato e inviato ai cardinali della commissione un dettagliato memoriale in cui si sosteneva la necessità di rispettare le norme generali di diritto canonico e di permettere «a tutti i religiosi» di «passare a una vita più stretta» *licentia petita non obtenta*²⁰⁴ – restava dunque saldo alla guida dell'ordine²⁰⁵, con Bernardino Ochino ancora definitore insieme a Giovanni da Fano,

Annales, I, pp. 221-225; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 471-475; *Bullarium Capucinatorum*, I, pp. 18-10; FC I, pp. 80-93 con traduzione e ulteriori riferimenti bibliografici.

²⁰¹ La bolla riportava infatti che, dal punto di vista giuridico i cappuccini, «obbedendo ai loro vicari», soddisfavano «pienamente e in modo perfetto alla Regola, come avvenne in ordine ai vicari della “famiglia” a seguito della deliberazione del predetto nostro predecessore Pio II». Il riferimento era alla bolla *Circa regularis observantiae professores*, rilasciata da Pio II il 12 gennaio 1464.

²⁰² La *Exponi nobis* definiva con precisione la natura del rapporto giuridico-istituzionale tra i cappuccini e i conventuali, il cui maestro generale era chiamato a confermare entro tre giorni dall'elezione i vicari generali dei cappuccini. I vicari generali e provinciali dei cappuccini ricevevano dal maestro dei conventuali autorità piena sui loro confratelli, dai quali dovevano essere considerati come dei superiori a tutti gli effetti. La dipendenza dai conventuali era tuttavia solo formale. Nella bolla si specificava infatti che, se la conferma non fosse giunta entro tre giorni, il vicario generale dei cappuccini doveva essere «ritenuto confermato per autorità della Sede Apostolica». La norma sulla conferma del vicario generale dei cappuccini da parte del maestro dei conventuali sarebbe poi entrata nelle costituzioni del 1536.

²⁰³ Vi prese parte, in qualità di vicario della provincia di Napoli, anche il fratello di Ochino, fra Francesco da Siena. Vedi la *Tavola* del capitolo redatta da Francesco Mazzinori da Cannobio, ora edita in FC II, pp. 1256-1259. Più in generale, sul capitolo di Sant'Eufemia del settembre 1536, si vedano COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 379-390; FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 203-219; EDOARDO D'ALENÇON, *De capitulo generali O. M. Cap. mense novembri a.D. 1535 celebrato et mense septembri anni subsequentis renovato; nova et vetera*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum», XLIII, 1927, pp. 282-288 BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 24-25.

²⁰⁴ L'originale di questo documento, redatto forse con l'ausilio di un canonista – si potrebbe pensare all'uditore Girolamo Ghinucci – è in ROMA, AGC, PC 8, *Monumenta selecta antiqua (1528-1618)*. Edito in GIUSEPPE DA MONTEROTONDO, *Gl'inizi*, cit., pp. 230-237; ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 42-26, che inserisce opportunamente nel testo le correzioni autografe di Bernardino d'Asti presenti sul documento; FC I, pp. 1183-1192 con traduzione in italiano.

²⁰⁵ Paolo da Foligno accenna a un breve che avrebbe impedito l'elezione di Ochino a generale, asserendo che il senese era «maestro di filosofia di due nipoti del papa» e che «forse cominciava ad aspirare al

Eusebio d'Ancona, Antonio da Montericciardo, Bernardino da Montolmo, Francesco da Iesi, Simone da Santangelo e Girolamo da Montepulciano, «intimo di Paolo III»²⁰⁶.

Una commissione ristretta di frati definì inoltre la versione definitiva delle costituzioni cappuccine, che vennero poi approvate dal papa, insieme alle altre deliberazioni del capitolo, con il breve *Superioribus diebus* del 10 ottobre 1536, in cui veniva peraltro sancita l'espulsione di Ludovico da Fossombrone dall'ordine²⁰⁷. Le complicazioni, per i cappuccini, non erano tuttavia terminate. Entro la fine dell'anno, infatti, la commissione cardinalizia che lavorava sul caso dei cappuccini e degli osservanti concluse finalmente il proprio lavoro e presentò a Paolo III i suoi pareri. Ne derivarono due brevi, il *Regimini militantis ecclesiae* del 4 gennaio 1537²⁰⁸ e il *Dudum siquidem* del giorno successivo²⁰⁹, che mitigavano pesantemente la portata dei risultati ottenuti dai cappuccini negli ultimi mesi del 1536²¹⁰. Mentre la prima lettera pontificia proibiva infatti il passaggio di frati dai cappuccini agli osservanti e viceversa se non su licenza scritta dei superiori, la seconda veniva incontro alla richiesta avanzata a suo tempo da Carlo V e impediva ai cappuccini di diffondere la riforma oltre le Alpi²¹¹, dove già era conosciuta²¹². Presentata come temporanea, questa disposizione doveva rimanere in vigore per decenni: il primo convento cappuccino al di fuori della penisola italiana venne eretto, infatti, soltanto nel 1574, quando la fuga di Bernardino Ochino e le maglie ideologiche della Controriforma avevano ormai mutato la fisionomia istituzionale dell'ordine cappuccino e le caratteristiche della sua presenza nella società²¹³.

cardinalato, e per conseguirlo più gli conferiva quel praticare in corte che absentarsi visitando la religione». Si tratta però di informazioni prive di supporto documentario. FOLIGNO, MHOMC VII, p. 257.

²⁰⁶ NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., pp. 99-100.

²⁰⁷ Originale in ROMA, AGC, QA 221, n. 262. Edito in BOVERIO, *Annales*, I, pp. 214 sgg. e in *Bullarium Capucinarum*, I, pp. 21 sgg. Sull'espulsione di Ludovico da Fossombrone e la sua fine, cfr. ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 16 sgg.; C. CARGNONI, *La fine di Ludovico Tenaglia da Fossombrone*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 371-386.

²⁰⁸ ROMA, AGC, QA 221, n. 262. Edito in BOVERIO, *Annales*, I, pp. 996-998; WADDING, *Annales*, XVI, pp. 487-489; *Bullarium Capucinarum*, I, pp. 23 sgg.

²⁰⁹ WADDING, *Annales*, XVI, pp. 498 sgg.; *Bullarium Capucinarum*, I, pp. 27 sgg; FC I, pp. 94-97.

²¹⁰ Che i due provvedimenti fossero collegati al lavoro della commissione, lo si evince dal testo stesso dei due documenti, che vengono detti emanati «col consiglio di alcuni cardinali di Santa Romana Chiesa».

²¹¹ Più nello specifico, ai cappuccini veniva fatto divieto, sotto pena di scomunica, di trasferirsi nelle regioni ultramontane fino a un ulteriore provvedimento pontificio, da adottarsi nel successivo capitolo generale degli osservanti. Pure il *Dudum siquidem* conteneva la proibizione ai frati di trasferirsi a un altro ordine *licentia petita non obtenta*. Cfr. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 410-411.

²¹² Nella citata lettera al Contarini del 1536, infatti, Vittoria Colonna aveva messo in guardia i suoi interlocutori dal «male odore che se manda in tutte le città de Italia e fuor de Italia, ove ormai son noti questi, [che] abbia tanta repugnanzia l'optima vita loro; perché ciascuno vede le bone opre loro, ma non ogniuno intende qualche syreneo canto che li offende».

²¹³ All'espansione dei cappuccini al di là delle Alpi è dedicato il quinto volume dell'antologia dei FC, curato da J. Mauzaize, Optatus Van Asseldonk (Francia e Olanda), C. Cargnoni e R. Fischer (Svizzera), G. Zamora (Spagna), G. Ingegneri (Europa orientale).

6. «IN VITA MIXTA SEQUITARANNO CHRISTO». LE PRIME COSTITUZIONI CAPPUCINE (1536-1537)

a) *Vita attiva e vita contemplativa. Il dibattito cinquecentesco sulla vocazione del cristiano e la proposta cappuccina*

«Monachatus non est pietas»¹. La religione non consiste nel farsi monaco. L'idea erasmiana della inattività di abiti, voti e cerimonie nel cammino di perfezione del cristiano, chiamato invece a coltivare la dimensione più autentica e spirituale della fede, era penetrata profondamente nella coscienza degli umanisti italiani del primo Cinquecento, e non solo². All'interno dei circoli culturali e letterari sensibili al richiamo di una riforma *in capite et in membris* della Chiesa e della società, violentemente amplificato dallo scisma luterano e dal dilagare di guerre e calamità, il sentimento di urgenza collettiva che permeava l'intera cristianità, incrinando le certezze dogmatiche e le rassicuranti costruzioni escatologiche della teologia scolastica, si era tradotto già negli anni precedenti alla comparsa di Lutero in un'ampia discussione su quale fosse la perfetta vocazione del cristiano e su come l'uomo, restituito alla sua piena dignità dai filosofi rinascimentali, dovesse concepire il proprio ruolo nel progetto di salvezza pensato da Dio per l'intera umanità. Dinanzi al dramma politico, morale e religioso che investì gli stati italiani negli anni aspri e vorticosi delle «guerre horrende», le logore costruzioni teologiche che sostenevano il sistema ecclesiastico nella sua duplice essenza, spirituale e temporale, apparivano agli occhi dei letterati, filosofi e maestri di scuola che avevano raccolto la preziosa eredità del Valla, di Pico e del Ficino, ormai incapaci di fornire un'adeguata risposta all'ansia soteriologica che permeava a ogni livello la cristianità³.

Divisi tra responsabilità civili e aspirazioni spirituali, nella Venezia scossa dal trauma di Agnadello giovani nobiluomini come Gasparo Contarini, che la guerra aveva costretto a interrompere gli studi presso l'università di Padova e a proseguire autonomamente la propria formazione culturale e religiosa, avevano avvertito profondamente l'inquietudine lacerante ma anche gravida di opportunità di un'epoca di passaggio, dando voce nei loro fitti carteggi a quell'esemplare dibattito su *vita activa* e

¹ Cit. in A. PROSPERI, introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. ASSO, Torino, Einaudi, 2004, p. XII.

² Cfr. E. GARIN, *Erasmus e l'umanesimo italiano*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 7-17; IDEM, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1993; CANTIMORI, *Umanesimo e religione*, cit.

³ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 (I ed. 1987); EADEM, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1975, pp. 69-133.

vita contemplativa che tanto ha appassionato la storiografia⁴. Nel polarizzarsi delle posizioni che avrebbe condotto i vecchi amici d'infanzia a scelte di vita profondamente differenti – con il Contarini convinto della possibilità di esser buoni cristiani standosene «in solitudine in mexo la citade», conciliando Aristotele con san Tommaso, Platone con Agostino, la vera *pietas* con la vita pubblica, e il più radicale Giustiniani attratto dallo studio esclusivo delle Scritture e dei Padri nella sacra quiete dell'eremo camaldolese⁵ – si può cogliere simbolicamente il declinarsi di un ideale, quello dell'umanesimo cristiano, che al di là delle cangianti sfumature culturali e dottrinali, affondava le proprie radici in una comune tensione verso un cristianesimo etico e spirituale, depurato dall'ipocrisia di pratiche che mercificavano la vita di fede e ricondotto al nucleo essenziale del messaggio evangelico: l'amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio e per il prossimo⁶.

Quasi vent'anni dopo, un dialogo spirituale simile a quello del Giustiniani e del Contarini vide protagonisti due umanisti degli ambienti colonnesi, Antonio Minturno e Giovan Battista Bacchini. Nella primavera del 1534, infatti, soltanto l'idea di continuare a servire insieme Cristo pur avendo intrapreso cammini interiori e di vita radicalmente divergenti, poteva lenire il dolore che straziava l'animo del dotto Minturno per la separazione forzata dall'amico, che rapito dalle «alte e ardenti parole» proferite da Ludovico da Reggio in una predica messinese, aveva deciso di farsi religioso e di entrare nel giovane ordine dei cappuccini con il nome di Giovanni da Modena⁷. «Chi mai pensò che'l Bacchino abandonar potesse il Minturno per un fraticello?», si

⁴ Per una sintesi su questi temi si vedano H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», II, 1953, pp. 1-67; G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi Veneziani», XVI, 1974, pp. 177-225; FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., pp. 9-14, 34-36, 89-96, 105-125 e *passim*; GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, cit.

⁵ Cfr. E. MASSA, *L'eremita evangelizzatore nella visione di Paolo Giustiniani*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIV, 2001, pp. 19-156; IDEM, *L'eremita evangelizzatore. Un topos umanistico nella vita e nel pensiero di Paolo Giustiniani*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

⁶ Cfr. C. M. FUREY, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (I ed. 2006), pp. 88-98.

⁷ Nella lettera datata 12 aprile 1534 a Scipione d'Arezzo, il Minturno così commentava «Il Bacchino è morto per me al mondo, ancora che in Cristo sia vivo. Né mi doglio che serva a miglior Signore, anzi ne godo». Lo stesso giorno, aveva scritto da Traetto anche Giambattista Martelli: «Il Bacchino mi ha lasciato per voler essere un de' bigi fraticelli. Ma perché la sua intenzione è buona, io gliel perdono». Nell'epistola inviata allo stesso Bacchini il giorno prima, tuttavia, non aveva potuto celare la sua disperazione: «Avvenga ch'io non creda quelli versetti bassi e freddi [si riferisce a un suo componimento che il Bacchini diceva averlo aiutato nel suo discernimento spirituale], ma l'alte e ardenti parole del reverendo padre fra Ludovico, v'abbiano ricondotto a fare questa per avventura a voi salutifera, a me credo crudele e accerba dipartita, la quale io piango, né truovo chi me ne riconsoli [...]. Conciosia cosa che come nel vostro spirito siate vivo, per me dirvi possiate già morto. Ed è ben vero, sì come le sacre lettere n'ammoniscono, che chi si studia di dar vita a lo spirito, occide la carne. Ma cotesto vostro morire m'è troppo duro e grave». A. MINTURNO, *Lettere di meser Antonio Minturno*, in Vinegia, appresso Girolamo Scoto, 1549, cc. 50r-51v, 65v, 68rv. Consultato l'esemplare conservato presso la biblioteca Angelica di Roma. Edito anche in FC II, pp. 304-307, 310-311.

lamentava il letterato vicino ai Colonna⁸ con l'amico Scipione d'Arezzo, convinto come il Contarini che non fosse necessario entrare in convento per vivere cristianamente e trovare la salvezza. «Crudele, come poteste lasciarmi solo per seguire cotesto vostro camino di salute?», chiedeva allo stesso Bacchini lo sconcolato Minturno, che da vescovo avrebbe poi partecipato al concilio di Trento⁹.

Interpellati dagli stessi moti della coscienza che due decenni prima avevano animato i veneziani Contarini, Giustiani e il circolo di laici devoti intorno ad essi orbitante, il Minturno e il suo amico modenese avevano ragionato a lungo su come conciliare il loro anelito per una intensa vita di fede con e la vocazione letteraria. Il Minturno era consapevole che, «sì come le sacre lettere n'ammoniscono», «chi studia di dar vita a lo spirito, occide la carne» e ammetteva che la via scelta dal Bacchini era «più breve», «ma più spinosa, più diritta». Tuttavia, non rinunciava a sostenere che, per le anime intimamente convertite e decise a improntare la propria vita alla morale evangelica, fossero esperibili anche altre strade per salire a Dio: «Niuna n'è per sé torta – scriveva – a chi non si lascia traviare». Sotto questo punto di vista, il futuro vescovo di Crotona era giunto alle medesime conclusioni del primo Erasmo e del giovane Contarini¹⁰, tanto da ritenere che non fosse necessario «lasciar gli studi de l'umana dottrina, per seguire quelli de la divina», perchè era in realtà possibile «giungerli insieme», attingendo alla sapienza degli autori classici alla luce della rivelazione cristiana.

Una vita di studi e di apostolato attraverso «la penna», «la qual giova da presso e di lontano a' presenti e a' futuri»: questo era l'ideale di perfezione cristiana che il devoto umanista Antonio Minturno, con un viscerale attaccamento affettivo per l'amico che lascia interdetti gli osservatori contemporanei, avrebbe voluto condividere con il Bacchini. Questi invece, indossando l'abito cappuccino, aveva preferito l'«aspro e spinoso sentiero» della vita religiosa, attraverso il quale pensava di meglio poter imitare, come spiegava in una lettera allo stesso Minturno, «la santa e immacolata vita di Colui che per liberar noi da l'eterna morte, non dubitò di spandere largamente il suo preciosissimo sangue». Così, ascoltando predicare Ludovico da Reggio, gli era parso «impossibile che salvar mi potessi, s'io fuggito non avessi la vanità del mondo, e in parte seguito – che in tutto già niuno potrebbe – i santi vestigi di Lui»¹¹. Forse, «mercè

⁸ Cfr. SERIO, *Una gloriosa sconfitta*, cit., p. 93.

⁹ Antonio Sebastiani (1500 ca.-1574), detto il Minturno dal nome latino della sua città natale, Traetto, fu umanista di una certa fama per aver insegnato allo Studio di Pisa e per aver composto tra il 1559 e il 1563 un trattato di retorica in latino, intitolato nella sua versione volgare *Arte poetica*, in cui tentava di adattare i principi aristotelici in materia alle esigenze della Chiesa della Controriforma. Vescovo di Ugento dal 1559 e poi di Crotona dal 1565, prese parte al concilio di Trento e sostenne l'apertura di un collegio gesuitico a Napoli. Fu autore anche di un trattato di materia ecclesiastica, il *De officiis ecclesiae praestandis* (1564).

¹⁰ Cfr. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., pp. 9-16.

¹¹ La lettera, scritta dall'eremo calabrese della Concezione, è edita in FC II, p. 933.

della divina grazia», anche la via indicata dal Minturno, ispirata ai valori più alti e spirituali dell'umanesimo cristiano, avrebbe potuto condurli alla salvezza: «Ma come n'eravamo noi certi? – argomentava il Bacchini – Chè, benchè l'uomo proponga di fare alcuna opera, nondimeno dall'alto Fattore e Proveditore di tutto poi sta il disporre». Credere in Dio e osservare i suoi comandamenti: una fede viva era sufficiente per la salvezza, ma la perfezione evangelica esigeva, dove la carne non era troppo debole, un'assoluta conformità a Cristo, nella purezza di cuore e nella carità come nella povertà¹².

La vicenda del Bacchini è forse unica nel suo genere tra le prime vocazioni cappuccine, ma non del tutto isolata. Negli stessi mesi del 1534, come si è visto, entrarono infatti nell'ordine cappuccino anche alcuni dei più dotti frati dell'Osservanza, il cui contributo risultò determinante, nel biennio che seguì, per la definizione di un'identità e di una regola di vita specificamente cappuccine. Alcuni di loro, come Bernardino d'Asti che veniva considerato uno dei maggiori scotisti del suo tempo, erano stati maestri universitari e avevano rinnegato la scolastica con i suoi decadenti orpelli¹³. Altri, si pensi a Bernardino Ochino, impiegavano nella loro predicazione e nei loro scritti un linguaggio intriso di neoplatonismo e molto vicino alla sensibilità evangelica dei grandi pensatori umanisti del primo Cinquecento, da Lefèvre d'Étaples allo stesso Erasmo.

Il poco noto scambio epistolare tra il Minturno e fra Giovanni da Modena, ricco di assonanze con il più celebre e variegato carteggio tra il Contarini e la coppia Querini-Giustiniani, si rivela dunque prezioso perché consente di osservare in contropunto, da una prospettiva assolutamente "altra" rispetto al mondo francescano come quella degli ambienti colti e umanisti del circuito colonnese, la riforma cappuccina in un momento decisivo della sua metamorfosi istituzionale. L'intenso dialogo spirituale tra i due amici che si separano, infatti, permette di calare la spiritualità cappuccina nel più ampio

¹² «Che adunque sarà di tante creature ch'Egli ha fatte e fa tuttavia, le quali non seguono questi suoi vestigi che al mondo paiono sì duri? Potranno esse salvare ed entrare nel Regno del cielo? Certo sì, credendo il Lui e servando, come Egli disse, i suoi santi comandamenti [...]. Non di meno chi vuol essere perfetto, sì come egli soggiungendo a quel medesimo disse, convien che venda ciò che ha nel mondo, e lo dia a' poveri [...]. Neghi se stesso e seguiti Lui»

¹³ Diverso il caso di Frans Titelmans, ex osservante e maestro di teologia a Lovanio passato ai cappuccini per servire i sofferenti nell'ospedale romano degli Incurabili. Dotto biblista e difensore della *Vulgata*, fu autore di opere esegetiche di ampissima diffusione nel mondo cattolico, tra le quali spiccano il commento ai *Salmi* e all'epistolario paolino. Fortemente tradizionalista in campo teologico e dottrinale, era un critico severo del pensiero umanista e dei nuovi metodi filologici di lettura della Scrittura introdotti dal Valla e affinati da Lefèvre d'Étaples ed Erasmo, che lo considerava «un suo accanito avversario». Poco si sa della sua attività da cappuccino, se non che era molto rispettato dai confratelli per la scelta fatta all'ingresso nella riforma di abbandonare completamente gli studi e l'insegnamento per dedicarsi all'assistenza ai malati e che essa ebbe breve durata a causa della precoce scomparsa, nel 1537, a soli trentacinque anni. Cfr. G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

contesto del dibattito cinquecentesco, riassunto dall'antilogia vita attiva-vita contemplativa, con le sue molteplici implicazioni nel campo della riforma della Chiesa e della riflessione dottrinale sul rapporto tra libero arbitrio umano e grazia divina e sul valore della fede e delle opere per la giustificazione e la salvezza. Nella ricerca sincera e volitiva della *certitudo salutis* che lo accomunava al Contarini, a Erasmo, a Martin Lutero e a una larga schiera di fedeli della sua epoca, il Bacchini aveva fatto la sua scelta: «imitare l'ardente carità» di Cristo e farlo nell'ordine cappuccino, dove riteneva fossero state ricreate le condizioni ideali per una vera e radicale *sequela Christi*. Anche il Minturno, suo malgrado, aveva dovuto riconoscere «la novità di quell'ordine», la sua diversità cioè dalle altre ormai corrotte istituzioni regolari, garanzia di una moralità che, nel pragmatico giudizio dell'umanista, derivava dal piccolo numero dei frati e dall'esigenza di procurarsi «fama di santità» e credito presso il popolo e le autorità civili¹⁴.

Ma la dirittura morale e la constatazione del «giovanimento che viene a' secolari dal buono esempio che danno i veri religiosi di seguire i santi vestigi del Signore» non erano i soli aspetti della vita dei cappuccini che avevano indotto il Bacchini a un passo tanto importante. Da giovane e brillante umanista avviato a una carriera intellettuale, aveva deciso di farsi frate di san Francesco. Era una conversione sorprendente, che implicava un cambiamento radicale. Se si fosse ritirato in un eremo camaldolese o in una delle tante grandi abbazie dell'ordine benedettino, le cui ricche biblioteche erano un punto di riferimento per gli intellettuali del tempo e un centro di irradiazione di una cultura aperta e dialogante, forse i suoi amici non sarebbero rimasti tanto sconcertati¹⁵. L'ammirazione per l'abilità oratoria di Ludovico da Reggio aveva probabilmente esercitato un particolare ascendente su un animo sensibile al gusto della retorica classica e dell'*ars praedicatoria* insegnata da autori diventati veri e propri oggetti di culto nei circoli umanistici, come Tertulliano e Cicerone¹⁶. Anche l'amore tra la colta Vittoria Colonna e gli umili cappuccini, d'altra parte, era sbocciato definitivamente sotto il pulpito di Bernardino Ochino, il cui esaltante sermoneggiare conquistò poi negli anni

¹⁴ Il Minturno era preoccupato che l'amico non riuscisse a sostenere «l'asprezza di quel vestire, di quel vivere sostenere», ma era sollevato dal fatto che i cappuccini fossero ancora esenti dalla rissosità interna e dalle mille beghe che caratterizzavano gli altri ordini religiosi: «Lasciamo stare la importunità, la invidia, la discordia de' fraticelli. Ben mi conforta, sì perché la novità di quell'ordine, per acquistargli fama di santità e farlo ne' precipi venerabile e degno di riverenza, inducerà i frati, che vi sono, a vivere pacificamente, e come, e più alla lor professione richiesto; e sì perché son pochi».

¹⁵ Cfr. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit., pp. 129-171, 417-459 e *passim*; COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, cit.; PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., pp. 24-37; M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Firenze, Olschki, 2003, *passim*.

¹⁶ Cfr. M. FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Adelphi, Milano, 2002 (ed. or. Geneva 1980).

seguenti, insieme a Pietro Bembo, Aonio Paleario e Bartolomeo Carli Piccolomini¹⁷, una nutrita schiera di letterati, maestri di scuola e umanisti di ogni risma.

Bacchini però era andato oltre l'ammirazione e la complicità: aveva scelto di farsi cappuccino. Nella vita e nello spirito che animava quei «bigi fraticelli», i quali a detta del Minturno avevano «rinovellato» l'antico ordine francescano¹⁸, l'umanista modenese aveva evidentemente creduto di poter trovare la risposta alle sue ansie spirituali più profonde, la soluzione al *rebus* che prima di lui aveva angosciato la generazione dei Contarini e dei Giustiniani. Apparentemente agli antipodi, le sensibilità dell'umanista e degli umili fraticelli votati anima e corpo alla più aspra e radicale imitazione di Cristo potevano dunque incontrarsi, contaminarsi, esaltarsi. C'era un terreno comune, lo stesso che aveva reso possibile l'alleanza con i Colonna e con il gruppo contariniano sul piano delle strategie politiche ed ecclesiastiche, in cui il modello cappuccino diventava un'opzione percorribile per uomini che avevano forgiato la propria religiosità in ambienti assai distanti dall'universo mentale dei regolari e in particolare dei mendicanti. Questo terreno comune, in estrema sintesi, si può individuare nell'aspirazione condivisa per una cristianità rinnovata attraverso la conversione interiore e restituita alla purezza della Chiesa delle origini attraverso una rivoluzione etica capace di riportare al centro della vita dei cristiani, laici e religiosi, il modello evangelico di Cristo e dei suoi apostoli.

b) Le costituzioni cappuccine e l'ideale della vita mixta (1537)

Pietà e disciplina. Ascesi e carità. Orazione mentale e predicazione evangelica. Misericordia divina e libero arbitrio dell'uomo. Sono i poli intorno ai quali ruotavano le speranze di riforma contariniane e i progetti pastorali del Giberti, ma anche i termini che inquadrano il nucleo della proposta cristiana dei primi cappuccini, efficacemente espressa nelle costituzioni redatte nel capitolo romano del 1536 e stampate poi a Napoli, presso l'editore Giovanni Sultzbach, nel gennaio del 1537¹⁹. Diviso in dodici capitoli

¹⁷ Cfr. R. BELLADONNA, *Cenni biografici su Bartolomeo Carli Piccolomini*, in «Critica Storica», n.s., XI, 1974, pp. 507-516; EADEM, *Pontanus, Machiavelli and a Case of Religious Dissimulation in Early Sixteenth-Century Siena (Carli's Trattati nove della prudenza)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 377-385.

¹⁸ «Nella Marca d'Ancona e in Calavria è nato un nuovo ordine de' frati di san Francesco o, come essi dicono, s'è rinovellato l'antico; chiamatosi Eremiti. Da gli osservantini in niente altro mi paiono differenti che nell'abito di fuori, col capuccio simile a quello che usano i contadini quando pivoce, e nell'aver più riguardo che in loro potere non vengano denari, e che del vivere e del servire a Dio si serbi la forma e la Regola data dal lor Patriarca. Abitano fuori della città, ma non lasciano d'andare infra la gente, né di predicare, né di fare ciò che quelli fanno. Né usano vivande né altro lettuccio, se non quanto sono quelle più povere e questo più piccolo e più duro. Alcuni ne vanno scalzi, il che è volontario. In questo ordine s'è messo il Bacchino – concludeva il Minturno – non so come potrà sostenere quella dura vita».

¹⁹ Edizione critica in FC I, pp. 227-464.

come la Regola francescana, questo testo occupa una posizione di assoluto rilievo nella storia cappuccina delle origini: esso infatti regolò la vita quotidiana dei frati e ispirò le linee della loro spiritualità fino al 1552, quando il nuovo clima della Controriforma ne impose una radicale revisione, il cui rigore disciplinare fu poi in parte mitigato con le ulteriori modifiche introdotte nel 1575²⁰.

A differenza delle ordinazioni di Albacina che rimasero manoscritte e lasciarono scarsa se non nulla traccia di sé nella documentazione, le costituzioni del 1536 costituiscono l'espressione della volontà di autorappresentazione del gruppo dirigente guidato da Bernardino d'Asti e Bernardino Ochino²¹, fissando un'immagine ideale e programmatica della riforma cappuccina che sembra recepire, con la formula moderata della «vita mixta», le istanze essenziali dei predicatori evangelici saliti ai vertici dell'ordine grazie al sostegno determinante di personalità – da Vittoria Colonna ad Ercole Gonzaga agli stessi Giberti e Contarini – attratte dalla possibilità di impiegare i cappuccini in un più ampio programma di propaganda evangelica e di riforma della Chiesa. Unitamente alle predicazioni romana e napoletana di Bernardino Ochino nel 1535-1536, esse dimostrarono che l'esperimento dei cappuccini poteva davvero funzionare, che al «modo medio» teorizzato dal Contarini come modello di vita religiosa per il laici poteva corrispondere tra i regolari un ideale di «vita mixta», in cui la tradizionale tensione riformatrice e integralista del francescanesimo si combinava con i concetti chiave della nuova spiritualità evangelica: la riforma interiore come presupposto della riforma della Chiesa; la riscoperta del Vangelo e la svalutazione delle cerimonie; il richiamo alla moralità della Chiesa primitiva e l'invito alla ricerca della perfezione attraverso l'orazione mentale e l'imitazione di Cristo; il rifiuto di un approccio utilitaristico alla vita religiosa, con un accento particolare, di chiara ascendenza paolino-agostiniana, sull'incapacità dell'uomo peccatore di adempiere la legge e di raggiungere la salvezza senza l'intervento della grazia divina; l'apertura all'infinita misericordia di Dio per mezzo della fede nel «beneficio» della nascita, morte e resurrezione di Cristo; l'attenzione al prossimo e alla sofferenza come stimolo a un'incessante azione caritativa, naturale corollario di una «fede viva».

Caratteristica peculiare della spiritualità delle costituzioni del 1536 era inoltre – accanto alla ripetuta e in alcuni passaggi quasi ostentata dichiarazione di fedeltà alla Sede apostolica²² – l'assenza di alcuno spunto controversistico e il rifiuto di una

²⁰ Il testo del 1536, la cui versione originaria fu ritrovata dopo secoli soltanto nel 1927, rimase nonostante alcuni rimaneggiamenti la base della legislazione cappuccina fino al 1968.

²¹ Cfr. A. BERARDI, *Il contributo di Bernardino Ochino alle costituzioni cappuccine del 1536*, tesi di laurea, Chieti, Università degli Studi G. D'Annunzio, Facoltà di Lettere, a.a. 1987-88.

²² Sono almeno sei i passi delle costituzioni in cui si fa riferimento alla integrità ecclesiologica dell'ordine. L'insistenza su questo punto può forse essere letta come una risposta ai sospetti di eterodossia che si era attirata la congregazione per il suo accentuato spiritualismo e per la predicazione evangelica di

militanza inquisitoriale, tratto questo che differenziava la proposta cristiana dei cappuccini da quella dei teatini e contribuiva ad avvicinare ulteriormente la giovane congregazione all'irenismo erasmiano del partito imperiale e specialmente del Contarini. La continuità con Albacina e con la *forma vitae* della prima fraternità cappuccina era invece rappresentata dalla centralità della povertà integrale, dall'accentuato cristocentrismo, dal permanere della tensione eremitica²³ e dal primato accordato all'orazione mentale, che tuttavia non impediva l'apertura entusiastica all'apostolato della predicazione e dell'assistenza ai sofferenti.

Considerate quasi esclusivamente nella loro natura di testo istituzionale e legislativo, le costituzioni cappuccine hanno attirato principalmente l'attenzione degli storici francescani e del francescanesimo, che ne hanno evidenziato i legami con le fonti della tradizione spirituale francescana²⁴ – controbilanciati dagli influssi bonaventuriani²⁵ – e le assonanze con altri testi giuridici in uso tra i minori tra la fine del XV e i primi decenni del XVI secolo, in particolare gli statuti degli scalzi di Spagna e quelli delle case di recollezione promosse negli anni '20 dal Quiñones. Come espressione del più

Bernardino Ochino. La fedeltà al «sommo pontifice, el quale in terra è vicario di Cristo nostro Signore e capo de tutta la Chiesa militante» è esplicitamente affermata già nel primo capitolo e viene collegata alla rinuncia del privilegio dell'esenzione dagli ordinari diocesani, massima espressione della volontà di Francesco che i suoi frati «per amore di Colui che si exinani per nostro amore, fussen subiecti a Dio in ogni creatura», stando nell'«ultimo loco» e meritando così il nome di «frati minori». I frati sono invitati a «essere subditi a tutti», a portare la «debita riverenza a tutti li sacerdoti» e a «obedire sempre con ogni possibile reveranza al summo pontifice». L'esempio di Francesco, il quale «tutto catolico, apostolico e divino, ebbe sempre special reverenza a la Chiesa romana, come a iudice e madre di tutte le altre chiese», ritorna poi nell'esortazione ai frati di utilizzare, per «quanto è possibile, li midesimi riti quanto al misale, breviario e calendario, li quali serve e usa la sancta romana Chiesa». Nello stesso capitolo terzo si legge: «E perché'l nostro padre, sì come appare nel principio e fine de la Regula, volse che al summo pontifice si avesse special reverenza, come a vicario di Cristo, Dio nostro, e cossì a tutti i prelati e sacerdoti, si ordina che, oltre le orazione commune, ogni frate ne le sue private orazione preghi la divina bontà per el felice stato de la militante Chiesa e per sua santità». Ulteriori attestati di sottomissione al pontefice si ritrovano nel capitolo settimo a proposito della carcerazione del frate che fosse trovato «maculato d'alcuno errore contra la catolica fede» e ancora nel capitolo nono, dove i cappuccini sono invitati a «temere, amare e onorare li reverendi sacerdoti, li reverendi episcopi, li reverendi cardinali, e supra tutti il sancto e summo pontifice, vicario de Cristo in terra, general capo, padre e pastore de tutti li cristiani e de tutta la Chiesa militante». *Costituzioni 1536*, nn. 7-8, 30, 43, 98, 99, 119.

²³ «In ogni loco [...] sia una o due cellette remote de la commune abitazione de' frati e solitarie, acciò, se alcun frate volesse tener vita anacritica (dal suo prelato a questo giudicato idoneo), possi quietamente vivere in solitudine, con vita angelica, darsi tutto a Dio, secundo lo instincto del Spirito Sancto [...] acciò possi in quiete fruire Dio [...] como se ha ne le Conformità». *Ibidem*, n. 79.

²⁴ Fonti privilegiate sono il *Testamento* di Francesco, i *Fioretti*, la *Leggenda dei tre compagni*, le *Laudi* di Iacopone da Todi, l'*Expositio super regulam* di Pietro di Giovanni Olivi, l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, la *Chronica XXIV generalium* e l'*Historia septem tribulationis* di Angelo Clareno e gli scritti di Ugo di Digne, mediate talvolta dal *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, oltre a una serie oggi imprecisata di testi anonimi, come l'*Amore evangelico* di cui si tratterà più avanti, che significativamente attribuiti ai mitici primi compagni di Francesco veicolavano una spiritualità esoterica e dai tratti marcatamente eterodossi.

²⁵ «Per la uniformità de le cerimonie, tanto in coro quanto in ogni altro loco, se lega la dottrina de santo Bonaventura e le ordinazione de li nostri antiqui patri. E per meglio conoscere la mente del nostro serafico patre se legino li soi *Fioretti*, le *Conformità* e li altri libri che de lui parlano». *Ibidem*, n. 142.

autentico riformismo francescano, esse offrono una lettura intelligente e consapevole delle distorsioni introdotte nella vita regolare dell'Osservanza dalla progressiva adozione di norme e privilegi che avevano fortemente allentato l'integralismo della Regola²⁶, proponendo correttivi perentori, come il divieto di ricevere offerte per le messe²⁷ e le sepolture²⁸, di confessare i secolari se non in casi straordinari²⁹, di avere proprietà³⁰, di eleggersi dei procuratori³¹ e di accettare luoghi non consoni alla povertà evangelica³², che doveva permeare ogni aspetto della vita dei frati.

Proprio affinché la povertà «reluca in ogni cosa che usiamo»³³, le costituzioni si soffermavano dettagliatamente su una serie di aspetti della vita religiosa (dormire³⁴, mangiare³⁵, vestirsi³⁶, viaggiare³⁷), nei quali si prescriveva l'osservanza della più rigida e stretta austerità, a esempio di Cristo, di Francesco e a onore «de la altissima povertà,

²⁶ Le costituzioni, «approbate da tutto il nostro generale capitolo ed *etiam* da la Apostolica Sede, non si mutino senza il consenso del capitolo generale», «perché, como avemo veduto per experientia, grande detrimento ha dato a la religione tante mutazione de costituzione». *Ibidem*, n. 146.

²⁷ «E non vogliano, per celebrare, ricevere in terra premio alcuno, a exemplo di Cristo, summo sacerdote, che senza alcuno suo premio per noi si offerse in croce». Ciò non doveva impedire ai frati di pregare assiduamente per i «benefactori». *Ibidem*, n. 33.

²⁸ Nel terzo capitolo, «per conservar la pace con li altri clerici e sacerdoti, ed evitar ogni impurità, la quale potrebe col tempo maculare la nostra congregazione», viene comandato «che ne li nostri lochi non si ricevino morti, excepto se non fusse tale che per povertà non avesse chi'l volesse sepolire. In tal caso se li deba aprire le viscere de la carità». *Ibidem*, n. 38.

²⁹ *Ibidem*, n. 90.

³⁰ Francesco ha comandato nella Regola «alli suoi frati che non avessero alcuna cosa propria, acciò expediti come peregrini in terra e cittadini in cielo, con fervente spirito corresseno per la via di Dio». Così, per «imitare Cristo» e per «realmente osservare el serafico precepto de la celeste povertà», «non abbiamo alcuna iurisdiczione, dominio, proprietà, iuridica possessione, usufructo, *imo* né iuridico uso d'alcuna cosa, *etiam* de quelle che per necessità usiamo». Inoltre ogni anno, «infra la octava del serafico padre ciascheduno guardiano vada in prima al patrone del loco e, ringraziandolo del loco a loro prestatato nel preterito anno, umilmente el preghino che si degni prestarlo a' frati *etiam* per uno altro anno [...]. E simile faccino di tutte l'altre cose di notabil valore». *Ibidem*, n. 69.

³¹ «Li frati in nisciuno modo abino sindaco o procuratore», «ma il nostro procuratore e advocato sia Iesu Cristo, Dio nostro, e la sua dolcissima Madre sia la nostra substituta e advocata, e tutti li angeli e li altri sancti siano nostri amici spirituali». *Ibidem*, n. 57, ma si veda anche il n. 60.

³² «Come peregrini, a exemplo de quelli antiqui patriarchi, doveremo vivere in piccole casipule, tuguri e umbraculi» e comunque ricevere solo chiese e abitazioni costruite «secondo la forma de l'altissima povertà». Nell'edificare nuovi conventi, i frati «abiano per loro spechio le piccole case de' poveri e non le moderne abitazione», chiedano di impiegare «vimini e luto, canne, matoni crudi e vil materia» e «in nesciuno modo si intromettano de le fabriche». *Ibidem*, nn. 73, 75.

³³ *Ibidem*, n. 26.

³⁴ *Ibidem*, n. 25.

³⁵ «Non domandino né ricevino cibi preciosi, [...] excepto quando fusse necessario per li infermi, alli quali si deba usare ogni possibil carità». Ogni «cibo superfluo [...] el dispendarano a' poveri». *Costituzioni 1536*, n. 54.

³⁶ A imitazione di Giovanni Battista, «si vestino di li più vili, abiecti, austeri, grossi e sprezzati panni», avendo ognuno non più di un abito, a eccezione dei più «debili di corpo o ver di spirito», ai quali era concessa «la secunda tunica» e, previa licenza, anche il mantello. *Ibidem*, n. 21.

³⁷ «A exemplo di Cristo signor nostro e di san Francesco avemo electo una vita arcta», che impone di «far le sancte quadragesime», perchè «lo penitente frate sempre ieuna». Allo stesso modo, i frati faranno le discipline «*etiam* ne le grande solemnità», «in memoria de la accerbissima passione e specialmente de la penosissima flagellazione [...] E disciplinandosi li frati pensino cum il core piatoso il suo dolce Cristo figliol de Dio legato a la colona». *Ibidem*, nn. 50, 56.

regina e matre di tutte le virtù, sposa di Cristo, Signor nostro, e del serafico padre, e nostra dilectissima matre»³⁸. In questo modo i cappuccini, «che non vogliono avere alcuno affecto in terra, ma sempre avere el loro amore in celo», si accontentavano «d'uno libretto spirituale, *imo* di Cristo crucifixo e di doi fazoletti *cum* due mutande», reputandosi «ricchi de la loro povertà», «acciò la vita nostra predichi sempre Cristo umile»³⁹. Alle severe proibizioni, si affiancavano poi le misure positive, ispirate a un ascetismo estremo e a una carità radicale, che richiedeva ai cappuccini sull'esempio degli scalzi di Spagna, di donare ai bisognosi tutto ciò che avanzava a mensa⁴⁰, di usare sempre misericordia con i peccatori sull'esempio di Cristo con l'adultera⁴¹, di accogliere con benevolenza i forestieri⁴², di assistere gli appestati⁴³ e di questuare per i poveri «nel tempo de le carestie»⁴⁴.

A una analisi più approfondita, le costituzioni di Sant'Eufemia si rivelano essere molto di più di un testo giuridico o di un commento spirituale della Regola francescana, svelando una vibrante tensione evangelico-mistica che ne fa un vero trattato di perfezione⁴⁵, un libretto di pietà a tutti gli effetti che, per tonalità di linguaggio e visione complessiva, appare in perfetta sintonia con la sensibilità religiosa del primo Cinquecento. Questa caratteristica è evidentemente il frutto dell'apporto di personalità come Bernardino d'Asti, Giovanni da Fano e soprattutto Bernardino Ochino, al quale si devono le soluzioni più vicine al lessico del «beneficio di Christo» e del misticismo illuminativo, di matrice begarda e alumbrada, che i cappuccini avevano assorbito dagli autori francescani spirituali e da letture eterodosse come lo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete e il *Dyalogo della unione dell'anima con Dio* dell'osservante Bartolomeo Cordoni⁴⁶. Le costituzioni cappuccine del 1536-1537

³⁸ *Ibidem*, n. 26.

³⁹ *Ibidem*, nn. 27-28.

⁴⁰ A proposito dell'inserimento nelle costituzioni dell'invito a «dare alli poveri quello che avanza a noi», Bernardino da Colpetrazzo scrive che «ritruovandosi fra Giovanni [Pugliese] nel 1536 a Roma, quando furono composte le prime costituzioni, ch'egli ci fece scriver che dar dovessero i cappuccini a' puoveri tutto quello ch'avanzava alla mensa, perché così usavano i Scalzi di Spagna». COLPETRAZZO, *MHOMC* III, p. 428. *Ibidem*, n. 67.

⁴¹ «Recordinsi *etiam* che'l nostro padre san Francesco era solito dire che, se voleamo relevare uno che è caduto, bisogna inclinarci per pietà, sì come fece Cristo, piissimo salvatore, quando li fu presentata l'adultera [...]. *Imo* Cristo, Figliol de Dio, per salvarci descese dal celo in su la croce e alli peccatori umiliati monstrò ogni possibile dolceza». *Ibidem*, n. 95.

⁴² «Per nutrire la carità, matre d'ogni virtù, si ordina che, con ogni possibile umanità cristiana, si receva quelle persone che verranno ne li nostri lochi», alle quali, a esempio di Cristo, i cappuccini erano chiamati a lavare i piedi. *Ibidem*, n. 55, 93.

⁴³ «E perché a quelli che non hanno amore in terra è dolce, iusta e debita cosa morir per chi morì per noi in croce, si ordina che, nel tempo de la peste, li frati servino». *Ibidem*, n. 89.

⁴⁴ «Nel tempo de le carestie, per subvenire alli bisogni de' poveri, si facci le cerche da' frati a questo deputati da li loro prelati, a exemplo del nostro piissimo padre, el quale aveva gran compassione a' poveri». *Ibidem*, n. 85.

⁴⁵ Cfr. CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., pp. 238 sgg.

⁴⁶ Vedi *supra*, capitoli 11-13.

dimostrano inoltre come lo stesso concetto di «osservanza spirituale» della Regola e del Vangelo, centrale nella tradizione spirituale francescana, aveva assunto nella temperie spirituale della prima metà del Cinquecento una connotazione nuova e peculiare, conducendo i cappuccini e più in generale i rappresentanti della linea più radicale della spiritualità francescana su posizioni affini, anche se non del tutto sovrapponibili, a quelle di autori ascrivibili al variegato filone dell'evangelismo, del paolinismo e dello spiritualismo valdesiano.

Alcune espressioni inserite nelle costituzioni, come l'esaltazione dei meriti di Cristo⁴⁷, l'affermazione della superiorità dell'ispirazione divina sulla lettera della legge⁴⁸, la svalutazione delle cerimonie e delle opere non compiute in vero spirito di carità⁴⁹, il continuo riferimento alle epistole paoline e l'invito ad aver sempre presente la propria «nichilitate»⁵⁰, riconoscendo «el nobile dono di Dio dato con tanta carità»⁵¹ e abbandonandosi con fede all'infinita misericordia divina⁵², testimoniano plasticamente la fusione nella *forma mentis* dei primi cappuccini della tradizionale pietà francescana con le correnti spirituali più aperte al dialogo e alla contaminazione con le novità dottrinali del primo Cinquecento. Posizioni tendenzialmente eterodosse, liminari, intrise di una tensione verso l'interiorità della pratica religiosa che poteva apparire sospetta ai più rigidi censori dell'ortodossia romana, perché foriera di possibili sviluppi soggettivistici e latitudinari. Questa dimensione della spiritualità cappuccina, preponderante nei libretti di pietà mandati in stampa da Bernardino Ochino e dai suoi confratelli nella seconda metà degli anni '30, appare appena accennata, ma è ben presente nella filigrana delle costituzioni cappuccine, che calano in un contesto

⁴⁷ Nell'ispirata orazione che chiude le costituzioni, si afferma chiaramente che in Cristo «specchio senza macula e imagine de Dio», «sonno li nostri meriti, exempli de vivere, adiutori, favori e premi, così ancora in Esso sia la nostra meditazione e imitazione». *Costituzioni 1536*, n. 152.

⁴⁸ «E perché è cosa impossibile ordinare la lege e statuti per tutti li casi particolari [...] exortamo ne la carità de Cristo tutti li nostri fratelli che in ogni loro operazione abino davanti a gli occhi il sacro Evangelio, la Regula a Dio promessa, le sante e laudabile consuetudine e li sacri exemplii de li santi [...] e lo Spirito Santo in ogni cosa li amaestrerà». *Ibidem*, n. 141.

⁴⁹ «Dio vole più presto da noi la obediencia nostra promessa in la santa povertate che li sacrifici». *Ibidem*, n. 144.

⁵⁰ Il disprezzo di se stessi non doveva tuttavia portare alla disperazione o all'ozio, né rendeva impossibile all'uomo tendere e avvicinarsi in questa vita alla perfezione e all'unione con Dio: «Facciamo adonca virilmente e non diffidiamo de le forze, però che quello optimo Padre che ci creò e ne ha dato ad osservare la evangelica perfezione, el quale cognosce el figmento nostro, non solamente ci darà le forze col suo aiuto, ma ancora ne darà li suoi doni celestiali». *Ibidem*, n. 151.

⁵¹ Questa terminologia paolina viene impiegata nel motivare l'esortazione ai frati di confessarsi almeno due volte a settimana e di comunicarsi ogni quindici giorni o ancora più spesso. *Ibidem*, n. 91. Cfr. 1 Cor 11, 28-29.

⁵² «Debiamo in tutto pendere da quella divina liberalitate e relaxarci ne la infinita sua bontade». *Costituzioni 1536*, n. 81. Calato nel contesto normativo sulla povertà integrale, questo commento testimonia la volontà dei primi cappuccini di trarre una lezione pratica dall'accettazione interiore di una dottrina della grazia e della misericordia divina, che sviluppata nella letteratura spirituale di Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino mostrerà diversi punti di contatto con la teoria erasmiana del «cielo aperto». *Infra*, capitoli 8 e 13.

eminentemente francescano i motivi di fondo della coscienza religiosa del primo Cinquecento.

Cristo e il Vangelo, d'altra parte, sono i due riferimenti assoluti, escatologici dei primi cappuccini, per i quali Francesco e la sua Regola rappresentano i canali attraverso i quali riprodurre in terra la perfezione evangelica⁵³. Seguire Regola e Testamento, per Francesco e per i suoi imitatori, è «vivere secundo la forma del sancto Evangelio». C'è un nesso intimo e indissolubile tra la Regola e il Vangelo, tra la vita di Francesco e dei frati e la vita di Gesù Cristo e dei suoi discepoli, a cui essi devono aspirare e guardare costantemente con «li occhi de la mente». La lettura e la meditazione del Vangelo sono fondamentali⁵⁴, insieme chiaramente a quella della Regola, della vita di Francesco e a quella, integrativa, di «qualche devotissima lezione» che insegni «a sequir Cristo crucifixo».

L'invito a un rapporto intimo e personale con i testi della rivelazione è dettato dalla volontà di un radicale ritorno *ad fontes*, rimuovendo tutti gli ostacoli – la teologia scolastica e i commenti alla Regola – che impediscono ai religiosi di avere «lume de le cose divine» e di «infiammarsi del divino amore»⁵⁵. A tal fine, i cappuccini rinunciavano a «tutti i privilegi che rilassano la Regula e, alargando la via del spirito, si conformano col senso»⁵⁶, secondo l'intenzione di Cristo e di Francesco, il quale ordinò «che la Regola si observasse simplicemente, *ad litteram*, senza glosa»⁵⁷. Questo

⁵³ Già in apertura del primo capitolo delle costituzioni emerge la centralità della «evangelica doctrina, tutta pura, celeste, sommamente perfecta e divina, a noi dal cielo portata dal dulcissimo Figliol di Dio e da lui medesimo cum opere e parole promulgata e insegnata», la quale «sola c'insegna e monstra la dritta vita per andare a Dio». Per questo motivo, «tutti li omni sonno obligati a la observanzia sua, maxime li cristiani che l'hanno promessa nel sacro baptismo, e tanto più noi frati». Lo stesso Francesco, dopotutto, «fa expressa menzione de la observanzia del sacro Evangelio» sia in apertura che alla fine della sua Regola, che altro non è se non «la medulla de lo Evangelio», ovvero «uno piccolo spechio, nel quale reluce la evangelica perfezione». *Ibidem*, nn. 1-2.

⁵⁴ «Ad reverenzia de l'altissima Trinità, si leggano in ciascheduno loco, tre volte l'anno, li quattro Evangelisti, cioè ogni mese uno». La Regola andava letta invece ogni venerdì e a mensa almeno una volta al mese. *Ivi*.

⁵⁵ «E perché le fiamme del divino amore nascano dal lume de le cose divine, si ordina che si lega qualche lezione de le Scripture sacre, exponendole con sancti e devoti dottori. E benchè quella infinita, divina sapienzia sia incomprendibile e alta, tamen in Cristo nostro salvatore tanto si abassò che senza altro mezo, con l'ochio puro, semplice, columbino, e mundo de la fede, li simplici e idioti la possano intendere, però si proibisse a tutti li frati che non ardischino legere né studiare scienze impertinente e vane, ma le Scripture sacre, *imo* Cristo Iesu sanctissimo, nel quale, secundo Paulo, sono tutti li tesori de la sapienzia e scienza di Dio». È questo uno dei passi delle costituzioni cappuccine che più si avvicinano al tenore delle prediche ochiniane e alla spiritualità mistica di Bartolomeo Cordoni. *Ibidem*, n. 4.

⁵⁶ *Ibidem*, n. 11.

⁵⁷ *Ivi*. La trattazione di questi temi nelle costituzioni cappuccine presenta un profilo problematico e risente forse del sovrapporsi di più mani, espressione di diverse sensibilità ecclesiologiche all'interno della commissione capitolare che stilò il testo del 1536. Dopo aver ribadito la rinuncia «a tutte le glose ed esposizione carnale, inutile, noxie e relaxative», infatti, un po' a sorpresa i cappuccini accettano «per singular, vivo commento de la Regula nostra [...] le dichiaratione de' summi pontifici e la sanctissima vita, doctrina ed exempli del padre nostro san Francesco». Mentre il richiamo alla vita di Francesco appare naturale in un simile contesto – poco più avanti infatti si propone il Testamento come «spirituale

atteggiamento si rivela propedeutico alla declinazione di una teologia e di una spiritualità eminentemente cristocentriche. Nella mentalità dei primi cappuccini, Cristo e la sua vita sono il criterio interpretativo di ogni legge e di ogni norma morale. Francesco è modello da imitare in quanto *alter Christus*, mediatore tra i frati e il Salvatore. Allo stesso modo, la Regola dettata da Francesco è interprete verace del Vangelo. Chi la segue alla lettera e in spirito, come Francesco, può raggiungere la piena conformità con Cristo⁵⁸.

Il cristocentrismo dei primi cappuccini è potente, esasperato, e si esprime soprattutto in una dimensione affettiva e staurocentrica, tanto che perfino l'abito doveva riprodurre la forma della croce⁵⁹. L'esempio di Cristo è principio ermeneutico e norma di vita che informa ogni atto della vita del cappuccino, dalla rinuncia a ogni bene prima di prendere l'abito religioso⁶⁰ alla scelta di dormire su dure tavole o per terra, dall'invito ad andare scalzi al divieto di cavalcare se non gli asini, dalla rinuncia al denaro e alla proprietà fino alle discipline corporali, da fare «in memoria de la acerbissima passione». Motivati dal desiderio di creare le condizioni per una sequela totalizzante di Cristo e del suo «amore evangelico» sono anche il recupero del concetto di *minoritas*⁶¹ e la scelta di una «vita mixta», in cui orazione e predicazione⁶², eremo e città si contemperino in un rapporto armonico e fruttuoso, tanto per i frati quanto per «li nostri proximi e fratelli, religiosi e secolari»⁶³. Nonostante ai cappuccini venga proibito di avere contatti assidui con i laici e con gli altri religiosi – in particolare si vieta la cura spirituale di

glosa ed esposizione de la Regula nostra» –, l'esplicito riferimento alle dichiarazioni pontificie appare decisamente fuori luogo, quasi frutto di un intervento integrativo, dettato forse da motivazioni di cautela, su un testo originario permeato da una visione dell'osservanza della Regola tutta spirituale e votata alla ricerca del nucleo essenziale dell'*intentio* di Francesco. *Ibidem*, nn. 5-6.

⁵⁸ Cfr. F. S. TOPPI, *Spiritualità cristocentrica e serafica nelle prime costituzioni cappuccine*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1990.

⁵⁹ «El capucio sia quadrato, si come si vede essere stati quelli di san Francesco, che ancora restano per reliquie, e de' compagni; appare *etiam* per le antique picture ed è scripto ne le Conformità, in modo che l'abito nostro sia in forma di croce, acciò vediamo essere crucifixi al mondo ed el mundo a noi». *Ibidem*, n. 23.

⁶⁰ «Si ordina che non si vesta alcuno, se in prima (potendo) non arà del tuto el suo distribuito a' poveri».

⁶¹ «A esemplo di Cristo, el quale venne per servirci e ministrarci e ponere per noi la propria vita», i vicari e i superiori in genere dovranno essere ministri e servi di tutti, così come ogni frate cappuccino doveva accettare con gioia di «stare ne l'ultimo loco», facendo rivivere lo spirito del francescanesimo subordinativo delle origini. *Ibidem*, n. 101-102.

⁶² «E quando, per praticar con secolari, sentano diminuirsi el spirito, ritornino alla solitudine, e li stiano tanto che, ripieni di Dio, l'impeto li mova a sparger al mundo le grazie divine. E così, facendo ora Marta e ora Maria, in vita mixta sequitaranno Cristo, el quale, avendo orato al monte, scendeva nel templo a predicare; *imo* descese dal celo in terra per salvare le anime». «E acciò che essi predicando ad altri non diventino reprobì, lassino qualche volta la frequenza de' populi e, col dulcissimo Salvatore, ascendino nel monte de la orazione e contemplazione, e li si sforzino infiammarsi come seraphym del divino amore, acciò che, essendo loro ben caldi, possino scaldare li altri». *Ibidem*, nn. 114, 120. Si nota qui l'influsso del Clareno e dei mistici spagnoli francescani – si pensi ad esempio a Bernardino de Laredo e alla sua *Subida del monte Sion* – la cui spiritualità penetrò in Italia attraverso autori come Bartolomeo Cordoni e Giovanni da Fano. Vedi *infra*, capitoli 12-13.

⁶³ *Ibidem*, n. 68.

confraternite e monasteri femminili⁶⁴ – la volontà degli autori delle costituzioni cappuccine è infatti che «li secolari possino di noi servirsi ne le cose spirituale e noi di loro ne le temporale»⁶⁵.

c) *Mistica unitiva e theologia crucis. Orazione e predicazione nella primitiva legislazione cappuccina*

L'orazione dei cappuccini è l'orazione mentale e affettiva: «Orare non è altro se non un parlare a Dio col core», si legge nelle costituzioni, «avendo diligente cura di illuminar la mente e infiammar l'affetto, più che di formar parole»⁶⁶. Ogni pensiero e ogni facoltà umana deve convergere su Cristo e sul dono che egli ha fatto all'uomo, «affinchè con attuale, continuo, intenso e puro amore ci uniamo al nostro ottimo Padre»⁶⁷. Sono proprio l'unione con Dio e l'incorporazione in Cristo che rendono infatti l'uomo capace di vera carità, proiettandolo verso il prossimo e verso le opere, frutto spontaneo e naturale di tale amore. Il modello, accanto a Cristo e a san Francesco, deve essere «l'apostolo Paulo, el quale predicando lavorava»⁶⁸.

Se il lavoro manuale è suggerito come rimedio all'ozio, tuttavia, è la predicazione, «lo evangelizzare la Parola di Dio, a exemplo di Cristo, maestro di vita», a essere esaltata come uno «de li più degni, utili, alti e divini officii che siano ne la Chiesa di Dio, donde pende la salute del mondo». Per questo motivo, nell'ordine cappuccino vi sarebbero dovuti essere «pochi ma buoni predicatori», sempre attivi⁶⁹, «di vita sancta ed

⁶⁴ *Ibidem*, nn. 49, 136-138.

⁶⁵ A tal fine, disponevano «che li nostri lochi non si pigliano molto lontano da le cità, castelli e ville, né anco tropo proximi», ma «distanti un miglio e mezo o circa, approximandoci sempre più presto (a exemplo de' sancti patri e *praecipue* del nostro) alli solitari deserti che alle deliciose citade». *Ibidem*, n. 77.

⁶⁶ L'ufficio va recitato «senza code o biscanto», sforzandosi di «psalmeggiare a Dio più col core che con la bocca». «E perché la orazione è spiritual maestra de' frati, ecciò lo spirito de la devozione non si tepidisca ne' frati, ma, ardento continuamente ne l'altare del core, sempre più s'accenda, sì come desiderava el serafico padre, etiam che'l vero spiritual frate minore sempre ori, niente di meno si ordina che a questo siano deputate per li tepidi due ore particolare. [...] Né altro officio si adiunga in coro excepto quel de la Madona, acciò li frati abino più tempo di vacare a le orazione private e mentale, assai più fructuose che le vocale. [...] E perché el silenzio è custodia del concepto spirito e, secundo sancto Iacobo, vana è la religione di quelle el quale non refrena la sua lingua, si ordina che sempre, quanto porta la nostra fragilità, si observi lo evangelico silenzio [...] in chiesa, in chiostro e in dormitorio». *Ibidem*, nn. 36, 41-42, 44-45.

⁶⁷ «Il nostro ultimo fine è Dio, al quale deba tendere e anelare ogniuno e vedere di transformarsi in lui». *Ibidem*, n. 63.

⁶⁸ Questa disposizione introduce il lavoro manuale nella vita dei frati, che tuttavia deve essere tutta una costante orazione. «Per evitar l'ocio, d'ogni mal radice» e per «observare la admonizione de lavorare» data nella Regola e nel Testamento, si comanda infatti che «quando li frati non saranno occupati in exercizi spirituali, lavorino manualmente in qualche exercitio onesto», senza però per questo mancare di esercitarsi anche durante queste attività, per quanto lo consente «la umana fragilità», in «qualche meditazione spirituale». *Ibidem*, n. 65.

⁶⁹ «Né pensino far assai se solamente predicano la quadragesima o l'advento, ma si sforzino assiduamente predicare, al manco tutte le feste, a exemplo di Cristo, spechio de ogni perfezione, che andava per la Iudea, Samaria e Galilea predicando per le citade, ville e, qualche volta, a una sola donna, come se lege de la Samaritana». *Ibidem*, n. 113.

exemplare, claro e maturo iudicio, forte e ardente volontà, ché la scienza ed eloquenzia senza carità non edifica, *imo* molte volte destruge»⁷⁰. Non sono infatti l'erudizione scolastica e la preparazione teologica a determinare l'efficacia di un sermone⁷¹, ma la capacità di leggere «Cristo, libro de la vita» e di imitare da una parte il Battista nella caratteristica predicazione francescana dei vizi e delle virtù – «*pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cœlorum*»⁷² –, dall'altra Paolo nell'annunciare «Cristo crucifixo, nel quale sonno tutti li tesori de la sapienzia e scienza di Dio», basandosi unicamente sulla Sacra Scrittura, «*praecipue* il Novo Testamento», e sulle interpretazioni dei Padri della Chiesa⁷³:

E perché al nudo e umil Crucifixo non sonno conveniente terse, fallerate e fucate parole, ma nude, pure, simplice, umile e basse, niente di meno divine, infocate e piene di amore, a exemplo di Paulo, vaso di elezione, el quale predicava non in sublimità di sermone e di eloquenzia umana, ma in virtù di Spirito. Però si exorta li predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel core e darli di sé possessione pacifica, acciò per redundanzia di amore Lui sia quello che parli in loro, non solo con le parole, ma molto più con le opere, a exemplo di Paulo, doctore de la gente, el quale non ardiva predicare ad altri alcuna cosa, se Cristo in prima non la operava in lui, sì come *etiam* Cristo, perfectissimo maestro, c'insegnò non solo con la doctrina, ma con le opere.⁷⁴

Per questo tipo di predicazione evangelica, di cui si può intuire il potenziale in ordine alla promozione di una riforma della Chiesa ispirata all'etica e alla spiritualità erasmiane com'era quella dei protettori dei primi cappuccini, non erano necessari libri⁷⁵,

⁷⁰ «Si proibisce a' predicatori che non ricevino pasti, ma vivino da poveri e mendici, sì come hanno per amor di Cristo volontariamente promesso. E sopra tutto si guardino da ogni specie di avaricia». *Ibidem*, n. 115. La vita di ogni frate, secondo una visione tipicamente francescana, era una preziosa forma di predicazione: «Ogni cosa predichi umiltà, povertà e disprezo del mundo». *Ibidem*, n. 74.

⁷¹ L'iniziale diffidenza per la cultura e per gli studi è una nota caratteristica di tutti movimenti riformisti francescani. I cappuccini furono agevolati dal fatto di essersi trovati ad accogliere un nutrito gruppo di frati predicatori già formati, che non avevano bisogno di ulteriore apprendimento e di luoghi appositamente adibiti allo studio. L'esigenza di biblioteche e *studia* si avvertì però ben presto e sappiamo che nel 1542 Bernardino Ochino teneva in Veneto corsi sulle epistole paoline ai giovani predicatori. Dopo la fuga del senese la disciplina degli studi, così come della predicazione, fu sottoposta a un più rigido controllo e definita in maniera rigorosa sul modello bonaventuriano. Cfr. C. CARGNONI, *Cultura bonaventuriana nei cappuccini tra '500 e '600*, in *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697). Un cappuccino alla scuola di san Bonaventura nell'Emilia del '600*, a cura di A. MAGGIOLI e P. MARANESI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998, pp. 81-122; MARANESI, *Nescientes litteras*, cit., pp. 306-323.

⁷² «E lassino dal canto tutte le vane e inutili questioni e opinioni, li prurienti canti, le subtilità da pochi intelligibile, ma, ad exemplo del sanctissimo precursore Ioan Baptista, de li sanctissimi apostoli e altri sancti predicatori, infocati del divino amore, *imo*, a exemplo di esso nostro dulcissimo Salvatore, predichino: *pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cœlorum*. E secundo che'l nostro padre serafico ne la Regula ci admonisce: *annunciant vitia et virtutes, pœnam et gloriam cum brevitate sermonis*; non desiderando, né cercando altro che la gloria de Dio e la salute de le anime, redempte col preciosissimo sangue de l'immacolato Agnello, Cristo Iesu benedetto». *Costituzioni 1536*, n. 118.

⁷³ *Ibidem*, n. 117.

⁷⁴ *Ibidem*, n. 112.

⁷⁵ «E perché chi non sa legere Cristo, libro de la vita, non ha doctrina di poter predicare, però acciò lo studino, si proibisse a li predicatori che non portino molti libri, *ex quo* in Cristo si trova ogni cosa. [...] E como già è dicto, non portino seco molti libri, acciò che più assiduamente legere possino ne l' eccellentissimo libro de la croce». *Ibidem*, nn. 116-121.

biblioteche⁷⁶ e nemmeno grandi *studia* conventuali, dal momento che il bagaglio culturale dei predicatori doveva limitarsi a «qualche notizia de le Scripture Sacre» e a «qualche scienza di studio litterale», cioè di «grammatica positiva»⁷⁷. In ogni caso, «non cerchino li studenti di acquistare la inflativa scienza, ma la illuminativa e infiamante carità de Cristo, la quale edifica l'anima. Né mai se immergino tanto nel studio litterale, che per esso abiano a pretermettere el studio sacro de la orazione, perché fariano expressamente contra l'intenzione del serafico padre»⁷⁸. La lettera senza lo spirito, infatti, «exceca e occide», allontanando dal «vero senso»: per questo motivo, lo ha insegnato Paolo nella lettera ai Romani, occorre «dar maggiore opera al spirituale studio che al litterale», «acciò che, essendo noi evangelici predicatori, facciamo *etiam* li populi evangelici»⁷⁹.

La polemica antintellettualistica e antiscolastica affidata dai primi cappuccini alle costituzioni di Sant'Eufemia è dunque esplicita e rispecchia non solo gli orientamenti di Bernardino Ochino e degli altri frati vicini alla sensibilità erasmiana e valdesiana, ma esprime la visione complessiva di un movimento in cui l'ispirazione del cuore e l'illuminazione interiore erano considerati il fulcro di un'esperienza religiosa che privilegiava l'orazione mentale e la ricerca soggettiva, personale della santificazione⁸⁰. Quanto il testo programmatico del 1536 abbia ispirato nel concreto la prassi quotidiana e le regole di vita dei cappuccini nei primi anni dopo la sua pubblicazione, cercheremo di verificarlo nei capitoli dedicati all'analisi della documentazione che permette di delineare le strategie di insediamento e i metodi impiegati dai frati nella loro azione di apostolato, tratteggiando così anche l'immagine che i cappuccini davano di sé presso i contemporanei e la natura della loro presenza nella società negli anni precedenti alla fuga di Bernardino Ochino e all'apertura del concilio di Trento⁸¹. Prima occorre però rivolgere l'attenzione a un altro documento essenziale per la ricostruzione dell'autocoscienza identitaria dei cappuccini dopo l'uscita di scena di Ludovico da Fossombrone e la svolta culturale rappresentata dall'elezione a generale di Bernardino d'Asti, dalla definizione delle costituzioni e dall'ascesa oratoria di Bernardino Ochino.

⁷⁶ «In ogni nostro loco sia una piccola stanza, ne la quale se abia la Scriptura Sacra e alcuni sancti doctores. Ma li libri inutili de' gentili, li quali più presto fanno l'omo pagano che cristiano (como è dicto di sopra nel primo capitolo) non se tenghino ne li nostri lochi». Se se ne avessero, «se dia a' poveri». *Ibidem*, n. 121.

⁷⁷ *Ibidem*, n. 122.

⁷⁸ *Ibidem*, n. 123.

⁷⁹ *Ibidem*, n. 117.

⁸⁰ «Non predicchino frasche, né novelle, poesie, istorie o altre vane, superflue, curiose, inutile, *imo* perniciose scienze, ma, a exemplo di Paulo apostolo, predicchino Cristo crucifixo, nel quale sonno tutti li tesori de la sapienza e scienza di Dio. Questa è quella divina sapienza, la quale Paulo sanctissimo predicava infra li perfecti [...]. Né dovrebbero allegare altro che Cristo (l'auctorità del quale prevale a tutte le persone e ragione del mundo) e li sancti doctores». *Ibidem*, n. 111.

⁸¹ Vedi *infra*, capitolo 8.

Ci riferiamo alla seconda versione del *Dialogo della salute*, che Giovanni da Fano compose proprio tra il 1535 e il 1536 per motivare la sua conversione cappuccina, riscrivendo l'opera stampata nel 1527 alla luce delle nuove, illuminanti verità sull'osservanza spirituale della Regola che la lettura di antichi manoscritti della tradizione rigorista francescana gli aveva dischiuso.

7. COME UN NUOVO SAULO. LA CONVERSIONE CAPPUCCINA DI GIOVANNI DA FANO E LA RISCrittURA DEL *DIALOGO DE LA SALUTE* (1536)

a) *Un controversista all'avanguardia. L'Incendio de zizanie lutherane* (1532)

Giovanni da Fano era uno dei riformati marchigiani che nel dicembre 1533 avevano scritto al procuratore di corte dei frati minori osservanti, Onorio Caiani, chiedendo l'immediata revoca della sospensione della bolla *In suprema* e l'istituzione – o il ripristino nelle province dove la riforma era già stata avviata – dei conventi riservati ai quei «poverelli boni frati li quali desiderano far la volontà de Dio, e observar la Regola promessa quanto è possibile secondo la mente e intenzione del nostro padre san Francesco»¹. Da ministro provinciale delle Marche, nella seconda metà degli anni '20 il Pili si era battuto con vigore per contrastare i tentativi secessionisti dei primi cappuccini e di quei gruppi che intendevano staccarsi dalla grande famiglia dell'Osservanza ritenendo che al suo interno, a causa della miriade di privilegi che avevano allargato il vivere regolare, fosse ormai impossibile osservare serenamente la regola *ad litteram*, senza glosse e secondo il senso spirituale indicato da Francesco nel Testamento.

Per convincere i confratelli più agitati della necessità che i frati zelanti e onesti restassero nei conventi dell'Osservanza per promuoverne la riforma dall'interno, aveva composto e pubblicato ad Ancona nel 1527 il *Dialogo de la salute*, in cui si era scagliato con una certa virulenza contro coloro che pensavano di «far riforme, massime per via di separazione, parendoli che non bisognasse, *praesertim* quella delli cappuccini, persuadendosi *etiam* che non fusse cosa durabile per lo esempio di molte altre ch'hanno fatto il simile»². Nonostante le forti opposizioni dei vertici dell'osservanza e di una parte della curia romana, invece, tra la fine degli anni '20 e la prima parte del decennio seguente la riforma dei cappuccini era cresciuta e aveva iniziato ad espandersi in tutta la penisola. La riforma interna all'Osservanza, di cui lo stesso Giovanni da Fano era diventato uno dei promotori nel 1533 al fianco di Eusebio d'Ancona, Francesco da Iesi e Bernardino d'Asti, era al contrario stata soffocata sul nascere dalle resistenze interne e dall'ingovernabilità sostanziale di un ordine ipertrofico nella struttura e pesantemente condizionato dallo stretto legame instaurato con i centri del potere politico, tanto a livello centrale quanto nelle singole province. Di questo stato di cose, Giovanni da Fano come molti altri riformati e futuri cappuccini si rese conto in prima persona proprio tra la fine del 1533 e i primi mesi del 1534, quando divenne chiaro che le istanze espresse dagli zelanti nella citata lettera al Caiani non avrebbero trovato accoglienza nel breve

¹ La lettera di Giovanni da Fano a Onorio Caiani del 17 dicembre 1533 è ora in FC II, pp. 77-80.

² Così lo stesso Giovanni da Fano nella seconda versione del *Dialogo de la salute*, scritta tra il 1534 e il 1536.

termine e sarebbero diventate oggetto di discussione soltanto nel capitolo generale da celebrarsi nel 1535.

Dalla delusione di non veder riconosciute le proprie aspirazioni a un francescanesimo più autentico e fedele all'ideale pauperistico ed evangelico delle origini, scattò la molla che spinse Giovanni da Fano a entrare nei cappuccini insieme al compagno Eusebio d'Ancona³, diventando accanto a Bernardino d'Asti e a Ochino uno dei protagonisti della metamorfosi culturale che, come si è visto, avrebbe portato nel 1535-1536 all'espulsione di Ludovico da Fossombrone, alla redazione delle prime costituzioni e a una nuova importante fase di espansione dell'ordine in tutta Italia. Proprio negli anni di maggiore coinvolgimento nella questione della riforma dell'Osservanza, quando dopo aver terminato l'incarico di ministro provinciale era potuto tornare a dedicarsi a tempo pieno alla predicazione apostolica, Giovanni da Fano aveva instaurato una certa forma di collaborazione con Giampiero Carafa e con gli ambienti dei frati zelanti orbitanti intorno al famoso convento veneziano di San Francesco della Vigna⁴. Al vescovo teatino, nel corso del 1532 l'esperto predicatore marchigiano si era rivolto per il tramite del confratello Bonaventura de Centi per ottenere l'*imprimatur* di un volume in cui aveva raccolto i testi dei sermoni pronunciati nelle sue predicazioni, richieste ormai anche fuori d'Italia⁵. A tal fine, il Pili era giunto a ottenere addirittura l'invio di un breve pontificio, privo di data ma spedito probabilmente nel febbraio 1532⁶, in cui al Carafa veniva richiesto di far esaminare le prediche del Pili e di concedere, «si eas canonicas et ab Ecclesia probatas, editionemque dignas repereris», l'autorizzazione alla stampa. In una lettera di poco successiva, Giovanni da Fano aveva assicurato al suo autorevole referente di aver ricontrollato personalmente l'opera due volte «de verbum

³ SARACENO, MHOMC I, p. 291. Secondo Bernardino da Colpetrazzo, Giovanni da Fano sarebbe stato ricevuto nell'ordine cappuccino a Roma, nel convento di Sant'Eufemia, da Ludovico di Fossombrone. COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 163. Mario da Mercato Saraceno così narra questo episodio: «Vestito che fu, innanzi al p. fra Lodovico inginocchiato in presenza di tutti i frati in publico refettorio, piangendo, con la corda al collo, disse la colpa sua; primieramente dell'offesa che egli havea fatta a Dio et a san Francesco, e poi a lui, cioè all'istesso fra Lodovico, et anco a tutta la congregatione, havendola perseguitata così acerbamente; aggiungendo però che per ignoranza come era vero) egli avea operato; dicendo che'l suo era stato zelo, ma zelo stolto e senza scienza, e che di tutto quello che contra lui e la congregatione havea fatto n'era grandemente pentito e ne diceva a Dio et a tutti i frati la colpa sua e ne domandava il perdone e la penitenza, promettendo che, essendo egli stato Saulo, voleva per l'avvenire in favore et aiuto della Religione esser veramente Paolo, non dandosi a sparagno alcuno. E bene il mostrò con gli effetti, perciocchè esso padre fu quello che primieramente pigliò i luoghi in Lombardia». SARACENO, MHOMC I, pp. 292-293.

⁴ Cfr. A. FOSCARI – M. TAFURI, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del '500*, Torino, Einaudi, 1983.

⁵ Cfr. B. RODE, *Documenti francescani di Ragusa*, in «Miscellanea Francescana», XV, 1914, pp. 79-83, 111-114, 177-180; XVI, 1915, pp. 44-52, 149-152.

⁶ ASV, *Minute di brevi di Clemente VII*, Arm. XL, vol. 41, n. 85, an. 9. Edito in ALENÇON, *De primordiis*, cit., pp. 120-121, insieme a una lettera del Pili al Carafa, anch'essa senza data ma riferibile al medesimo periodo. Di questa lettera si è ricontrollato l'originale, conservato in BAV, Barb. Lat. 5697, c. 175r, senza trarne ulteriori informazioni sulla datazione.

ad verbum». Inoltre, il manoscritto era stato esaminato per commissione del generale Pisotti anche da «un nostro frate dottissimo, che ha studiato in Parisi», il quale aveva impiegato un anno nella revisione. Anche i due più colti e influenti minori veneti, il teologo cabalista Francesco Zorzi e l'ex provinciale Girolamo Malipiero autore nel 1533 di una *Expositione de la Regula di frati minori* molto apprezzata tra i frati riformati⁷, avevano letto l'opera, trovando «le cose securissime». Nonostante le garanzie fornite dal Pili, non si ha notizia di un'edizione a stampa delle sue prediche.

Nel settembre dello stesso 1532, tuttavia, usciva a Bologna dai torchi di Giovan Battista Faelli un altro scritto composto da Giovanni da Fano: si tratta della nota, ma poco studiata *Opera utilissima volgare contra le pernitosissime heresie lutherane per li simplici*⁸, che spicca nel panorama delle pubblicazioni controversistiche del primo Cinquecento per essere il primo trattatello di questo genere composto in lingua volgare italiana e non in latino⁹. Destinata a una modesta fortuna presso i cappuccini¹⁰, dal punto di vista contenutistico l'opera si presenta priva di originalità, rivelandosi poco più di una compilazione degli scritti sulla materia di alcuni dei principali controversisti del

⁷ BARTOLOMEO DELLA BRENDOLA, DETTO IL BRENDOLINO, *Expositione de la Regula di frati minori*, Venetia, s.e., 1533.

⁸ L'opera, dedicata al ministro generale dei minori Paolo Pisotti (cc. iv-iiir), è preceduta da due lettere, una indirizzata ad Agostino Zanetti, vicario a Bologna del cardinale Lorenzo Campeggi (cc. iirv), l'altra a Leandro Alberti, domenicano e inquisitore di Bologna (iiir). Seguono poi alla c. iiiv due brevi componimenti in versi: il primo è un *Erasticon* dedicato al Pili da fra Francesco da Gandino, il secondo un poemetto «contra Martin Luthero» composto da fra Giovan Antonio Maiavacca da Busseto. Il titolo completo, come si evince dalla c. 1r, è *Opera utilissima volgare chiamata incendio de zizanie lutherane, cioè contra la pernitosissima heresia di Martin Luthero*. Sono stati consultati gli esemplari conservati presso ROMA, AGC e VENEZIA, BIBLIOTECA DI SAN FRANCESCO DELLA VIGNA, di cui si riproduce il frontespizio alla *Tavola n. 3*.

⁹ Gli unici contributi specifici sono quelli di SEBASTIANO DA POTENZA PICENA, *L'Opera apologetica "Incendio de Zizanie Lutherane" di Fra Giovanni da Fano (1459 [1569] -1539)*, in «L'Italia Francescana», XXXVI, 1961, pp. 188-196, 426-431 e G. L. BETTI, *Alcune considerazioni riguardo all'"Incendio de zizanie lutherane" di Giovanni da Fano pubblicato a Bologna nel 1532*, in «Archiginnasio», LXXXII, 1987, pp. 235-243. Più penetrante però è la sintesi di S. CAVAZZA, «Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in *Lutero in Italia*, cit., pp. 65-94, spec. pp. 69-73. Cenni anche in CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., ad nomen; G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 113-114; IDEM, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 106-107.

¹⁰ Mario da Mercato Saraceno e i frati della sua generazione erano a conoscenza di questa pubblicazione di Giovanni da Fano: «Compose anco un picciolo compendio con gran fondamento, dove mostrò, ragionando, a quel che è tenuto il frate per osservare la santa povertade. Compose parimente (ma questo fu di poi) un libro contra Luterani». SARACENO, MHOMC I, p. 294. Nei decenni seguenti, tuttavia, le *Zizanie lutherane* diventarono difficilmente reperibili, al punto che nel 1622 il biografo del Pili, Dionisio da Montefalco, nella *Vita* aggiunta alla ristampa dell'*Arte d'unirsi con Dio*, dovette limitarsi a questo appunto: «Truovo, che egli compose anche un libro contra gli eretici, il qual piacesse al Signore, che mi capitasse alle mani». DIONISIO DA MONTEFALCO, *La vita del r. p. f. Giovanni da Fano*, in GIOVANNI DA FANO, *L'arte d'unirsi con Dio del r. p. f. Giovanni da Fano predicator capuccino. Ridotta in miglior forma, accresciuta, e in quattro parti divisa, cioè nella via purgativa, nell'illuminativa, nell'unitiva, e negli esercizi da f. Dionisio da Montefalco del medesimo ordine. Con la Vita dell'autore in fine, dove con occasione, si accenna l'origine della Religione de' PP. Capuccini*, in Roma, per Andrea Fei, ad istanza di Gio. Domenico Franzini, 1622, p. 415.

periodo, in particolare Johannes Eck, John Fisher e Ambrogio Catarino¹¹. Sotto questo aspetto, l'apporto di Giovanni da Fano alla difesa dell'autorità della Chiesa di Roma dagli attacchi luterani risulta assai meno significativo di quello di un altro importante predicatore francescano del tempo, fra Tommaso Illirico da Osimo, confratello del Pili nella provincia osservante delle Marche¹², il cui ruolo nella formazione intellettuale e

¹¹ L'*Incendio de le zizanie lutherane* è in effetti il volgarizzamento dell'*Enchiridion locorum communium adversus lutherianos* di Johannes Eck, dell'*Assertionis lutheranae confutatio* e del *De veritate corporis et sanguinis Christi in euarestia adversus Ioannem Oecolampadium* di John Fisher e dell'*Apologia pro veritate catholicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata* di Ambrogio Catarino Politi. Gli storici che si sono occupati di questo trattatello, ancora in attesa di una approfondita analisi critica e testuale, sono concordi nel definire le *Zizanie lutherane* un'opera compilativa. Lo stesso Giovanni da Fano, d'altra parte, lo aveva ammesso nel presentare il suo scritto: «Et però dice Augustino che è espediente che molti scrivano per la christiana verità. Et però non confidandome, ne le mie exigue et debil forze, me ne la gratia de messer Iesu Christo, vengo a questa impresa, non partendome da la Sacra Scrittura, né da li santi dottori, né da quelli che hanno contra li perfidi heretici diffusamente scritto, non attendendo *etiam* al parlar ornato secondo la mondana sapientia, come l'apostolo insegna in 1 Cor. 4: *Non in doctis humanę sapientię verbis, sed in doctrina spiritus*, non in le dotte parole de l'humana sapientia, ma in virtù et dottrina del spirito, ne la charità de messer Iesu Christo, cercando la gloria sua et non la propria, et la salute de le anime» (c. 2r).

¹² Nativo di Vrana in Dalmazia, Tommaso Illirico fu un predicatore apostolico severo e tradizionalista. Diede alle stampe una raccolta di sermoni di carattere morale e dottrinale, in cui cita tra gli altri Agostino, Crisostomo, Girolamo e Gregorio Magno. Sono attestate sue predicazioni in Francia e in Spagna durante uno dei pellegrinaggi che fece a Santiago de Compostela, oltre che a Genova, a Parma, a Rimini, a Pesaro, nel Piceno e a Ragusa, da dove sembra che si recò in Terra Santa. Dal 1516 fu predicatore itinerante nella Francia centro-meridionale, toccando Grenoble, Montauban, Condon, Nérac, Tolosa, Cahors, Villafranca-de-Rouergue, Bourdeaux, Arcachon, Foix, Rabastens, Irigny e Lione. Qui, come racconta egli stesso in una delle quattro lettere prefatorie del *Clypeus*, gli fu impedito dalla popolazione di salire sul pulpito mentre si trovava in compagnia di un Bernardino «Italo predicatore egregio», suo confratello. Lo Sbaraglia (*Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos*, I, Romae, ex Typographia S. Michaelis, 1806), e dopo di lui il Cantini, hanno creduto di individuare l'identità di questo francescano in tale Bernardino Romano, delle cui prediche si conserva un frammento manoscritto a FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA, Plut. 76, cod. 72. Ne abbiamo preso visione, senza però cavarne informazioni utili sul contenuto della sua predicazione. Non è peraltro da escludere che si tratti di Bernardino Ochino, che sappiamo si recò in Francia prima di vestire l'abito cappuccino, visitando la grotta della Maddalena a Sainte Baume, vicino Marsiglia, insieme a un compagno. Un'analoga devozione aveva guidato Tommaso Illirico nel 1518 al santuario provenzale di San Massimino, dove insieme ai confratelli Claudio da Pinerolo, Masseo da Frunzasco e Ruffino rese omaggio alla reliquia della testa intatta proprio della Maddalena. Tornando a Tommaso Illirico, va segnalato che il Fontana ha pubblicato un breve di Clemente VII che lo designa nel 1527 inquisitore generale contro luterani e valdesi nei territori del duca di Savoia. Svolse infine la sua attività controversistica anche negli stati tedeschi. Uno studio esauriente sulla figura di Tommaso Illirico da Osimo (1485 ca.-1528) è ancora da fare. Punto di riferimento rimangono i lavori pionieristici di R. M. MAURIAC, *Nomenclature et description sommaire des œuvres de Fr. Thomas Illyricus, O. F. M.*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XVIII, 1925, pp. 374-385; IDEM, *Un Réformateur catholique. Thomas Illyricus frère mineur de l'Observance*, Paris, Libraire Saint-François d'Assise, 1935, estratto da «Études Franciscaines», XXIII, 1934; IDEM, *Une enquête en vue de la béatification de Fr. Thomas Illyricus, O. F. M., en 1612*, estratto da «Archivum Franciscanum Historicum», XXIV, 1931. Si vedano inoltre CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 50-69, da cui dipende SEBASTIANO DA POTENZA PICENA, *L'Opera apologetica "Incendio de Zizanie Lutherane"*, cit., p. 195; B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, estratto dall'«Archivio della Società Romana di Storia Patria», XV, 1892, pp. 97-98.

nella maturazione di una salda ecclesiologia cattolico-romana da parte del fanese meriterebbe di essere approfondito¹³.

L'*Incendio de zizanie lutherane* presenta tuttavia dei caratteri specifici, che sembra utile segnalare anche nell'ottica di una più precisa ricostruzione della *forma mentis* del suo autore, destinato di lì a pochi anni ad esercitare un influsso non trascurabile sulla definizione dell'ideale cappuccino fissato nelle costituzioni del 1536. Diviso in dodici capitoli come il *Dialogo de la salute*, lo scritto controversistico del Pili si struttura secondo il metodo tradizionale dell'esposizione dei passi delle opere incriminate ritenuti erronei e della successiva confutazione, seguendo però una tripartizione singolare, ricavata dalla parabola del grano e della zizzania¹⁴. Nello specifico, Giovanni da Fano decide di puntare l'attenzione sugli argomenti della propaganda luterana che la sua esperienza di predicatore gli aveva permesso di identificare come i più penetranti ed efficaci presso le masse¹⁵: in questo senso, l'*Incendio de le zizanie lutherane* può essere

¹³ Un punto di partenza potrebbe essere costituito in questo senso dall'analisi comparata dell'*Incendio de le zizanie lutherane* e dai due trattati antiluterani pubblicati da Tommaso Illirico nel 1523-1524. Cfr. TOMMASO ILLIRICO DA OSIMO, *In lutherianas hereses clipeus Catholicae Ecclesiae... In duo sectus volumina: quorum primum de Sacramentis pretractat Ecclesiae adversus Lutherii opus De captivitate Babylonica iscriptum. Alterum reliquos eiusdem Martini Lutherii errores perstringit confutatos*, Taurini, Antonius Renatus, 1523; IDEM, *Libellus de potestate summi pontificis... qui initiatur Clypeus status papalis*, Torino, Domenico de Frunzascho, 1523 (vedi *Tavola n. 3*). Per una sintesi di queste opere, cfr. F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen gegner Luthers*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1972, pp. 245-247 e in D. V. N. BAGCHI, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists (1518-1525)*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 50, 60, dove a proposito della sua ecclesiologia si afferma: «Certainly he shared with the German Franciscans a certain reluctance to attribute absolute power to the pope. [...] Illyricus also departed from the papalist line in according bishops an ordinating power in their own right and in refusing to accept that the official pronouncements of a heretical pope could be preserved from error». Si sofferma sul contenuto di questi trattati e di altri suoi scritti minori di carattere controversistico anche CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 59-69.

¹⁴ Nel *Prologo*, Giovanni da Fano spiega infatti al lettore la parabola narrata in Mt 13: «Per questo homo se intende meser Iesu Christo, el quale nel campo de la santa chiesa seminò el bon seme de la vera utile et saluberrima dottrina. Onde l'homo inimico (cioè el demonio) per le man de li soi servi heresiarchi, ha seminato la zizania de molte heresie. Tra li quali in questi novissimi tempi Martin Luthero, quasi tutte le zizanie et heresie, da li servi fideli de messer Iesu Christo abrusate ha nel campo de la santa chiesa de novo seminato» (cc. 1rv). Da essa il francescano prende spunto per strutturare il suo trattatello controversistico: «Et perché ho premesso la parabola del Salvatore, però convenientemente questa operetta se chiama *Incendio de zizanie lutherane*. Et nota che dove trovarai queste parole, *bono seme*, per quelle intende la vera et catholica dottrina. Dove trovarai *zizania de falsità* intende la falsa opionione de li heretici. Et dove trovarai *fuoco de verità*, intende la vera confutazione de la heresia» (c. 2r). Sula rielaborazione in ambito inquisitoriale della parabola evangelica del grano e della zizzania, cfr. A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania. L'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P. C. BORI, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 51-86; M. T. DOLSO, *La parabola della zizzania e il problema ereticale tra XII e XIII secolo*, in «Cristianesimo nella Storia», XXVI, 2005, pp. 225-263.

¹⁵ Il contatto di Giovanni da Fano con le dottrine protestanti era avvenuto probabilmente durante le sue predicazioni itineranti a Venezia, Brescia e Modena. Meno probabile che potesse aver maturato una coscienza della portata della diffusione delle nuove dottrine presso il popolo e dell'urgenza di porvi rimedio nelle Marche, dove come si è visto fu ripetutamente ministro provinciale degli osservanti nei primi due decenni del Cinquecento. I suoi stretti rapporti con la famiglia Della Rovere e con la corte di Urbino, tuttavia, potrebbero avergli dato l'opportunità di entrare in contatto con gli ambienti colti ed

letto come testimonianza preziosa del tipo di ricezione che le dottrine del riformatore sassone ricevettero nella penisola nella prima fase della propaganda protestante e di quali aspetti della critica dogmatico-sacramentale di Lutero interessarono maggiormente la sensibilità religiosa della popolazione italiana¹⁶. Da questa precisa scelta, dettata da un volitivo pragmatismo pastorale che avvicina la mentalità del Pili a quella del Carafa e del Gaetano, derivava la decisione di ricorrere alla lingua volgare¹⁷ e di comporre un'operetta «redudda in brevità, per utilità communa de li idioti, et simplici che non intendeno el litterale, acciò da li excomunicati heretici ingannar non se lassino, ma ne la sancta fede stabili et fermi permangano»¹⁸.

Negli stessi anni in cui l'eterodosso Antonio Brucioli promuoveva le prime traduzioni in volgare italiano della Sacra Scrittura effettuate secondo i metodi filologici della moderna critica testuale¹⁹, facendosi portavoce insieme a Bernardino Ochino di un ampio movimento intellettuale e spirituale favorevole a un rapporto più intimo e diretto dei fedeli con i testi della rivelazione²⁰, la voce di Giovanni da Fano si levava isolata dal fronte dei difensori dell'ortodossia romana per sostenere che l'intraprendenza degli

eterodossi legati alla duchessa Eleonora Gonzaga, intorno ai quali orbitavano personaggi, come Federico Fregoso, Antonio Brucioli e i fratelli Folengo, non solo sensibili alle teorie filologiche del Valla e di Erasmo sulla necessità di riportare le Scritture al centro della vita dei fedeli, ma anche inclini ad accettare il principio luterano della giustificazione per fede, con tutte le implicazioni che ne derivavano. Cfr. A. PASTORE, *Pietro Panfilo cortegiano ed eresiarca (1505 ca. – 1574?)*, in «Rivista Storica Italiana», XCIV, 1982, pp. 635-663; CAPONETTO, *Motivi di riforma*, cit.; V. LAVENIA, *Giudici, eretici, infedeli. Per una storia dell'Inquisizione nella Marca nella prima età moderna*, in «Giornale di Storia», VI, 2011, pp. 1-36 (www.giornaledistoria.net).

¹⁶ Gli argomenti trattati nell'operetta sono, nell'ordine: l'atteggiamento da tenere verso gli eretici (capitolo 1), l'autorità della Chiesa di Roma e del papa (capp. 2-3), la fede e le opere (cap. 4), la confessione (cap. 5), l'eucarestia (cap. 6), le indulgenze (cap. 7), il purgatorio (cap. 8), le immagini (cap. 9), i voti (cap. 10), la continenza, il celibato e i sacerdoti (cap. 11), i digiuni e le astinenze (cap. 12).

¹⁷ «Non di meno perché del loro sublime et alto stilo literale [si riferisce ai controversisti che avevano composto opere contro Lutero in latino], li idioti illiterati et simplici non sono capace, tra li quali molti sonno pervertiti. Altri sonno in dubio, altri ancora che siano in la vera fede constanti, pur per meglio in quella confirmarse, desiderano de questo haver chiara notitia, et però a commune utilità de tutti, ho deliberato ponere in volgare le confutationi de quelli articoli che sonno più divulgati, et dove la ceca ignorantia, et bestial temerità de questo perfido heretico et de soi complici più chiaramente se dimostra. A la quale impresa me move etiam la diabolica sollicitudine de Luthero, fidelissimo inimico de messer Iesu Christo, el quale [...] ha fatto componere in lingua vuolgare libri de la soa diabolica heresia, acciochè li idioti, le donne et putti, con lui insieme in tanto perverso dogma, et aperta dannatione siano illaqueati, perché adoncha non dovemo ancora noi esser servneti zelatori de l'honore de messer Iesu Christo, et de la sposa soa santa ghiesia catholica, et de la salute de le povere anime per le qual liberar da li errori, et dannatione eterna, el suo preciosissimo sangue, sì cordialmente sparso?». PILI, *Incendio de zizanie lutherane*, cit., cc. 1v-2r.

¹⁸ *Ibidem*, c. 102r.

¹⁹ Cfr. G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940; G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997; I. PACCAGNELLA, *La «Bibbia Brucioli». Note linguistiche sulla traduzione del «Nuovo Testamento» del 1530*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, cit., II, pp. 1075-1087.

²⁰ Cfr. SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 84-91 e *passim*; COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 142-188, 212-224. Sulla diffusione dei volgarizzamenti biblici in Italia alla fine del Cinquecento, cfr. G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 203-210.

eretici e dei propagandisti filo-luterani, abili nell'introdurre negli stati italiani anonimi e apparentemente innocui libretti contenenti in realtà sillogi e traduzioni delle opere dei riformatori²¹, andava contrastata impiegando sul piano letterario le medesime armi, cioè la stampa popolare e la lingua volgare. La prudenza di chi sosteneva che affrontare in volgare le scottanti questioni dottrinali sollevate da Lutero e dagli altri autori del fronte protestante, riportando peraltro stralci e citazioni delle loro opere, rischiava di fomentare l'interesse per tali scritti invece di favorire la repressione del dissenso²², non convinceva una personalità fiera e assai poco incline al compromesso come quella del predicatore fanese, la cui fama di "cacciatore di eretici" era d'altra parte seconda tra i francescani soltanto a quella di un altro fidato collaboratore del Carafa, l'irriducibile Dionisio Zannettini, detto il Grechetto²³.

Proprio nello stesso anno di edizione dell'*Incendio de zizanie lutherane*, se l'ipotesi di Susanna Peyronel è corretta, il Pili aveva infatti fornito una eloquente prova pubblica della sua solerzia inquisitorial-controversistica, disputando accanitamente ad Asti con l'agostiniano Agostino Mainardi sui temi della predestinazione, della grazia e delle opere: per le accuse del francescano, il Mainardi finì a Roma davanti al maestro del Sacro Palazzo, Tommaso Badia, strappando per sua fortuna l'assoluzione²⁴. Quel che è indubbio, al di là delle incertezze sull'identità del frate che inguaiò il Mainardi nel 1532, è che l'avversione per lo stile e i contenuti della predicazione degli agostiniani accompagnò Giovanni da Fano anche nella sua breve parabola cappuccina: fu infatti ancora il Pili, nel 1537, a denunciare in quel di Siena un altro esponente di spicco della corrente più radicale dell'ordine guidato dal Seripando, Agostino Museo da Treviso²⁵,

²¹ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «Rinascimento», II s., XVII, 1977, pp. 31-108; G. A. RAVALLI MODONI, *Edizioni religiose zoppiniane di Martin Lutero e di Bernardino Ochino*, in «Il bibliotecario inattuale». *Miscellanea di studi di amici per Giorgio Emanuele Ferrari bibliotecario e bibliografo marciano*, 2 voll., a cura di S. ROSSI MINUTELLI, Padova, Edizioni NovaCharta, 2007, II, pp. 215-230.

²² «Dicono ancora che quanto più se scrive contra Lutherò, tanto più se dà nome, et credito ala sua heresia, et ali fideli se dà maggiore occasione de infrascarse la mente in le dette heresie. Respondo, che questo è gran pazzia a dire, perché questa diabolica peste, già è divulgata, et questa operetta non la divulga perciò di più, anzi con la verità la sbatte, et conculca». PILI, *Incendio de zizanie lutherane*, cit., c. 102r. Cfr. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 138-141 e *passim*.

²³ Su Dionisio Zannettini detto il Grechetto († 1556), vescovo di Mylopotamos e di Cheronea, grande cacciatore di predicatori eterodossi – si vantava di aver per primo smascherato l'eretico Ochino – e informatore dei cardinali Marcello Cervini e Alessandro Farnese, cfr. CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 41-50; ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit., *passim*. Per la sua avversione al gruppo degli "Spirituali" e per la sua partecipazione al concilio di Trento, dove ebbe un duro scontro con Tommaso Sanfelice, vescovo di Cava, cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, 4 voll., 5 tomi, Brescia, Morcelliana, 2009 (I ed. it. 1949), *ad nomen*.

²⁴ Cfr. S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura»*. *Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 81-82.

²⁵ Cfr. M. ROSA, *Agostino Museo da Treviso*, in DBI, I, 1960, pp. 489-491.

che forse aveva già conosciuto a Venezia nel 1530²⁶. Com'è noto, l'episodio divenne lo spunto per l'importante dibattito sulla predestinazione che coinvolse nei mesi seguenti diversi esponenti del futuro movimento degli "Spirituali", contrapponendo il moderato Contarini ai più radicali Flaminio e Crispoldi²⁷.

Va però precisato che l'atteggiamento controversistico di Giovanni da Fano non è rappresentativo dei primi cappuccini²⁸, ma va considerato come un retaggio della sua precedente, lunga militanza nelle fila degli osservanti, dei quali mantenne d'altronde anche lo stile aggressivo e severo di predicazione²⁹. Come si è accennato e come si potrà ulteriormente constatare, infatti, la spiritualità cappuccina come si delinse nelle costituzioni del 1536 e nella letteratura di pietà degli anni '30 appare assolutamente priva di spunti polemici nei confronti degli altri ordini religiosi e soprattutto delle correnti dottrinali affini al pensiero luterano, nei confronti delle quali molti cappuccini mostrarono anzi un particolare interesse. La stessa disposizione normativa presente nelle costituzioni cappuccine in cui è previsto l'invio di frati fuori d'Italia per la missione tra gli eretici, esplicita un motivo ricorrente nella tradizione del francescanesimo radicale, legittimando un'opzione legata alla volontà personale dei frati di offrirsi a Dio e al prossimo fino a rischiare il martirio, come aveva fatto san Francesco, più che la coerente pianificazione di un intervento collettivo, come ordine, in difesa del cattolicesimo e dell'autorità papale.

Non è un caso, d'altra parte, che Giovanni da Fano sia l'unico cappuccino autore – peraltro quando ancora era un osservante – di un'opera controversistica nella prima metà del Cinquecento. In linea con la sua rigida e apologetica ecclesiologia furono, tra i frati più noti della prima e seconda generazione, forse solo Franz Titelmans e Giacomo Paniscotti da Molfetta³⁰: troppo poco per avvalorare l'ipotesi di una corrente interna

²⁶ Nel 1529 l'agostiniano aveva predicato la quaresima nella parrocchia veneziana di San Geremia, pronunciando anche un'orazione a San Marco davanti al Senato nella domenica di Pasqua. Tornò poi a Venezia anche nel 1530, predicando a San Salvatore e ancora per il Senato. Cfr. A. SERENA, *Agostino Museo*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», serie nona, LXXVI, 1916-17, pp. 529-575, spec. p. 533.

²⁷ Sul caso di Siena del 1537, si vedano i documenti pubblicati in FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia*, cit., pp. 155, 365-370 e in SERENA, *Agostino Museo*, cit. Sul dibattito che ne seguì, cfr.; V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 18 sgg.; R. BELLADONNA, *Gli Intronati, le donne, Aonio Paleario e Agostino Museo in un dialogo inedito di Marcantonio Piccolomini il Sodo intronato (1538)*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», IC, 1992, pp. 48-90. Cenni in CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 73-74; PROSPERI, *L'eresia del Libro grande*, cit., p. 77; CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 71-72. Vedi anche *infra*, capitolo 13.

²⁸ Si deve sotto questo aspetto dissentire da PROSPERI, *L'eresia del Libro grande*, cit., p. 43.

²⁹ Cfr. ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit.

³⁰ Nel periodo posteriore alla fuga di Ochino si distinse in campo controversistico il noto predicatore Girolamo Finuzzi da Pistoia. Sulle orme del Pili ritroveremo poi sullo scorcio del secolo Lorenzo da Brindisi, autore di un trattato controversistico contro le dottrine luterane, mentre sin dagli anni '70 e '80 del XVI secolo, con la riapertura delle frontiere, è attestata una vigorosa azione missionaria dei cappuccini nei territori dell'Europa centrale. Si tratta però ormai di un'altra fase della storia dell'ordine

all'ordine favorevole all'inserimento nell'apostolato cappuccino dell'attività inquisitoriale e controversistica, che restò infatti anche a livello gerarchico e istituzionale appannaggio di domenicani e minori, osservanti o conventuali.

Non è in questa direzione, anche se è possibile attribuire proprio al Pili e al Titelmans l'insistenza delle costituzioni cappuccine sul tema dell'obbedienza al pontefice³¹, che può essere individuato lo spessore dell'apporto di Giovanni da Fano al consolidamento della riforma cappuccina e all'autodefinizione identitaria dell'ordine nel passaggio cruciale del 1534-1536. Il suo contributo va valutato piuttosto sulla base della particolare dinamica che lo condusse ad abbracciare la causa dei primi cappuccini e in particolare di due aspetti cruciali di questa vicenda: lo scalpore suscitato tra i confratelli dalla sua rinuncia alla riforma interna dell'Osservanza e la riscrittura del *Dialogo de la salute* in chiave cappuccina, che amplificò ulteriormente tra i frati l'impatto emotivo del passaggio suo e di altri influenti rappresentanti dell'Osservanza alla nuova congregazione.

b) Alla ricerca della vera intentio di frate Francesco. Il passaggio di Giovanni da Fano ai cappuccini e il Dialogo de la salute emendato (1536)

La conversione cappuccina di Giovanni da Fano fu un evento di profonda portata simbolica, che si fissò in maniera duratura nell'immaginario collettivo dei frati del primo secolo, finendo per essere trasformata dalla retorica ispirata dei primi cronisti cappuccini in una folgorazione clamorosa e provvidenziale, come quella di Paolo sulla via di Damasco³². «Di Saulo persecutore si convertì et cangiò in un ferventissimo Paulo», scriveva per primo Mario da Mercato Saraceno³³, imitato nel paragone

cappuccino e della Chiesa. Cfr. CANTINI, *I francescani*, cit., pp. 124-129, 130-133; FC IV. Un episodio specifico di questa fase è ricostruito da C. POVERO, *Gli strumenti dell'apostolato missionario nelle valli del ducato sabauda abitate da cattolici e riformati: il catechismo del padre cappuccino Maurizio della Morra*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXVIII, 2001, pp. 25-65.

³¹ Come controversista, probabilmente Giovanni da Fano intuiva più di altri confratelli il profilo eterodosso di alcuni aspetti dello spiritualismo radicale che sosteneva la nuova riforma e non doveva esser rimasto insensibile alla manifesta accusa di eresia che nello stesso 1536 era stata pubblicamente rivolta a Bernardino Ochino e indirettamente a tutto l'ordine cappuccino dai teatini discepoli dei suoi amici Gaetano e Carafa.

³² Lo stesso Giovanni da Fano, nella lettera dedicatoria del secondo *Dialogo de la salute* a Bernardino d'Asti, suggerì il paragone rendendo grazie perché era «piaciuto alla sua divina Maestà de illuminarmi e farmi conoscer la verità come fece a Paulo». In un brano successivo, tuttavia, fuor di retorica il Pili spiegava che il suo cambiamento di opinione non doveva «esser [a]scritto a levità», ma considerato come il frutto di una profonda riflessione e dello studio di «molti libri e croniche dell'ordine e dottori santi e loro dechirazione sopra la Regola». FC I, pp. 589, 611.

³³ «Prima, quando egli era ministro de zoccolanti (come già si è detto), non poteva pur sentire il nome de capuccini; et tante ingiurie et oltraggi, et nelle carceri, ne' pergoli et in ogni lato, et con la penna et con la voce, fece a quei poverelli, che l'huomo non solo nol potrebbe dire, ma neanche pensare. Onde di esso si può ben dire che di Saulo persecutore si convertì et cangiò in un ferventissimo Paulo; sì con la bontà della vita, sì anco con le sue predicationi». SARACENO, MHOMC I, p. 79. Cfr. anche *ivi*, p. 18.

evangelico dal Colpetrazzo³⁴ e dagli altri scrittori dell'ordine, fino a Dionisio da Montefalco che nel 1622 ripubblicò l'operetta mistica nota come *Arte d'unirsi con Dio*, allegandovi un *Vita* del Pili e un breve resoconto delle origini dell'ordine che, di fatto, costituiscono una delle primissime versioni ufficiali a stampa della storia cappuccina³⁵. Come lo stesso predicatore fanese volle precisare nel nuovo *Dialogo de la salute*, in realtà, si trattò di una mutazione graduale, di una scelta complessa e meditata³⁶, a cui era giunto al termine di un sofferto cammino interiore volto alla ricerca di quale fosse l'intenzione perfetta di frate Francesco sull'osservanza della Regola³⁷. Diversamente da quanto aveva scritto da osservante nel *Dialogo* del 1527, nei primi anni '30 alla coscienza francescana di Giovanni da Fano non bastava più l'osservanza della Regola secondo le dichiarazioni pontificie e senza l'obbligatorietà del Testamento: la riflessione sull'ideale francescano delle origini, stimolato dall'esempio dei cappuccini e dalla lettura degli scritti della tradizione clareniana e rigorista, lo spingevano infatti sempre più verso la convinzione che fosse possibile un'osservanza *ad litteram* e spirituale, improntata cioè alla ricerca della perfetta imitazione e conformità a Francesco e a Cristo. Era la stessa tensione ascetico-mistica delle costituzioni di Sant'Eufemia, che in campo prettamente spirituale portava i cappuccini ad approfondire le antiche dottrine illuminative e libero-spirituali sull'unione dell'anima con Dio, verso le quali anche il Pili mostrò la propria attrazione con la composizione nello stesso 1536 dell'*Arte de la unione*, operetta in cui sulla matrice ortodossa agostiniano-bonaventuriana delle tre vie (purgativa, illuminativa e unitiva) si innestano elementi della mistica benedettina e tracce della condannata spiritualità begarda del *Miroir* di Margherita Porete³⁸.

Dell'approdo di questa ricerca, Giovanni da Fano decise di esporre i frutti più maturi in una nuova versione del *Dialogo de la salute*, abbozzata forse nei mesi di noviziato

³⁴ «Il venerabile padre frate Giovanni da Fano, il quale come un leone scatenato perseguitò la nostra Riforma, non però con mala intentione, ma pensandosi far bene e che fosse buono zelo per mantenere il corpo della Religione, parendoli che la Riforma de' Capuccini fosse una distruttione della sua Religione. Ma quando l'huomo di Dio si avvedde che la veneva dalla Divina Maestà, non hebbe più ardire di fargli male, anzi com'egli disse di poi più volte: "Non mi pareva di potermi salvare, se io non rendevo la fama a Capuccini non solo con parole, ma col venire intra di loro, e far conoscere a ognuno che io mi riconoscevo di haver fatto male in perseguitare quai poverini migliori di me"». COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 28.

³⁵ Cfr. DIONISIO DA MONTEFALCO, *La vita del r. p. f. Giovanni da Fano*, cit., pp. 2, 377-378, 412-413. Sulla questione delle prime cronache cappuccine e della loro edizione a stampa, vedi *supra*, Introduzione.

³⁶ Secondo Paolo da Foligno, il Pili riscrisse il dialogo «accostandosi con più solidi fondamenti alla mente del padre san Francesco legislatore, purgandolo dalle mordacità e manifestando che quella sua mutazione d'abito non fu fatta per leggerezza né per sinistri rispetti, ma (e queste sono le sue parole) con escogitatissima consultazione per molto tempo, e singolarmente perché non pensava di poter mai soddisfare alla coscienza, né essere della salute sicuro per causa delle parole dette contro una tanto santa e a Dio grata reforma». FOLIGNO, MHOMC VII, p. 372.

³⁷ VEGHEL, *La réforme de Freres Mineurs Capucins*, cit.

³⁸ *Infra*, capitolo 12.

trascorsi nell'eremo reatino di Scandriglia³⁹ e meglio definita nel 1535-1536 al tempo del doppio capitolo di Sant'Eufemia e della redazione delle prime costituzioni⁴⁰. Destinato a rimanere manoscritto forse per la volontà dei cappuccini di evitare ulteriori motivi di contrasto con gli osservanti⁴¹, il *Dialogo de la salute emendato*⁴² è insieme la testimonianza autobiografica di una scoperta spirituale e una convinta apologia della riforma cappuccina, scritta dal Pili con un fervore che rivela un intento compensatorio per gli ostacoli frapposti in precedenza alla riforma dei cappuccini tanto nei fatti, quanto con le parole⁴³. La sua ampia circolazione tra i primi cappuccini è testimoniata dalla

³⁹ «Stato volentieri egli sarebbe a quella vita solitaria, ritirata e penitente, quando da prelati li fusse stata concessa, come egli disse più volte; e se ne doleva che levata li fusse l'occasione di starsi quieto nella vita di Madalena, per sodisfare a quella di Marta. Questo dico, perché fu levato di Scandriglia e mandato alle fatiche, a sudori et a gli affanni, andando in più e più lati a predicare et a pigliar luoghi per la congregazione». SARACENO, MHOMC I, pp. 294-295.

⁴⁰ Mario da Mercato Saraceno collega esplicitamente la riscrittura del *Dialogo de la salute* al noviziato di Scandriglia, dove era guardiano quel Giacomo da Gubbio già incontrato come primo cappuccino che predicò a Roma nel 1530: «Qui vi stando, il padre fra Giovanni passò quel poco di tempo in orationi, contemplationi, in astinenze, in digiuni di pane e d'acqua bene spesso, essendosi determinato far tutte le quadragesime che era solito fare il p. san Francesco. E perché avanti che si facesse frate capuccino, egli havea composto un libro sopra la Regola in modo di dialogo, nel quale spesso dava contra a frati capuccini, biasimandoli assai, venuto poi alla congregazione, rimordendogli la coscienza di quello che havea fatto, parendoli non si poter salvare, s'egli non componeva un altro libro, ritrattandosi di quanto havea detto di male nel primo, così ne compose un altro, dichiarando la Regola; si ritratta in quello ch'havea offeso questa Religione, mostrandola esser vera Riforma et osservante della sua professione. Onde dall'esempio del venir suo e da quello che con la voce viva disse e con la penna scrisse, molti buon frati, mossi e spronati, si vennero a farsi frati nostri». SARACENO, MHOMC I, pp. 293-294. Cfr. anche GIOVANNI DA FANO, *L'arte d'unirsi con Dio*, cit., pp. 3-4, 406. In questo stesso periodo il Pili compose anche *l'Arte de la unione* e, forse, il *Breve discorso* sulla povertà.

⁴¹ Nella dedica dell'operetta a Bernardino d'Asti, il Pili chiedeva esplicitamente al vicario generale dei cappuccini di patrocinare la stampa del nuovo *Dialogo*: «Prego vostra paternità reverenda voglia esser contenta che sia dato all'impressore». Per ragioni soltanto ipotizzabili, tuttavia, il manoscritto non giunse mai ai torchi delle tipografie. Così ne parla Paolo da Foligno: «Fece istanza più volte di pubblicarlo con la stampa, ma la religione non volle, per fuggire l'ostentazione delle lodi che in esso le venivano date, per un pungner altri, il che per necessario discorso era bisognato fare; e perché la congregazione non avea bisogno di simile sodisfazione, essendosi oramai quietate le contrarietà, ed essa godere un ottimo credito presso il mondo; e per quel *Dialogo* [del 1527] presso gli intelligenti poco o nulla stimato». FOLIGNO, MHOMC VII, p. 373). Fu invece stampato un altro testo più sintetico sullo stesso argomento, il *Breve discorso circa l'osservanza del voto della minorica povertà*, che uscì nell'aprile del 1536 a Brescia, dove il Pili predicava la quaresima, forse legato insieme all'*Arte de la unione* ma probabilmente anche in edizione autonoma. Su quest'opera cfr. F. ELIZONDO, *El «Breve discorso» de Juan de Fano sobre la pobreza franciscana*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 31-65. Edizione in FC I, pp. 721-744.

⁴² Con questo titolo viene indicato per convenzione dagli storici il *Dialogo de la salute* del 1536 per distinguerlo dalla prima edizione del 1527.

⁴³ «E dicoti che non pensava mai aver possuto sodisfare alla coscienza mia, né esser di salute sicuro [...] meglio che ritrattando *in scriptis*, e l'abito loro realmente pigliando». PILI, *Dialogo 1536*, p. 610. Citiamo per comodità dal testo edito in FC, per il quale vedi alla nota seguente. Così riassumeva invece uno dei primi biografi di Giovanni da Fano, Dionisio da Montefalco: «Per ammendare anche a quel suo satirico, e disdicevole *Dialogo*, compose un'altra opera, o pur riformò quella, e fece la nobile spositione della Regola. Nella quale, dottamente mostrando la vera intenzione del legislator Francesco, intorno all'altissima povertà, loda in fine, la congregazione de' Capuccini, e lo stato loro, provando manifestamente, che in esso si osserva la Regola, *ad literam, ad literam*, senza chiose, e senza privilegi».

ricca tradizione manoscritta⁴⁴, con la quale sarebbe utile confrontarsi nell'ottica di una quanto mai opportuna edizione critica di quello che, di fatto, restò per decenni il primo e unico commento alla Regola francescana redatto da un cappuccino⁴⁵.

Come l'originaria edizione "osservante" del 1527, anche il *Dialogo de la salute* del 1536 vede protagonista un «frate Rationabile», chiamato da un tipico espediente narrativo della letteratura spirituale a chiarire i dubbi di un più giovane e inesperto «frate Stimolato» riguardo ad alcuni aspetti specifici dell'osservanza della Regola francescana⁴⁶. Il confronto tra i due religiosi si dipana seguendo il dettato dei dodici capitoli della Regola, interpretati però ora alla luce della rinnovata coscienza spirituale dell'autore. Quella compiuta dal Pili non è solo una riscrittura intesa come correzione del testo del *Dialogo* stampato nel 1527. Il neocappuccino marchigiano, infatti, non si limita a emendare i passi nei quali aveva manifestato parere favorevole all'osservanza della Regola all'interno dell'Osservanza e secondo le dichiarazioni pontificie, né a correggere le espressioni offensive nei confronti dei movimenti di riforma, come quello dei cappuccini, che intendevano dar vita a nuove forme di osservanza della Regola autonome dalla famiglia osservante⁴⁷. Attingendo con entusiasmo ad alcuni testi

DIONISIO DA MONTEFALCO, *La vita del r. p. f. Giovanni da Fano*, cit., p. 414. Vedi anche COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 195.

⁴⁴ Una versione del *Dialogo de la salute emendato* è in FC I, pp. 583-719, dove si riproduce il ms. ANCONA, APC, ms. G-1. Detto anche *Codice Cingolano*, questo manoscritto risale alla seconda metà del Cinquecento e contiene anche la seconda *Relatio* di Mario da Mercato Saraceno, al quale forse appartenne il codice stesso. Il copista scrive di aver aver finito di ricopiare l'operetta nel 1575. Una sommaria *recensio* condotta dal padre Bernardino da Lapedona, che pubblicò la trascrizione dell'opera di Giovanni da Fano dallo stesso codice cingolano, ha portato all'individuazione di altre sei copie manoscritte del *Dialogo de la salute emendato*. Quella conservata alla Marciana di Venezia, del XVII secolo, è probabilmente dipendente da quella, più antica, dell'archivio provinciale cappuccino di Mestre. Risalente alla seconda metà del Cinquecento la trascrizione del codice ms. F. III. 1 dell'APC di Assisi (per questi due ultimi esemplari vedi la *Tavola n. 4*). Più tarda la copia della biblioteca Mozzi-Borgetti di Macerata, datata 1725, mentre quella della BNC di Roma è della seconda metà del Seicento. Un'altra copia si trova infine presso l'archivio del convento cappuccino di Nocera Inferiore, vicino Napoli. Non è ancora stata realizzata un'edizione critica del *Dialogo de la salute* secondo i moderni criteri della critica testuale. Sono comunque utili le edizioni di servizio realizzate dal suddetto Bernardino da Lapedona e dai curatori dell'antologia de *I frati cappuccini* sulla base, entrambi, del codice cingolano. Cfr. GIOVANNI DA FANO, *Dialogo de la salute tra il frate Stimolato, et il frate Rationabile circa la Regola delli Frati Minori et sue dichiarazioni con molte necessarie additioni*, a cura di Bernardino da Lapedona, Isola del Liri, Soc. Tip. Macioce e Pisani, 1935, estratto da «L'Italia Francescana», X-XIII, 1935-1938; FC I, pp. 583-719.

⁴⁵ Cfr. F. ELIZONDO, *Ediciones capuchinas de la Regla franciscana publicadas en lengua italiana*, in «Collectanea Franciscana», L, 1980, pp. 171-226.

⁴⁶ Un sintetico confronto tra le due edizioni del *Dialogo de la salute* è in URBANELLI, *L'Osservanza e la riforma cappuccina*, cit. Vedi anche I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Conciencia eclesial e interpretación de la Regla franciscana. Textos originales del siglo XVI. Introducción y edición*, in *S. Francesco e la Chiesa. Studi e testi pubblicati nell'ottavo centenario della nascita di Francesco d'Assisi (1182-1982)*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1982, pp. 347-605; MARANESI, *Nescientes litteras*, cit., pp. 307-313.

⁴⁷ «E perché, essendo nell'altro abito, redussi in brevità le dichiarazioni della Regola, dove assai detraeva a questa santa congregazione, del che alcuni ebbero scandalo, altri pigliorno audazia non curandose de cercare altra reformazione, persuadendose per le mie parole esser securi nel stato dove sono; onde per soddisfare a l'uno e l'altro caso, e alla mia coscienza, ho preso questo santo abito e ricomposto il detto

manoscritti che circolavano negli ambienti dei riformati e dei primi cappuccini, infatti, Giovanni da Fano inserisce nel canovaccio della prima versione del suo *Dialogo* una serie di preziosi intarsi di carattere mistico-spirituale, che rendono la versione cappuccina dell'operetta assai più corposa – quasi il doppio del testo del 1527 – e interessante.

Ne risulta un cambio di prospettiva sotto molti aspetti radicale, come ben si comprende confrontando le risposte date dal frate Rationabile nelle due edizioni del *Dialogo* ai quattro principali dubbi sollevati dal frate Stimolato. Se nel testo pubblicato del 1527 il Pili si dichiarava a favore dell'accettazione delle dichiarazioni pontificie sulla Regola e della non obbligatorietà del Testamento, infatti, nello scritto del 1536 la sua posizione al riguardo si era quasi ribaltata: le «chiose» alla Regola sono ammissibili solo quanto non ne rilassano l'osservanza⁴⁸, mentre il Testamento va ora tenuto «in somma reverenza» insieme all'intenzione del beato Francesco, a cui il frate Rationabile fattosi cappuccino fa riferimento in maniera costante, quasi ossessiva⁴⁹. Analogamente riguardo al secondo dubbio, relativo alla possibilità di ricorrere agli «amici spirituali» e al denaro, nel *Dialogo* del 1527 l'autore era stato permissivo, mentre nel testo riveduto la sua posizione appare mutata in un divieto assoluto, sull'esempio di quanto facevano i cappuccini⁵⁰.

Il terzo e il quarto dubbio del frate Stimolato erano collegati: si poteva ancora seguire la Regola e guadagnarsi la salvezza restando all'interno dell'Osservanza? Come andava giudicata la varietà di riforme che premevano per un rinnovamento dell'ordine e per il ritorno alla purezza ideale del francescanesimo primitivo? Anche su questi due punti, il contenuto della risposta del frate Rationabile varia notevolmente da un dialogo all'altro. Se uno degli obiettivi della prima edizione del *Dialogo de la salute* era stato infatti proprio quello di affermare la possibilità per i frati di fare vita regolare all'interno della famiglia, con la versione del 1536 Giovanni da Fano abbandona gli ingessati toni della trattazione giuridica e, rifacendosi alla tradizione gioachimitica del Clareno e di Giovanni da Parma, lancia agli ex-confratelli un messaggio completamente differente, giudicando ormai non più sicuro vivere nella famiglia e legittimando la riforma dei cappuccini come quella definitiva, «vera et durabile». La tabella che segue, mostrando i

Dialogo nel medesimo ordine, lasciando molte superfluità, aggiungendo molte cose necessarie, e molte cose mal dette emendando; fingendo il medesimo Stimolato che parla con il Rationabile, maravigliandosi vederlo mutato di mente e di abito». PILI, *Dialogo 1536*, p. 589.

⁴⁸ In particolare, Giovanni da Fano sembra continuare a ritenere valide le dichiarazioni di Niccolò III e Clemente V, prendendo in un certo senso le distanze dalla posizione più radicale di quei cappuccini che sostenevano il rifiuto totale delle dichiarazioni pontificie. Si tratta comunque di un netto cambiamento di opinione rispetto al *Dialogo* del 1527.

⁴⁹ Cfr. PILI, *Dialogo 1536*, pp. 635, 647-648, 653-656, 661-662, 669, 671 e *passim*. Citiamo per comodità dal testo edito in FC.

⁵⁰ Vedi la tabella per i riferimenti testuali e bibliografici su questo punto.

brani omologhi dei due dialoghi sulle questioni appena affrontate, consente di comprendere meglio lo scarto di prospettiva che caratterizza il passaggio dal *Dialogo de la salute* osservante del 1527, incentrato sulla difesa del *modus vivendi* della comunità attraverso argomentazioni legalistiche e un concetto molto rigido del principio di autorità, a quello cappuccino del 1536, in cui il carisma prevale sull'organizzazione⁵¹ e l'interpretazione spirituale della Regola diventa la bussola interiore del frate minore alla ricerca della vera *intentio beati Francisci*:

***Dialogo de la salute osservante*
(1527)**

Dichiarazioni pontificie Ancora questa Regula è fundata ne la auctorità et confirmatione de la sancta matre Ecclesia, et de li summi pontifici, [...], a li quali è licito approbare, confirmare, glosare, et dechiarare le regule et ordini che ne la sancta chiesa sonno, come dice Nicolo III ne le sue dichiarazioni. [...] Et la clementina [...]. Ne la fede ancora et ne li boni costumi devemo credere et tenere quello che epsa Sancta Sede tene, determina et approva. [...] Et perché questa regula è confirmata et dechiarata da la sancta matre Chiesa, et da li summi pontifici, [...] sequita che la regula nostra è securissima, perché è cavata dal sancto Evangelio et in epso fundata, conforme a la vita de Christo, confirmata da la sancta Chiesa⁵².

Testamento, privilegi e imitazione di Francesco Li frati per la loro professione non sonno obligati al Testamento del b. Francesco. [...] Et non credo che'l b. Francesco habbia prohibito la dispensatione circa alcune cose de la Regula che concerneno le corporale exteriore observantie: [...] onde in diversi lochi de la Regula concedee che se possa fare la dispensatione, non solo dal papa, ma da li prelati de l'ordine, excepto però li tre voti principali. [...] Li altri frati non sonno obligati a quella perfectione che'l b. Francesco tenne in la vita sua, ma solo a quella che in la Regula se contene⁵⁴.

***Dialogo de la salute cappuccino*
(1536)**

Le dichiarazioni delli sommi pontefici e dottori dell'ordine sopra la Regola devono esser con ogni riverenza accettate e osservate, perché alla purità della Regola in nessun modo derogano [...]. Dovemo però credere che san Francesco abbia proibito le chiose che si fanno de gl'imperfetti e sensuali contra il substanzial senso della Regola o contra li precetti, et quelli che [...] il vivere osservante rilassano. [...] E benchè molte dichiarazioni sono state fatte, tamen la Regola mai non è stata osservata se non da quelli alli quali Dio ha dato, per speciale amore di Christo, che siano invitati e accesi ad amarlo e imitarlo. [...] Concludo adonque [...] che san Francesco vetà le chiose nella Regola perché volea che la vita di Cristo e sua fosseno chiose⁵³.

Francesco dice nel suo Testamento che vole la sua Regola sia semplicemente intesa senza chiosa e così osservata. E dice che il Signor così gl'ha rivelato. E benchè il papa dicesse con buona intezione che non semo tenuti all'osservanza del detto Testamento, *tamen* devemo averlo in somma riverenza e osservarlo in le cose che potemo, come dice Alvaro, perché il nostro padre in esso mostra la sua intenzione. [...] Onde li Cappuccini nel loro capitolo generale hanno ordinato che il Testamento si osserve⁵⁵.

⁵¹ Cfr. URBANELLI, *L'Osservanza e la riforma cappuccina*, cit., p. 175.

⁵² PILI, *Dialogo 1527*, p. 7. Citiamo dall'edizione di Bernardino di Lapedona.

⁵³ PILI, *Dialogo 1536*, pp. 599-600, 603.

⁵⁴ PILI, *Dialogo 1527*, pp. 10-11.

⁵⁵ PILI, *Dialogo 1536*, pp. 600-601.

Amici spirituali	Per auctorità de li summi pontifici possono li frati recurrere a li amici spirituali ne le necessità, simile a le necessità de l'infermi et per el vestire. [...] la sancta matre Chiesa [...] concede che la Religione habbia el syndico, procuratore et economo, al quale le elemosyne pecuniarie siano consignate ⁵⁶ .	Francesco non vole se ricorra alli amici spirituali se non per necessità delli infermi e per vestire i frati. Quello sempre salvo, <i>ut nullo modo denarios vel pecunias recipiant</i> . [...] Meglio saria dunque non aver sindaco, come facevano quelli santi frati nel principio dell'ordine, e come li cappuccini al presente fanno, overo averlo solo come pone il cap. <i>Exiit</i> ⁵⁷ .
Osservanza	Si voi, te poi salvare in la religione. Perché non ha cosa alcuna inseparabilmente annexa, che sia contra a la purità essenziale de epsa Regula. [...] sappi per certo che in questa sacra Observantia te poi salvare ⁵⁸ .	Il viver della "famiglia" è sicuro [...] nel modo che da quelli santi padri reformati fu ordinato e osservato. Ma, parlando del presente tempo, dico che non voglio, per bon rispetto, descendere a questa particolarità, ma tu medesimo studia ben tutto questo <i>Dialogo</i> , poi vedi con molta diligenza il detto moderno vivere e al tuo dubio tu medesimo risponderai ⁵⁹ .
Varietà delle riforme	Queste scissure et novità sonno odiose a Dio et a li homeni, et per niente non se deveno fare, si non quando la religione et la observantia fusse totalmente destructa ⁶⁰ .	La causa di tante divisioni è stata che di tempo in tempo son stati molti boni frati e santi, veri zelatori e osservatori della Regola, li quali, vedendo le trasgressioni e rilassazioni, si sono sforzati di rimediare ⁶¹ .
Cappuccini	Sonno temerarii, ignoranti de la Regula et sua professione: vagabundi, superbi, ambiziosi, che desiderano essere chiamati reformati de l'ordine ⁶² .	Al presente, mutando sentenza, dico che non solo non deveno esser imputati di levità, superbia, ambizione e di altra mala intenzione, come nell'altro <i>Dialogo</i> contra loro prorumpendo dissi, <i>immo</i> deveno esser sommamente commendati perché [...] tengo certo ch'abbiano ritrovato la vera intenzione del nostro padre san Francesco circa l'osservanza della Regola. [...] Credo che altra reformazione che questa vera e durabile non abbia da farsi ⁶³ .

Il *Dialogo de la salute* del 1536 è dunque una fonte preziosa, insieme alle costituzioni, per comprendere l'ideale cappuccino di osservanza spirituale della Regola e di conformità all'intenzione di Francesco. Pur rimanendo un testo personale, caratterizzato dalla peculiare mentalità religiosa ed ecclesiologica di Giovanni da Fano, esso riflette fedelmente alcuni principi ed espressioni presenti nelle costituzioni cappuccine del 1536, di cui in un certo senso può essere considerato allo stesso tempo fonte e

⁵⁶ PILI, *Dialogo 1527*, pp. 64-65.

⁵⁷ PILI, *Dialogo 1536*, pp. 678, 682.

⁵⁸ PILI, *Dialogo 1527*, pp. 15, 26.

⁵⁹ PILI, *Dialogo 1536*, p. 612.

⁶⁰ PILI, *Dialogo 1527*, p. 26.

⁶¹ PILI, *Dialogo 1536*, p. 608.

⁶² PILI, *Dialogo 1527*, p. 24.

⁶³ PILI, *Dialogo 1536*, pp. 609-610.

commento⁶⁴. In piena sintonia con i contenuti e il lessico delle costituzioni di Sant'Eufemia sono per esempio le definizioni date nel *Dialogo* dei concetti di povertà⁶⁵, di *minoritas*⁶⁶ e di intenzione di Francesco⁶⁷, l'idea dell'orazione come via all'illuminazione e all'unione con Dio⁶⁸, le disposizioni specifiche sullo studio e la predicazione⁶⁹, la celebrazione delle messe⁷⁰, le elemosine⁷¹, il lavoro e la fabbrica dei conventi⁷², così come infine il brano prezioso in cui il frate Rationale descrive al confratello Stimolato la sua visione di Francesco e dei primi compagni:

Mi par di vedere il nostro padre san Francesco e li soi compagni, certi omini pallidi, macilenti ed estenuati per li digiuni, vigilie e astinenze, scalzi, mal vestiti de abiti stretti, grossi e rozzi, aspri e vilissimi, tutti de pezze de sacchi rappezzati e altre pezze vili, con una corda grossa e vile; chi porta il cilicio e chi la panziera di maglia o cerchi di ferro alla carne. Non li vedo, adosso né in cella, cortelli, né cap[p]ello, né tasca, né fazzoletti, eccetto per la necessità un straccio de lino o de lana, e con licenzia una corona vilissima di lacrime o di legno [...]. Il sacerdote semplice e il chierico hanno il breviario vile con li signacoli de carta, senza seta, oro o altra curiosità. [...] in quel tempo l'uso delli breviarii e delli altri libri era commune a tutti [...] non studi con chiave e lucchetti, né tante superfluità [...]. In cella del predicatore non vedevi altro ch'un libretto o doi di prediche scritte a mano, pur senza curiosità, li quali *etiam* li altri operar possevano⁷³.

Il *Dialogo de la salute* del 1536 ha inoltre una evidente finalità apologetica e propagandistica. Pur attribuendole un significato disciplinare più che dottrinale, come Vittoria Colonna nella lettera al Contarini dello stesso 1536 anche Giovanni da Fano era convinto infatti della necessità di replicare all'accusa mossa ai cappuccini di vivere «in spirito di libertà e senza ordine» e lo fece con ironia, affermando di non aver mai visto «ucellino alcuno che uscisse di una gabbia larga per intrare in una strettissima a trovar

⁶⁴ Per Cargnoni il dialogo di Giovanni da Fano «è uno dei testi fondamentali della riforma, fonte, in certo modo, delle costituzioni del 1536, delle quali può essere considerato la migliore contestualizzazione». FC I, p. 585.

⁶⁵ «La povertà de' frati minori è altissima sopra tutte le povertà del mondo, sì perché volontaria, sì ancora perché contiene la omnimoda abnegazione de tutte le cose temporali quanto alla proprietà; e quanto all'uso contiene la necessità». PILI, *Dialogo 1536*, p. 632.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 645, 705.

⁶⁷ «E la intenzione di san Francesco è che li frati poveramente vivano di poche cose contenti, povere e vili, le quali per quotidiana mendicazione aver possono, e tutte le superfluità e sensualità fugire, imitando Iesu Cristo povero e la sua santissima Madre e li apostoli». *Ibidem*, p. 679.

⁶⁸ «La orazione faccia sempre in chiesa con li altri e più che gl'altri, perché è uno delli principali fundamenti dell'edificio spirituale. È l'orazione nella quale san Francesco gran speranza poneva perché in essa l'anima con Dio si unisce, riceve le divine illuminazioni, li desideri del nostro cuore a Dio si manifestano, si ricevono le grazie, e tutti li boni propositi si stabiliscono, e fanno mirabil profitto; però molte volte nella Regola la comenda e replica». *Ibidem*, p. 670.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 655, 671, 705-707, 716. Per un primo commento su questi temi, cfr. MARANESI, *Nescientes litteras*, cit., pp. 310-313.

⁷⁰ «Dico per nullo modo è lecito celebrare semplicemente per la pecunia, perché se hanno intenzione di dare le cose spirituali per le temporali è simonia. [...] Denari adonque non possono per alcun modo ricevere per messe né per offizi». PILI, *Dialogo 1536*, p. 681.

⁷¹ Elemosine dei cappuccini «Li cappuccini provedono per tre o quattro dì, e vivono con sparagno, ponendo acqua assai nel vino, e del poco si contentano». *Ibidem*, p. 686.

⁷² *Ibidem*, pp. 681, 683, 686.

⁷³ *Ibidem*, pp. 648-649.

libertà»⁷⁴. Alle perplessità del frate Stimolato, il quale informava il Rationale che i cappuccini erano molto «biasimati» per essersi sottratti al controllo diretto del ministro generale mettendosi sotto l'obbedienza dei conventuali⁷⁵, il Pili rispondeva prontamente a nome dei nuovi confratelli che «noi non ci siamo partiti dalla osservanza, ma ce semo perfettamente intrati», dal momento che «avemo renunziato a tutti li privilegi rilassativi della regolare osservanza, e volemo esser subietti a ogni umana creatura per amor de Dio, come dice l'apostolo»⁷⁶. Per questo motivo, con il suo *Dialogo* non voleva soltanto spiegare agli osservanti che lo interpellavano i motivi giuridici e spirituali del suo passaggio ai cappuccini, ma intendeva anche spronarli a seguire senza timore l'esempio suo e dei «molti magni padri e santi frati che son venuti e tuttavia vengono»⁷⁷.

c) L'eredità dei francescani spirituali. Il misterioso trattato dell'Amore evangelico fonte segreta del Dialogo de la salute

Nella sua opera di convincimento, Giovanni da Fano non esitò a ricorrere a un vasto repertorio di fonti, all'interno del quale poteva muoversi con sagacia grazie alle sue comprovate abilità compilatorie, già dimostrate nella stesura dell'*Incendio de zizanie lutherane*, e all'intelligente ricorso alle *summae* francescane più in voga nel primo Cinquecento, come il *Liber conformitatum* di Bartolomeo da Pisa⁷⁸ e lo *Speculum minorum*⁷⁹. Anche sotto questo profilo, il confronto tra le due versioni del *Dialogo de la salute* può fornire indicazioni preziose sull'evoluzione del pensiero di Giovanni da Fano

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 630-631.

⁷⁵ Era questo un aspetto problematico anche per molti osservanti passati ai cappuccini, come dimostra la lettera già citata di Ludovico da Reggio a Bernardino d'Asti, in cui si apprende che diversi frati calabresi erano tentati dalla proposta avanzata dal Lunel di rientrare nell'Osservanza a causa della cattiva reputazione che dava loro l'esser visti come conventuali. Vedi *supra*, capitolo 5.

⁷⁶ Giovanni da Fano ricordava inoltre che anche gli osservanti erano stati soggetti ai conventuali per decenni, eppure questo non aveva impedito il fiorire della congregazione e di tanti frati santi e perfetti, da Bernardino da Siena al Capestrano.

⁷⁷ «E non solo la mutazione mia ti dovuta muovere, ma *etiam* quella di molti magni padri e santi frati che son venuti e tuttavia vengono; e tu vedi che per forza di brevi sono ritenuti che non venghino, e con tutto questo con revocazion de brevi e con tutte le provisioni che far possono, sequitano le divine ispirazioni, e vengono via; così fai tu [...] e non induziar più». PILI, *Dialogo 1536*, p. 613.

⁷⁸ Cfr. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Il "Liber Conformitatum" e le Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, in «L'Italia Francescana», IV, 1929, pp. 407-427.

⁷⁹ Gli storici francescani che si sono occupati dell'analisi testuale del *Dialogo de la salute*, segnalano la presenza in entrambe le edizioni dell'opera, oltre che della *Regola Bollata* e del *Testamento*, della *Leggenda dei tre compagni* e dei commenti alla Regola di autori come Ugo di Digne, Giovanni Pecham, Alvaro Pelayo, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale, Angelo Clareno e Bonaventura da Bagnoregio, del quale viene però «negletta» la *Leggenda Maior*, vale a dire il testo ufficialmente approvato sulla vita di Francesco, «citata una sola volta, nelle battute finali della seconda redazione». Cfr. F. ACCROCCA, «La più disperata vita». *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in *Le origini e la loro immagine: momenti di storia del francescanesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi (Fabriano, Oratorio della Carità, 24 ottobre 2009)*, a cura di F. BARTOLACCI, Jesi, 2010, pp. 197-227. Ringrazio don Felice per gli utili consigli e per avermi messo a disposizione i risultati dei suoi studi. Per una rassegna più approfondita sulle fonti del *Dialogo de la salute*, cfr. VEGHEL, *La réforme de Freres Mineurs Capucins*, cit., pp. 8-14, 101-108 sul *Dialogo de la salute* in generale, pp. 12-13 per le sue fonti.

e sulla mentalità dei primi cappuccini, svelando alcune delle fonti privilegiate ed esoteriche della loro spiritualità. Se infatti è vero che la differenza tra il dialogo osservante del 1527 e quello cappuccino del 1536 va ricercata non solo nell'impiego da parte del suo autore di nuove fonti, ma anche sul modo nuovo di rileggere le origini francescane che aveva appreso a contatto con gli ambienti degli osservanti riformati e dei primi cappuccini, non può tuttavia essere sottovalutata l'accresciuta presenza nel secondo *Dialogo de la salute del Liber chronicarum* di Angelo Clareno e, soprattutto, la comparsa di alcuni brani tolti di peso da un trattatello mistico dal timbro limpidamente eterodosso, che circolava anonimo tra i francescani rigoristi del XVI secolo sotto il titolo misterioso ma eloquente di *Amore evangelico*.

Già Costanzo Cargnoni, alla fine degli anni '80 del secolo scorso, aveva rilevato in un importante contributo che i passi «più ricolmi di unzione spirituale del *Dialogo*, non sono originali di Giovanni da Fano, ma sono copiati da un altro autore»⁸⁰, e precisamente dall'anonimo compositore dell'*Amore evangelico*, che va dunque considerato come «la fonte più spirituale e “segreta”» della seconda redazione del trattatello del Pili⁸¹. Di questo particolarissimo commento spirituale alla Regola francescana, l'esperto storico cappuccino aveva rinvenuto alcuni stralci – comprendenti i primi due capitoli e una parte del dodicesimo – in un codice assisano contenente una miscellanea di commenti cappuccini alla Regola assemblata alla fine del Cinquecento⁸². Grazie alla recente, importante segnalazione di Felice Accrocca, siamo oggi a conoscenza di un altro, più completo esemplare dell'*Amore evangelico*, incluso nella miscellanea francescana del codice Capponiano Vaticano 207⁸³. Anche la versione dell'*Amore evangelico* rinvenuta nel manoscritto vaticano – ancora inedita e in attesa di essere studiata – è purtroppo incompleta e frammentaria, ma consente ugualmente di

⁸⁰ Cfr. C. CARGNONI, *Una sconosciuta fonte inedita del «Dialogo» emendato di Giovanni Pili da Fano*, in «Estudios Franciscanos», LXXXIX, 1988, pp. 407-422, spec. p. 409.

⁸¹ Secondo Cargnoni questa enigmatica operetta, che il cappuccino Giacomo da Salò riteneva nel secondo Cinquecento scritta dal mitico Giovanni Buralli da Parma, frate minore di simpatie spirituali e gioachimite che fu generale dell'ordine alla metà del Duecento prima di Bonaventura, sarebbe stata composta da un cappuccino prima del 1536. Cfr. CARGNONI, *Una sconosciuta fonte*, cit., p. 422.

⁸² Il codice, proveniente dall'antico convento cappuccino di Amelia, è oggi conservato presso ASSISI, APC, ms. F. III. 1, sec. XVI, cartaceo con inserti pergamenei, 27 x 19 cm, pp. 1480, numerazione a matita di mano moderna. Ulteriori dettagli codicologici in FC I, p. 499-504, 537. Contiene nell'ordine, alle pp. 9-562 la *Dichiarazione della Regola* di Silvestro Bini da Assisi († 1609), alle pp. 569-731 il *Dialogo de la salute* emendato di Giovanni da Fano, alle pp. 736-850 la *Dechiarazione sopra la Regola* di Giovanni Maria da Tusa († 1584), alle pp. 855-1071 la *Dechiaratine della Regola* di Girolamo Errente da Polizzi († 1631), cui fanno seguito due testi di incerta attribuzione, una *Umile esposizione* di cui è detto autore uno dei primi compagni di Francesco, Angelo Tancredi (pp. 1067-1191), e il citato *Amore evangelico sopra la Regola di san Francesco*, che occupa le pp. 1202-1233. Chiudono la raccolta degli appunti sulle dichiarazioni pontificie alla Regola e una serie frammenti di opere ascetico-mistiche, oltre a un «lungo ricettario», i cui titoli sono riportati in CARGNONI, *Una sconosciuta fonte*, cit., p. 411.

⁸³ Vedi la *Tavola n. 7*.

incrementare la nostra conoscenza complessiva dell'opera e la valutazione del suo influsso sulla seconda versione del *Dialogo de la salute*.

La scoperta più sconcertante che emerge dall'analisi del ms. Capponiano 207 è che il commento alla Regola fino ad oggi indicato con il titolo di *Amore evangelico*, non è in realtà che il terzo libro di un'opera più ampia e articolata, conosciuta con quello lo stesso titolo. Di essa, il codice vaticano riporta l'intero secondo libro, fino ad oggi sconosciuto, che contiene una interessantissima rassegna esegetica delle Scritture ispirata al più radicale ed esoterico spiritualismo francescano⁸⁴. Manca inoltre completamente il primo libro⁸⁵ e del terzo, quello di cui Cargnoni aveva individuato alcuni brani nella miscellanea cappuccina di Assisi, sono copiati il *Prologo* e i primi due capitoli. La novità, riguardo a questo terzo libro dedicato alla commento della Regola, è dunque rispetto al già noto codice assisano soltanto nel *Prologo*, in cui tuttavia Accrocca ha potuto individuare la fonte della «pagina certo più bella – e forse anche la più importante – del secondo *Dialogo* di Giovanni da Fano». Come si può notare dal parallelo tra i due testi, si tratta significativamente di una dipendenza letterale:

Amore evangelico

Imperò che tante allegatione et dechiarationi sonno state facte de questa materia [...] con tucto questo non l'hanno data tanto ad intendere che l'habbiano observata li frati, se non ad quilli li quali Dio per cordiale amore de spiritu evangelico sonno stati accesi ad spiritualmente amarla et observarla [...]. Imperò che **como la legge dello Evangelio de Christo è lege de gratia et de misericordia** et manifestatione de Dio alli homini che lo hanno recevuto, **cusì la Regola de Francesco humile evangelica è Regola de amore et non de parole**. Et porta nella sua substantia et forma lo spiritu della humilità de Christo, et chi la vole intendere et havere la sua expositione conviene de havere lo amore et notitia de esso spirito de Christo, imperò che como de la sua humilità se po havere gusto della sua povertà et carità. [...] ma non è lege de amore et gratia come la lege dello Evangelo et la evangelica Regola de Francesco. Ma è de timore come la yudaica è de scriptura. Ma la lege scripta non è cusì che per força o per amore vole essere observata, come fo la yudaica. Et imperò quanto più li frati hanno cercato et cercano la expositione, dechiaratione et ordinatione, più la

Dialogo de la salute cappuccino (1536)

E benchè molte dechiarationi siano state fatte, *tamen* ka Regola mai non è stata osservata se non da quelli alli quali Dio ha dato, per spetiale amore di Christo, che siano invitati et accesi ad amarlo e imitarlo, et in questo l'osservanza della Regola consiste, come è detto. Onde, **come la evangelica legge è legge di amore e di gratia**, e de manifestation del Figliol de Dio, per li peccatori umanato et morto, **così questa Regola è Regola di amore**, et il spirito di Christo porta in sé e la gratia sua, e però chi la vole intendere è necessario ch'habbia in sé il spirito di Christo, il quale non è altro ch'uno ardente desiderio di conoscerlo, amarlo, imitarlo, abbracciarlo e portarlo nel core. Et come l'Evangelio, essendo legge di amore, non entra nelli cori se non per amore, perché nessun atto di amore si può fare se non per amore, come appare nelli santi della primitiva Chiesa e nelli santi martiri, li quali erano homini veramente evangelici, perché tutto l'Evangelio per amore osservavano, e però nè tormenti temevano né morte, così **la Regola nostra, essendo Regola di amore, non entra per vera intelligenza nelli cori se non mediante l'amore**. Onde quelli che solo la lettera cercano

⁸⁴ Cfr. F. ACCROCCA, *Il libro secondo "De amore evangelico" nel codice Vaticano Capponiano 207*, in «Collectanea Franciscana», LXXXI, 2011, pp. 559-570. Questa parte dell'opera sarà oggetto di analisi nel capitolo 12.

⁸⁵ A meno che, ma si tratta di un'ipotesi assai fragile, il primo libro non sia da individuare nella *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, che nel ms. Capponiano 207 precede il secondo libro dell'*Amore evangelico*.

obscurano allo proprio suo intellecto et fanno la legge de scriptura. Imperò che **la legge dello Spiritu Sancto non se po se non per spirituale amore osservare**. Et chi per altra via de prudentia et humana ordinatione ha voluto cercare la sua expositione, tanto lo suo amore se è partito et messo se intende, se per amore dello suo spiritu non se cercarà⁸⁶.

sono mossi quasi dal solo timore, perché in questo mondo temono le pene e le confusioni e nell'altro la dannatione, et alcuna volta sono mossi dalla speranza. Questi seguitano i Giudei, li quali la sola lettera della legge seguitando, et la speranza et il timore, mai alla vera intelligenza di quella non poterono perfettamente pervenire. Così questi la Regola literalmente intendono⁸⁷.

Non è invece ancora stato tentato un serio confronto testuale tra le due versioni, assisana e vaticana, dei primi due capitoli del terzo libro dell'*Amore evangelico*. L'operazione appare degna almeno di un approccio in questa sede per due motivi: innanzitutto è necessaria per articolare un primo discorso sul rapporto tra i due codici e sulla relazione di essi con l'archetipo di un'opera che rimane enigmatica e sfuggente, ma si profila sempre più come uno dei canali decisivi della circolazione tra i frati minori del Cinquecento dei temi più esoterici e radicali dello spiritualismo francescano; inoltre può essere utile per capire se ed eventualmente di quale delle due versioni⁸⁸ dell'*Amore evangelico* potrebbe essersi servito Giovanni da Fano per la composizione del *Dialogo de la salute* del 1536. Questa seconda questione non è fine a se stessa: nella miscellanea vaticana, infatti, oltre alla *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, da annoverare anch'essa tra le nuove fonti a disposizione del Pili al momento della redazione del secondo dialogo⁸⁹, subito dopo l'*Amore evangelico* è stata inserita infatti un'ampia sintesi del *Dyalogo de la unione* dell'osservante riformato Bartolomeo Cordoni, di cui già si è avuto modo di sottolineare il potente ascendente sulla spiritualità dei primi cappuccini⁹⁰. Il manoscritto Capponiano Vaticano 207, insomma, presenta il profilo del "codice tipo" di un francescano spirituale degli anni '30 del Cinquecento ed è come tale assai prezioso per chi indaga sulla genesi di una specifica spiritualità cappuccina.

Per rispondere a questi due interrogativi di fondo – qual è il rapporto tra i due codici dell'*Amore evangelico* e quale dei due testi è più vicino a quello di cui si servì Giovanni

⁸⁶ *Amore evangelico (cod. vaticano)*, cc. 230rv, 232rv.

⁸⁷ PILI, *Dialogo 1536*, p. 602.

⁸⁸ Non parliamo di codici, perché è quasi certo che il manoscritto assisano risalga alla seconda metà del Cinquecento e non può, quindi, esser stato usato direttamente da Giovanni da Fano. Potrebbe però certamente essere una copia di un precedente codice umbro in uso tra i cappuccini o i francescani riformati ai tempi del Pili.

⁸⁹ Oltre che dal ms. Cappon. 207, la *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco* è tradita anche dal ms. ASSISI, CHIESA NUOVA, 64. Questo codice, noto agli esperti di storia cappuccina, contiene anche le *Orationi devote* di Bernardino d'Asti, scritte forse nel 1535. Cfr. C. CARGNONI, *Figura eminens Bernardini de Asti, precipue reformationis capuccinae promotoris*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XCIV, 1978, pp. 374-384; IDEM, *Fonti*, cit., pp. 317-320. Cfr. *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano Vaticano 207*, a cura di M. BIGARONI, introduzione di A. MARINI, Assisi, Porziuncola, 1985.

⁹⁰ Per una più approfondita analisi del *Dyalogo* del Cordoni e della silloge dello stesso ricopiata nel ms. Cappon. 207, vedi *infra*, capitolo 12.

da Fano come fonte del *Dialogo de la salute* –, abbiamo ripreso i cinque brani del dialogo del Pili per i quali padre Cargnoni aveva individuato a suo tempo una precisa corrispondenza testuale con altrettanti passi dei primi due capitoli dell'*Amore evangelico* nella versione assisana, aggiungendo al parallelo anche i corrispondenti brani della versione vaticana della stessa opera. Il triplice confronto, di cui mostriamo un saggio riportando in tabella i testi relativi ai primi due brani indicati dal Cargnoni, sembra mettere in evidenza una maggiore corrispondenza con il *Dialogo de la salute* della versione dell'*Amore evangelico* del codice di Assisi, mentre il testo corrispondente del Capponiano Vaticano 207 presenta alcune varianti piuttosto significative.

Nel primo parallelo, che si riferisce a un brano in cui per mezzo della figura retorica della prosopopea viene riportato un discorso immaginario di Francesco ai suoi compagni, mentre il ms. di Assisi e il *Dialogo* del Pili riportano rispettivamente le lezioni «colui che è morto per nostra salute» e «quello che per la nostra salute è morto», il codice vaticano ha «colui che è nato per nostra salute»⁹¹. Nel secondo brano, che riguarda l'intelligenza evangelica della Regola attraverso l'unione a Cristo per amore, il ms. di Assisi e il *Dialogo* del Pili impiegano ancora lezioni corrispondenti in diversi punti – li abbiamo evidenziati in grassetto –, mentre il codice vaticano fa scelte lessicali differenti e riporta inoltre un'aggiunta testuale non presente, come si può vedere dalla tabella, né nell'altra versione dell'*Amore evangelico*, né nel *Dialogo de la salute*:

<i>Amore evangelico</i> (codice assisano)	<i>Amore evangelico</i> (codice vaticano)	<i>Dialogo de la salute (1536)</i>
<p>Alli quali operatori delle virtù parla san Francesco, come un altro Cristo: «O vuoi, che per amor de colui che è morto per nostra salute, avete separati i vostri cuori dall'amor del mondo e di voi medesmi e avete presa la vostra croce; o voi, dico, umili e apostolici uomini, venite, che la vostra vita e regola si è di osservare l'Evangelio del nostro signor Iesu Christo, il quale io porto già per sua grazia nel mio cuore. Venite, o voi che amate le cose superne cordialmente, che niuna fattiga vi sarà la sua osservanza, anzi vi sarà una</p>	<p>Alli operatori dunque parla sancto Francesco como un altro Christo dicendo: «O voi che per amore de colui che è nato per nostra salute avete separati li vostri cori dallo amore del mundo et de voi medesmi, et avete presto la vostra croce humili et apostolici homini. Venete che la vostra Regula è quale el sancto evangelo del nostro signore Iesu Christo, lo quale io porto <i>iam</i> per sua gratia nel mio core. Venete voi che amate cordialmente le cose sante, nulla ve sarà fatiga la observantia, ma suavità incomprehensibile»⁹³.</p>	<p>[...] e però dice: e osservare il santo Evangelio, quasi dica: «O voi, li quali per amor di quello che per la nostra salute è morto, avete dallo amor del mondo et de voi medesimi li vostri cuori separato, e pigliato la vostra croce come homini apostolici et umili, venite, perché la vostra vita e regola è di osservare il santo Evangelio del nostro Signor Iesu Christo, la sua vita imitando in esso Evangelio descritt»⁹⁴.</p>

⁹¹ Lo stesso vale per l'altro passo evidenziato in tabella, in relazione al quale il *Dialogo* ha «la vostra vita e regole è di osservare il santo Evangelio» e sembra più vicino alla lezione del ms. di Assisi («la vostra vita e regola si è di osservare l'Evangelio») piuttosto che a quella del ms. vaticano («la vostra Regula è quale el sancto evangelo»).

suavità incomparabile»⁹².

Vivendo in obbedienza, senza proprio e in castità. **Quasi dica: Immitando** le proprie virtù spirituali ch'esso Evangelo predica, quali sono l'intellettuale sustanzia ch'esso Signore osservò e mostrò per opera sopra la terra e lassò esempio a noi; e inperò conviene, chi vuole entrar ad osservare le virtù evangeliche, che prenda similitudine di Christo in obediencia, povertà e castità, e che sia minore fratello di Christo [...].

Onde questa voce di Francesco, ch'**invita** a vita eterna, servando l'evangelo, **non è altro se non di uomini carnali fare spirituali, di terreni celesti, di superbi umili, e d'uomini far dii** e suscitarli da morte a vita e dalle tenebre alla luce [...].

Ma dice questo a noi per darne riverenza e amore di seguitare queste virtù e che non vi è alcuna altra **via de perfezione** se non l'osservanza di queste **tre eroiche virtù** ch'esso in principio ha posto nella Regola di frati minori⁹⁵.

[...] vivendo in obedientia senza proprio et in castità, **inseguendo** le proprie virtù spirituale, che esso evangelo predica. Et esso Christo servò in opere et ad noi lassò [...] de così fare perochè chi vole entrare ad servare le virtù evangeliche, conviene fonda similitudine de Christo nella obedientia, povertà et castità, et sia suo minore fratello [...].

Questa dunqua c[h]e dice Francesco, che **chiama** ad vita eterna servando lo evangelo, **non è altro se non de homini carnali fare spirituali, et de terreni celesti et de superbi humili, et de homini dii**, et suscitare de morte ad vita, et menare de tenebre in lume.

[...] come fece Christo, el quale [...] mostrò con opere et parole la substantia et perfectione dello evangelo essere obedientia, povertà et castità. Et adciò non dubitassero in queste virtù essere perfecte, li conferma dicendo: *Quaecumque audivi a Patre meo nota feci vobis*. [...] Et ciò che dicono li doctori [...] la Scriptura Sacra et Francesco nella Regula fanno per ridurre li homini alla observantia dello evangelo, quale è **via diricita della salute**⁹⁶.

Vivendo in obbedienza, senza proprio e in castità. **Quasi dicat: Imitando** le spiritual virtù che l'Evangelio predica, e sono la sua intellettual sostanza, et il Signor le osservò, e di esse a noi dette esempio, et però chi vole imitar Christo gli bisogna pigliare queste evangelice virtù, cioè obediencia, povertà et castità.

Questa voce del beato Francesco che all'osservanza dell'evangelio ne **invita**, nelle virtù che hebbe Iesu Christo **non è altro, se non de homini carnali fare spirituali, de terreni celesti, de homini dii**; e non è altra **via di perfezione** più spedita di questa, cioè nell'osservanza delle **tre eccellentissime virtù**, le quali nel nostro signor Iesu Christo perfettamente risplendettero, et in queste tutte le altre⁹⁷.

L'apporto dell'*Amore evangelico* alla definizione di una specifica spiritualità cappuccina e alla sensibilità ecclesiologia dei cappuccini, come si avrà modo di precisare ulteriormente, fu particolarmente rilevante. Il fatto che questo testo abbia esercitato un influsso significativo anche su una personalità legata a una *forma mentis* avversa alle innovazioni dottrinali e saldamente ortodossa sul piano della difesa della potestà papale, come quella di Giovanni da Fano, lo testimonia in maniera eloquente. La compresenza nella seconda redazione del *Dialogo de la salute* e nelle costituzioni

⁹² *Amore evangelico (cod. assisano)*, in FC I, p. 538.

⁹³ *Amore evangelico (cod. vaticano)*, cc. 233rv.

⁹⁴ PILI, *Dialogo 1536 (ed. Lapedona)*, p. 13.

⁹⁵ *Amore evangelico (cod. assisano)*, p. 540.

⁹⁶ *Amore evangelico (cod. vaticano)*, cc. 233v-234r.

⁹⁷ PILI, *Dialogo 1536 (ed. Lapedona)*, pp. 36-37.

cappuccine del 1536 di brani apparentemente confliggenti su questioni delicate come il rifiuto delle dichiarazioni pontificie – assoluto nei passi esemplati dall'*Amore evangelico*, più cauto nelle espressioni in cui prevale la mentalità osservante di frati come Giovanni da Fano e Franz Titelmans –, va guardata come il prodotto di una dialettica tra le diverse sensibilità dottrinali ed ecclesiologiche dei frati colti e predicatori che assunsero la guida della congregazione tra il 1534 e il 1536 e che, nonostante le differenze e forse le ostilità personali, concorsero per una breve ma intensa fase della storia cappuccina all'affermazione della congregazione in tutta Italia. Fino alla fuga di Ochino. Uniti ma diversi, come gli "intransigenti" e gli "Spirituali" che credettero di poter condurre affiancati la battaglia per la riforma della Chiesa, ma giunsero presto alla consapevolezza di vivere un'epoca in cui lo spazio per la diversità delle opinioni e per gli equilibrismi confessionali era sempre più ristretto e che sarebbe giunto un momento in cui sarebbe stato necessario gettare le maschere e schierarsi. Con Roma o contro di Roma. Bernardino Ochino e altri francescani spirituali fecero la loro scelta. I cappuccini, quelli che rimasero, ne fecero un'altra.

PARTE TERZA

**«EVANGELICI PREDICATORI»
(1537-1542)**



8. STRATEGIE E METODI DELL'APOSTOLATO CAPPUCCINO NEL PERIODO DELLA GRANDE ESPANSIONE (1536-1542)

a) *Consolidamento istituzionale e diffusione geografica. Il vicariato generale di Bernardino d'Asti (1536-1538)*

La conferma pontificia degli esiti del secondo capitolo di Sant'Eufemia, giunta il 10 ottobre 1536 con il breve *Superioribus diebus*, rappresenta un tornante decisivo per le vicende dei primi cappuccini. Con l'approvazione da parte di Paolo III delle prime costituzioni e dell'elezione di Bernardino d'Asti a vicario generale, infatti, la riforma cappuccina ottiene un definitivo riconoscimento, che permette l'avvio di una nuova fase di espansione territoriale e consolidamento identitario. Nonostante le limitazioni al ricevimento di frati dall'Osservanza e all'espansione fuori d'Italia imposte con i brevi del gennaio 1537¹, nel periodo che racchiude i generalati di Bernardino d'Asti (1536-1538) e di Bernardino Ochino (settembre 1538 – agosto 1542) l'ordine cappuccino conosce un continuato sviluppo numerico e geografico. Sotto il profilo delle dinamiche interne, esso si accompagna all'istituzionalizzazione delle metamorfosi culturali e ideologiche derivanti dall'avvicendamento ai vertici della congregazione, tra il 1534 e il 1536, del gruppo degli iniziatori capeggiato da Ludovico di Fossombrone con il movimento dei grandi predicatori sostenuto da Vittoria Colonna, Gaspare Contarini e Gian Matteo Giberti.

Dal punto di vista storiografico, dunque, quel momento aureo della primitiva vicenda cappuccina, che Bernardino da Colpetrazzo ha definito come «il più glorioso stato [...] appresso il mondo» riferendosi al decennio 1533-1542, può forse essere efficacemente distinto in due fasi, caratterizzate da una medesima tensione espansiva ma decisamente differenti sul piano del dinamismo apostolico e della consapevolezza progettuale dell'azione cappuccina nei molteplici contesti statuali e sociali della penisola italiana. Se infatti il biennio 1533-1535, come si è potuto vedere, fu segnato dalla tenace difesa della riforma contro le pretese degli osservanti e dall'aspra dialettica interna tra Ludovico da Fossombrone e il gruppo dei “dotti”, che impresse significativi cambiamenti al *modus vivendi* dell'originaria fraternità, a partire dal 1536 e fino all'*annus horribilis* della fuga di Bernardino Ochino nel 1542 la presenza cappuccina nella società e nella vita religiosa del tempo acquista maggiore spessore, tanto nei

¹ La proibizione formale di ricevere frati dall'Osservanza fu ribadita da Paolo III con due ulteriori brevi, l'*Accepimus quod nonnulli* del 23 agosto 1539 e il *Romani pontificis* del 5 agosto 1541, che ricalcava il precedente *Regimini militantis ecclesiae* del 1537. Il documento dell'agosto 1541 fu motivato dall'iniziativa dei cappuccini, i quali in seguito al tergiversare dei dirigenti dell'Osservanza riuniti a capitolo a Mantova nel giugno di quell'anno, sembra avessero ottenuto dal papa la concessione *vivae vocis oraculo* di accogliere frati osservanti. I due brevi del 1539 e del 1541 sono in ROMA, AGC, BA 221, nn. 266b e 267a. Editi in ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 58-59.

contenuti quanto nella prassi, permettendo al giovane ordine di giocare un ruolo articolato nelle turbolente vicende politiche e religiose che segnarono il primo periodo del pontificato farnesiano.

Responsabile istituzionale di questo sviluppo fino al 1538, quando una malattia lo costrinse a rinunciare all'incarico di vicario generale, fu l'ex riformato romano Bernardino Palli da Asti, la cui figura gli storici cappuccini hanno accostato a quelle di Bonaventura da Bagnoregio, Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano per la sagacia con le quali seppe difendere e guidare l'ordine nella delicata fase di transizione e stabilizzazione, che sempre segue lo spontaneismo entusiastico delle origini². È con Bernardino d'Asti, secondo Mario da Mercato Saraceno, che la congregazione cappuccina, «essendo stata insino a quei giorni una compagnia di smarriti, fuggitivi e paurosi fraticelli», prende finalmente «vera imagine de religione», vale a dire «la vera forma ch'hanno le religioni bene ordinate»³, dotandosi della struttura organizzativa e dell'apparato normativo necessari per gestire una presenza ormai capillare sul territorio e per coordinare gli indirizzi pastorali di un apostolato sempre più ramificato e intraprendente.

Grazie alla razionalizzazione della prassi di governo e al favore mostrato a livello locale nei confronti del giovane ordine da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche, le quali vedevano nella predicazione e nell'impegno caritativo dei cappuccini un frutto genuino della tensione collettiva verso la riforma dei costumi e della Chiesa che dal primo Cinquecento animava il corpo sociale a vari livelli, anche nella seconda metà degli anni '30 l'espansione cappuccina proseguì a ritmi sostenuti, arrestandosi pesantemente soltanto con l'apostasia di Bernardino Ochino⁴. Tra il 1535 e il 1542, i cappuccini fondarono infatti lungo la penisola italiana ben 123 conventi, insediandosi nelle grandi città fino ad allora soltanto avvicinate episodicamente dai predicatori

² Cfr. POBLADURA, *Historia*, cit., p. 44. Così lo descrisse il francescano conventuale Pietro Ridolfi da Tossignano nei suoi *Historiae Seraphicae Religionis libri tres*, pubblicati a Venezia presso Francesco de Francisci da Siena nel 1586: «Fra Bernardino d'Asti, lombardo di nascita, uomo di cultura e virtuoso, fu eletto a Roma, come è stato detto, nell'anno 1536, ai 24 di maggio [in realtà a novembre]. Fu uomo di assidua contemplazione. Da lui la religione dei cappuccini prese la forma e il sistema di vita. Egli organizzò le costituzioni, benchè il Tenaglia si fosse opposto e ribellato a questa elezione presieduta dal cardinale di Trani. Ma sedato alla fine il vento delle perturbazioni, fra Bernardino perseverò nell'ufficio nove anni». Bernardino d'Asti fu infatti vicario generale dei cappuccini nel 1535-1538 e poi nel 1546-1552. Durante questo secondo periodo, prese parte nel 1546 al concilio di Trento. Cfr. FC II, pp. 162-163.

³ SARACENO, MHOMC II, p. 418.

⁴ Nel periodo di grave crisi seguito alla defezione dell'Ochino, tra il 1543 e il 1549, si registrano soltanto 24 nuove fondazioni, mentre dal 1550 al 1564 se ne contano 69 e dal 1565 al 1590, nella fase di massima espansione dell'ordine, i nuovi luoghi cappuccini nella sola Italia sono 317, a cui se ne aggiunsero poi dal 1591 al 1600 altri 51. Cfr. MARIANO DA ALATRI, *Reformationis capuccinae implantatio per Italiam saeculo XVI*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XCIV, 1978, pp. 325-335, spec. p. 333; T. SCALESSE, *Note sull'architettura dei cappuccini nel Cinquecento*, in *I francescani tra Riforma e Controriforma. Atti del XIII Convegno internazionale S.I.S.F. (Assisi, 17-18-19 ottobre 1985)*, Assisi, Università degli Studi di Perugia – Centro di Studi Francescani, 1987, spec. p. 200.

itineranti, come Bologna, Ferrara, Firenze, Genova, Milano, Perugia, Siena, Torino e Venezia⁵, e consolidando la propria presenza anche nelle regioni rurali delle varie province, ufficialmente istituite e riconosciute tra il 1529 e il 1536 come unità amministrative dell'ordine⁶.

Dietro una simile propagazione geografica, che riflette una parallela crescita delle vestizioni⁷ ed evidenzia la sintonia tra la proposta cristiana dei cappuccini e le istanze etico-spirituali di popolazioni vessate da guerre, corruzione e carestie, è possibile individuare il proficuo dispiegarsi di precise strategie insediative, i cui elementi portanti sono rinvenibili nelle costituzioni cappuccine. Il testo normativo approvato nel capitolo romano del 1536, infatti, conteneva diverse disposizioni atte a regolare in via programmatica il rapporto giurisdizionale dei cappuccini con il territorio e le autorità, civili ed ecclesiastiche, che lo governavano. Riguardo al momento insediativo, veniva sottolineata con chiarezza la necessità di garantirsi il previo consenso, oltre che del capitolo provinciale, del vescovo locale o del suo vicario⁸: un'esigenza, questa, correlata alla riaffermazione della *minoritas* francescana – lo «stare nell'ultimo loco», essendo «subditi a tutti» – e alla conseguente rinuncia al privilegio dell'esenzione dalla

⁵ Per i conventi di Bologna e Ferrara, cfr. SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Chi ha fondato il primo Convento dei Minori Cappuccini in Ferrara?*, in «L'Italia Francescana», IV, 1929, pp. 342-354; IDEM, *Gl'inizi della Provincia monastica dei FF. MM. Cappuccini di Bologna*, in «L'Italia Francescana», VI, 1931, pp. 93-102; IDEM, *I Cappuccini in Ferrara (1537-1937)*, Isola del Liri, Macioce & Pisani, 1938; IDEM, *La gerarchia cronologica dei due primi conventi della provincia di Bologna: Ferrara e Faenza*, in «L'Italia Francescana», XVIII, 1943, pp. 19-32. Su Firenze e Siena si veda SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, 2 voll., Firenze, Tipografia Barbera, 1906-1909. Per Genova cfr. F. S. MOLFINO, *I cappuccini genovesi. Note biografiche*, I, Genova, Tipografia della Gioventù, 1912. Per Perugia cfr. FRANCESCO DA VICENZA, *Cenni storici del convento dei cappuccini di Montemalbe (Perugia) 1535-1935*, estratto da «Miscellanea Francescana», XXXV, 1935; IDEM, *Origine e sviluppo*, cit., pp. 9-29. Su Torino G. INGEGNERI, *Storia dei Cappuccini della Provincia di Torino*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2008. Per Venezia infine si vedano PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit.; *Le origini dei cappuccini veneti*, cit.; LORENZO DA FARA, *I Cappuccini veneti. La storia e lo spirito*, Limena (Pd), Colibri, 1994.

⁶ Tra le altre fondazioni significative, si ricordano per il Lazio Anticoli, Collevocchio e Tivoli (1536), Monte San Giovanni Campano (1537), Viterbo (1538) e Monterotondo (1542). In Liguria Savona (1538) e Casale (1541); nello Stato di Milano Como ed Erba (1536), Monza e Vigevano (1539); nel Regno di Napoli Carinola e Sessa Aurunca (1537), Capua e Gaeta (1540); in Puglia Vignola (1535), Lagonero (1536), Laterza (1537), Grottaglie (1538), Mesagne e Taranto (1539); in Toscana Arezzo (1536), Cortona (1537), Montevarchi e Sarteano (1540), Città della Pieve, Montalcino e Pistoia (1541); in Umbria Assisi, Collepepe, Panicale, Portaria, Spoleto (1535), Norcia (1537), Città di Castello (1538). Cfr. *I conventi cappuccini nell'inchiesta del 1650*, cit.

⁷ Ciò rese i cappuccini sempre meno dipendenti dall'Osservanza anche sotto il profilo del reclutamento. Cfr. C. CARGNONI, *Le vocazioni all'Ordine cappuccino dagli inizi al 1619*, in *Le vocazioni all'Ordine francescano dalle origini ad oggi*, a cura di L. IRIARTE, Napoli, Istituto di Francescanesimo, 1983, pp. 89-122.

⁸ «Si ordina *etiam* che quando li frati vorranno pigliare alcuno loco novo, secundo la doctrina de l'umil Francesco, in prima vadino da l'episcopo, o suo vicario, e domandino licenzia di potere pigliare quello loco ne la sua diocesi. E avuta la licenzia, con la sua benediczione vadino a la communità, o vero signore, e preghino che li vogliano prestare un poco di loco». *Costituzioni 1536*, n. 71. Sulle modalità di erezione dei primi conventi dei cappuccini, cfr. V. CRISCUOLO, *Le fondazioni dei conventi cappuccini nel '500*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1990; FC I, pp. 346-353.

giurisdizione vescovile, nota distintiva della legislazione cappuccina che trova un precedente significativo ed eloquente, oltre che nelle fonti francescane primitive⁹, soltanto nell'esperienza dei seguaci di Angelo Clareno.

Accanto all'autorizzazione episcopale, lo stabilimento di un nuovo insediamento cappuccino doveva ricevere l'approvazione della comunità e delle autorità politiche, che dovevano quindi essere convinte dell'opportunità di accogliere nel loro territorio un ulteriore gruppo di frati mendicanti, con tutte le conseguenze che ne derivavano in ordine al sostentamento di religiosi privi di rendite autonome e ai complessi equilibri che coinvolgevano poteri civili, clero secolare e ordini regolari nel governo della pietà cittadina. Questo esito era tutt'altro che scontato nell'Italia del primo Cinquecento, attraversata da torme di disperati che, perseguitati da guerre, epidemie e carestie ricorrenti, si riversavano inevitabilmente sui centri urbani alimentando la piaga del pauperismo¹⁰. Sono di questi anni, d'altra parte, i decreti di città come Verona e Brescia che vietavano l'ingresso nelle mura cittadine dei mendicanti, così come le testimonianze annotate in diverse cronache e diari locali delle episodiche, ma non isolate manifestazioni di ostilità da parte delle popolazioni urbane nei confronti di quei romiti e frati girovaghi, ai quali i cappuccini, così come Ignazio di Loyola e i suoi compagni, furono spesso stati associati ai loro esordi¹¹.

Quando giungevano semi-sconosciuti alle porte di una nuova città, dunque, i cappuccini erano chiamati a dimostrare il valore sociale e la "novità" della loro riforma,

⁹ Si vedano oltre al *De Conformitate* di Bartolomeo da Pisa, la *Legenda Perusina* e lo *Speculum Perfectionis*. Cfr. FC I, p. 346.

¹⁰ Cfr. M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Liguori, 1992; B. GEREMEK, *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. V: I documenti*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 669-698. Per una sintesi, cfr. C. F. BLACK, *Early Modern Italy. A Social History*, London-New York, Routledge, 2001.

¹¹ Sui problemi di carattere disciplinare e dottrinale incontrati da Ignazio di Loyola e i suoi primi compagni, cfr. M. DEL PIAZZO – C. DALMASES, *Il processo sull'ortodossia di s. Ignazio e dei suoi compagni svoltosi a Roma nel 1538. Nuovi documenti*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXVIII, 1969, pp. 431-453; *La Compagnia di Gesù tra eresia e ortodossia. Dalla fondazione alla fine del concilio di Trento*, numero monografico della «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005, spec. G. CARAVALE, *Ambrogio Catarino Politi e i primi gesuiti* (pp. 80-109), G. MONGINI, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, (pp. 26-63) e P. SCARAMELLA, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)* (pp. 135-157); G. MONGINI, «*Ad Christi similitudinem*». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011. Più in generale, sulle origini della Compagnia di Gesù, si vedano *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di P. A. FABRE e A. ROMANO, numero monografico della «Revue de Synthèse», CXX, 1999; P. C. HARTMANN, *I Gesuiti*, Roma, Carocci, 2003 (ed. or. München 2001); *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, a cura di S. PAVONE, F. MOTTA, M. CAFFIERO, numero monografico degli «Annali di Storia dell'Esegesi», XIX, 2002 (contributi di P. Bianchini, M. Catto, A. Guerra, F. Motta, S. Pavone, A. Trampus); S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari, Laterza, 2004; F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, in *Religione, conflittualità e cultura*, cit. Meno convincente lo studio di J. W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999 (ed. or. Cambridge 1993), condizionato da un approccio velatamente apologetico e da una mancata considerazione diacronica dei fatti narrati.

sin dal primo impatto con le popolazioni urbane e le oligarchie aristocratico-borghesi che ordinariamente avevano in mano le redini dell'amministrazione cittadina. Non a caso, dunque, i due canali privilegiati dell'approccio cappuccino a nuovi territori e realtà sociali furono la predicazione evangelica e il servizio di volontariato presso gli ospedali degli Incurabili. Quest'ultima attività, che mise i frati in diretto contatto con gli ambienti del Divino Amore e con gli influenti circoli di laici devoti intorno ad essi orbitanti, fu intrapresa dai cappuccini al loro arrivo in città tanto a Roma, quanto a Genova e a Napoli¹², mentre la predicazione costituì il biglietto da visita dei cappuccini quasi dovunque. In diverse circostanze, i due metodi vennero impiegati in successione, con l'azione del predicatore pensata come momento legittimante di una presenza urbana già realizzatasi attraverso le opere di carità. È quanto avvenne, per esempio, a Roma e a Napoli, dove il successo oratorio di Bernardino Ochino nel 1535 e nel 1536 servì a puntellare la posizione dei cappuccini, già da tempo attivi nell'apostolato in favore dei poveri, rafforzandone l'autorevolezza a scapito di altre congregazioni emergenti, come quella dei teatini, e permettendo un più solido stabilimento in città dei confratelli¹³.

Un doveroso riferimento alle costituzioni deve essere fatto, oltre che per le modalità di insediamento, anche in relazione alle caratteristiche tipologiche dei conventi e delle chiese che i cappuccini ricevevano in concessione, o meglio "in prestito" dalle autorità civili ed ecclesiastiche. Il dettato costituzionale, riguardo a questo aspetto, insisteva con meticolosità sui requisiti di povertà cui dovevano rispondere i luoghi presi dai frati, ai quali veniva proibita la proprietà ed era peraltro interdetta ogni intromissione nella «fabbrica» dei conventi. Veniva inoltre disposto che i frati dovessero accettare soltanto sistemazioni che li conducessero fuori dalle mura cittadine, anche se non troppo per evitare eccessive difficoltà nella raccolta delle elemosine e nell'adempimento delle opere di carità e di apostolato. L'opzione per un insediamento extraurbano, come avevano sperimentato i primi osservanti, aveva un duplice vantaggio, scongiurando da una parte un contatto troppo assiduo e compromettente con la vita secolare, e riducendo

¹² Il Colpetrazzo riferì di questo particolare tipo di attività, paragonabile al servizio agli appestati che impegnò i cappuccini soprattutto nel secondo Cinquecento, richiamando l'esempio dato ai frati da Francesco nel Testamento: «Per osservare perfettamente il Testamento, si meseno negli ospedali a servire i leprosi, sì come è manifesto in Roma, in Napoli, in Genova et in altri lati, ma particolarmente in S. Giacomo delli Incurabili di Roma, il quale ospedale era quasi abbandonato; ma, intrandoci i capuccini, lo ridussero a tanto buon sesto che era stimato il primo ospedale d'Italia a quel tempo. [...] La qual cosa fu grand'edificazione a tutta la cristianità. E sì come io veddi e fui raguagliato da quei padri che avevano cura dell'ospedale, ci intravano alle volte ventimila scudi d'elemosine. [...] E si vedeva una sollecitudine di notte e di giorno al servizio delli povere ammalati, che, quando riuscivano della infermità, se ne partivano tutti convertiti, imperochè in principio gli facevano confessar e comunicar; e sempre, quando si mangiava, si leggevano lezioni spirituali; e ogni dì se gli diceva la messa, e spesso se gli predicava». COLPETRAZZO, MHOMC IV, pp. 195 sgg. Edito anche in FC II, pp. 1228-1229.

¹³ Cfr. FRANCESCO SAVERIO DA BRUSCIANO, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, Roma, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, 1954; CRISCUOLO, *Maria Lorenza Longo*, cit.; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 179 sgg.

per altro verso i motivi di sovrapposizione e contrasto con gli ordini religiosi tradizionali, più potenti e radicati nel tessuto cittadino¹⁴. Nella stessa direzione – riduzione dei rischi di corruzione della regolare osservanza e ricerca di una dimensione non direttamente concorrenziale rispetto alle altre congregazioni – andavano anche altre misure adottate dagli autori delle costituzioni cappuccine, come la proibizione di ricevere legati testamentari, di accettare compensi per messe e sepolture, di assumere la direzione di confraternite, di ricercare la cura di monasteri di monache, oltre all’invito a esercitare il ministero della confessione, monopolio dei domenicani e dei francescani osservanti, se non in casi straordinari¹⁵.

Nei primissimi tempi, stando alle episodiche testimonianze in merito, i cappuccini dovettero effettivamente mettere in campo ogni sforzo per osservare il dettato costituzionale alla lettera, anche lì dove le disposizioni sulla povertà integrale imponevano di fatto un regime di vita e soluzioni abitative estreme, quasi disumane¹⁶. Ben presto però, sia per motivi sanitari sia per permettere ai frati di svolgere con maggiore efficacia la loro azione di apostolato, la rigidissima normativa delle costituzioni iniziò a essere interpretata con maggiore tolleranza. Nei codici che riportano le cronache dei conventi cappuccini, così, si legge che nel giro di pochi anni i frati lasciarono i primi luoghi, spesso poco più che tuguri posti per giunta in aree malsane, per trasferirsi in conventi più organizzati e più vicini, se non proprio attigui o compresi nel perimetro murario dei centri abitati. La precarietà insediativa delle origini tende dunque ad evolversi con il tempo verso una stabilizzazione dei cappuccini nelle

¹⁴ In alcuni contesti, una simile politica permise ai cappuccini di eludere la norma ostativa all’erezione di nuove case di religiosi entro le mura cittadine, scaturita dalla grave emergenza economica e sociale che interessò ampie aree dell’Italia centro-settentrionale nel periodo delle «guerre horrende». Cfr. ISIDORO DA MILANO, *I cappuccini a Brescia*, cit., pp. 269, 271.

¹⁵ Per un inquadramento generale su questi temi, cfr. J. BOSSY, *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998; V. LAVENIA, *L’infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

¹⁶ Un esempio in questo senso si trova nella già citata lettera di Ludovico da Reggio a Bernardino d’Asti del gennaio 1536. In essa, tra le altre cose, il cappuccino calabrese spiega infatti al vicario che non va accettata l’offerta del cardinal Palmieri di prendere l’abbazia della Santissima Trinità di Mileto, perché si tratta di un luogo che sorge all’interno della città e che non ha le caratteristiche di modestia e povertà adeguate ai frati cappuccini: «L’abbazia è intro la città, contigua con un palazzo, dove adesso sta la corte [...] non sarriano stancie da cappucini [...] il dormitorio non tene forma ad noi congrua [...] la ecclesia è grandissima [...] piena de altari patronati che besogneria stare più sacristani e avere continuo fastidio da li priti; sono sepoltore in grande multitudine e si mandano defunti da quaranta miglia per una grande indulgenza che si dice essere in ditta ecclesia. Solise cantare le misse e la vespera, tene parrochiani e cappellani del che, quantunque li frati non si impacciassero immediate, assai besogneria impicciarsi in aprire, chiodere ecclesia, sacristia, sonare le campane e stare in continui romori. Oltra questo è ivi continua frequenza de secolari li quali stano in ragionamenti, e jochi e solazi, multa vicinanza de donne, e facile ruina [...]. Multi più presto lasseriano lo cappoccino che andare a stanciare in essa [...]. Poi non poca nota quasi de infamia sarria ad noi del preditto loco, vedendose tanta dissonanza da quello al nostro stilo. [...] multo me meraviglio che persona abbia informato lo preditto reverendissimo [Palmieri] che ditto loco abia alcuna attitudine al nostro vivere». FC II, pp. 909-920.

aree urbane, che avviene in stretta connessione con un parallelo accrescimento del ruolo sociale e del dinamismo apostolico della congregazione all'interno della vita cittadina. Come sembrano suggerire le evidenze documentarie, tuttavia, tale graduale metamorfosi non dovette snaturare l'umile *modus vivendi* dei frati, né di conseguenza incidere sulla fama di santità e buona vita guadagnata dai cappuccini grazie alla rigida osservanza della povertà evangelica.

Significative, sotto questo aspetto, sono le testimonianze di due religiosi stranieri che visitarono l'Italia nel corso del secondo Cinquecento, restando favorevolmente impressionati dall'integrità e dalle modeste condizioni di vita dei cappuccini. Ne sono autori un francescano osservante francese, Yves Magistri, che visitò la penisola nel 1569-1571, e il sacerdote di origini tedesche Sebastian Werr, il quale fu ospite di Carlo Borromeo a Milano nel 1581. Secondo il Magistri, che affidò le sue considerazioni a un'opera edita a Parigi nel 1582 con il titolo di *Ocularia et manipulus Fratrum Minorum*, «le virtù dei cappuccini italiani» erano pari a quelle dei confratelli spagnoli, eredi dell'imporante tradizione rigorista degli osservanti iberici. «Se qualcuno volesse dipingere a pennello la loro vita – commentava –, dovrebbe in verità rifarsi alla prima parte delle *Cronache* del beatissimo nostro padre e ricordare la vita di quei primi suoi compagni. Mi sembra che sia la stessa». A proposito del convento di Siena, che aveva visitato, l'osservante francese annotava inoltre: «Era molto povero e umile, senza nessun fastigio; non come i nostri che certe volte hanno quattro piani e sembrano piuttosto palazzi di grandi principi che abitazioni di poveri! Tutti i frati vi stavano osservando il digiuno quaresimale di san Michele [...]. Non avevano granai o cantine. Il cibo e la bevanda li chiedevano e questuavano ogni giorno di porta in porta e questo di solito in tutte le diciotto o venti province dei cappuccini. Non fanno provviste di frumento o di vino ma, da uomini veramente evangelici, mettono tutte le loro preoccupazioni in Dio che li nutre abbondantemente, nel desiderio di non varcare i limiti della santa povertà che hanno abbracciato [...]. Tutti in genere dormivano su paglia, coperti di una sola povera veste. Il loro abito infatti è scarso, di panno vile e grossolano, più cilicio che abito, si potrebbe dire»¹⁷. Sulla stessa falsariga si muoveva il racconto «su quei nuovi certosini che si chiamano cappuccini» del tedesco Werr¹⁸, di un

¹⁷ Medesima impressione fece al Magistri il convento romano di San Nicola dei porci: «Quando vidi il loro convento a Roma, rimasi assai colpito perchè, pur essendo le loro case altrove piuttosto piccole, mi è parso strano come in Roma abbiano costruito e scelto una abitazione così modesta. Vi abitano ben cento religiosi, ma non ha l'aspetto di convento; sembra piuttosto una spelonca, come quelle degli antichi santi padri anacoreti che abitavano a suo tempo nei deserti della Siria o della Tebaide facendo una vita poverissima». Cit. in FC II, pp. 113-140, spec. pp. 117-124.

¹⁸ «Conducono una vita santa, hanno abbandonato radicalmente il mondo, poiché non possiedono nulla di proprio, ma solo la chiesa e l'abitazione con un orto. Ognuno usufruisce di una cella dove poter leggere, pregare e riposare; ma non chiudono mai col lucchetto le porte e tutti vi possono entrare. Le celle sono piccole e strette, formate tutte allo stesso modo, senza nessuna eleganza. Se poi un frate cade ammalato,

ventennio successivo e quasi contemporaneo al lusinghiero accenno fatto alla riforma cappuccina da Francesco Gonzaga. Nella sua famosa storia del francescanesimo, edita a Roma nel 1587¹⁹, l'aristocratico francescano osservante riconobbe infatti che i cappuccini «hanno un'ottima reputazione presso tutti e la meritano davvero, perché sono zelanti del loro stato. È per questo che si sono mirabilmente diramati nei vari paesi europei, ma soprattutto in Italia»²⁰.

b) Ascetismo e povertà integrale. La “predica del buon esempio” come strategia insediativa

Se nel tardo Cinquecento permaneva dunque in ambienti cattolici la generale convinzione della probità morale e dell'onestà di vita dei cappuccini, nei primi decenni di vita dell'ordine, quando ancora la stretta disciplinare della Controriforma non era intervenuta a livellare su *standard* accettabili di moralità e adeguatezza culturale la realtà del clero preposto alla cura d'anime²¹, l'irrompere sulla scena pubblica di una organizzazione religiosa strutturata e credibile come quella dei cappuccini, capace di produrre uno sforzo visibile, credibile e produttivo per la riforma dei costumi e l'assistenza spirituale dei credenti, dovette suscitare una forte impressione

resta nella stessa stanza. Su ogni porta risalta un passo tolto dalla Sacra Scrittura che spinge al disprezzo delle cose mondane e con dipinto un angelo. [...] La loro libreria o biblioteca è piccola e misera. Il loro vestito è di panno ruvido e grossolano con un'aguzza cuffia o cappuccio. Non usano le camicie né altri panni di lino, eccetto un fazzolettino. Il loro letto è un saccone di paglia o di stame. Il cibo lo chiedono in elemosina di porta in porta. Ciò che vien loro offerto lo prendono con ringraziamento e se avanza qualcosa il giorno dopo, lo ridanno ai poveri, poiché non conservano niente fino al terzo giorno. Bevono vino, se lo possono avere, altrimenti si accontentano dell'acqua. Quando devono viaggiare da un luogo all'altro, non usano il cavallo, ma vanno a piedi sotto la pioggia o il solleone. Alla mensa non usano le tovaglie, ma solo un tovagliolino per ciascuno. E a ognuno viene servita una sola portata». FC II, pp. 558-559.

¹⁹ Di nobili origini, Francesco Gonzaga (1546-1620) entrò nell'Osservanza francescana nel 1570, dopo aver ascoltato la predicazione del cappuccino Alfonso Lobo (Lupo) presso la corte di Spagna. Eletto nel 1579 generale dell'ordine, fu anche vescovo di Cefalù (1587-1593), di Pavia e di Mantova (1593-1620). Compose nei primi anni di professione un importante compendio storico sull'ordine francescano, che fu pubblicato nel 1587 a Roma con il titolo di *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis Observatiae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*.

²⁰ «C'è una differenza specifica tra questi padri cappuccini e noi osservanti e i padri conventuali; quest'ultimi usufruiscono di certe concessioni e privilegi o dispense pontificie circa la Regola francescana. Invece i cappuccini osservano la stessa Regola rigorosamente come suona, cioè alla lettera; mentre noi osservanti la pratichiamo tenacemente, ma secondo le dichiarazioni pontificie. [...] Questi padri presero a costruire le loro case nei limiti della povertà in zone lontane dalla frequenza della gente, e fino ad oggi hanno conservato questo sistema. Si esercitano nella pratica della povertà, dell'austerità e orazione. Per nessun patto vogliono dipendere dalla Regolare Osservanza e neanche dai padri conventuali, ma obbediscono a un loro generale, anche se prestarono per qualche tempo obbedienza ai conventuali. Si danno pure agli studi, ma con discrezione. Hanno un'ottima reputazione presso tutti e la meritano davvero, perché sono zelanti del loro stato. È per questo che si sono mirabilmente diramati nei vari paesi europei, ma soprattutto in Italia». FC II, pp. 171-172.

²¹ Cfr. L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, cit., pp. 895-947.

nell'immaginario collettivo popolare, e non solo. Anche nei carteggi e nei documenti pubblici relativi ai cappuccini che coinvolgono personaggi di primo piano delle élite religiose e politiche del tempo, non a caso, a essere messi in risalto sono innanzitutto il «buon esempio» e la «dura et ardua vita» di questi nuovi fraticelli, che ai contemporanei dovevano apparire al primo impatto come uno strano, ma intrigante incrocio tra i rozzi e visionari romiti vestiti di sacco che avevano percorso la penisola negli anni delle «guerre horrende» e i dotti frati mendicanti, potenti mediatori tra le aristocrazie urbane e la curia romana, i quali ormai con scarsa efficacia cercavano di tradurre dai pulpiti in linguaggio popolare un sapere religioso sempre più complesso ed elitario.

Le evidenze documentarie attestanti l'umiltà e l'ascetismo estremo dei primi cappuccini, sovente accostati alla perfezione archetipica della chiesa primitiva, sono molteplici e legate a vari tipi di fonte, dalle corrispondenze epistolari agli atti notarili, fino ai diari, alle *Ricordanze* e agli annali dei comuni, in cui veniva annotato l'ammontare delle elemosine o la decisione di concedere al nuovo ordine l'ingresso in città²². Già nel 1526, solo per indicare alcuni esempi, nelle deliberazioni del Comune di Cingoli la protezione accordata dalla città al primo, sparuto gruppetto di cappuccini guidato da Ludovico da Fossombrone veniva motivata dalla «loro vita esemplare»²³. Allo stesso modo, nel luglio 1540 i deputati di Pavia decisero di raccomandare la causa dei cappuccini al governatore di Milano, Alfonso d'Avalos, spiegando al marchese del Vasto di aver potuto constatare «la detta loro religione essere di bona fama et devotione, et grandissimo specchio di santità»²⁴. Ancora nel 1564, le magistrature cittadine di Udine potevano deliberare di «drizzar un convento di questa religione così esemplare»²⁵, esprimendo un giudizio sui cappuccini speculare a quello delle autorità comunali di San Severino Marche, le quali attestarono nel 1566 che «la religione dei cappuccini in questi tempi viene tenuta nella massima stima e venerazione»²⁶.

Sono espressioni che ricorrono con frequenza anche in diverse delle lettere, già segnalate, con le quali negli anni '30 Caterina Cibo, Vittoria Colonna e altre figure di spicco del partito curiale vicine alle idee del Giberti e del Contarini patrocinarono presso i propri corrispondenti i buoni fondamenti della riforma cappuccina. Se per la duchessa di Camerino, come scriveva nel 1534 a Ercole Gonzaga, Matteo da Bascio e i suoi compagni «per la loro vita e buoni esempi meritano che ognun buon cristiano parli

²² Per un'introduzione, si veda C. URBANELLI, *Spiritualità e apostolato dei primi Cappuccini nelle testimonianze estranee all'ordine*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1990.

²³ FC II, p. 609.

²⁴ Lettera dei «deputati all'offitio della Provisione della città di Pavia» al marchese del Vasto. Da Pavia, 17 luglio 1540. L'originale del documento, a quanto ci risulta inedito, è in MILANO, AS, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, doc. 64.

²⁵ FC II, pp. 617-618.

²⁶ FC II, pp. 618-619.

per essi», al Belluzzi che nel marzo 1535 assistette alla predicazione romana di Bernardino Ochino insieme ad Ascanio Colonna, il predicatore senese appariva un «homo di santissima vita», al pari dei confratelli guidati a Verona da Giovanni da Fano, dei quali il Giberti lodò nello stesso 1535 a Vittoria Colonna la «vita innocente». La marchesa di Pescara, dal canto suo, non mancò di sottolineare «la austera, optima vita» dei cappuccini nella nota *Informatione* a Paolo III del 1536, ribadendo il concetto nella successiva lettera al Contarini, in cui fece riferimento della «perfectissima vita di septicento frati, veri mendicanti, laudata ormai da tutte le città d'Italia»²⁷. Questi documenti, considerati nel loro complesso, dimostrano l'efficacia della «predica del buon esempio», teorizzata esplicitamente nelle stesse costituzioni del 1536 – «la vita nostra predichi sempre Cristo umile»²⁸ – ed effettivamente caratteristica dei cappuccini negli anni '30 del Cinquecento, a prescindere dalla sensibilità ecclesiologica dei singoli frati e delle differenti sfumature dottrinali del loro pensiero. L'esemplarità di vita, unita al servizio in favore degli emarginati e alla predicazione evangelica, costituì senza dubbio uno dei fattori determinanti per la rapida espansione dell'ordine cappuccino.

L'ingresso dei frati nei nuovi territori era infatti spesso agevolato dalle magistrature o dai principi al governo non solo per la considerazione del «giovanamento che viene a' secolari dal buono essemplio che danno i veri religiosi»²⁹, ma anche nella prospettiva di beneficiare di quella «funzione intercessoria nei confronti della città», che nel tardo medioevo e ancora nel primo Cinquecento veniva attribuita alle istituzioni monastiche femminili e a quelle espressioni della vita religiosa – si pensi al fenomeno delle sante vive³⁰ – che sembravano custodire un particolare potenziale simbolico di carattere profetico e magico-sacrale³¹. In un contesto di patimenti e di torbide prospettive socio-economiche, come quello di molte città italiane negli anni delle guerre d'Italia, la comparsa di nuovi ordini religiosi ispirati da una pietà intensa e coinvolgente, come quello dei cappuccini, poteva infatti essere accolto come un avvenimento provvidenziale dalle comunità urbane, che la predicazione apocalittica dei romiti aveva reso profondamente ricettive nei confronti di ogni segno o accadimento interpretabile secondo gli schemi mutevoli del profetismo popolare e millenaristico³².

²⁷ Per questi documenti epistolari, cfr. *supra*.

²⁸ La «vita sancta ed exemplare» era d'altra parte, secondo i redattori delle costituzioni, il primo requisito di ogni predicatore. *Costituzioni 1536*, nn. 28, 74. Questo principio è inoltre ben presente anche nelle ordinazioni di Albacina, per le quali vedi *supra*, capitolo 3.

²⁹ Così il Bacchini nella citata lettera al Minturno. *Supra*, capitolo 6.

³⁰ Cfr. G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. BORNSTEIN e R. RUSCONI, Napoli, Liguori Editore, 1992. Vedi *supra*, capitolo 11.

³¹ Cfr. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 357-429, spec. p. 373.

³² Vedi *supra*, capitolo 1.

È quanto si verificò a Brescia, dove il 23 marzo 1537 il Consiglio cittadino, considerata la «dura e ardua vita loro fanno, quale certamente è e deve essere ottimo esemplare di noi e di ciascaduno fidel cristiano», dispose l'accoglienza dei cappuccini confidando che «per li continui preghi e orazioni di detti ottimi et devoti religiosi questa nostra città da ogni infortunio e desgrazia sia guardata»³³. Poco più di un anno prima, il 21 gennaio 1536, i rettori del consorzio di Santo Spirito e di San Giovanni dell'ospedale di Bergamo, d'intesa con le magistrature cittadine, avevano fatto vergare un atto notarile in cui veniva promesso un aiuto concreto ai «venerandi padri dell'ordine dei cappuccini di san Francesco, poverissimi, di ottima vita, maestri di buoni costumi», al fine di ottenere il loro stabile insediamento nel territorio bergamasco: qualora infatti i cappuccini avessero lasciato Bergamo senza stabilirvi una dimora durevole, spiegava il documento, ne sarebbe conseguita «la massima iattura per la salvezza delle anime di questa città», che non avrebbero potuto godere degli «eccellenti vantaggi spirituali» derivanti dalla santità di vita dei frati giunti in Lombardia al seguito di Giovanni da Fano³⁴. Anche dove i cappuccini erano già insediati in città, d'altra parte, la predicazione dei loro esponenti più rappresentativi era vissuta con una partecipazione singolare dalla popolazione urbana, segnalandosi come una componente significativa di quella «religione civica» in cui tanta parte avevano avuto i francescani già nel Trecento e nel Quattrocento con i grandi predicatori dell'Osservanza³⁵. Basterà a questo proposito un rapido cenno alla predicazione tenuta da Bernardino Ochino a Perugia nell'avvento del 1536, che negli *Annali decemvirali* della città si trova descritta come tutta votata a ricercare «la salvezza e la tranquillità del popolo e delle loro anime». Per questo motivo, secondo i magistrati, essa era seguita «da parte degli ascoltatori con tale attenzione e buone disposizioni da rasentare il prodigio»³⁶.

In situazioni analoghe, furono talvolta i medesimi cappuccini a far leva sulla psicosi della guerra e sulla superstizione collettiva per rafforzare il messaggio della propria predicazione e raggiungere gli obiettivi pastorali prefissati: sembra infatti che nel 1537, quando si trovò a predicare la quaresima nel duomo di Milano, il neo-cappuccino Giuseppe Piantanida da Ferno convinse il Senato ad autorizzare l'inedita pratica poi detta delle Quarantore – consistente nell'espore continuamente l'ostia consacrata durante l'anno, per quaranta ore in ognuna delle chiese cittadine – proprio assicurando

³³ FC II, pp. 611-612.

³⁴ BERGAMO, AS, *Notarile*, b. 2258, *Atti del notaio Giammaria Rota*, f. 2rv. Editto parzialmente con traduzione italiana in FC II, pp. 743-744.

³⁵ Cfr. S. D. BOWD, *Venice's Most Loyal City. Civic Identity in Renaissance Brescia*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010.

³⁶ PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Consigli e Riformanze*, n. 134 (1536-1540), c. 49v. Editto parzialmente con traduzione italiana in FC II, pp. 749-750. Su questa documentazione e sulla predicazione di Bernardino Ochino a Perugia si avrà modo di tornare nel dettaglio nel paragrafo seguente.

ai milanesi che, se avessero messo in atto con spirito di penitenza la pia devozione, «si sarebbe Iddio placato» e la città sarebbe scampata alla minaccia di un nuovo attacco delle milizie francesi³⁷. Lo stesso pare avvenne poco dopo a Pavia, con protagonista nuovamente il Piantanida il quale, a detta del primo cronista cappuccino milanese, Salvatore Rasari da Rivolta, aveva fatto la sua comparsa in città portando una rozza croce di legno in spalla e gridando «Penitenza!» per le vie³⁸. Circa tre anni dopo, lo stesso Giuseppe da Ferno fece ancora leva sull'impressionabilità delle masse a Modena: dopo aver predicato due volte in duomo nella giornata del 14 dicembre 1539, racconta un cronista, avrebbe infatti «molto exortato li cittadini a fare elemosina a li poveri che ge sono stati deputati, se volemo essere conservati da Dio, da la fame e da la peste»³⁹; mentre nel marzo seguente, sempre a Modena, un altro noto predicatore cappuccino, Antonio da Pinerolo, presentatosi «povero et descalso» poteva riscuotere «grande audienza» in duomo annunciando alla folla che avrebbe predicato per diversi giorni «per consolarsi in questa tribulazione della carastia del presente, e che'l se vole insegnare de le nove vie, e la causa delle ditte tribulatione e flagelli, che Dio li manda per salute nostra, e per causa de' nostri peccati»⁴⁰. Attraverso soprattutto l'azione intraprendente dei predicatori, i cappuccini furono dunque in grado quasi dovunque di tessere una fitta rete di relazioni con il mondo laico e soprattutto con i rappresentanti delle magistrature cittadine, beneficiando del particolare favore mostrato nei loro confronti da parte delle oligarchie dominanti negli Stati sottoposti al controllo del partito spagnolo e imperiale.

c) Fedeltà romana e radicamento locale. La rinuncia al privilegio dell'esenzone e la "linea episcopalista" dei primi cappuccini

Per le caratteristiche peculiari dell'esperienza cappuccina e per le particolari condizioni socio-politiche dell'Italia del primo Cinquecento, la questione dei rapporti tra i cappuccini e le gerarchie politiche e religiose può essere illuminata soltanto di riflesso, ma non inutilmente dalle ben più approfondite analisi prodotte dalla storiografia intorno al complesso tema delle relazioni tra ordini regolari e potere nel Medioevo. Come hanno spiegato Miccoli e Merlo, l'emergere degli ordini mendicanti

³⁷ V. BONARI, *I Cappuccini della Provincia milanese dalla sua fondazione – 1535 – fino a noi. Parte seconda. Vol. I: Biografie dei più distinti nei secoli XVI e XVII. Memorie storiche raccolte da manoscritti*, Crema, Tip. S. Pantaleone di Luigi Meleri, 1898, p. 47.

³⁸ *Ibidem*, p. 48; SALÒ, MHOMC VI, p. 392. Preziose notizie biografiche sul «p. fra Giosefo da Ferno detto da Milano, predicatore e lettore fruttuosissimo» si trovano in *Salvatore da Rivolta e la sua cronaca*, a cura di METODIO DA NEMBRO, Milano, Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1973, *ad nomen*.

³⁹ Cit. in FELICE DA MARETO, *I primordi dei cappuccini in Modena secondo le cronache modenese con notizie illustrative*, in «Italia Francescana», XXII, 1947, pp. 157-167; FC II, pp. 430-437.

⁴⁰ Così il cronista Tommasino de' Lancellotti nella sua *Cronaca modenese* sotto la data del 2 marzo 1540. Cit. in FC II, p. 436.

aveva contribuito in maniera determinante, tra la fine del XIII e i primi decenni del XIV secolo, alla sconfitta o al riassorbimento in seno all'ortodossia romana dei grandi movimenti e chiese ereticali del periodo, su tutti catari e valdesi⁴¹. Le istanze prioritarie di tali gruppi in ordine alla riforma della Chiesa – predicazione dei laici, traduzione in volgare delle Scritture e ritorno al cristianesimo semplice e popolare delle origini⁴² – avevano trovato un canale di istituzionalizzazione e di controllo, da parte della gerarchia ecclesiastica, proprio nell'innovativa proposta religiosa di domenicani e francescani⁴³. Questa evoluzione, se permise alla Chiesa di Roma di soffocare la carica eversiva e il potenziale disgregatore dell'unità cattolica connaturati alla dimensione laicale ed extra-ecclesiale in cui tali gruppi si erano formati, comportò tuttavia anche «la strumentalizzazione spregiudicata delle nuove correnti di rinnovamento espresse negli ordini mendicanti», indotte a una metamorfosi ideologica che rese infatti concepibile l'assunzione, anche da parte dei francescani, di compiti inquisitoriali e di disciplinamento sociale a carattere repressivo, come la predicazione antiebraica per l'istituzione dei Monti di Pietà⁴⁴.

La sempre più stretta connessione tra papato e ordini mendicanti, rinsaldata nel Quattrocento dall'esaurirsi dello scisma, dal temporaneo affossamento delle teorie conciliariste e dalla riconquistata centralità di Roma nel panorama cattolico, aveva permesso al clero regolare, soprattutto nelle sue componenti riformate come le Osservanze domenicana e francescana, di svolgere un ruolo di primo piano nella definizione e nell'attuazione su larga scala di una pastorale conservatrice, fondata sul ripiegamento interiore e su una fitta trama di pratiche e rituali di carattere essenzialmente individualistico e penitenziale⁴⁵. Se «all'identificazione di fondo con il potere e con i valori ed i principi da esso messi in circolazione» da parte degli ordini mendicanti, fece quindi riscontro «una dislocazione superficiale del discorso pastorale riservato alla massa indifferenziata dei “fedeli”, con il compito preciso di dare spazio e giustificazione all'istituzione ecclesiastica»⁴⁶, va però anche notato che una simile strutturazione della pastorale ecclesiastica venne generalmente percepita come funzionale ai propri interessi, e conseguentemente avallata, anche dalle gerarchie politiche dominanti. Caratteristico della predicazione popolare condotta dagli osservanti

⁴¹ Su questi temi, resta fondamentale H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, Anno (I ed. it. 1974). Per un aggiornamento bibliografico e una rapida introduzione, cfr. B. GAROFANI, *Le eresie medievali*, Roma, Carocci, 2008; MERLO, *Contro gli eretici*, cit.; IDEM, *Eretici ed eresie medievali*, cit.

⁴² Cfr. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 29-50.

⁴³ MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., p. 816.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 821.

⁴⁵ Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000 (I ed. 1987; ed. or. Paris 1983).

⁴⁶ MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., p. 840.

tra XIV e XV secolo, infatti, era un richiamo alla moralità personale che, anche quando si trasformava in discorso comunitario, con la promozione di devozioni collettive, l'impulso al culto dei santi locali, la stigmatizzazione delle forme di devianza sociale e la composizione dei disordini fazionari a protezione della concordia sociale⁴⁷, difficilmente esulava dal quadro di una generale, diffusa accettazione dell'autorità, a tutti i livelli⁴⁸.

In quella «netta divaricazione tra coscienza e sentire individuali e attività sociale e pubblica», segnalata da Miccoli come una costante nella storia degli atteggiamenti intellettuali degli italiani a partire proprio dalle grandi predicazioni itineranti dei frati mendicanti nel corso del Medioevo, risiede infatti un fattore determinante del sostanziale appoggio fornito dalle oligarchie aristocratico-mercantili della società comunale prima e signorile poi all'opera, portata avanti con determinazione dalle gerarchie ecclesiastiche e regolari, per l'affermazione dell'ortodossia romana e l'addomesticamento della morale collettiva in un conformismo sociale e religioso garantista dell'ordine costituito⁴⁹. Impostato su una «piattaforma» meramente «utilitarista», il rapporto delle borghesie mercantili in ascesa e della vecchia e nuova nobiltà con la Chiesa e con le pratiche religiose da essa proposte si articolava infatti nel periodo tardomedievale in una logica di scambio, che comportò la progressiva compenetrazione tra società ecclesiastica e società civile⁵⁰. Una dinamica che venne favorita peraltro dalle strategie delle grandi famiglie patrizie, sempre più inserite nei gangli dell'amministrazione ecclesiastica centrale – l'aver un vescovo o un cardinale in famiglia diventa nel Quattrocento uno strumento fondamentale di legittimazione sociale e ascesa economica per ogni casata – e periferica⁵¹.

È però proprio a livello locale, nelle sue declinazioni urbane e diocesane, che l'implicita alleanza tra potere ecclesiastico e civile, tra gerarchie cattolico-romane e

⁴⁷ Cfr. A. RIGON, *Frati Minori e società locali*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, cit., pp. 259-281.

⁴⁸ MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., p. 867.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 844-845, 895.

⁵⁰ Cfr. R. RUSCONI, *Da Costanza al Laterano: la "calcolata devozione" del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ e G. BARONE, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 506-532; A. DORDONI, *Aspetti di etica sociale e familiare nella predicazione osservante del Quattrocento. I sermoni su san Giuseppe di Bernardino da Siena e di Bernardino da Feltre*, in «Annali di Scienze Religiose», VIII, 2003, pp. 235-257; G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004; IDEM, *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna, Il Mulino, 2011.

⁵¹ Cfr. W. BARBERIS, *Uomini di corte nel Cinquecento tra il primato della famiglia e il governo dello Stato*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, cit., pp. 855-894; M. FIRPO, *Il cardinale, in L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. GARIN, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 99-178; A. PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi, novità*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 221-262.

oligarchie aristocratico-signorili⁵², poteva rivelare tutta la sua precarietà e l'ambiguità di fondo che ne sosteneva l'impalcatura. La praticabilità effettiva di una collaborazione tra le autorità cittadine e le molteplici espressioni del potere ecclesiastico, secolare e regolare, dipendevano infatti in massima parte dall'identità e dalle fedeltà politiche degli uomini posti al vertice della diocesi, dei monasteri, delle abbazie e di tutti quei luoghi del sacro legati formalmente tanto al territorio di riferimento e alle comunità che su di esso insistevano, quanto alla curia romana e alle politiche centralistiche del papato.

In una fase storica di forte impulso al rinnovamento religioso e alla restaurazione dell'autorità temporale e spirituale della Chiesa, come quella della seconda metà del Duecento, i pontefici si erano dotati in quest'ambito di uno strumento particolarmente efficace per il controllo e il coinvolgimento dei neonati ordini mendicanti nei piani religiosi e politici della curia: con la concessione del privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione vescovile, infatti, tali ordini erano diventati un potenziale, formidabile vettore di influenza e condizionamento, da parte romana, sulle politiche religiose e territoriali dei poteri locali. Nonostante poi nella prassi il ruolo giocato dai frati mendicanti nei variegati scenari geopolitici in cui essi si sarebbero trovati ad operare fosse destinato ad assumere, a seconda delle contingenze, contorni certamente non omogenei, non c'è dubbio che il privilegio dell'esenzione di cui godevano i regolari costituì tra Quattro e Cinquecento una costante spina nel fianco per gli ordinari diocesani e per le magistrature secolari, tanto che anche negli scritti di Erasmo e di Lutero si trovano accenni al «pericolo dal punto di vista politico dell'espandersi dei luoghi esenti»⁵³. Nel corso del Cinquecento, poi, si affermò progressivamente a Roma una tendenza fortemente accentratrice nei confronti dei regolari. Dall'italianizzazione dell'istituto del vicariato generale durante il governo interinale, allo svolgimento a Roma dei capitoli generali, fino all'introduzione della conferma papale per i nuovi ministri eletti, al rafforzamento della figura del cardinale protettore e, nella seconda metà del secolo, all'istituzione della Congregazione dei vescovi e regolari, molteplici e diversificate furono le misure attraverso le quali i pontefici tentarono di intaccare il profondo radicamento locale degli ordini religiosi, rinsaldandone la fedeltà ai vertici dell'organizzazione ecclesiastica e la flessibilità operativa in ordine a un loro crescente coinvolgimento nella pastorale controriformistica, nell'azione missionaria e nel contrasto dell'eresia protestante⁵⁴.

⁵² MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., pp. 899-904.

⁵³ ZARRI, *Monasteri femminili e città*, cit., p. 362.

⁵⁴ Cfr. E. BONORA, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (I ed. 2001), pp. 68 sgg.; M. ROSA, *Clero cattolico e società europea nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 89 sgg.; RURALE, *Monaci*, cit., pp. 44-46.

Nel periodo ancora fluido dei primi anni del pontificato di Paolo III, quando i confini dell'ortodossia dottrinale erano sfumati e diverse correnti di riforma animavano il mondo cattolico generando una vivace dialettica che giunse fin dentro la curia romana, la determinazione papale in questa direzione non era tuttavia né inflessibile, né costante⁵⁵. L'approvazione delle costituzioni cappuccine, nel cui testo accanto alle affermazioni di fedeltà al pontefice figurava un principio, come quello della rinuncia all'esonazione dai vescovi, che conteneva in sé i germi di un potenziale allentamento del vincolo del nuovo ordine con Roma, può esserne considerato un indizio eloquente. Agli occhi di Gaspare Contarini, di Vittoria Colonna e degli altri potenti esponenti del partito imperiale che sostenevano la causa dei cappuccini, come Alfonso d'Avalos, Ercole Gonzaga, Ascanio Colonna e Giovanni Morone, questa caratteristica istituzionale della giovane congregazione guidata da Bernardino d'Asti poteva invece costituire un ulteriore fattore di apprezzamento, in quanto ampliava le possibilità di coordinamento dell'azione dei frati con le esigenze socio-politiche delle gerarchie urbane e signorili fedeli a Carlo V.

In quest'ottica, la decisione da parte di Paolo III di regolare personalmente, tramite apposito breve pontificio, la predicazione itinerante dell'esponente più in vista dell'ordine cappuccino, Bernardino Ochino, può essere letta anche come una forma di contenimento e di implicito controllo, da parte di Roma, delle strategie spirituali e territoriali della giovane congregazione, che tanto favore godeva all'interno dei *network* parentali e clientelari legati agli ambienti aristocratici maggiormente ostili alle politiche farnesiane, come quelli facenti capo ai Colonna, ai Gonzaga e ai Della Rovere⁵⁶.

La rinuncia all'esonazione dalla giurisdizione vescovile da parte dei cappuccini era destinata tuttavia a incidere in maniera ancora più profonda su un altro terreno, quello della pastorale popolare e della pratica religiosa in senso stretto. In maniera condivisibile, Merlo ha definito la scelta dei cappuccini «una non indifferente rottura con la tradizione di “libertà” dai vescovi diocesani e dai “prelati ordinari”, che aveva connotato istituzionalmente l'Ordine dei Minori, come altri Ordini mendicanti, per più di due secoli e mezzo»⁵⁷. L'esperto storico del francescanesimo ha poi opportunamente segnalato che tale decisione va contestualizzata, valutandola nell'ambito di tutte quelle disposizioni della legislazione cappuccina «che rinnovano la volontà di totale sottomissione “a Dio in tutte le creature”», restituendo così centralità e sostanza all'originario ideale francescano della *minoritas*. È difficile tuttavia condividere il passaggio successivo, in base al quale la volontà dei cappuccini di sottomettersi ai

⁵⁵ Cfr. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, cit.

⁵⁶ Cfr. *infra*, capitolo 10.

⁵⁷ Per questo e per i passi citati in immediata successione, MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 406-407.

vescovi si sarebbe accompagnata, nelle costituzioni del 1536, «alla riaffermazione della rinuncia all'esercizio diretto della cura d'anime e a forme indirette di impegno pastorale». Se infatti nel modello di «vita mixta» tratteggiato dai redattori delle costituzioni persiste una forte tensione eremitica e si nota un brusco scarto rispetto alle forme collaudate e ormai tipizzanti dell'apostolato dei francescani osservanti – si pensi alle limitazioni riguardanti il ministero della confessione e la direzione di confraternite e monasteri femminili –, è altrettanto evidente nello stesso testo del 1536 la volontà della nuova dirigenza dell'ordine, capitanata da grandi predicatori come Bernardino Ochino e Giovanni da Fano, di “stare” nel mondo e di collaborare attivamente con le autorità spirituali e temporali – «affinchè i secolari possano di noi servirsi» – per la riforma della Chiesa e della società⁵⁸.

Proprio nell'ottica di una maggiore contestualizzazione e di una più approfondita analisi degli effetti concreti prodotti dalla scelta programmatica dei cappuccini di porsi al di fuori della tradizione mendicante di autonomia dalla giurisdizione vescovile, dunque, si può invece osservare come la rinuncia all'esenzione favori, di fatto, un più agevole e diretto coinvolgimento del giovane ordine nei più ambiziosi programmi di apostolato e di riforma tentati nella penisola italiana nel periodo precedente al concilio di Trento. Tra la fine degli anni venti e i primi anni quaranta, infatti, l'impulso in questa direzione da parte della curia romana era disarticolato e intermittente: non casualmente, gli unici piani organici di riforma concretamente attuati in questi anni furono quelli promossi dal Giberti⁵⁹ e dagli altri vescovi, come il modenese Giovanni Morone⁶⁰, il mantovano Ercole Gonzaga⁶¹ e il bergamasco Vittore Soranzo⁶², che in varia misura

⁵⁸ Va notato a questo proposito che il soggiorno di Gaspare Contarini nel palazzo colonnese dei Santi Apostoli nella seconda metà del 1536, ai tempi della redazione del *Consilium de emendanda ecclesia*, potrebbe aver stimolato il confronto tra il cardinale veneziano e i frati più vicini alla marchesa di Pescara, su tutti Bernardino d'Asti e Bernardino Ochino, sulla redazione definitiva delle costituzioni cappuccine, approvate proprio alla fine del 1536. Forse ai consigli del Contarini, che poi nel 1540 svolse insieme al Ghinucci un ruolo di primo piano nell'approvazione delle costituzioni della Compagnia di Gesù, si deve la conferma nella legislazione cappuccina di norme – come quella sulla rinuncia all'esenzione – che rendevano l'ordine particolarmente adatto a supportare l'azione pastorale degli alti prelati sensibili ai temi dell'evangelismo e dell'irenismo contariniano. Sul primo incontro romano del Contarini con i cappuccini, vedi *supra*, capitolo 5. Per il ruolo del porporato veneziano nell'approvazione dei gesuiti da parte di Paolo III e del Ghinucci nella revisione della *Formula Instituti*, cfr. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, cit., p. 41, 149-150, 176, 313 sgg; IDEM, *The Society of Jesus*, in *Religious Orders*, cit., pp. 138-163, spec. p. 143.

⁵⁹ Cfr. G. BARBIERI, *Aspetti sociali nell'opera riformatrice di Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, in «Annali della Facoltà Economia e Commercio», Bari, n.s., VII, 1947, pp. 110-121; PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit.

⁶⁰ Cfr. FIRPO, *Inquisizione*, cit.

⁶¹ Cfr. MURPHY, *Ruling peacefully*, cit.

⁶² Cfr. L. CHIODI, *Eresia protestante a Bergamo nella prima metà del '500 e il vescovo Vittore Soranzo. Appunti per una riconsiderazione storica*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXV, 1981, pp. 456-485; M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006; M. FIRPO, *L'eresia del Vescovo: il governo pastorale di*

trassero ispirazione dal modello veronese e dalla riflessione in materia stimolata da opere come l'*Opus noviter editum pro sacerdotibus animarum curam habentibus* di Filippo Sauli⁶³, i trattatelli fatti stampare dallo stesso Giberti⁶⁴ e quelli rimasti manoscritti, ma ampliamenti circolanti del Contarini, su tutti il *De officio episcopi* (1517), il *Modus concionandi* (1538) e l'*Instructio pro praedicatoribus* (1541)⁶⁵.

Grazie alla rinuncia all'esonazione, i cappuccini furono facilmente cooptabili in questi progetti, svolgendo in alcuni casi un vero e proprio ruolo di supplenza nei confronti di un impreparato clero secolare in settori chiave della pastorale diocesana, come la predicazione e l'alfabetizzazione religiosa dei fedeli. In determinati contesti, il supporto dei vescovi all'apostolato cappuccino e allo stesso accreditamento sociale della nuova congregazione trova esplicita risonanza nelle fonti cronachistiche, che registrano l'arrivo in città dei frati e la perplessità del mondo laico per l'inconsueto favore mostrato nei loro confronti dall'ordinario del luogo. A Modena, per esempio, il 15 novembre 1539 Tommasino Lancellotti descrisse con efficacia il misto di interesse e diffidenza che aveva suscitato nella popolazione l'avvento del predicatore Giuseppe da Ferno, seguito dopo alcuni giorni da altri sette cappuccini. All'aspettativa generata dalle parole del predicatore, il quale dopo esser salito sul pulpito del duomo per una settimana, aveva «invitato el populo, grandi e piccoli, che domane vadano alla predica che'l dirà e farà cose maravegliose», si aggiungeva infatti nel racconto del cronista la preoccupazione che ai nuovi arrivati, «allogiati al vescovato a le spexe de l(ire) 80», potesse essere destinata parte delle elemosine che in origine il vescovo Giovanni Morone⁶⁶ aveva riservato ai cittadini modenesi che versavano in condizioni di indigenza⁶⁷. L'ingresso dei cappuccini a Modena, dunque, era stato direttamente

Vittore Soranzo a Bergamo, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 161-181; E. BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁶³ Cfr. A. PROSPERI, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica Storica», VII, 1968; pp. 137-168, spec. pp. 142-146.

⁶⁴ Cfr. P. SIMONI, *Appunti sulle opere a stampa del vescovo veronese G. M. Giberti*, in «Studi Storici Luigi Simeoni», XLIII, 1993, pp. 147-167.

⁶⁵ Cfr. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano, passim*; EADEM, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit., p. 441.

⁶⁶ Il Morone era allora assente da Modena in quanto impegnato in una delicata missione presso la corte imperiale come nunzio pontificio. Il governo della diocesi era affidato per suo conto al vicario Domenico Sigibaldi. Per una sintesi aggiornata sulla vicenda biografica di Giovanni Morone, cfr. *L'uomo del concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, a cura di R. PANCHERI e D. PRIMERANO, Terni, Tipografia Editrice Terni, 2009, con particolare riferimento ai due contributi di M. FIRPO, «Amorbato delle cose lutherane» o «fidei catholicae propugnator»? *Giovanni Morone tra Inquisizione e concilio* (pp. 19-47) e *Giovanni Morone, Vittoria Colonna e Michelangelo* (pp. 83-101). Si veda inoltre *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, a cura di M. FIRPO e O. NICCOLI, Bologna, Il Mulino, 2010.

⁶⁷ «Uno frato del capuzolo aguzo vestito all'appostolica, che comenzò dominica passata a predicare in domo, ha predicato ogni giorno, etiam questo giorno, e ha invitato el populo, grandi e piccoli, che domane vadano alla predica che'l dirà e farà cose maravegliose, e n'è gionto de li altri che sono numero otto al presente, e sono alloggiati al vescovato a le spexe de l. 80 che ha ordinato el reverendo monsignor misser

patrocinato dall'ordinario e dai suoi collaboratori, che avevano provvisoriamente messo a disposizione di Giuseppe da Ferno e dei suoi compagni alcuni ambienti del palazzo vescovile, provvedendo anche al loro sostentamento in attesa che, attraverso la predicazione e l'apostolato, potessero farsi apprezzare dalla popolazione e ottenere dalle magistrature cittadine la concessione di un luogo fuori le mura dove risiedere stabilmente. Già l'anno successivo, il Morone poteva affidare ai cappuccini la direzione dell'orfanotrofio di San Bernardino e l'assistenza spirituale dei malati infettivi nell'ospedale di San Giobbe⁶⁸.

Ancor più del caso modenese è tuttavia quello della Verona gibertina, approfonditamente studiato e diffusamente citato dagli storici in riferimento almeno al periodo di effettiva residenza in diocesi dell'ex datario di Clemente VII, a rappresentare un riferimento esemplare per la descrizione delle strategie insediative dei primi cappuccini. È guardando allo stretto rapporto di collaborazione che i cappuccini seppero instaurare con il vescovo di Verona, infatti, che si può cogliere il delinearsi di una vera e propria "linea episcopalista", in seno alla dirigenza cappuccina, per la diffusione della riforma soprattutto nelle diocesi dell'Italia centro-settentrionale governate da vescovi favorevoli alla spiritualità evangelica e al propositivo apostolato popolare dei frati «dal cappuccio aguzzo». Si tratta, come sembra confermare un recente studio sulla figura di Tullio Crispoldi⁶⁹, tra i principali collaboratori laici del Giberti, di un consapevole piano di espansione e di accreditamento, incentrato sulla ricerca di spazi di proficua collaborazione con gli ordinari dei luoghi in cui i cappuccini intendevano stabilirsi e su un impiego strumentale della predicazione, dal momento che, come si è visto, assai

Zohane Moron vescovo de Modena, che siano pagati ogni meso comenciando a ottobre passato e distribuirli a li poveri de Modena, e li *magister fac omnia* hano fatto venire ditti frati capuzoli a mangiare in Modena quello che doveva avere li poveri de Modena. Io per me penso che questa non sia stata la intenzione del detto vescovo de dispensarla a forasteri, ma sì alli terreri». In un passo successivo, il Lancellotti aggiungeva che i cappuccini «hano le spexe del vescovato de vino e legne, e del resto vano cercando per amore de Dio, perché sono poverissimi e descalci, a pedi nudi per terra alcuni de lori, e voriano trovare uno loco apresso Modena dove ge potesseno stare, perché sono numero circa 8 al presente, e ge stato preposto Santo Faustino, che è in el borgo de Bazohara, el quale golde uno di Paltroneri; el se pensa che averano quella abitazione con la cura della capella, pur che quello de chi è el beneficio abia la intrada». Cit. in FC II, p. 433. Sul primo convento dei cappuccini a Modena, cfr. M. SCHENETTI, *I Cappuccini a Modena. Quattro secoli di storia*, Modena, Aedes Muratoriana, 1978, pp. 17-31.

⁶⁸ Particolarmente impegnato in questo tipo di apostolato fu, negli anni '40, Ludovico Galli da Trento, sul quale vedi *infra* per il suo contributo anche nel campo dell'insegnamento del catechismo ai bambini.

⁶⁹ Personaggio chiave nelle dinamiche della vita religiosa italiana del Cinquecento, Crispoldi affiancò il Giberti lungo tutto l'arco del suo esemplare magistero veronese, fornendo al programma di riforma avviato dal vescovo un supporto fondamentale attraverso la redazione di una serie significativa di opuscoli a carattere spirituale e religioso, che sembrano condividere non poche affinità con gli scritti degli ambienti "spirituali" e con i libretti di pietà dei primi cappuccini. Non va dimenticato, peraltro, che l'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, il primo testo a stampa edito da un cappuccino, venne pubblicata nell'aprile 1536 a Brescia, città in cui era forte l'influsso del modello gibertino sulla vita religiosa. Cfr. SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit.

frequentemente erano proprio i predicatori a costituire la testa di ponte per l'insediamento dei confratelli nei nuovi territori. Anche a Verona, dopo un primo contatto tra il Giberti e Giovanni da Fano favorito dal Crispoldi, l'ingresso in città dei cappuccini sarebbe stato approvato soltanto dopo una serie di convincenti prediche tenute in duomo nel 1535 dal cappuccino marchigiano, che conquistarono definitivamente il vescovo alla «causa de li padri cappuccini»⁷⁰. Allo stesso modo, negli anni seguenti Bernardino Ochino riuscì a ottenere in numerose città della regione padana la concessione di un «lochetto» per la fondazione di un convento proprio sull'onda dell'entusiasmo suscitato dalla sua travolgente predicazione⁷¹.

A Verona, tuttavia, i cappuccini trovarono come forse in nessun altro ambiente un clima spirituale favorevole e interessato alla loro proposta religiosa. Come emerge con chiarezza dal noto *Sommario di prediche* manoscritto del Crispoldi relativo alla visita pastorale del 1530⁷² e soprattutto dal *Breve ricordo* fatto stampare dal Giberti nel medesimo anno⁷³, il vescovo di Verona attribuiva una rilevanza centrale, nel suo vasto programma di riforma della diocesi, alla diffusione di una predicazione evangelica di tipo positivo, depurata dalle incrostazioni scolastiche e restituita alla sua funzione

⁷⁰ Così il Giberti nella citata lettera inviata dal Giberti a Ercole Gonzaga nel dicembre del 1535, su istanza di Vittoria Colonna, per coinvolgere il cardinale mantovano nell'azione di sostegno e protezione dei cappuccini. Vedi *supra*, capitolo 5. Cfr. FC II, pp. 192, 311-312; PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 301-302, n. 24.

⁷¹ Sulla predicazione urbana di Bernardino Ochino negli anni 1536-1542, vedi *infra*, capitolo 10.

⁷² BOLOGNA, BIBLIOTECA ARCIVESCOVILE, *Sommario de messer Tullio Crispoldo de le prediche fatte ne la visita di Verona del MDXXX*, ms. Su questa interessante raccolta di prediche, quasi certamente rielaborata dal Crispoldi nei decenni successivi sulla scorta dell'evoluzione del suo evangelismo in senso valdesiano, si veda P. PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo «Sommario» di prediche*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXVIII, 1974, pp. 536-562. Cfr. inoltre L. SIMEONI, *Un volume manoscritto di prediche attribuite al vescovo Ghiberti*, in «Atti dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona», s. V, vol. X, 1933, pp. 125-129; P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, pp. 122 sgg.; PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 242 sgg.; SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., pp. 16-26. A Verona probabilmente aveva predicato Bernardino Ochino nel 1532. Lo si evince dalla lettera scritta dal frate senese a Gian Pietro Carafa da Cittadella il 20 settembre 1531, nella quale Ochino, allora ancora osservante, chiedeva al fondatore dei teatini di intercedere presso il Giberti per assicurargli il pulpito del duomo della città scaligera in vista della futura quaresima: «Farami piacere che quando la s.v. habbi a scrivere al r.mo buon signore vescovo di Verona mi raccomandandi, in quel debito modo li pare, *praecipue* perché intendo che generale nostro mi ha quasi per promesso a predicare in questa quadragesima li in duomo a Verona». Cit. in ALENÇON, *Gian Pietro Carafa*, cit., pp. 88-89.

⁷³ G. M. GIBERTI, *Breve ricordo di quello che hanno da fare i chierici, massimamente curati, fatto secondo la istruzione, et determinatione del reverendissimo Ioan. Matth. Giberto vescovo di Verona*, in Verona, per Stephano Nicolini et li fratelli da Sabio habita presso il Domo, 1530 nel mese di aprile. L'opuscolo fu adottato dal vicario bolognese Agostino Zanetti, che lo fece ristampare nel 1535 nelle *Constitutiones Synodales Bononienses*, e poi ripreso anche da Ercole Gonzaga nel 1561. Cfr. A. PROSPERI, *Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, in «Critica storica», IV, 1965, pp. 367-402; IDEM, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 236 sgg. Cenni in S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, in «Cristianesimo nella Storia», XIII, 1992, pp. 73-102, spec. p. 88.

originaria di istruzione evangelica dei fedeli⁷⁴. Uno degli obiettivi prioritari del vescovo di Verona fin dall'avvio della sua residenza in diocesi, subito dopo il sacco di Roma, era inoltre proprio la riaffermazione del diritto del vescovo di esaminare la preparazione dottrinale dei predicatori e di ogni religioso deputato alla cura d'anime, riservandosi l'autorità di concedere o meno ad essi il permesso di esercitare quei compiti pastorali – predicazione e confessione su tutti –, che grazie al privilegio dell'esonazione erano ormai sfuggiti al controllo degli ordinari, diventando prerogativa quasi monopolistica del clero regolare⁷⁵. Alla luce di quanto osservato sulla predicazione dei cappuccini e sulla loro sottomissione volontaria all'obbedienza episcopale, si comprende dunque come inizialmente Giovanni da Fano, e poi soprattutto Bernardino Ochino e gli altri predicatori che al senese si ispiravano dovettero apparire, agli occhi del Giberti, gli strumenti ideali per l'attuazione di un punto cruciale del suo piano pastorale, quello della predicazione evangelica al popolo, almeno in quella fase delicatissima ed emergenziale in cui il clero secolare, ad essa deputato, non era ancora adeguatamente istruito e formato per tale compito⁷⁶.

d) Pastorale della paura e spiritualità evangelica. Tradizione e innovazione nella predicazione cappuccina degli anni '30

Sin dai suoi esordi, quella predicazione «umile ed evangelica» che nel secondo Cinquecento verrà detta «alla cappuccina»⁷⁷ trovò dunque modo di diffondersi non solo presso la gente semplice, ma anche all'interno dei circoli spirituali che partecipavano del generale rinnovamento dell'oratoria sacra⁷⁸, stimolato nel passaggio tra XV e XVI secolo tanto dalla rivalutazione umanistico-erasmiana della spiritualità patristica e della

⁷⁴ Della teorizzazione di una predicazione coinvolgente sotto il profilo spirituale e allo stesso tempo esente da possibili fraintendimenti in chiave filoluterana o di deviazione sociale, il Giberti continuò a occuparsi anche negli anni successivi, pubblicando nel 1540 un opuscolo *Per li padri predicatori*. Nello stesso anno, Contarini si interessava nuovamente al tema, facendo stampare delle *Istruzioni ai predicatori*. Cfr. F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1881, p. 308; PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 243 sgg.

⁷⁵ Cfr. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, cit., p. 996.

⁷⁶ Cfr. C. CARGNONI, *La predicazione dei frati cappuccini nell'opera di riforma promossa dal Concilio di Trento*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989, pp. 14-18.

⁷⁷ Cfr. RURALE, *Monaci*, cit., p. 76.

⁷⁸ Cfr. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., I, pp. 291 sgg.; J. W. O'MALLEY, *Content, and Influence of Works about Preaching before Trent: the Franciscan Contribution*, in *I frati minori tra '400 e '500. Atti del XII convegno internazionale (Assisi, 18-19-20 ottobre 1984)*, Napoli, ESI, 1986, pp. 27-50, ora anche in IDEM, *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 1998 (I ed. 1993), par. IV; E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra cinque e settecento. Tematiche e modelli*, in «Rivista Storica Italiana», C, 1988, pp. 679-723; *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, a cura di L. TAYLOR, Boston-Leiden, Brill, 2003 (I ed. 2001).

retorica classica⁷⁹, quanto dall'insistenza luterana ed evangelica sulla necessità di restituire alla Scrittura un ruolo centrale nella pastorale e in ogni aspetto della vita cristiana⁸⁰. Di questo movimento, i cappuccini furono protagonisti attivi, recuperando la leggerezza dello stile oratorio istriatico e positivo del «patriarca» Francesco e fondendola con la solidità scritturale e l'aderenza evangelica caratteristiche del cosiddetto *sermo antiquus* o patristico: il risultato fu una predicazione semplice e popolare, cristocentrica e sociale, assai distante, nonostante la formazione scolastica di quasi tutti i primi predicatori cappuccini, dall'artificioso modello universitario del *sermo modernus*⁸¹, cui sin dalla seconda metà del Duecento anche i francescani – con la parziale eccezione di Bernardino da Siena e dei suoi epigoni più fedeli⁸² – si erano progressivamente adeguati⁸³. Il carattere di “novità” della predicazione cappuccina negli anni precedenti al concilio di Trento⁸⁴ fu esplicitamente rivendicato nel secondo

⁷⁹ Cfr. FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza*, cit.; O'MALLEY, *Religious Culture*, cit., spec. i contributi della parte III (*Content and Rhetorical Form in Sixteenth-Century Treatises on Preaching*, già edito in *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rethoric*, a cura di J. MURPHY, Berkeley, CA University of California, 1983, pp. 238-252) e della parte VII (*Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535*, già edito in «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», V, 1985, pp. 1-29); FUREY, *Erasmus, Contarini*, cit.; F. J. MCGINNESS, *An Erasmus Legacy: Ecclesiastes and the Reform of Preaching at Trent, in Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Contexts and Contestations*, a cura di R. K. DELPH, M. M. FONTAINE e J. J. MARTIN, Kirksville, Truman State University Press, 2006, pp. 93-112.

⁸⁰ Cfr. F. FERRARIO, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Torino, Claudiana, 1993; CHADWICK, *The Early Reformation*, cit., pp. 12-36.

⁸¹ Cfr. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 973 sgg.; IDEM, *La predicazione: parole in Chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino*, a cura di G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Roma, Salerno, 1992, II, pp. 571-603; L.-L. BATAILLON, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, Aldershot, Variorum, 1993; F. IOZZELLI, *Il rinnovamento della predicazione nel XIII secolo*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIX, 2006, pp. 51-95, spec. p. 85.

⁸² La bibliografia sulla predicazione di Bernardino da Siena è molto ampia. Ci limitiamo a segnalare alcuni contributi di particolare rilievo per quanto attiene al presente studio: *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, cit.; MARIANO DA ALATRI, *San Bernardino da Siena e la predicazione francescana*, in «L'Italia Francescana», LVII, 1982, pp. 141-152; L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2009 (I ed. 2002).

⁸³ Sull'evoluzione della predicazione francescana dal Duecento al tardo Medioevo, cfr. C. DELCORNO, «*Quasi quidam cantus*». *Studi sulla predicazione medievale*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 159-377. Ancora utile A. ZAWART, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers. A Bio-Bibliographical Study*, New York, J. F. Wagner, 1928. Si vedano inoltre A. GHINATO, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 24-98; C. E. NORMAN, *Humanist Taste and Franciscan Values. Cornelio Musso and Catholic Preaching in Sixteenth-Century Italy*, New York, Peter Lang, 1998; IDEM, *The Franciscan Preaching Tradition and Its Sixteenth-Century Legacy: the Case of Cornelio Musso*, in «The Catholic Historical Review», LXXXV, 1999, pp. 208-232; B. ROEST, *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*, Leiden – Boston, Brill, 2004, pp. 52-119.

⁸⁴ Una preziosa introduzione al tema della predicazione cappuccina resta ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit. Si veda però anche l'importante saggio introduttivo di Costanzo Cargnoni in FC III/1, pp. 1751-2104, spec. pp. 1757-1806 per Bernardino Ochino e gli altri predicatori cappuccini nel periodo precedente al concilio di Trento. Meno ambiziose, ma utili le sintesi di CARGNONI, *La predicazione dei frati cappuccini*, cit.; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La predicazione cappuccina come programmazione religiosa e culturale nel Cinquecento italiano*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989; S. GIOMBI, *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*,

Cinquecento dai cronisti cappuccini, come mostra la campanilistica ma efficace testimonianza del Colpetrazzo:

Predicavano i Capuccini in quel tempo i comandamenti de Dio, l'Evangelio e la Scrittura Sacra; reprimendo asprissimamente i vitij, essaltavano e magnificavano le sante virtù. E questo dette gran stupor a tutta la christianità, perchè era un predicar nuovo, e con tanto fervor che infocavano ogn'uno. Imperochè in quel tempo non se predicava se non le questioni di Scoto e di san Thomaso, e nel principio sempre recitavano un' sogno, dicendo: "Questa notte mi pareva, etc". Predicavano la filosofia, le fabule d'Hisopo e sempre all'ultimo cantavano alcuni versi del Petrarca o del'Ariosto. Nè mai se nominava l'Evangelio e la Scrittura Sacra. In guisa che oscendo i Capuccini con questo predicar la Scrittura con fervor, bisognò che tutt'i predicatori d'altre Religioni, se volevano esser accettati, s'accommodasseno a predicar le Scritture Sacre. E feceno questo gran frutto nella chiesa de Dio, che da quello in poi tutti predicano la Scrittura⁸⁵.

Premesso che non furono certo solo i cappuccini, tra gli esponenti del mondo regolare, a farsi interpreti di questo nuovo modo di accostarsi alle Scritture e alla predicazione – basti pensare agli agostiniani Girolamo Seripando, Agostino Mainardi e Giulio da Milano⁸⁶ –, non c'è dubbio tuttavia che da Bernardino Ochino e dagli altri predicatori evangelici della giovane congregazione francescana venne un contributo significativo alla definizione di uno stile oratorio alternativo ai canoni ormai anacronistici dell'omiletica scolastica⁸⁷. Se da una parte infatti la predicazione di frati più tradizionalisti come Matteo da Bascio, Giovanni da Fano e Giuseppe da Ferno offrì uno sbocco istituzionale, mitigandone i tratti "terroristici" e le esasperazioni apocalittiche, all'anarchica ed estemporanea «pastorale della paura» dei romiti itineranti, dall'altra

Roma, Carocci, 2001; IDEM, *La predicazione dei cappuccini al tempo di san Serafino*, in *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa*, cit., pp. 99-135; G. INGEGNERI, *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento tra predicazione e carità*, in *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, cit., pp. 267-301.

⁸⁵ COLPETRAZZO, MHOMC IV, pp. 159-160. Edito anche in FC II, pp. 1217-1218. Questa posizione è riproposta anche dai successivi cronisti cappuccini. Si veda per esempio Mattia da Salò: «Il predicare stesso ha preso in tutti i predicatori miglior forma, perché ove non si predicavano se non questioni inutili e da pochi intese, uscendo i cappuccini, si posero a predicare l'Evangelio et a riprendere i vitij, havendone una infinita materia et causa nel popolo ascoltante, per le pessime corruttele e sceleratezze che regnavano ne' credenti. Et per dar forza alle parole di Dio, introdussero di tener sul pergamino il santo crucifisso». SALÒ, MHOMC V, p. 416.

⁸⁶ Sulla predicazione di Girolamo Seripando, cfr. F. C. CESAREO, *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater noster*, in «The Catholic Historical Review», LXXXIII, 1997, pp. 1-19; G. SERIPANDO, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, a cura di R. M. A. Blasi, introduzione di G. De Rosa, Roma, Carocci, 1999. Per il Mainardi, cfr. A. ARMAND-HUGON, *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1943; IDEM, *Il Trattato della soddisfazione di Cristo di A. Mainardo*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XVII, 1939, pp. 69-77. Su Giulio da Milano, personaggio chiave del movimento filo-riformato italiano, cfr. invece E. RONSDORF, *Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVI, 1975, n. 138, pp. 55-67; U. ROZZO, *Sugli scritti di Giulio da Milano*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCIV, 1973, n. 134, pp. 69-85; IDEM, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVII, 1976, n. 140, pp. 77-108; IDEM, *Le «Prediche» veneziane di Giulio da Milano (1541)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CLII, 1983, pp. 3-30.

⁸⁷ Cfr. MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., pp. 22-24.

l'oratoria cappuccina si rivelò, in predicatori dall'ecclesiologia più flessibile come Bernardino Ochino e Girolamo da Molfetta, decisamente permeabile alla spiritualità evangelica e valdesiana, di cui divenne un potente canale di diffusione. Emblematica, in questo senso, la scelta di Ochino e dei cappuccini che al senese si ispirarono di predicare esponendo non un teschio, come erano soliti fare i romiti alla Brandano e gli stessi osservanti, ma preferibilmente un crocifisso, invito all'*imitatio Christi* e alla contemplazione della Passione, segno tangibile della presenza di Dio in mezzo agli uomini⁸⁸ e promessa di grazia per chi, con viva fede, sapeva vedere nella croce un simbolo di redenzione per l'intero genere umano: «E però mai – spiegava infatti Ochino ai lucchesi – si ha a disperare un peccatore, anco che tutti i peccati passati, presenti e futuri fussero raccolti in lui, il qual con viva fede e infiammata carità si disponga per l'advenire imitar le vestigie di Cristo [...] niente presumendo de' suoi meriti [...]. Paulo dice: *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis*⁸⁹, cioè, volentieri mi glorierò nelle mie infirmità, il qual son niente e niente posso, acciò che abiti in la virtù di Cristo, il quale per me ha patito e pagato, mediante il quale io spero la eredità celeste e non mediante l'opere mie morte»⁹⁰.

È un mutamento di prospettiva radicale rispetto all'approccio sostanzialmente intimidatorio della predicazione tardomedievale⁹¹, volta a un disciplinamento sociale imperniato sulla logica della coercizione e del conformismo, più che sullo sforzo di persuasione e di interiorizzazione del messaggio evangelico nei suoi contenuti e significati più genuini. A questa severa tradizione, sembrano invece esser ancorati quei cappuccini che pur condividendo con Ochino e i suoi compagni il richiamo a una predicazione più semplice e ispirata al Vangelo, restavano tuttavia allo stesso tempo convinti della necessità di mantenere un atteggiamento rigidamente moralista e distaccato nei confronti del popolo, continuando a privilegiare nei loro sermoni il momento della denuncia del peccato e dell'invettiva contro i vizi rispetto all'annuncio liberatorio della salvezza e del «beneficio di Cristo», che nella visione del senese costituiva invece l'irrinunciabile coronamento di ogni predica.

Tracce della persistenza di una mentalità "osservante" e accusatoria in tema di predicazione sono ravvisabili, per esempio, nel racconto di Bernardino da Colpetrazzo

⁸⁸ Sul valore ierofanico dell'impiego della croce nella predicazione del Cinquecento, cfr. C. E. NORMAN, *The Social History of Preaching: Italy*, in *Preachers and People*, cit., pp. 125-191, spec. p. 158.

⁸⁹ 2 Cor 12, 5-9.

⁹⁰ OCHINO, *Prediche predicate*, V. Editto in FC III/1, p. 2168; *Patterns of perfection*, cit., pp. 33-34, da cui citiamo.

⁹¹ Un tratto questo per certi versi preponderante anche nella predicazione pubblica del Savonarola, i cui commenti biblici pure furono certamente fonte di ispirazione, insieme ai sermoni a stampa e ai trattatelli mistico-spirituali, per molti dei predicatori evangelici italiani e francesi del primo Cinquecento, Ochino compreso. Cfr. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit.; S. DALL'AGLIO, *La ricezione di Savonarola in Italia e in Francia: politica, religione e profezia*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 205-222.

su una delle prime apparizioni cappuccine di Giovanni da Fano. Predicando a Verona nel 1535, infatti, il Pili avrebbe trattato con enfasi il tema della morte, «accompagnando continuamente tre cose: la morte orrenda, la vanità della vita nostra e il disprezzo del mondo, che atterrì tutta quella moltitudine, e con tanto silenzio l'ascoltavano che pareva che quivi non vi fusse altro che il predicatore. E nell'ultimo cavò fuori una testa di morto, e ora si voltava al popolo, e di poi si voltava alla testa. E fu tanto efficace la sua predica e tanto penetrò il cuor de' gentiluomini e di gentildonne, che se riformò quasi tutta la città delle pompe delle donne e di giovani»⁹². Allo stesso modo un altro predicatore cappuccino navigato e di successo, Matteo Pedrazzi, capace di riunire nel palazzo governativo di Padova circa 15mila persone⁹³, così si rivolse ai concittadini di Schio che preferivano «in giorno di festa» fare capannello intorno a dei «gioveni che giovano al ballone», disertando la chiesa: «O uomini pazzi e ciechi, che state qui a veder a volar per aria una palla d'animale? E non andate in chiesa a laudar e onorar Iddio? Raccordative ch'avete da morir, e sete obligati a santificar le feste». L'invettiva risentita del cappuccino fu tanto efficace, spiega il cronista Mattia da Padova, «che quelli popoli, tutti compunti e atterriti, lasciaro il gioco e ognuno si rittirò in chiesa pieno di timor e spavento»⁹⁴.

Si tratta, in entrambi i casi, di un'asprezza di toni e di una severità di contenuti decisamente lontane dalla mentalità aperta e inclusiva che ispirava la predicazione di Bernardino Ochino e dei confratelli i quali, nel capitolo tenuto a Firenze nel settembre 1538, elessero il senese ai vertici dell'ordine cappuccino al posto dell'ammalato Bernardino d'Asti. Sotto questo aspetto, Giovanni da Fano, Matteo da Schio e gli altri cappuccini che continuarono a privilegiare anche negli anni '30 un approccio terroristico-penitenziale alla predicazione, appaiono più vicini alla concezione di riforma della vita religiosa e della società cristiana promossa dal Carafa e dal fronte curiale degli "intransigenti", che alla visione meno dogmatica e intollerante propria

⁹² COLPETRAZZO, MHOMC III, p. 95.

⁹³ «Predicando nel duomo di Padova con grandissimo concorso, che non vi potendo capir la moltitudine de' popoli, fu sforzato a predicar nella sala del pallazzo, la qual è grandissima e capace di più di 15.000 persone e quivi faceva prediche meravigliose e piene dello Spirito Santo. [...] Tutti li signori e legisti di Padova lo seguitavano e lo tenevano com'un vero profeta di Dio; e predicava ancor sopra le piazze e dove si facevano le feste e balli, [...] e con fervor di spirito gl'incitava ad ascoltar la parola di Dio. Il simile fece nel duomo di Treviso, che gli bisognò per lo gran concorso predicar nella sala del palazzo, e ancor sopra le piazze». VENEZIA-MESTRE, APC, MATTIA DA PADOVA, *Origine della povera riforma di Capuccini frati minori di san Francesco*, ms. sec. XVII (1624-1630 ca.). Edito parzialmente in FC II, pp. 1749-1776. In APC Venezia-Mestre si conserva una trascrizione dattiloscritta intergrale del manoscritto, realizzata nel secolo scorso dall'archivista Arturo da Carmignano di Brenta. Su Matteo da Schio si veda A. DALLA CÀ, *Il P. Matteo Pedrazza da Schio e il convento dei Cappuccini di Schio nel IV centenario della sua fondazione*, Verona, La Tipografica Veronese, 1936.

⁹⁴ *Ivi*.

invece del programma riformatore del Contarini, della Colonna, del Flaminio, del Giberti e degli altri prelati che si interessarono e sostennero la causa dei cappuccini⁹⁵.

Tornati alla scuola dei padri, come Lefèvre d'Étaples di cui leggevano le opere⁹⁶, Bernardino Ochino e gli altri frati che si identificarono nel modello di predicazione tratteggiato dalle costituzioni del 1536 erano infatti al fianco di Erasmo, di Lutero, del Valdés e dello stesso Contarini nel proporre un'omiletica fondata essenzialmente su un Vangelo che doveva essere annunciato, spiegato e «ruminato» oltre la lettera seguendo l'esempio di Maria, modello di perfetta conformità alla volontà divina⁹⁷, fino ad essere compreso nell'intimo della coscienza con il «lume» della «viva fede». Alla *lectio* e alla *ruminatio*, doveva poi seguire l'applicazione concreta del messaggio evangelico alla vita di tutti i giorni, in una costante tensione di imitazione del Salvatore che doveva informare anche l'azione del vero predicatore evangelico, come Ochino spiegava agli studenti di Perugia: «Se tu sentissi Cristo predicare, tu saresti buon predicatore. Se tu intendessi quel bel sermone della ultima cena, saresti in supremo grado di perfezione»⁹⁸.

La più limpida esposizione della concezione ochiniana della predicazione evangelica, accanto al relativo capitolo delle costituzioni cappuccine, si trova in due prediche edite a Basilea da Pietro Perna nel 1549. A quest'altezza cronologica, l'ormai ex generale dell'ordine era già passato per l'esperienza drammatica della fuga e aveva conosciuto da vicino le realtà religiose e sociali di diversi centri del calvinismo e del luteranesimo europei, da Ginevra ad Augusta. Il suo modo di considerare «che cosa è predicare l'Evangelio», tuttavia, non era mutato rispetto ai tempi incerti ma esaltanti della predicazione cappuccina:

Evangelizar non è altro che aprire et mostrare al mondo la gran bontà di Dio, i doni, benefitii et gratie che dallui habbiamo per Christo. Però, predicar l'Evangelio non è predicar sogni, né visioni, poesie, fabule et inventioni humane. Non è predicare le formalità, quidità, hecceità et questioni curiose, inutili et molte volte perniziose. Non è predicare rethorica, logica, geometria, arismetica, astrologia, philosophia, metaphisica o altre scientie speculative. Non è predicare l'ethica o la politica, le leggi, precetti, documenti et virtù morali. Non è predicare decreti, decretali, concilii o canoni. Non è predicare i precetti ceremoniali di Moisé, i giuditiali o i morali. Non è predicare legge naturale o scritta, né alcun precetto dato. Non è predicare le prophetie, l'histoire et figure del Vecchio Testamento, gl'esempli de' santi, né i loro documenti. Non è predicare la vita di Christo, né le sue parole. Ma predicare l'Evangelio è predicare le ricche, allegre, felici, gloriose, celesti, angelice et divine nuove che habbiamo da Dio

⁹⁵ Cfr. F. GUI, *Carlo V e la convocazione del Concilio agli inizi del pontificato farnesiano*, in *L'Italia di Carlo V*, cit., pp. 63-95.

⁹⁶ Lo si evince da una predica veneziana di Ochino del 1539, nella quale il cappuccino senese dimostra di aver seguito la nota querelle sulle *trois Madeleines*, che tra il 1517 e il 1521 aveva coinvolto proprio Lefèvre d'Étaples e i teologi della Sorbona. Cfr. CAMAIONI, *Note*, cit., pp. 128-131.

⁹⁷ «Ma bisogna che tu rompi questo pane, che tu lo mastichi e che tu lo rumini e che tu lo macini bene alla similitudine di Maria, che *conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo* [Lc 2, 19]: ruminava gli alti segreti celesti». OCHINO, *Prediche nove*, VII; *Prediche predicate*, VII.

⁹⁸ OCHINO, *Prediche nove*, IX.

per Christo, sì come che Dio per Christo ci ama con amore infinito, continuo, eterno, perpetuo, stabile et gratuito, che sempre pensa di noi, ci tiene innanti agl'occhi che *ab eterno* ci ha per Christo eletti a essere suoi figli, heredi et benedetti in ogni beneditione spirituale nelle cose celesti, et tutto per sua mera gratia et per Christo⁹⁹.

Era questo, l'annuncio entusiastico e incessante della passione, morte e resurrezione di Gesù per la salvezza dell'uomo, vale a dire il «beneficio» di Cristo e la giustificazione per fede, il cuore della predicazione di Bernardino Ochino tanto nel periodo italiano, quanto nella successiva militanza nel mondo riformato¹⁰⁰. L'affinità tra questa visione della predicazione e le idee espresse sul tema nelle costituzioni cappuccine del 1536 appare evidente, anche se con l'evoluzione dottrinale del suo pensiero il predicatore senese tenderà progressivamente a trascurare il tema della povertà evangelica e ad intensificare, invece, i riferimenti al principio luterano della *sola fide*¹⁰¹.

e) Le Prediche italiane di Bernardino Ochino

Sarebbe tuttavia improprio sotto il profilo metodologico, assumere come scontata la piena rispondenza della predicazione svolta dai cappuccini negli anni '30 al modello evangelico disegnato nelle costituzioni e plasticamente concretizzato da Bernardino Ochino, presumendo di giungere così a conclusioni valide per l'intero ordine. Andrebbero invece preliminarmente vagliate le tracce documentarie che consentono di lumeggiare i contorni della predicazione "reale" dei primi cappuccini e del tipo di ricezione che essa ricevette da parte dei vari uditori cui si rivolse. Per quanto riguarda gli anni '30 e sostanzialmente anche il decennio successivo, tuttavia, l'analisi delle fonti sulla predicazione cappuccina si presenta oggettivamente problematica. Il panorama documentario in materia, oltre che decisamente spoglio, appare infatti dominato in maniera preponderante dalla figura di Bernardino Ochino, che risulta essere l'unico cappuccino della prima metà del Cinquecento i cui sermoni ricevettero l'onore di un'edizione a stampa¹⁰². Nello specifico, oggi si conservano soltanto due volumetti di

⁹⁹ B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche di messer Bernardino Ochino senese*, Basilea, Pietro Perna, 1549 ca., prediche nn. 23-24. Cfr. FC III/1, p. 1797.

¹⁰⁰ Cfr. M. FIRPO, «*Boni christiani merito vocantur haeretici*». Bernardino Ochino e la tolleranza, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., pp. 161-244 e ora anche in IDEM, «*Disputar di cose pertinente alla fede*», cit., pp. 247-320.

¹⁰¹ Cfr. A. E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (I ed. 1986).

¹⁰² Di nessun cappuccino, peraltro, possediamo raccolte di sermoni, né a stampa né manoscritte, risalenti al periodo in cui ancora militavano nell'Osservanza o in altri ordini religiosi. Non figurano infatti nomi di futuri cappuccini nel novero dei predicatori più noti al grande pubblico dei lettori del primo Cinquecento, in cui pure sono compresi diversi francescani, da Lorenzo Guglielmo Traversagni a Roberto da Lecce, fino a Nikolaus Herborn e a Jean Vitrier. Va inoltre segnalata la tendenza del mercato librario italiano, nei primi decenni del Cinquecento, a preferire la riproposta dei sermonari patristici, del Savonarola e dei grandi francescani osservanti del Quattrocento alle prediche di autori contemporanei, tra i quali l'unico ad aver goduto di immediata fortuna sembra il canonico regolare lateranense Pietro Ritta da Lucca. Sulla letteratura a stampa riguardante la predicazione tra la fine Quattrocento e primi decenni del Cinquecento,

sue *Prediche* del periodo cappuccino. Si tratta delle *Prediche nove*¹⁰³ e delle *Prediche predicate*¹⁰⁴, edite entrambe a Venezia nella prima metà del 1541 e contenenti, complessivamente, le *reportationes* di quindici sermoni tenuti dal predicatore senese tra Lucca, Perugia e Venezia nel 1536-1539¹⁰⁵.

La limitata quantità e la natura stessa di questi testi, redatti all'impronta da ammiratori del grande predicatore cappuccino e in almeno un caso dati alle stampe senza la supervisione dell'autore¹⁰⁶, non consente di indagare a fondo la complessità dottrinale della predicazione italiana di Bernardino Ochino, del quale è peraltro nota la tendenza a «predicare Christo mascherato in gergo», celando cioè sotto raffinati paludamenti nicodemitici l'essenza del suo vero pensiero. Le quindici prediche italiane "superstiti" di Ochino, ad ogni modo, permettono di individuare e meglio precisare alcuni tratti stilistici e contenutistici che dovevano essere caratteristici dei sermoni pronunciati dal senese in abito cappuccino. Per estensione e con un certo grado di approssimazione, il nucleo essenziale di quest'oratoria può essere considerato come proprio dell'intera

cfr. A. PETTEGREE, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (I ed. 2005), pp. 10-39; A. T. THAYER, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*, Ashgate, Aldershot, 2002. Per l'apporto specificamente francescano in questo campo, cfr. O'MALLEY, *Content, and Influence*, cit. Utile infine su questi temi anche il volume miscelaneo *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del Seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001)*, a cura di G. AUZZAS, G. BAFFETTI, C. DELCORNO, Firenze, Olschki, 2003.

¹⁰³ Titolo completo dell'opera è *Prediche nove predicate dal reverendo padre frate Bernardino Ochino senese generale dell'ordine di frati Capuzini nella inclita città di Vinegia del 1539*, Vinegia, Nicolò d'Aristotile da Ferrara, detto il Zoppino, maggio 1541. Di questo testo si conosce anche un'altra edizione, che reca lo stesso titolo e che fu stampata a Venezia, sempre nel 1541, da Alessandro Bindoni e Matteo Pasini (vedi *Tavola n. 12*). Entrambe le edizioni sono oggi consultabili presso la BNC di Firenze. Le *Prediche nove* sono edite, insieme ai sermoni delle *Prediche predicate*, in FC III/1, pp. 2115-2306.

¹⁰⁴ *Prediche predicate dal r. padre fra Bernardino da Siena dell'ordine de' frati Capuccini, ristampate novamente. Et giontovi un'altra predicha*, Venetia, per Bernardino de Viano de Lexona Vercellese, 16 marzo 1541 (vedi *Tavola n. 12*). Sul fortunato rinvenimento questo rarissimo testo, oggi conservato in esemplare unico presso la British Library, cfr. P. MCNAIR – J. TEDESCHI, *New Light on Ochino*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 1973, pp. 289-300. Le *Prediche predicate* sono edite, oltre che in FC III/1, anche in *Patterns of Perfection*, cit.

¹⁰⁵ Queste *reportationes* sono probabilmente soltanto uno scarno residuo delle diverse copie delle predicazioni ochiniane che dovettero circolare, quantomeno manoscritte, negli ambienti religiosi sensibili alla spiritualità evangelica del primo Cinquecento. Da una lettera di Vittoria Colonna a Ercole Gonzaga dell'aprile 1537, per esempio, si può trarre l'informazione che le prediche tenute nel 1536 da Bernardino Ochino «et in Perusa et in Napoli» erano state «tanto scripture da boni et tanto estimate», mentre è grazie alle ricerche di Rita Belladonna che conosciamo un breve appunto senese di una predica ochiniana del 1540. COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 137-140; R. BELLADONNA, *Alcune osservazioni intorno al sunto di una predica sconosciuta di Bernardino Ochino*, in «Critica Storica», XIV, 1977, pp. 149-154. Per i temi e la cronologia di queste prediche, si veda la tabella riportata nel capitolo 13.

¹⁰⁶ L'anonimo curatore dell'edizione delle *Prediche predicate*, infatti, accluse questo avvertimento alla prefazione con la quale dedicò il libretto a una «suora Antonina da Villa Basilica, sorella mia diletta in Santo Georgio»: «E tutti li errori che in quelle troverete, a me li attribuite, che non ho bene raccolto e le ho date fuori senza saputa del detto reverendo padre, stretto da i giusti e santi desiderii delli eletti di Dio, e per non tenere occulto quel dono che Dio mi ha dato, acciocché io ne sia dispensatore». *Patterns of perfection*, cit., p. 2. Sulle *reportationes* nel primo Cinquecento, cfr. NORMAN, *The Social History of Preaching: Italy*, cit.

corrente di pensiero che divenne maggioritaria all'interno dell'ordine cappuccino tra il 1538 e il 1539, trovando in Bernardino Ochino l'ispiratore e in frati legati da vicino al nuovo vicario generale, come Girolamo da Molfetta, Francesco di Calabria e Giambattista da Venezia, i suoi principali esponenti nel campo della predicazione, e non solo¹⁰⁷.

Se sotto il profilo stilistico e lessicale sono stati notati il carattere «discorsivo e appassionato» della predicazione italiana di Ochino e l'impiego di un «linguaggio freschissimo, dotto e semplice insieme»¹⁰⁸, elementi questi che lo accomunano ai grandi predicatori popolari delle generazioni precedenti, da Bernardino da Siena a Girolamo Savonarola¹⁰⁹, sul piano delle tematiche dottrinali la recente storiografia ha rilevato da tempo l'insistenza del cappuccino senese sui capisaldi della *theologia crucis* agostiniano-luterana e della spiritualità valdesiana del «beneficio di Christo»¹¹⁰. Complice forse anche l'esigenza di mantenere sul pulpito un atteggiamento non scopertamente filo-riformato, tuttavia, Ochino non apparirà mai un meccanico ripetitore delle dottrine luterana o calvinista, limitandosi a suggerire ai suoi ascoltatori i lineamenti di una rinnovata religiosità basata sulla critica razionale delle tradizioni cattoliche, ma indirizzata soprattutto all'approfondimento della dimensione intima, affettiva della fede. Come una forma di «illuminazione» popolare, la predicazione evangelica non era in una simile concezione del «negozio cristiano» che un primo, seppur decisivo stimolo al cammino che ogni fedele era chiamato a compiere per convincersi cordialmente della propria incapacità di vincere da solo il peccato e di acquisire, senza l'aiuto gratuito di Dio per mezzo del sacrificio di Cristo, i meriti per la salvezza.

Dominante è su tutti il tema di Cristo, il cui nome ricorre circa 500 volte nei quindici sermoni ochiniani del periodo italiano¹¹¹. Lo sforzo prioritario del predicatore non è atterrire i fedeli con descrizioni macabre e apocalittiche delle conseguenze del peccato, ma fornire loro gli elementi necessari per conoscere veramente chi è Gesù Cristo e quale valore hanno avuto nella storia della salvezza la sua morte in croce e la sua risurrezione. Nella contemplazione e nell'accettazione del «beneficio di Cristo», l'uomo può trarre la forza di scacciare la disperazione per la propria condizione di imperfezione e di chiedere con umiltà al Signore la concessione della grazia, che sola può instillare

¹⁰⁷ Su questo gruppo di frati che potremo chiamare filo-ochiniani, vedi *supra*, capitolo 10.

¹⁰⁸ CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., p. 246.

¹⁰⁹ Il giudizio è in P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, p. 12.

¹¹⁰ Anche secondo il principale esperto cappuccino della spiritualità del Cinquecento, Costanzo Cargnoni, al di là delle conclusioni ecclesiologiche che non implicavano la contestazione dell'autorità pontificia, nella predicazione i cappuccini degli anni '30 «usavano gli stessi argomenti e temi mistici della *Theologia crucis* di Lutero e Valdés». CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., p. 247.

¹¹¹ Cfr. FC III/1, p. 1801, n. 85.

nell'anima la vera fede, «fede infusa» – cioè donata – e non «fede acquisita» attraverso le pratiche e i rituali esteriori comandati dalla Chiesa. Prendendo atto con fiducia del mistero dell'infinitezza della misericordia divina, l'anima matura infatti un vero desiderio di conversione e si abbandona totalmente a Cristo, credendo come il ladrone buono di potersi salvare unicamente per fede. Questa consapevolezza libera il cristiano dall'oppressione delle cerimonie e dalla erronea convinzione, veicolata dalla Chiesa per rafforzare i propri privilegi, che la salvezza delle anime dipenda dall'osservanza dei precetti, dall'acquisto delle indulgenze e dal compimento, anche soltanto esteriore, delle opere di misericordia.

La scoperta della giustificazione per fede, Bernardino Ochino lo ribadisce in diversi suoi sermoni, non rende tuttavia l'uomo ozioso, né lo induce ad abbandonare i sacramenti e le opere di carità: dalla gratuità dell'amore di Dio, deriva infatti un sentimento di gratitudine nel cuore del credente, che non può fare a meno di riversare sul prossimo – e soprattutto sul prossimo più bisognoso – l'amore ricevuto. Le opere diventano quindi il frutto della fede viva e non sono più «opere morte», come quelle compiute per mero calcolo utilitaristico dai «falsi cristiani», ma «opere vive», fatte per amore e per questo grate a Dio¹¹². L'avrebbe spiegato lo stesso Ochino nella nota lettera a «M. B. D. fratel maggior in Christo», scritta da Ginevra dopo la fuga: «Ho predicato la giustificazione per la fede senza aiuto delle opere, non perché io neghi le opere, ma perché il sangue solo di Christo basta a lavar tutte le nostre colpe. Chi dice il contrario detrae i meriti suoi. Le opere si hanno da fare per gratitudine di un tanto beneficio, et chi non fa opere non ha fede, anzi sì come il fuoco non può star senza allumare et riscaldare, così non può esser fede senza opere, et quelle piacciono perché son fatte per amor di Dio et non per amor proprio»¹¹³.

Con Bernardino Ochino siamo di fronte all'espressione più alta di quella che le costituzioni cappuccine avevano definito la predicazione «per redundantia de amore»¹¹⁴, che attribuiva all'ispirazione divina del predicatore e all'entusiasmo della sua radicalità evangelica, sull'esempio di frate Francesco, un ruolo preminente rispetto alla preparazione teologica e alla funzione di disciplinamento sociale, che pure non scompariva del tutto. Se infatti nelle prediche italiane di Ochino, così come in tutta la

¹¹² Vedi *infra*, capitolo 13.

¹¹³ La lettera, contenuta nel codice Vat. Lat. 10755, appartenuto al Soranzo, è edita in B. NICOLINI, *Illustrazione di un documento e vicende di un carteggio*, Bologna, Archivio di Stato, in «Quaderni della scuola di paleografia ed archivistica», IV, 1963, ristampato col titolo *Ai margini dell'epistolario ochiniano*, in IDEM, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, Tamari Editori, 1963, pp. 103-117. Ritenuta dal Nicolini «un centone», vale a dire «una rielaborazione di una o più lettere del frate senese, compilata con intenti propagandistici», la lettera è stata invece giudicata originale in *Processi Soranzo*, II, pp. 562-568, spec. n. 1075.

¹¹⁴ *Costituzioni 1536*, n. 112. Cfr. C. CARGNONI, *L'apostolato dei cappuccini come «redundantia di amore»*, in «L'Italia Francescana», LIII; 1978, pp. 559-593.

letteratura cappuccina primitiva, risuonava forte il richiamo all'interiorità e alla spiritualità del «beneficio di Christo», ciò non comportava certo una minore attenzione all'elemento etico e penitenziale, dal momento che l'ascesi personale veniva vista come strumento prezioso per l'avvio del cammino di conversione e che, come si è detto, il coronamento della fede viva era l'operosità sociale, la sensibilità sincera verso gli ultimi, figura del *Christus pauper* e del *Christus patiens* proposto come «specchio» di vita nel solco della tradizione del francescanesimo spirituale e della *devotio moderna*¹¹⁵. L'aspetto morale-penitenziale è dunque ben presente, ma ribaltato rispetto alla pastorale della paura tardomedievale: centrale infatti non è più la minaccia della perdizione eterna, ma la promessa della salvezza, indirizzata da Dio all'uomo di ogni tempo e di ogni condizione per mezzo del sacrificio di Cristo¹¹⁶.

Quella di Bernardino Ochino è una predicazione dai toni vividi e dalla grande forza evocativa, che può gettare nella disperazione ma che, nello stesso momento in cui svela crudemente alle anime l'abisso del peccato, inesorabilmente connaturato alla natura umana secondo i dettami agostiniani, apre anche uno spiraglio liberatorio verso una salvezza che è alla portata di tutti, perché il beneficio di Cristo ha vocazione universale e a tutti è possibile sperare di goderne la grazia per mezzo della fede. Se nelle prediche italiane del grande cappuccino senese si possono rinvenire accenni più o meno espliciti al tema delicato e alquanto dibattuto della predestinazione, si tratta quindi di riferimenti ottimistici, mai fatalistici. Stando ai sermoni a stampa precedenti alla fuga, in materia di predestinazione Bernardino Ochino sembra infatti più vicino alla concezione caratteristica degli eterodossi italiani, che faticavano ad accettare pienamente il rigido predestinazionismo luterano, implicante un Dio che *ab eterno* destinerebbe una parte dell'umanità alla dannazione. Tra gli italiani, influenzati dalla teoria erasmiana del cielo aperto¹¹⁷, tendeva invece a prevalere negli anni '30 una visione più ottimistica, che prendeva in considerazione la predestinazione nell'accezione positiva di una predestinazione alla salvezza per l'intero genere umano, di una salvezza cioè promessa

¹¹⁵ Su questo aspetto della predicazione cappuccina e sul suo legame con la primitiva legislazione cappuccina un'utile sintesi, anche se sbilanciata sugli autori del tardo Cinquecento e del primo Seicento, è in S. VACCA, *Momenti e figure della spiritualità dei cappuccini in Italia*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 2007, pp. 69-105.

¹¹⁶ Nella predicazione italiana di Bernardino Ochino non si percepiscono i bruschi toni terroristici tipici della predicazione tardomedievale degli Osservanti e delle invettive ispirate del Savonarola o dei romiti itineranti, né sembra che da tali precedenti il grande cappuccino senese, pur non digiuno dell'escatologismo e delle teorie della storia di matrice gioachimita tanto popolari tra i francescani, abbia ereditato una particolare attitudine al profetismo. Cfr. BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 9-15, 24-38; NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna, Pàtron, 1970 (I ed. Napoli, 1939).

¹¹⁷ Cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit.; EADEM, *Alcuni atteggiamenti*, cit.

a tutti coloro che avrebbero saputo vivere con fede viva, credendo senza opportunismi al mistero grandioso del beneficio di Cristo¹¹⁸.

Questa, come si avrà modo di verificare ulteriormente, la sintesi della predicazione italiana di Bernardino Ochino, che a un nucleo dottrinale già ben definito nel 1536 aggiunse poi negli anni successivi nuovi elementi, introducendo ad esempio nel 1539-1541 la significativa espressione «beneficio di Cristo» – assente nelle costituzioni del 1536 – e accentuando in senso eterodosso la trattazione di alcuni temi caldi del dibattito dottrinale del tempo, quali il rapporto fede-opere, la giustificazione per fede, i sacramenti della comunione e della confessione, il purgatorio. In questa sede, ad ogni modo, non è l'evoluzione delle convinzioni dottrinali di Ochino a interessare direttamente¹¹⁹, bensì il contenuto estrinseco e la ricezione della sua predicazione precedente alla fuga a Ginevra nel 1542, che come detto costituisce l'unico esempio discretamente documentato della predicazione evangelica dei cappuccini prima del concilio di Trento. Per far luce su questo aspetto, ai dati desumibili dai testi dei sermoni editi tra il 1541 e il 1542 possono essere accostate le informazioni che emergono dalle numerose testimonianze dei contemporanei sulla predicazione ochiniana in Italia, determinanti per affrontare la questione del tipo di accoglienza che tali prediche ricevettero nei differenti uditori e contesti sociali cui furono indirizzate. L'indagine non sarà priva di una sua utilità anche nella direzione di un più concreto inquadramento della predicazione cappuccina nel panorama dell'Italia religiosa del primo Cinquecento, in quanto come gli stessi cappuccini ammettevano, la popolarità di Ochino rappresentò un fattore decisivo per la conoscenza e l'affermazione della nuova riforma francescana, con le sue caratteristiche peculiari di povertà ascetica e apostolato evangelico, a tutti i livelli della società¹²⁰.

Secondo i cronisti cappuccini, compreso Bernardino da Colpetrazzo che aveva conosciuto personalmente l'ex generale apostata, Ochino era unanimamente considerato negli anni '30 un «maestro del nuovo predicar le Scritture Sacre». Rivelando una malcelata ammirazione per quanto il famoso confratello aveva fatto per l'ordine cappuccino prima della fuga, essi ricordarono ad anni di distanza l'orgoglio che serpeggiava nella congregazione per l'aver annoverato nelle proprie file una «tromba così chiara e sonora», che «chi più lo poteva imitar, quello se reputava miglior predicator». Grazie infatti alla «molta gratia nel predicar», alla «bella pronuntia» e al «parlar maggior alla senese» di fra Bernardino, «uomo singularissimo, di tanta

¹¹⁸ CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., *passim*; G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011.

¹¹⁹ Questo tema sarà oggetto di approfondimento nel capitolo 13.

¹²⁰ «Sembra che solo con Ochino la riforma cappuccina venga conosciuta a livello nazionale e diventi un fatto storico. Molti cronisti locali parlano la prima volta dei cappuccini solo perché hanno occasione di descrivere la predicazione di Bernardino Ochino». CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., pp. 241-252.

espettatione», che «per publica voce e fama» veniva venerato da tutti «per santo, et nella predicatione il primo di tutta Italia, et forse nella christianità», «beati erano chiamati i frati cappuccini» e «con lingua disciolta» si lodava la congregazione che tanto degnamente l'ammirato predicatore senese rappresentava¹²¹. Esemplata sulla testimonianza del Colpetrazzo e di Mario da Mercato Saraceno è sostanzialmente anche quella degli altri storiografi cappuccini del secondo Cinquecento, da Paolo da Foligno¹²² a Ruffino da Siena¹²³.

L'esaltazione iperbolica, quasi leggendaria delle qualità oratorie e delle imprese cappuccine di Bernardino Ochino da parte dei cronisti dell'ordine, controbilanciata dalle espressioni di feroce disprezzo per la seguente apostasia dell'ex generale, meriterebbe uno studio approfondito al fine di ricostruire quanto essa rispondesse ai moduli retorici e narrativi della storiografia agiografica e quanto, invece, esprimesse un'effettiva volontà di riconoscere i reali meriti del predicatore senese nell'affermazione dell'ordine cappuccino e di un nuovo modo di predicare nell'Italia pretridentina¹²⁴. Quel che qui si

¹²¹ Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 400, 438-439; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 429, 432, 454.

¹²² «Soprattutto era ammiranda la gratia della predicatione in lui per la gran sodisfattione che dava a popoli, e per il gran frutto che faceva. Perché era tale la eloquenza sua che con tanta facilità, prestezza et efficacia rapiva et annodava i cuori, ch'era cosa inaudita. Era celebrato per maestro di predicare le scritture per il nuovo et bel modo con che ciò faceva, et per il primo predicatore della chiesa; e quello si reputava miglior predicatore che meglio lo imitava. E dicevasi: Costui è un angelo sceso dal cielo o un demonio uscito dall'inferno, tanto pare che trascenda la conditione humana col suo dire. [...] L'efficacia poi e'l frutto della sua predicatione è indicibile, non vi essendo persona dalla quale in quattro parole non impetrasse quanto voleva. [...] Non manco era co' frati sermoneggiando alla mensa. Era tanta la soavità che prendevano non solamente da quella innata sua piacevolezza e lingua senese; ma dai belli concetti intorno al vivere religioso e spirituale, che in un tratto si vedeano i frati sospesi dal mangiare e scordati d'ogni altra cosa. Nei capitoli sermoneggiava con tanto spirito che li riduceva in stupore e disposti a osservare perfettamente e rigidamente la santa Regola. [...] Se trovava qualche povero frate tribolato per qualche tentatione del demonio, in due parole che gli dicesse, lo rasserenava et rallegrava. Gravissimi erano i consigli che dava a frati et a secolari, finchè non lasciò l'oratione né contaminò nella fede, chè allhora diventò un altro diverso da quel ch'era prima in questa santa efficacia spiritosa di dire». FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 258-261.

¹²³ Nelle sue *Croniche*, il concittadino dell'Ochino scrive che l'ex confratello «era intrato in gran credito e forma nel mondo, *maxime* in Italia, di dottrina e predicatione e santità di vita ne l'esteriore, in tanto che il papa con li cardinali l'aveno in singolarissima reputazione e devozione perché, otra la dottrina, facondia nel dire, di grande eloquenza, di bello e grazioso aspetto, avea poi ancora nel ragionare una attrattiva mirabile; avea ancora che, in quanto a l'esteriore, andava molto disprezato con un abito vile, grosso, tutto rappezato, portava cilizio, digiunava quasi continuamente, andava il più del tempo scalzo senza suole; zelantissimo si mostrava nell'osservanza della Regola; consolava molto li frati con le sue belle parole e bel procedere, e non solo li frati, ma ancora a li secolari dava tanta sodisfazione, che era cosa da stupire. Gli correva dietro la gente come a santo di Dio; ma, che è più da maravigliarsi, il sommo pontefice con li cardinali, come abbiamo detto, gli avevano gran devozione, e questo fu che li poveri frati s'ingannorno, perché vedendolo in sì mirabile estimazione e presso così gran principi, e poi di vita così austera, ancora loro pensavano che fusse qualche cosa di buono, e però lo riconfirmorno anco al seguente capitolo». RUFFINO DA SIENA, *Croniche, origine e principio della riforma detta dei cappuccini*, ms. della seconda metà del secolo XVI, conservato in FIRENZE, APC. Edito a cura di Sisto da Pisa in «Italia Francescana», I-X, 1926-1935 e parzialmente in FC II, pp. 1370-1428; cfr. spec. pp. 1380-1381.

¹²⁴ A una prima impressione, la sottolineatura del grande successo dell'Ochino da parte dei cronisti cappuccini sembra rispondere a una costruzione letteraria, che intendeva riconsiderare ogni evento delle prime vicende dell'ordine in chiave provvidenzialistica, mostrando cioè come anche l'azione di frati non

può notare, è che l'entusiasmo per l'oratoria ochiniana rievocato dai cronisti cappuccini trova piena rispondenza nei commenti del variegato gruppo di testimoni oculari delle sue predicazioni italiane, che comprende accanto a Vittoria Colonna¹²⁵ personaggi di spicco del panorama umanistico-letterario, come il Bembo e l'Aretino¹²⁶, oltre chiaramente a numerosi rappresentanti del mondo ecclesiastico, tra i quali il vicario modenese Sigibaldi che nel 1541, pregando il Morone di adoperarsi per riportare Ochino in città «per salute de questo popolo», riferì che il senese «tanta confidenza, amor e devotione in Christo lassò in questo curioso popolo quanto ne capeva el domo, che fece piangere ducento homini marmorei, tal che ogni homo lo desidera»¹²⁷.

f) “Officio di legge” e “officio di evangelio”. L'Alfabeto cristiano di Juan de Valdés e la questione della ricezione della predicazione ochiniana

La testimonianza forse più penetrante sulla predicazione italiana di Bernardino Ochino è però quella affidata da Juan de Valdés alle parole di Giulia Gonzaga nella parte introduttiva del suo *Alfabeto cristiano*¹²⁸. Nonostante il suo carattere letterario, infatti, questo testo fornisce alcune informazioni preziose sul contenuto dei sermoni predicati dal cappuccino senese a Napoli nel 1536 – attestando per esempio la sua precoce adesione alla giustificazione per fede – e soprattutto consente di affrontare da

degni dell'abito di san Francesco avesse in realtà contribuito all'affermazione della nuova congregazione, predestinata a far rivivere lo spirito del francescanesimo originario. Marcare i meriti dell'Ochino prima della fuga, inoltre, consentiva ai cronisti di sottolineare con ancora maggiore evidenza la depravazione dimostrata dal senese con l'uscita dall'ordine e il passaggio nel campo protestante. La partecipazione con cui alcuni cronisti, su tutti il Colpetrazzo, riferirono delle gesta ochiniane soprattutto in ordine alla predicazione evangelica, lasciano tuttavia aperti degli spiragli all'individuazione di un sentimento in un certo senso nostalgico, all'interno dell'ordine cappuccino del secondo Cinquecento, se non per la persona dell'Ochino quanto meno per la «libertà di spirito» e la minore irrigimentazione della predicazione che aveva caratterizzato i primi decenni di vita dell'ordine.

¹²⁵ Si veda tra i tanti esempi, la lettera scritta il 22 aprile 1537 da Monte San Giovanni Campano a Ercole Gonzaga, in cui la marchesa di Pescara raccomandava al cardinale di difendere l'Ochino «da tante insidie», «non per sé, ma per il fructo de tante anime, che se ben altri predica, non moveno, non fanno la utilità delle sue, como se vede». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 137-138; FC II, pp. 228-229.

¹²⁶ Sono ampiamente note le lettere spedite dal Bembo alla Colonna da Venezia durante la quaresima del 1539, quando l'Ochino predicava in riva alla laguna. In una di esse, il grande umanista riferiva alla marchesa di aver avuto in programma di recarsi a Padova per discutere con amici e parenti della recente, sofferta nomina cardinalizia, ma di esser rimasto a Venezia perché non voleva «lasciar d'udire le sue bellissime et santissime et giovevolissime predicationi». Per il Bembo, il quale da tempo si era schierato a favore di una predicazione in volgare liberata dalle catene della teologia scolastica, il cappuccino senese ragionava «molto diversamente e più cristianamente di tutti gli altri che in pergamo siano saliti a' miei giorni, e con più viva carità ed amore». Ripetutamente citate dagli storici anche le sperticate lodi tributate all'«ottimo fra Bernardino, tromba e squilla del Verbo di Dio», nello stesso aprile 1539, da Pietro Aretino, motivate probabilmente da sincera ammirazione oltre che dall'interesse personale di ingraziarsi personalità vicine al senese, come Vittoria Colonna. Cfr. COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 158 sgg.; FC II, pp. 244-247.

¹²⁷ Sul Sigibaldi, si veda ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana*, cit., *ad nomen*.

¹²⁸ Sulla tradizione manoscritta e a stampa dell'*Alfabeto cristiano*, composto in spagnolo intorno al 1536 ma edito in lingua italiana soltanto nel 1545, cfr. la *Nota al testo* di Massimo Firpo in VALDÉS, *Alfabeto*, pp. CLI-CLX.

vicino il tema della ricezione della sua predicazione, rivelando come essa potesse agire su più livelli, producendo effetti differenziati a seconda del grado di consapevolezza spirituale dell'ascoltatore. Trova conferma inoltre, nell'*Alfabeto cristiano*, l'idea di una predicazione intesa come strumento di rottura della mentalità religiosa tradizionale e di apertura verso un approfondimento interiore e gradualistico della vita di fede, da sostenere con l'orazione mentale e con la lettura di appositi compendi – l'*Alfabeto valdesiano* ne è un esempio accanto ai *Dialogi sette* dello stesso Ochino –, ma fondato essenzialmente sull'esperienza, intima e soggettiva, dell'illuminazione e del contatto diretto con il mistero della divinità¹²⁹.

Nell'espedito narrativo ideato dal Valdés, che imposta il suo *Alfabeto* nella forma di un dialogo spirituale con l'amica Giulia, Bernardino Ochino non interviene personalmente, ma rappresenta in realtà quasi un terzo interlocutore, tanti sono i riferimenti alla sua predicazione e alla «contraditione» da essa generata nell'anima della Gonzaga. Proprio l'inquietudine interiore suscitata dalle parole del predicatore, spinge la nobildonna a rivolgersi al più esperto Valdés per avere dei chiarimenti, fornendo così lo spunto per la conversazione spirituale poi riportata nell'*Alfabeto*. Se infatti «nelle prime prediche le quali udii dal vostro fra' Bernardino scappuccino mi persuadette con le sue parole che per mezzo della sua dottrina io potrei serenare et mettere in pace l'animo mio», spiega al Valdés la Gonzaga, «finhora mi è avvenuto al rovescio». Non serenità spirituale, ma «contraditione hanno ingenerato nell'animo mio i sermoni del predicatore, mediante li quali mi veggio fortemente combattuta: da una parte dal timore dell'inferno et dallo amore del paradiso, et dall'altra dal timore delle lingue delle genti et dallo amore dell'honor del mondo»¹³⁰.

La predicazione evangelica, dunque, genera contraddizione nell'anima del semplice fedele, se questi è ancora legato agli interessi terreni e a una religiosità tradizionale. Per il Valdés, quella dell'amica è una reazione del tutto naturale, anzi auspicabile: come una piccola luce accesa in una camera scura, infatti, la predicazione del Vangelo scaccia le tenebre della sensualità e dell'attaccamento alla logica del mondo. L'irrequietezza e i dubbi sono il segno «che la predicatione dell'evangelio fa il primo suo effetto» e non

¹²⁹ Il valore dell'esperienza è rimarcato dal Valdés in diversi passi dell'*Alfabeto*. In uno di questi, alla richiesta della Gonzaga di essere presa per mano, per imparare dal maestro «quelli passi per li quali credo voi habbiate caminato», il cuencuano risponde: «Non so che più vogliate imparare da me di quello che ogni di vi dice il predicatore». *Ibidem*, p. 26. Non è dunque tanto l'insegnamento delle Scritture che di per sé fa la differenza, ma il sentimento interiore della veridicità delle dottrine predicate, che non può essere insegnato perchè può scaturire soltanto da un dono sovranaturale, dall'illuminazione divina. Si tratta, come si può intuire, di una concezione della vita di fede di carattere radicalmente spiritualista, che non solo taglia fuori del tutto la mediazione ecclesiastica, ma tende a svalutare anche il ruolo attribuito dai luterani alla Scrittura come fonte privilegiata della rivelazione, per privilegiare invece l'azione potente e misteriosa dello Spirito Santo nei cuori disposti ad accoglierlo. Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, cons. n. CII.

¹³⁰ VALDÉS, *Alfabeto*, p. 10.

devono essere considerati in contraddizione con quanto ha sostenuto Ochino, cioè che essa «acqueta et pacifica le conscientie». Per il Valdés «il predicatore dice molto bene», ma la Gonzaga deve comprendere che la predicazione «fa questo effetto in tutte quelle persone che ricevono et abbracciano Christo mediante la fede, di modo che mediante la predicazione dell’evangelio, che annuncia remissione et perdono de’ peccati per Christo, la fede pacifica e accheta le conscientie, ma [solo] di quelli che tengono viva et intiera fede». Nel credente che invece ancora non ha raggiunto tale grado di maturazione spirituale, «la medesima predicazione ingenera contradittione, terrore et spavento», perché si tratta di «persone che, seben odono la predicazione, non però si determinano d’abbracciarla mediante la fede, né la guardano se non come se fusse legge di dottrina morale¹³¹.

La predicazione, infatti, ha per Valdés due effetti, consecutivi uno all’altro: il primo è di fare nell’ascoltatore «ufficio di legge», mettendolo davanti alla sua incapacità di sottrarsi al peccato con le proprie forze¹³²; il secondo, che si esplica a un livello più profondo e spirituale, è di fare «anchora ufficio d’evangelio», di «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». La teoria valdesiana del duplice «ufficio» della predicazione, che non pochi punti in comune aveva con il pensiero luterano, era pienamente condivisa da Ochino, come dimostrano le due prediche ginevrine già citate. In esse, infatti, si afferma che primo obiettivo della predicazione è aiutare il cristiano a rendersi conto del proprio peccato. Per questo, «bisogna predicare in principio la legge» naturale, poi quella di Mosè «quanto ai precetti morali, ne’ quali esplica la legge naturale in noi offuscata per il peccato. *Imo* bisogna che anco gliel’esplichi nel modo fece Christo, particolarmente in san Matteo al quinto». Spetta inoltre al predicatore far capire ai fedeli che non bastano le cerimonie, né le altre opere esteriori, né le virtù «le quali, al più, ti possano fare un buon philosopho, ma non christiano». Il credente arriva così inevitabilmente alla disperazione «di sé medesimo» e capisce che «non basta Moisè, né la legge, né cosa alcuna inferiore a Christo», ma che è necessario gettarsi con umiltà ai piedi del Salvatore, riconoscendo che ogni grazia e merito viene da Lui. «E allora voglio che gli predichi l’Evangelio – conclude Ochino – havendo già la legge fatto il suo officio, e che

¹³¹ *Ibidem*, p. 19.

¹³² Alla legge, intesa con il Paolo della lettera ai Romani come «regola della conscientia» a – per Valdés la coscienza «non è altra cosa se non la legge intesa» – spetta il compito di «mostrare il peccato et anchora accrescerlo». La legge è quindi «necessaria, perché se non fusse la legge non vi sarebbe conscientia, et se non fusse la conscientia il peccato non sarebbe conosciuto, et se’l peccato non fusse conosciuto noi non ci humilieremmo, et se non ci humiliassimo non acquisteremmo la gratia, et se non acquistassimo la gratia non saremmo giustificati, et non essendo giustificati non salveremmo l’anime nostre». Qui Valdés traduce i *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* di Lutero (1518).

gli mostri in Christo la gran bontà, misericordia e carità di Dio, con aprirgli i tesori delle divine grazie che si trovano nel Figliolo di Dio in su la croce»¹³³.

Sbagliano dunque i predicatori che «predicano sempre legge et mai gratia, né Evangelio; sempre minacciano, mostrando quello che sonno obligati a fare, i loro peccati et i lor inferni. Tal che i poveri peccatori o si disperano, [...] o vero diventano hipocriti et presuntuosi, perché presumendo di potere giustificarsi da sé, in certi tempi almanco (sì come la settimana santa, o alla morte) si vanno un poco restringendo, facendosi forza d'intertenirsi di certo cose estrinseche, per li proprii rispetti, non per amore, né per honore di Dio. Però non durano [...]. Sì come, adunque, Christo prima fu crocifisso et poi resuscitò, così bisogna che in prima con la legge crucifiga il peccatore, et che poi lo resusciti con l'Evangelio»¹³⁴. Cristo infatti, aveva già spiegato Valdès nell'*Alfabeto*, «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 spirito con lo quale possiamo adimpire; la legge fa la piaga et l'evangelio la sana; et finalmente la legge mortifica et l'evangelio vivifica»¹³⁵.

Per uscire dalla «contradittione che dapoi che udite fra' Bernardino sentite dentro»¹³⁶, causata principalmente dall'amore proprio, la Gonzaga deve dunque mutare radicalmente prospettiva, impostando il baricentro della propria vita di fede non più su se stessa, ma su Gesù Cristo¹³⁷. Bisogna, come spiega anche Ochino nel primo dei suoi *Dialogi sette*¹³⁸, imparare a «diffidarsi di sé et confidarsi di Dio», a «innamorarsi di Dio» per essere «unite con Christo Iesu per fede et amore»¹³⁹. La perfezione cristiana, infatti, «consiste in amare Iddio sopra tutte le cose e'l prossimo come voi stessa»¹⁴⁰, non certo nell'osservanza esteriore dei precetti della Chiesa. In quest'ottica, la predica serve

¹³³ OCHINO, *Prediche 1542*, cit., XXXIII-XXXIV; FC III/1, pp. 1798-1799.

¹³⁴ *Ivi*.

¹³⁵ VALDÉS, *Alfabeto*, pp. 20-21.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 108.

¹³⁷ «Il predicatore, signora, con le sue prediche ha svegliato nella vostra memoria quello che voi già sapevate del paradiso et dello'inferno, et ha saputo tanto bene dipingerlovi che'l timore dello inferno vi fa amare il paradiso et l'amore del paradiso vi fa temere lo'nferno». La «contradittione» dell'anima «nasce dall'amore proprio col quale amate voi medesima, temete lo'nferno per vostro interesse, amate il paradiso per vostro interesse. [...] Voglio che ritroviate Iddio et non voi, se volete essere libera della contraddittione». *Ibidem*, p. 22.

¹³⁸ *Dialogo del modo dell'innamorarsi di Dio*, di cui sono interlocutori Bernardino Ochino e la «Duchessa», cioè Caterina Cibo. Cfr. OCHINO, *Dialogi sette*, I. Sul tema dell'«amare perfettamente», si vedano anche i dialoghi V e VII. Cfr. inoltre CORDONI, *Dyalogo de la unione*, cc. 124v, 144r, 186r, 201r, 211v, 219v. Sul primo dei *Dialogi sette*, si veda anche R. BELLADONNA, *Metafore visive ed elementi pittorici nel dialogo primo di Bernardino Ochino*, in *Letteratura italiana e arti figurative. Atti del convegno dell'associazione internazionale per gli studi di Lingua e Letteratura Italiana (Toronto, Hamilton, Montreal, 6-10 maggio 1985)*, 3 voll., a cura di A. FRANCESCHETTI, Firenze, Olschki, 1988, II, pp. 535-540.

¹³⁹ VALDÉS, *Alfabeto*, p. 26. Vedi anche IDEM, *Le cento e dieci divine considerazioni*, n. XXIII.

¹⁴⁰ VALDÉS, *Alfabeto*, p. 30.

a fare il primo passo, a far «conoscere in verità» all'anima «che finhora sete andata fuori di camino, benchè voi pensaste d'andare per buono camino»¹⁴¹.

La predica mostra, in altri termini, la necessità di una vera conversione. Il secondo passo, spiega il Valdés, «sarà applicare la volontà vostra a voler camminare per questo camino che il predicatore v'ha scoperto et io penso più particolarmente mostrarvi». Il terzo passo è invece la penitenza, che consiste nel mutare il proprio cammino e seguire la strada che porta a Cristo, indicata dallo stesso Salvatore e da Giovanni Battista, i quali «incominciarono la loro predicatione dicendo: *Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum*»¹⁴². Quarto passo è disporre l'animo a celebrare «il sabbato christiano», che significa abbandonare tanto il «peccato esteriore», quanto quelli «interiori», che «vi privano della gratia di Dio»¹⁴³. Per farlo, bisogna «lasciare stare tutti questi libri curiosi in uno cantone», perché «sono molto grande impedimento»¹⁴⁴, e concentrarsi sulla vera «cognitione del mondo: et questo sarà il quinto passo».

A questo punto il Valdés chiede alla Gonzaga di riportare «alla memoria vostra quella bellissima tragedia che udiste dire dal predicatore, con la quale mostrò che le persone in questo mondo non siamo altro che rappresentatori d'una tragedia, essendo così che l'essere nostro non tiene più fermezza che il loro né dissomiglia in altro se non che quello delli rappresentatori dura alchune hore e'l nostro alcuni anni». Si tratta di un racconto allegorico effettivamente impiegato da Bernardino Ochino nella sua predicazione italiana per dimostrare la precarietà della condizione umana e la sostanziale uguaglianza di ogni uomo davanti alla morte. Lo si ritrova, infatti, puntualmente riportato nella quarta delle *Prediche* lucchesi del 1538, dove il tono impresso al discorso dal predicatore si colora di una forte connotazione sociale¹⁴⁵. Nella

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴² Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, nn. XVII, XIX, XXVI-XXVII, XXXI, LII-LIII, LVI.

¹⁴³ VALDÉS, *Alfabeto*, p. 53.

¹⁴⁴ Si noti l'affinità della posizione antintellettualistica del Valdés con quella espressa nelle costituzioni cappuccine del 1536. *Supra*, capitolo 6.

¹⁴⁵ «Altri hanno detto questo mondo essere teatro. Egli è certamente un teatro. Non sai in che modo si fanno le commedie e le tragedie? Se non lo sai tel dirò, acciocchè tu lo sappia. Si elegge un teatro grande, una gran sala e stanza, e quivi si fanno palazzi, castella, piazze, orti e camere, ove si pongano veste di seta belle da vedere, i quali palazzi sono finti e non sono veri. Dappoi si elegge quindici o venti gioveni, li quali si vesteno de queste tal veste; e vedrai un povero fanciullo rappresentare un re e un duca, un altro un ricco, e un altro il vedrai di ricco e felice e gagliardo diventar povero, miserabile e infermo. Un altro vedrai essere esaltato, un altro depresso e abbassato. Vedrai i buoni essere perseguitati e i cattivi essere premiati, le virtù dispregiate e i vizii onorati, i gioveni viziosi essere stimati e i virtuosi e costumati vecchi scherniti. Finalmente la commedia finisce: le case e li palazzi, li ricchi, i duchi, i signori, li quali prima ti parevano veri, ritornano in niente. Così questo mondo, questo teatro: i palazzi, le case, le possessioni, i piaceri, le felicità, le bellezze e le sue ricchezze sono finte. Si incomincia la commedia: molti dalla natività sua vengano in questa commedia, maschi e femmine, nobili e ignobili, ricchi e poveri. Vedi un povero e miserabile diventar ricco, uno ignobile nobile, un bastardo prencipe; e per contra vederai un ricco diventar povero, un nobile ignobile, e spesse volte vedrai i buoni essere perseguitati, scacciati e afflitti (de' quali il mondo non è degno) e i cattivi e scellerati essere esaltati, sublimati, onorati e posti nel colmo de li onori e felicità terrene. Finalmente, finita la commedia, la qual dura per quattro o cinque ore,

visione più elitaria e intimistica del Valdés, invece, la retorica ispirata di Ochino serve a supportare la complessa spiegazione di un cammino di fede che non può essere veramente compreso, finché non viene sperimentato¹⁴⁶.

Spinto dalla Gonzaga, il gentiluomo tenta comunque nell'*Alfabeto* di tratteggiare una mappa che possa quantomeno indicare all'amica le tappe del percorso individuabili per via razionale. Dopo l'ascolto della predicazione evangelica e la decisione volontaria di intraprendere il cammino di salvezza indicato dal predicatore, abbandonando tanto il peccato esteriore quanto quello interiore, il quinto passo è dunque il riconoscere la caducità delle cose terrene, da cui deriva il disprezzo del mondo¹⁴⁷. Allo stesso modo, l'uomo deve conoscersi e riconoscere la propria condizione di peccatore¹⁴⁸, per giungere al disprezzo di se stesso. Da questo settimo gradino si passa alla conoscenza di Dio¹⁴⁹, che può avvenire in tre modi: per lume naturale, come i non cristiani; attraverso l'Antico Testamento, come gli ebrei; per mezzo di Cristo, come i cristiani. Per essere veri cristiani, tuttavia, è necessario «conoscere Iddio per Christo»: non «per costume» o con la ragione umana, ma «per lume di fede ispirata per lo Spirito Santo». Quella teorizzata dal Valdés è infatti una «cognitione segreta», che svela il significato intimo del «beneficio di Cristo»¹⁵⁰. Decimo passo è quindi, contemplando Cristo crocifisso e i suoi misteri, innamorarsi di Dio, avere fede «ferma» e carità «fervente», considerando gli articoli del Credo «con l'animo»: è il preludio al coronamento del cammino di fede, costituito da una speranza della vita eterna che, nutrita dalla certezza interiore della giustificazione per fede, rende l'anima quieta e serena come aveva promesso il predicatore¹⁵¹.

Nella maieutica valdesiana, dunque, la predicazione è molto di più di una esortazione moraleggiante o di uno strumento di disciplinamento religioso e sociale. Come un pescatore che getta una rete¹⁵², infatti, il predicatore ha il compito di instillare nel cuore dei fedeli il seme del dubbio sulla correttezza della propria vita di fede, facendo però anche assaporare loro la prospettiva liberante del «beneficio di Cristo» in vista di un approfondimento del discorso, da condursi attraverso conversazioni private e letture

così, venendo la febbre, vene l'ora della morte e si finisce la commedia, e nudi essendo usciti del ventre materno nudi ritorniamo lì, e tutti siamo equali quanto alle possessioni del mondo, quanto alle ricchezze, alla nobiltà, alla gloria e a ogni cosa; e non è più alcuna differenza fra il ricco e il povero, fra il potente e l'impotente, fra il servo e il signore». OCHINO, *Prediche predicate*, IV.

¹⁴⁶ Sul valore dell'esperienza, cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, nn. LXVII, CII, CX.

¹⁴⁷ «Quanto più conoscerete il mondo per questa via tanto più l'abborrirete, et questa abominatione sarà il sesto passo». VALDÉS, *Alfabeto*, p. 54. Cfr. OCHINO, *Dialogi sette*, I, V e VI.

¹⁴⁸ Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, n. CVII.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*, nn. II e LXXXV.

¹⁵⁰ VALDÉS, *Alfabeto*, pp. 58-61. Vedi anche IDEM, *Le cento e dieci divine considerazioni*, nn. XIII, XXXIV.

¹⁵¹ VALDÉS, *Alfabeto*, pp. 68-69.

¹⁵² Cfr. M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005.

guidate di libretti spirituali come l'*Alfabeto* o i *Dialogi sette* di Bernardino Ochino¹⁵³. La proficua collaborazione instauratasi dal 1536 tra il raffinato agente di Carlo V cresciuto a contatto con gli *alumbrados* spagnoli e il più anziano cappuccino erede della tradizione begarda dei francescani spirituali, poggia le sue radici anche sulla convinzione del Valdés che fosse necessario valorizzare al massimo la predicazione evangelica per il popolo¹⁵⁴. Non casualmente, infatti, il cuencuano indica alla Gonzaga la partecipazione alle predicazioni pubbliche come una delle «devotioni esteriori» più raccomandabili, invitandola ad andare «ad udire la predica con l'animo humile et obediante, come se andaste ad udire Christo»¹⁵⁵. Ciò possibilmente anche quando «il predicatore è di quelli che s'usano per lo mondo, che non predicano Christo ma cose vane et curiose, o di philosophia et di non so che theologie o di suoi sogni et favole»: anche se sarebbe decisamente meglio «nel pergolo udir predicare Christo», infatti, Valdés riteneva che fosse consigliabile farsi forza¹⁵⁶ e presenziare comunque alle prediche, «se non per altro perché, veduta la necessità che l'anime christiane tengono d'udire la dottrina di Christo, vi infiammate a dimandare ardentissimamente a Christo che mandi nella Chiesa sua predicatori che predichino et insegnino pura et sinceramente la sua santissima dottrina»¹⁵⁷.

La lunga ricognizione sulla predicazione ochiniana, elaborata a partire da una lettura in controtela dell'*Alfabeto cristiano* di Juan de Valdés, può essere assunta come documento rivelatore delle dinamiche inerenti alla ricezione del messaggio diffuso dal

¹⁵³ Nello stesso *Alfabeto cristiano*, Valdés consiglia la lettura dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, ripetutamente pubblicata in varie lingue dopo la prima edizione veneziana del 1488, oltre alle *Vite dei sancti padri* di san Girolamo (*editio princeps*: Venezia 1475) e a una non meglio identificata opera di Cassiano. Si veda a questo proposito la nota di Massimo Firpo in VALDÉS, *Alfabeto*, p. 92, n. 406.

¹⁵⁴ Un approfondimento di questo aspetto della visione religiosa del maestro riconosciuto degli «Spirituali» italiani, assai poco studiato, potrebbe rivelare interessanti connessioni tra il pensiero riformatore del Valdés e il contributo fornito da diversi esponenti del circolo valdesiano di Napoli prima e dell'*ecclesia viterbiensis* poi – si pensi per esempio al Flaminio – all'opera di riorganizzazione delle proprie diocesi condotta da vescovi come Ercole Gonzaga, Gian Matteo Giberti, Giovanni Morone e Vittore Soranzo.

¹⁵⁵ «Et quando udirete dire dal predicatore alcuna cosa che vi paia buona, con una secreta oratione pregate Iddio che la imprima nella vostra memoria et vi dia la sua gratia et favore con cui la possiate mettere in effetto». *Ibidem*, p. 91. L'idea che i fedeli potessero ascoltare le parole di Cristo nella voce del predicatore è costantemente presente nelle *Prediche* di Bernardino Ochino, ma ricorre anche nelle costituzioni del 1536, in cui «si exorta li predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel core e darli di sé possessione pacifica, acciò per redundanza di amore Lui sia quello che parli in loro». Non sarà inutile ricordare che le costituzioni cappuccine vennero stampate a Napoli nel 1537 presso Giovanni Sultzbach, editore di diverse opere del mondo letterario napoletano e di testi celebrativi del potere spagnolo a Napoli. Che Juan de Valdés abbia dunque potuto avere tra le mani il volumetto delle costituzioni cappuccine, anche se non abbiamo prove irrefutabili in proposito, sembra piuttosto probabile.

¹⁵⁶ Lo stesso Valdés confessava alla Gonzaga «che in tutto l'anno non tengo peggiori tempi che quelli che io perdo in udire alcuni predicatori di quelli che voi saviamente havete dipinti, et così gli odo poche volte». *Ibidem*, p. 91.

¹⁵⁷ *Ivi*.

pulpito dal cappuccino senese nei circoli spirituali più aperti alle novità dottrinali e ai temi dell'evangelismo di ispirazione erasmiana e riformata. Lo conferma il fatto che gli stessi spunti di riflessione suggeriti al Valdés e alla Gonzaga dalla predicazione di Bernardino Ochino, ritornano fedelmente nel giudizio dei sermoni ochiniani inserito dall'anonimo compilatore nel prologo delle *Prediche predicate* del 1541. Nella lettera dedicatoria a suor Antonina da Villa Basilica, «sorella mia diletta in Santo Georgio», questo personaggio appartenente forse agli ambienti dell'Osservanza domenicana o dell'eterodossia gesuata, spiega infatti di aver voluto «raccolgere meglio che ho potuto parte delle prediche del reverendo padre frate Bernardino da Siena, della Scappuccini, predicate nella chiesa cattedrale della città di Lucca, le quali veramente resonando interiore spirito vivo di Christo, già quasi in noi estinto, e introducendoci con amoroze fiamme alla cognizione della vera e solida dilezione di Cristo e del prossimo, al vero dispregio di noi stessi e del mondo con le sue concupiscenze, alla total diffidenza delle nostre proprie operazioni e alla profondissima confidenza solida e sicura della divina bontà, tesoro veramente da arricchire ogni gran povertà di spirito, non conosciuto da chi è privo del divino lume, non ha voluto il clementissimo Gesù che cotesto sacro collegio teco insieme ne sia privo»¹⁵⁸.

g) Modello ochiniano e predicazione cappuccina. Per una classificazione dell'oratoria interna all'ordine negli anni precedenti al concilio di Trento

A Lucca come a Napoli – ma lo stesso si potrebbe dire per Bologna, Modena, Siena e Venezia¹⁵⁹ – la predicazione di Bernardino Ochino si dimostrò dunque funzionale alla diffusione a livello popolare della spiritualità del «beneficio di Cristo». La scarsità documentaria riguardante gli altri predicatori cappuccini contemporanei di Ochino impedisce di definire con sufficiente attendibilità il grado di condivisione di questo tipo di predicazione evangelica all'interno dell'ordine, almeno per gli anni in cui esso fu guidato da Bernardino d'Asti, vale a dire dal 1536 al 1538. Per il triennio seguente, invece, le fonti consentono di ravvisare le tracce di una predicazione sempre più ardita sotto il profilo dottrinale non solo da parte di Ochino, in questo periodo generale dell'ordine, ma anche per iniziativa di diversi suoi confratelli la cui azione iniziò a suscitare sospetti in alcune delle maggiori città d'Italia, da Lucca a Genova, passando per Brescia, Milano e Venezia. Sappiamo inoltre che nel 1542 lo stesso Ochino, a pochi mesi dalla fuga a Ginevra, tenne a Verona un vero e proprio ciclo di lezioni dedicato ai più promettenti predicatori dell'ordine, leggendo ai più giovani confratelli le lettere

¹⁵⁸ OCHINO, *Prediche predicate*, I.

¹⁵⁹ Vedi *infra*, capitolo 10.

paoline secondo un'interpretazione eterodossa¹⁶⁰. È dunque ipotizzabile che, a partire da un certo momento che si può approssimativamente far coincidere con la seconda metà del 1538, un gruppo di predicatori cappuccini seguì Ochino nell'elaborazione e nell'applicazione di un modello di predicazione radicalmente evangelico, caratterizzato dalla commistione-ibridazione dei toni penitenziali e moraleggianti caratteristici della predicazione francescana con i temi mistico-affettivi della spiritualismo illuminativo di matrice aluminado-begarda e con gli elementi dottrinali di base della spiritualità valdesiana del «beneficio di Cristo»¹⁶¹.

Pur maggioritaria forse già prima dell'abdicazione di Bernardino d'Asti¹⁶², la corrente filo-ochiniana non copriva tuttavia l'intero spettro di opinioni circolanti all'interno dell'ordine sul tipo di predicazione da svolgere presso il popolo. A prescindere dal comune accordo espresso nelle costituzioni sul ritorno a un'omiletica biblica e semplificata, incentrata sul messaggio evangelico e sui fondamenti della fede cristiana, l'azione di frati meno sensibili alle novità dottrinali e più legati a una predicazione tradizionale, come Giovanni da Fano, Giuseppe da Ferno, Matteo da Schio e forse Antonio da Pinerolo¹⁶³, rimase infatti probabilmente lontana, nei contenuti reali e nella percezione dei contemporanei, dall'oratoria propositiva e stimolante di Bernardino Ochino e dei suoi "discepoli".

Va inoltre segnalata la continuità in questi anni anche di un terzo tipo di predicazione da parte dei cappuccini, soprattutto nelle zone rurali. In contesti sociali e religiosi meno esigenti rispetto alle ribollenti realtà urbane dell'Italia della prima metà del Cinquecento, infatti, venivano solitamente impegnati dalla dirigenza dell'ordine quei frati i quali, pur non potendo contare su un solido bagaglio culturale e teologico, erano animati da un vivo zelo apostolico e riformatore. Mentre sui pulpiti cittadini si confrontavano dunque le due differenti concezioni della predicazione evangelica espresse all'interno della congregazione dal gruppo tendenzialmente eterodosso guidato

¹⁶⁰ «Si misse esso Ochino a leggere san Paulo a molti predicatori, quali li ritenne alquanti mesi, de' quali parecchi ne infettò e con esso poi rovinorno». RUFFINO DA SIENA, *Croniche*, cit., p. 1382.

¹⁶¹ Vedi *infra*, capitoli 10 e 13.

¹⁶² Indizi in questo senso si possono rinvenire nella citata lettera del 1536 di Vittoria Colonna a Gaspare Contarini, in cui si ribatte all'accusa, mossa ai cappuccini da osservanti e teatini, di predicare «la libertà dello spirito» alla maniera dei luterani. Vedi *supra*, capitolo 5.

¹⁶³ Dal "solito" cronista modenese Tommasino de' Bianchi, si apprende infatti che l'8 maggio 1540 «el padre predicatore frate Antonio da Penarolo dell'ordine dei scapucini de santo Francesco de Osservanza ha fatto questa mattina una dignissima predica in domo [...] el quale predicatore ha molto bene dato adosso a quelli che teneno con la parte luterana, e dice che in questa città el ge n'è somenza; ogni persona è restata benissimo satisfata de questa sua ultima predica, perché questo di vole andare verso Bologna». Cit. in FC II, pp. 436-437. È l'unica testimonianza di un'attività antieretica da parte di Antonio da Pinerolo, al cui nome è in realtà legato uno dei libretti di pietà stampati dai cappuccini, il *Dialogo del Maestro e Discepolo*, più sbilanciato dottrinalmente verso posizioni filo-riformate in tema di giustificazione per fede, al punto di indurre Ugo Rozzo a ipotizzare, senza tuttavia produrre prove convincenti, che si tratti di un'opera scritta da Bernardino Ochino e surrettiziamente attribuita al Pinerolo dagli stampatori per facilitarne la circolazione.

da Bernardino Ochino e dal blocco più conservatore rappresentato dai vari Giovanni da Fano, Giuseppe da Ferno e Matteo da Schio, nelle contrade e nelle piazze dei piccoli villaggi l'ordine cappuccino si mostrava con il volto umile e popolare di predicatori meno famosi, ma altrettanto efficaci presso i rispettivi uditori. In questo gruppo, accanto ai vari Ludovico da Foligno, Domenico dal Boschetto e Francesco da Soriano, figura anche il nome di un frate dotto, l'ex conventuale Bernardino da Montolmo, il quale per scelta si era dedicato alla predicazione ai poveri e agli ignoranti, convinto che «Dio ha eletta questa congregazione per predicare a semplici insegnando loro li comandamenti di Dio et quel che ha bisogno un christiano per salvarsi. Né ci haremmo a curare di predicare nelle città che vogliono dottrina; perché non ci mancano dotti che vi predicano: ma li poveri contadini, per non haver che pagar, sono abbandonati da predicatori. O per questi ci ha mandati il Signore»¹⁶⁴.

È anche dalla considerazione del successo riscosso presso le popolazioni rurali dalla predicazione dei primi cappuccini, che gli storici hanno individuato nella «vicinanza alle plebi», per dirla con il Cantimori, un «carattere peculiare e proprio» della presenza e dell'azione cappuccine nella società italiana del Cinquecento¹⁶⁵. Se è condivisibile l'opinione che attribuisce ai cappuccini una forte vocazione al servizio caritativo e pastorale presso gli strati più umili della popolazione, tanto cittadina quanto rurale, appare tuttavia forzata l'immagine edificante, trasmessa da alcuni storici dell'ordine, dei cappuccini che per umiltà «lasciavano agli altri ordini la predicazione ai dotti» e i pulpiti delle grandi città. Per il periodo antecedente al concilio di Trento, questa immagine è chiaramente smentita dalla frequenza con la quale le fonti indicano l'investitura di frati cappuccini, da parte delle autorità cittadine e diocesane, per i grandi cicli della predicazione quaresimale e dell'avvento. Ciò non toglie che i cappuccini, in ossequio al dettato delle costituzioni che esortava i frati a predicare assiduamente e in ogni luogo in cui fosse possibile fare frutti spirituali, prestassero un'attenzione altrettanto costante alle esigenze delle popolazioni delle campagne e delle regioni di montagna, spesso abbandonate a se stesse da un clero secolare ignorante e assenteista¹⁶⁶.

Quali conclusioni si possono dunque trarre sulla natura della predicazione cappuccina negli anni del generalato di Bernardino d'Asti (1536-1538) e di Bernardino Ochino

¹⁶⁴ COLPETRAZZO, MHOMC III, pp. 64-65. Cit. in CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., p. 243. Nello stesso brano, il cronista riferisce anche queste altre parole del Montolmo: «Io predicavo in quel principio un sermonale che si chiama *Il Discepolo*; ci concorreva talmente Dio che facevo frutti grandissimi. Hora per causa degli heretici ho incominciato a predicare un poco di dottrina; Dio mi ha castigato. Quando io predicavo semplicemente avevo sempre piena la chiesa, hora non ci ho tre persone». Il sermonario cui fa riferimento Bernardino da Montolmo è probabilmente quello di G. HEROLT, *Sermones discipuli de tempore et sanctis* (Lione, 1529).

¹⁶⁵ D. CANTIMORI, recensione all'*Historia* di Melchiorre da Pobladura, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», III, 1949, pp. 120 sgg.

¹⁶⁶ Cfr. ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit., pp. 255-257.

(1538-1542)? L'analisi delle limitate, ma eterogenee fonti documentarie a disposizione, sbilanciate purtroppo nettamente su Bernardino Ochino, consente quantomeno di identificare la corrispondenza della primitiva predicazione cappuccina con il modello indicato dalle costituzioni del 1536 in relazione a diversi punti, su tutti: la predica del «buon esempio», l'accompagnare cioè alla predicazione dal pulpito una condotta di vita esemplare per ascesi e osservanza della povertà integrale; la centralità della Scrittura e in particolare del Vangelo; il recupero di uno stile semplice e di un rapporto diretto con l'uditorio, evitando ogni sfoggio di erudizione fine a se stessa; l'impianto sostanzialmente penitenziale dei sermoni, volti a stimolare la conversione dei singoli cuori e la riforma della morale comunitaria attraverso la promozione di opere sociali di vario genere e la proposta di nuove forme devozionali, come le Quarantore.

Con il suo carattere popolare e itinerante, la predicazione cappuccina offrì uno sbocco istituzionale all'anarchica pastorale apocalittica dei romiti che avevano imperversato lungo le direttrici urbane della penisola nel primo trentennio del Cinquecento, svolgendosi principalmente nelle chiese altrui ed esprimendo nel complesso una scarsa articolazione dottrinale. L'enfasi dei predicatori cappuccini, al di là della differente sensibilità ecclesiologicala e delle divergenti posizioni teologiche delle varie correnti di pensiero interne all'ordine, puntava infatti principalmente al coinvolgimento dell'uditorio, con effetti profondi nella diffusione, supportata da appositi libretti di pietà¹⁶⁷, di una pietà affettiva e illuminativa.

La predicazione, nella visione soprattutto dei cappuccini più vicini alla spiritualità ochiniana, è una forma di illuminazione per i semplici e possiede, in quanto tale, un potenziale di trasformazione delle singole coscienze, ma anche dell'anima collettiva di una comunità. Intrecciandosi con la tensione cristocentrica caratteristica della pietà cappuccina come emerge dalle costituzioni e dai trattatelli spirituali scritti dai vari Bernardino Ochino, Antonio da Pinerolo e Giovanni da Fano in supporto alla pratica dell'orazione mentale, questa concezione della predicazione non si esaurisce nella contemplazione intimistica, ma si rivolge con pragmatismo ed empatia alle situazioni di marginalità ed esclusione sociale, proponendo soluzioni concrete e immediate nel campo dell'assistenza pubblica, in collaborazione spesso con le magistrature cittadine e i circoli di laici devoti impegnati nel campo della carità. Le iniziative patrocinata in favore di orfanelli, indigenti e «derelitte» dai vari Giovanni da Fano a Brescia, Giuseppe da Ferno a Modena, Bernardino Ochino a Perugia confermano come vedremo la volontà genuinamente francescana dei primi cappuccini di condividere le sofferenze dei popoli che li accoglievano, alimentandone accanto alle speranze di salvezza spirituale il

¹⁶⁷ Un esempio in questo senso è dato dall'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, che venne pubblicata a Brescia nei giorni successivi alla sua predicazione quaresimale del 1536.

desiderio di migliori condizioni di vita su questa terra. In questa capacità di nutrire con la loro intensa spiritualità il dibattito religioso e dottrinale contemporaneo, evitando il ripiegamento in un'interiorità elitaria e avulsa dai problemi della quotidianità della gente comune, risiede un fattore determinante per il successo della predicazione e della stessa riforma dei cappuccini.

h) La “catena” della carità. Dalla predicazione alla riforma della società cristiana

La produttività sociale della predicazione cappuccina è un dato accertato, riscontrabile ampiamente nelle fonti. Seguendo in questo campo il modello sperimentato tra Trecento e Quattrocento dagli ordini mendicanti e in particolare dall'Osservanza francescana¹⁶⁸, anche i cappuccini concepivano la promozione di opere sociali e nuove devozioni come il prolungamento della predicazione e quindi come un modo efficace per dilatarne nel tempo i frutti spirituali¹⁶⁹. Tanto nel settore dell'assistenza pubblica quanto nell'impulso a nuove forme di pietà cittadina, i predicatori cappuccini assicurarono soprattutto nella seconda metà degli anni '30 un contributo creativo e di spessore¹⁷⁰, anticipando in certi casi tendenze che si sarebbero poi affermate nel periodo tridentino ad opera soprattutto dei gesuiti e degli altri ordini insegnanti¹⁷¹.

Non si intende qui rinfocolare l'annoso dibattito sulla natura e i tempi della Riforma cattolica¹⁷², ma semplicemente sottolineare come prima del 1542 i cappuccini proposero e sperimentarono, in posizioni di frontiera e in vari settori della pastorale urbana e rurale, molteplici soluzioni di assistenza socio-caritativa e di istruzione cristiana della popolazione. Nel secondo Cinquecento, diverse di queste iniziative sarebbero state poi perfezionate e propagate in maniera più articolata ad opera soprattutto delle nuove congregazioni di chierici regolari sorte negli stessi anni dei cappuccini, dai gesuiti ai somaschi ai barnabiti, che le avrebbero adattate alle più severe esigenze di disciplinamento sociale espresse dall'ideologia controriformistica¹⁷³. Una sintesi vivace

¹⁶⁸ Cfr. P. MESSA, *La predicazione sociale dei Francescani nella seconda metà del Quattrocento*, in *Monti di pietà e Monti frumentari*, cit.

¹⁶⁹ Cfr. CARGNONI, *Alcuni aspetti*, cit., p. 245. Più in generale, cfr. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi*, cit., pp. 194-196.

¹⁷⁰ Sull'operosità sociale dei cappuccini nei primi decenni di vita dell'ordine, cfr. C. URBANELLI, *L'apporto dei cappuccini alla riforma cattolica del secolo XVI*, in *Eremiti e pastori della riforma cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 31 agosto – 2 settembre 1983)*, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1984, pp. 37-64, spec. pp. 55-64; IDEM, *Spiritualità e apostolato dei primi Cappuccini nelle testimonianze estranee all'ordine*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1990, pp. 18-30.

¹⁷¹ Cfr. M. SANGALLI, *Le congregazioni religiose insegnanti in Italia in età moderna: nuove acquisizioni e piste di ricerca*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2005, pp. 25-47.

¹⁷² Vedi *supra*, Introduzione.

¹⁷³ Per il secondo Cinquecento questo aspetto dell'apostolato cappuccino è riccamente documentato. I campi di attività restano fondamentalmente gli stessi (assistenza agli appestati, istituzione di confraternite e di conservatori per le categorie svantaggiate, pacificazioni, predicazione, promozione delle Quarantore,

delle varie forme di apostolato che trovarono nella predicazione cappuccina un provvidenziale volano, si legge nella cronaca del Colpetrazzo:

E fu cosa mirabile, che alla loro predicazione si risvegliò tutta la cristianità; e dove che prima appena si comunicavano una volta l'anno, incominciorno a comunicarsi più spesso; e se levorno molte compagnie, le quali con gran buono esempio frequentavano i santissimi sacramenti e si davano all'opere di misericordia. Imperochè in quel tempo era molto spento il viver cristiano; ma per la predicazione dei capuccini, molti signori, gentiluomini e persone segnalate tenevano vita spirituale; e nella plebe si facevano molte restituzioni, e molti si convertivano alla vita spirituale [...]. E fu dai capuccini ritrovata l'orazione delle Quarantore dal venerabil padre fra Gioseffe da Ferno, milanese, la quale oggi è in tanto prezzo. E di più furono fatte molte belle ordinazioni circa le cure degli spedali, e massime la cura dell'orfanelli e altre opere pie, ché tutti si risvegliorno per la predicazione de' capuccini¹⁷⁴.

Opere di misericordia, rinnovamento della pratica eucaristica e introduzione della pratica dell'orazione mentale presso il popolo, conversioni, riconciliazioni fazionarie, redazioni degli statuti di nuove compagnie e confraternite assistenziali, riorganizzazione o fondazione di istituti pii per le categorie più svantaggiate, in particolare i bambini abbandonati. Come scrisse il Colpetrazzo e come possono confermare le fonti, intorno alla predicazione cappuccina si veniva a creare una vera e propria "catena" della carità, capace spesso di imprimere una carica riformatrice al sistema urbano dell'assistenza pubblica e di convogliare verso nuove forme di servizio le risorse umane ed economiche della collettività, con esiti variabili a seconda del tipo di sostegno che tali iniziative ricevevano da parte dei gruppi dominanti e dell'impatto che esse avevano sugli equilibri politici e sul governo di quell'importante ambito della vita urbana rappresentato, tra la fine del Medioevo e la prima età moderna, dalla religione civica¹⁷⁵ e dalla beneficenza pubblica¹⁷⁶.

servizio negli ospedali), ma è tutto messo rigidamente al servizio dell'attività missionaria e antiereticale della Chiesa di Roma. I cappuccini diventano, al fianco dei gesuiti, i pilastri della Controriforma. Tra i principali promotori di devozioni e opere sociali dopo la fuga di Ochino, si segnalano Cristoforo da Verrucchio, Francesco da Soriano, Girolamo da Pistoia, Mattia da Salò, Stefano da Faenza, Alfonso Lupo. Cfr. FC V, *ad nomen*.

¹⁷⁴ COLPETRAZZO, MHOMC IV, p. 193-194. Edito anche in FC II, p. 1218.

¹⁷⁵ Cfr. L. DONVITO, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XIX, 1983, pp. 431-474, spec. pp. 438 sgg.; RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 467-506.

¹⁷⁶ Il nesso talora riscontrabile nelle città italiane di questo periodo tra «volontà di trasformare il meccanismo assistenziale» e avvio di una nuova fase «di lotte politiche e di contrapposizioni sociali» è messo in luce da A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 431-465, spec. pp. 434-435, dove si cita come esemplare il caso di Modena, dove negli anni '40 «l'unificazione degli istituti per l'assistenza si propone di sottrarre alle compagnie e alle autorità ecclesiastiche il controllo delle opere pie, escludendone "popolari e artefici e altri di bassa condizione"». I cappuccini, come si è potuto notare, erano stati con Giuseppe da Ferno e Antonio da Pinerolo protagonisti attivi della riforma del sistema caritativo modenese proprio negli anni immediatamente precedenti a queste vicende.

In questo campo, i predicatori cappuccini si distinsero in primo luogo per la capacità di stimolare interventi concreti in situazioni emergenziali, che richiedevano un'immediata mobilitazione dell'intera cittadinanza o di gruppi selezionati della stessa. Emblematica è in questo senso la strategia adottata da Giuseppe da Ferno a Modena nel novembre del 1539, quando il cappuccino lombardo riuscì, con l'appoggio del capo dei Conservatori Giovanni Castelvetro, a organizzare un vero e proprio censimento dei «poveri che vano cercando per la città, li quali ge sono in numero più del 2.000 e ogni giorno creseno»¹⁷⁷. Sfruttando la possibilità offertagli dalla predicazione in duomo di rivolgersi a un vasto uditorio, nel giro di un mese il Piantanida vinse le resistenze degli ambienti più conservatori¹⁷⁸ e ottenne che i cittadini benestanti, appositamente inquadrati in un sistema sostenibile di elemosine programmate, «fusseno contenti de dare a ditti poveri *amore Dei* lire una de pan ogni dì, overo sol uno, e questo acciocchè non morano de fame»¹⁷⁹.

Spesso, a un primo intervento estemporaneo seguiva, da parte del predicatore cappuccino, l'interessamento attivo per la costituzione di strutture organizzate ed esplicitamente deputate a fronteggiare la piaga del pauperismo. È quanto possiamo osservare, grazie alla documentazione conservata presso l'Archivio di Stato di Milano, riguardo alla fondazione della Casa della Misericordia di Como ad opera di uno dei cappuccini più vicini a Bernardino Ochino, Francesco di Calabria. Nella bozza di una lettera indirizzata nel 1540 da un collaboratore ad Alfonso d'Avalos, governatore dello Stato di Milano per conto della monarchia spagnola, vengono infatti ricostruite in maniera sintetica ma dettagliata le dinamiche che, da un primo approccio dettato dall'emergenza, avevano condotto una parte dell'alta borghesia cittadina a chiedere

¹⁷⁷ Cfr. FC II, pp. 431-436. Sui risvolti sociali della predicazione modenese di Giuseppe da Ferno, cfr. FC II, pp. 430-437; GIOMBI, *Libri e pulpiti*, cit., p. 280.

¹⁷⁸ «Martedì a dì 11 ditto [novembre 1539]. Questo dì de santo Martino ha predicato quello frate dal scapucino che predicò eri, e dominica passata in domo, e ha auto una grande audienza de persone, e fatto la predica de umiltà, e persuaxe le persone a fare provixione a li poveri che vano per la città; ben se crede che'l ge serà da fare, perché i religiosi che doveriano essere li primi, se rendono più difficili che li mondani». A conferma delle difficoltà frapposte all'iniziativa promossa da Giuseppe da Ferno da parte di una parte dell'oligarchia cittadina, il primo dicembre il cronista annotava: «El magnifico messer Zohane Castelvetro, deputato con certi altri cittadini a fare la descrizione de li poveri de la città, ha mandato a li signori Conservatori el rotulo dei detti poveri e ogni dì cresceranno, acciocchè lori li distribuisseno a li cittadini, *etiam* a li religiosi e gentilomini, se ne vorano; ma se crede che'l non se ne farà nulla, per l'avarizia de le persone del mondo; ma quello che non darano a Cristo lo darano al diavolo». Cit. in FC II, p. 434.

¹⁷⁹ Così il Lancellotti sotto la data del 7 dicembre 1539: «Fu fatta la crida a la rengerà del palazzo da parte de li signori Conservatori, che tutte quelle persone, a chi fusse dato li buletini da li soprastanti che provedono a li poveri, fusseno contenti de dare a ditti poveri *amore Dei* lire una de pan ogni dì, overo sol uno, e questo acciocchè non morano de fame [...]. El numero de ditti poveri si è grandissimo [...]. Le soprascritte elemosine sono fatte a prego de fra Joseph de Ferno dell'ordine de santo Francesco de li capuzoli, el quale ha predicato in domo molti dì, e ge predica tutto questo advento con grande carità, el quale va descalzo all'apostolica, e sta con uno compagno in vescovato de dreto de la camera del vescovo, che è a Viena per el papa, e ge fa le spexe el vescovato al ditto predicatore, e al compagno». *Ivi*.

l'approvazione di una nuova istituzione pia¹⁸⁰, destinata a diventare lo snodo di un circuito caritativo più stabile e organico:

Ill.mo et ex.mo s.or. Essendo notissima ad v. ex.a la penuria grandissima che è stato da calen. Iunio presente passato indrieto per spacio di uno anno in tutto il stato et maxime in la città di Como per provvedere al bisogno ex.mo de molti poveri et inhabili, piacque a N. S. Dio, per mezo del servo suo il reverendo padre fratre Francesco di Calabria dell'ordine de Capucini, disporre l'animo delli comaschi ad havere pietà a detti poveri, inhabili et miserabili, di modo che si fecero diverse elemosine, et raccolte in essa città in diverse volte a tale effetto, et con la gratia della divina bontà, per molti mesi de detta penuria sono state distribuite più de 4.000 pani per settimana in opere pie, oltre le altre elemosine fatte a poveri, infermi, incarcerati et putte da marito. Et vedendo essa città tale opera succedere assai bene per la bona dispositione delle persone, per che si facesse con ordine, gli parse disputare sopra quelle collette et elemosine tredici persone, de quali tre ne fossero delli reverendi canonici della sua chiesa maggiore et li x restanti seculari et della città. Hora, perseverando la bona dispositione di essa città con desiderio di sovenire et adiutare li poveri et inhabili suoi, ha deliberato con l'adiuto di N. S. Dio, et bona volontà di v. ex.a erigere uno loco in essa città sotto il nome et titolo della Misericordia, nel quale perpetuamente alli tempi suoi habbino da convenire li deputati che saranno stabiliti sopra queste opere pie, et fare quanto all'offitio loro convenerà, observando li infr(ascritti) ordini, quali essendo da formarsi solo a honore et laude della Maestà Divina, et beneficio de poveri, supplichiamo la ex.a v. come vera protettrice delle opere virtuose et grate alla Maestà Divina, si degna confirmare, et ordinare che siano inviolabilmente osservati et exequiti¹⁸¹.

Dagli statuti della Casa della Misericordia di Como, redatti con la supervisione dello stesso fra Francesco di Calabria¹⁸² sul calco di quelli dell'analoga istituzione milanese¹⁸³ e approvati dal marchese del Vasto probabilmente nell'agosto del 1540¹⁸⁴,

¹⁸⁰ Sempre a Como, nel 1533 Miani aveva dato vita a un asilo per gli orfani, mentre nel 1537 era stato istituito un Monte di Pietà. Cfr. CHABOD, *Per la storia religiosa*, cit., p. 51, n. 1; TENTORIO, *Alcune note*, cit., p. 32.

¹⁸¹ MILANO, AS, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, cc. 110-111.

¹⁸² Si veda nello stesso fondo la lettera spedita il 18 agosto 1540 da Agostino Monti a Francesco di Calabria, alla quale fu allegata la bozza degli statuti della Misericordia di Como al fine di una revisione del testo precedente al suo invio al Del Vasto per l'approvazione definitiva: «[Al reverend. Patre vicario delli capuccini di Milano] Reverendissime pater. Mando qui alligata la forma della expeditione che secondo il parere mio ho ordinata per la misericordia di Como. Le rimando mol. le scritture mandateli da Como, acciò piacendole possa confrontare l'una con l'altra. Io poi essendomi rimandata per v.r. l'expedirò et se le piacerà ricordare qualche parte che si habbia da aggiungerli, sarà bene me lo ricordi avanti che l'expeditione si metti in forma. L'altra supp.ne de quale li ho parlato questa matina è in essere, ma per che si ha da expettare il ritorno di sua ex. et v.r. è occupata, non mi è parso fastidirla per hora con quella. Al ritorno suo sarà contenta per sua humanità vederla et farne qualche opera per che si expedisca, poi che porta seco tanto bene. Tra tanto alla r.v. et del r. patre predicatore molto me ricomando pregandoli havermi raccomandato nelli loro devoti orationi. Dalla Came.a alli 18 di agosto 1540. Di v.r. p. obsequent.mo Augustino de Mont.». *Ibidem*, 30, c. 103. L'esistenza di questa lettera, inedita, fu segnalata a suo tempo dallo Chabod, che scelse di pubblicare un altro prezioso documento riguardante la Casa della Misericordia di Como. Cfr. CHABOD, *Per la storia religiosa*, cit., p. 213, n. 2.

¹⁸³ Lo si apprende da una supplica dei deputati della Misericordia di Como, edita dallo Chabod, in cui si parla di «piantare una Casa di Misericordia perpetua, nel modo e forma ch'è quella di Milano». *Ivi*.

¹⁸⁴ Così sembra suggerire la lettera scritta il 24 agosto 1540 da Vigevano a Francesco Taverna dallo stesso Alfonso d'Avalos o da un suo collaboratore: «[Al molto mag.co s.or il s.or Francesco Taverna gran cancellero (di M)ilano]. Io me ricordo, che li di adietro fò dato un memoriale per il quale se ricercava se permettesse, che in Como se facesse una casa de Misericordia, et per essere questo negotio molto pio desiderio, che se expedisca detto memoriale, prego la s.v. sia contenta provederlo subito, che N. S. la

emerge un modello razionale di collaborazione tra laicato devoto e rappresentanti dell'ordine ecclesiastico, finalizzato all'espletamento delle funzioni caritative dell'istituzione – «pascere poveri, bereverare assetati, visitare incarcerati, [...] maritare orphane, visitare inferme» – ma anche alla garanzia di un'assidua pratica sacramentale da parte dei membri della compagnia. In sintonia con le linee portanti della spiritualità paolina e cristocentrica dei primi cappuccini, infatti, negli statuti della Misericordia compare l'invito ai «padri et procuratori de poveri» di sforzarsi di «assomegliarsi et conformarse al loro patrono Christo». A tal fine, venivano consigliate la confessione e la comunione frequenti, dal momento che «sicome quanto più la persona se appropinqua al foco, tanto più si scalda, cossì quanto più spesso si comunica, tanto più s'unisce con Christo. Imperochè comunicarse non è altro che spiritualmente unirse con Christo»¹⁸⁵.

Il rinnovamento della devozione eucaristica fu un campo di impegno prioritario per diversi dei primi predicatori cappuccini, eredi in questo caso di una tradizione che risale ai grandi predicatori dell'Osservanza e alle fastose manifestazioni rituali della religiosità quattrocentesca. Su impulso di testi di propaganda come quello stampato nel 1520 dal domenicano Battista da Crema con il titolo *De la santa comunione*, tra il secondo e il terzo decennio del XVI secolo vennero elaborate nelle città italiane più attive sul fronte riformatore diverse forme di rilancio del culto eucaristico¹⁸⁶. Accanto all'azione del Giberti, che nel 1540 dispose l'istituzione obbligatoria in ogni parrocchia della diocesi veronese di una confraternita nota come *Societas corporis Christi* e dedicata a promuovere la devozione eucaristica¹⁸⁷, l'iniziativa maggiormente innovativa fu certamente quella legata all'istituzione della pratica delle Quarantore. Ispirata alle antiche consuetudini liturgico-devozionali delle prime comunità cristiane, l'adorazione comunitaria dell'ostia consacrata per lo spazio di 40 ore si richiamava all'intervallo di tempo per il quale, secondo Agostino, il corpo di Cristo era rimasto nel sepolcro prima della resurrezione.

La prima attestazione di questa nuova forma di organizzazione della pietà collettiva riguarderebbe la città di Milano, dove nel 1527 il sacerdote Antonio Bellotti, legato agli ambienti dell'evangelismo francese e fondatore dell'oratorio dell'Eterna Sapienza¹⁸⁸,

contenti como desidera. De Vigevano a xiiii de agosto 1540». MILANO, AS, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, c. 84.

¹⁸⁵ *Ibidem*, c. 108rv. Vedi *infra*, capitoli 12-13 per l'impiego di un lessico analogo da parte di Bartolomeo Cordoni e Bernardino Ochino.

¹⁸⁶ Cfr. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, cit., pp. 483-484.

¹⁸⁷ Scopo del vescovo di Verona era uniformare e ricondurre sotto il controllo dei parroci, quindi del clero secolare, l'eterogenea realtà confraternale, tradizionalmente legata al mondo dei regolari e in particolare degli ordini mendicanti. *Ibidem*, pp. 471-473 e *passim*. Sull'iniziativa gibertina, si veda PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., *passim*.

¹⁸⁸ Cfr. CARGNONI, *Le Quarantore*, cit., p. 334. Sul Bellotti, cfr. BONORA, *I conflitti*, cit. pp.31-57.

avrebbe per primo proposto il metodo delle Quarantore, presto ripreso dal domenicano Tommaso Nieto e da un certo fra Buono da Cremona. Per il tramite di quest' «eremita indipendente», stando al racconto del Morigia¹⁸⁹, a partire dal 1534 anche Antonio Maria Zaccaria, fondatore dei barnabiti, si sarebbe interessato alla nuova devozione, coinvolgendovi poi nel 1537 il cappuccino Giuseppe da Ferno¹⁹⁰. Proprio nel 1537, su richiesta delle autorità cittadine, Paolo III confermò il valore sociale e religioso delle Quarantore con un apposito breve, che sottolineando l'utilità della pia pratica «ad placandam Dei iram», concedeva l'indulgenza plenaria a chi vi avesse preso parte¹⁹¹.

Aggirando la questione in parte ancora irrisolta della presunta precedenza dei barnabiti rispetto ai cappuccini nell'istituzione delle Quarantore a Milano¹⁹², quel che preme rilevare in questa sede è che fu effettivamente l'interessamento dei cappuccini a rendere possibile, già sul finire degli anni '30, la rapida introduzione di tale pratica in alcune delle principali città dell'Italia centro-settentrionale, preludio alla successiva, più capillare diffusione che si verificò in epoca tridentina ad opera, oltre che dei cappuccini, dei gesuiti e di Carlo Borromeo¹⁹³. Principale promotore delle Quarantore tra i cappuccini nel periodo precedente alla fuga di Bernardino Ochino fu certamente Giuseppe da Ferno, il quale attraverso la sua predicazione itinerante introdusse la pia pratica, oltre che a Milano, anche a Pavia nello stesso 1537 e poi a Gubbio, Siena, Arezzo e Modena nel 1538¹⁹⁴.

Come emerge anche dal citato breve di Paolo III, al rituale delle Quarantore era connessa la convinzione comune che la pia pratica potesse agire come una preghiera collettiva, svolgendo una funzione propiziatoria finalizzata, come annotavano i priori di

¹⁸⁹ Cfr. I. GAGLIARDI, *La Historia dell'origine di tutte le religioni di Paolo Morigia tra memoria e censura*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, cit., pp. 93-110.

¹⁹⁰ Cfr. CARGNONI, *Le Quarantore*, cit., pp. 335-340, dove si riporta un importante brano relativo al 1537 tratto da G. BURIGOZZO, *Cronaca milanese dall'anno 1500 al 1544*, in «Archivio Storico Italiano», III, 1842, p. 537. Sulla questione lungamente dibattuta della presunta precedenza dei barnabiti sui cappuccini nella promozione della pratica delle Quarantore, si veda anche A. DE SANTI, *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Roma, Civiltà Cattolica, 1919; FC III/2, pp. 2904-2908 e relativa bibliografia.

¹⁹¹ Cfr. CARGNONI, *Le Quarantore*, cit., p. 349.

¹⁹² Cfr. G. M. CAGNI, *I nuovi ordini religiosi del primo Cinquecento e la riforma cappuccina: i barnabiti, in Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, cit., pp. 353-369.

¹⁹³ Cfr. *San Carlo Borromeo e la famiglia francescana. Dialogo fecondo tra carisma e istituzione. Atti del convegno di studio (Milano, 29 gennaio 2011)*, Milano, Biblioteca Francescana, 2011. Si vedano anche *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. BUZZI, C. ALZATI et al., Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1997; *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna. Nascita e fortuna di un modello di santità. Atti delle giornate di studio (25-27 novembre 2010)*, a cura di M. L. FROSIO e D. ZARDIN, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2011.

¹⁹⁴ Imitatori del Piantanida nella promozione delle Quarantore furono, nella seconda metà del Cinquecento, soprattutto Francesco da Soriano, attivo prevalentemente in Umbria e nelle Marche, e Mattia Bellintani da Salò, che proseguì con successo l'opera del suo maestro nell'intera penisola, da Napoli a Perugia, fino a Genova, Lucca, Bologna, Brescia e a Milano, spingendosi nel 1583 fino a Messina. Nel primo Seicento si distinse invece Giacinto Natta da Casale. *Ibidem*, pp. 352-359.

Recanati in un verbale del 21 gennaio 1542, a «ottenere da Dio la misericordia, il perdono dei peccati, l'allontanamento dalla nostra città di ogni sciagura e dei pericoli che sovrastano le anime e i corpi»¹⁹⁵. Non è casuale, dunque, che i predicatori chiamati a diffondere la nuova pratica tendessero, come fece Giuseppe da Ferno a Milano e a Pavia, a riproporre talora i moduli apocalittici dei romiti itineranti per assicurarsi l'approvazione popolare e l'appoggio delle magistrature cittadine, che vedevano nell'introduzione di nuove forme di religiosità collettiva un possibile fattore di neutralizzazione della componente più popolare e superficiale del dissenso religioso.

A un maggiore controllo dei fermenti sociali e religiosi da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche, inoltre, concorrevano anche le altre diversificate iniziative abbinata dai predicatori cappuccini alla predicazione e alle Quarantore. Negli ordini per la pratica permanente delle Quarantore redatti dalle confraternite di San Sepolcro dopo l'introduzione in città della devozione ad opera di Giuseppe da Ferno nel 1538, per esempio, la venuta del predicatore cappuccino viene ricordata come provvidenziale per la popolazione, in quanto «essendosi per ordin suo cominciato ne dì di san Giovanni Battista l'orazione delle quarantore a riverenza della salutifera morte di Giesù Cristo dolcissimo salvator nostro, il quale si tiene esser stato morto quaranta ore, ispirò la divina bontà (mentre che tal orazione si faceva) il modo di fare una universal pace per tutta la città: il quale proposto nel general consiglio, fu da tutti i consiglieri unitamente e senza discrepanza alcuna ottenuto e vinto. [...] Onde per ringraziare il magno Dio di tanto beneficio si fece l'ultima domenica di giugno di detto anno una general processione»¹⁹⁶.

La «conservazione» della pace cittadina e la risoluzione delle faide fazionarie circoscrivevano uno degli ambiti in cui, nel secolo precedente, maggiore successo avevano riscosso le grandi ondate della predicazione osservante, trovando nella collaborazione tra ordini mendicanti e ceto notarile una delle sue note peculiari¹⁹⁷. Ancor più indietro nel tempo, «l'ideale religioso della pace» aveva permeato la predicazione bolognese di frate Francesco del 1222, mentre la «pace sociale» aveva costituito uno dei temi centrali nel programma riformatore tanto del movimento dell'Alleluia del 1233, quanto delle processioni dei flagellanti e del moto dei Bianchi

¹⁹⁵ RECANATI, AC, *Annalia*, vol. 100 [115], ff. 17r-19v. Edito in URBANELLI, *Storia*, I/3, pp. 90 sgg.; FC II, pp. 768-769 con traduzione in italiano. Non è noto il nome del cappuccino che introdusse le Quarantore a Recanati nel gennaio 1542.

¹⁹⁶ SAN SEPOLCRO, AC, ms. 157, *Registro contenente gli ordini e capitoli delle Fraternite o Compagnie di Borgo San Sepolcro*, 1568 ca. – 1726. Edito in FC II, pp. 766-768. Vedi anche CARGNONI, *Le Quarantore*, cit., p. 377.

¹⁹⁷ Cfr. C. L. POLECRITTI, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino of Siena and His Audience*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000. Cenni in MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 335-336, 354-356.

del 1399¹⁹⁸. Nel XV secolo, accanto a Bernardino da Siena e Giacomo della Marca, si era distinto per una predicazione rivolta alla composizione sociale Bernardino da Montefeltro, che nel 1486 aveva fatto bruciare nel «rogo della vanità» approntato a Perugia anche i simboli dell'ideologia fazionaria, sempre più considerata nei trattati di teologia morale e nei manuali per la confessione come un aspetto costitutivo del «vivere male», cioè del peccato¹⁹⁹.

Nella prima metà del Cinquecento, i cappuccini si trovarono spesso a svolgere tale funzione di pacificazione e di contenimento del malessere sociale²⁰⁰, soprattutto nelle città e nei territori governati da autorità particolarmente favorevoli al nuovo ordine, come avvenne nello Stato di Milano dominato dall'aristocrazia filo-imperiale fedele a Carlo V. In diverse circostanze, la scenografia delle Quarantore e la forza «mediatica» della predicazione popolare offrirono il supporto ideale a tale scopo, permettendo ai frati di sfruttare la ramificata rete confraternale per coinvolgere vaste porzioni della cittadinanza non solo nei rituali della pace, ma anche nella richiesta alle autorità di nuovi decreti contro il gioco²⁰¹, la bestemmia²⁰², il lusso nel vestire²⁰³, l'ozio, la danza²⁰⁴ e le altre espressioni del vizio che violavano «l'onore e il decoro della città».

¹⁹⁸ Per una ricognizione su questi temi, cfr. O. NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 128-131.

¹⁹⁹ R. VILLARD, *Le mal vivre à Pérouse (1480-1550) ou l'«opinion publique» entre désordres et tyrannies*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», CXIII, 2001, pp. 313-347, spec. p. 325.

²⁰⁰ Nel verbale della seduta consiliare che l'11 agosto 1541 decise il finanziamento di un convento cappuccino a Iesi, l'accoglienza del nuovo ordine nel contesto urbano venne esplicitamente collegato all'auspicio che «la nostra città con il contado, conviva in pace e quiete e l'unione regni tra i suoi cittadini e sia liberata da tutti i pericoli e le avversità dalle pie preghiere dei frati». IESI, AC, *Atti consiliari*, vol. 31, ff. 4r-6r. Edito in URBANELLI, *Storia*, I/3, p. 87; FC II, pp. 635-637 con traduzione italiana.

²⁰¹ Sembra che Matteo da Bascio fosse particolarmente contrario al gioco delle carte e si battesse affinché le magistrature delle città in cui predicava si adoperassero per vietarlo. Negli Atti consiliari del Comune di Fabriano relativi alla seduta del 2 ottobre 1529 si legge: «Frate Matteo, uomo devotissimo e vero servo di Dio, ritiene che per placare l'ira divina si debba prendere dei provvedimenti contro i giocatori di carte e in più promulgare una legge che vieti la fabbricazione delle carte da gioco». FABRIANO, AC, *Atti consiliari*, vol. 36, f. 338r. Edito in URBANELLI, *Storia*, I/3, p. 52; FC II, pp. 781-782

²⁰² Cfr. FC II, pp. 779-781, dove si pubblica un documento che attesta la decisione del consiglio comunale di Forlì di emanare nel 1541 un decreto contro i bestemmiatori su proposta di un predicatore cappuccino e di un domenicano.

²⁰³ Vedi l'azione in questo senso di Eusebio d'Ancona a Fossombrone nel 1535: «Il padre Eusebio d'Ancona [...] più volte ha inculcato dal pulpito che, per l'utilità pubblica e parimenti per l'onore e il decoro della città, si faccia un decreto o riformanza sul modo di vestire degli uomini e delle donne, tenendo anche presente che molte famiglie per la sontuosità del vestiario sono o possono andare in rovina». FC II, pp. 782-784. Da tenere presenti inoltre le raccomandazioni di Bernardino Ochino alle donne veneziane durante la quaresima del 1539, riportate nel volumetto delle *Prediche nove* (edizione in FC III/1, pp. 2115-2306).

²⁰⁴ Così a Udine nell'ottobre 1539 secondo una nota degli *Annali* cittadini sulla predicazione di un cappuccino anonimo: «L'ottimo frate dell'ordine dei cappuccini ha ogni giorno, durante la predica, ardentemente esortato di astenersi dalle danze e che si provveda a impedire ai giovani di andare gironzolando in ogni parte della nostra città compiendo dissolutezze e che, specialmente con le difficoltà dei tempi presenti, non si debba permettere tali bagordi». UDINE, AC, *Annalium*, t. 49, f. 176. Edito in PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., II, p. 497; FC II, pp. 788-789.

Bernardino da Colpetrazzo non era dunque lontano dal vero, quando affermava che i cappuccini «rappacificavano le città e le reformavano»²⁰⁵.

i) Orazione mentale e alfabetizzazione religiosa delle masse. I catechismi dei primi cappuccini e il rebus del Dialogo attribuito ad Antonio da Pinerolo

Legate alla predicazione e alla pratica delle Quarantore erano inoltre, nelle strategie di Giuseppe da Ferno e di Bernardino Ochino, l'introduzione tra i fedeli dell'orazione mentale²⁰⁶ e l'alfabetizzazione religiosa delle masse, con particolare attenzione ai bambini. Nel campo del catechismo per i giovani²⁰⁷, di cui Matteo da Bascio era stato un antesignano²⁰⁸, nei decenni seguenti si distinsero com'è noto i gesuiti, mentre a livello popolare erano attivi sin dagli anni '30 i somaschi, con i quali i cappuccini instaurarono un solido rapporto di collaborazione in diversi centri della Repubblica di Venezia e dell'Italia spagnola²⁰⁹.

La sinergia tra cappuccini e somaschi iniziò a delinearsi concretamente a partire dall'aprile 1536, quando Giovanni da Fano raccolse a Brescia «setanta puti maschi» che mendicavano per le vie, conducendoli «a dormir nello ospitale grande»²¹⁰ e mettendo

²⁰⁵ COLPETRAZZO, MHOMC IV, p. 160.

²⁰⁶ Della predicazione sull'orazione mentale furono veri specialisti Bernardino da Balvano e Mattia da Salò, che nel secondo Cinquecento pubblicarono come supporto alla loro azione due fortunati libretti, intitolati rispettivamente *Specchio di oratione* (I ed. 1553) e *Prattica dell'orazione mentale* (I ed. 1573). Sul pensiero e l'opera di Mattia da Salò, cfr. C. CARGNONI, *Riforma della Chiesa e Apocalisse in Mattia Bellintani da Salò*, in «Laurentianum», XXVI, 1985, pp. 497-569; R. CUVATO, *Mattia Bellintani da Salò (1534-1611). Un cappuccino tra il pulpito e la strada*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, 1999; IDEM, «Discorso della vera beatitudine». *Un inedito di Mattia Bellintani da Salò*, in «Laurentianum», XLVII, 2006, pp. 385-438; IDEM, «La Parola di Dio fa la strada a Christo». *Le prediche di Avvento di Mattia Bellintani da Salò nei Mss. A 122-A 123*, in «Laurentianum», L, 2009, pp. 313-426.

²⁰⁷ Cfr. M. TURRINI, «Riformare il mondo a vera vita cristiana»: *le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali-Jahrbuch», VIII, 1982, pp. 407-489; M. CATTO, *Un panopticon catechistico: l'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; EADEM, *Direzione spirituale nell'insegnamento catechistico fra Cinque e Seicento: catechismi e confraternite di dottrina cristiana*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. CATTO, Bologna, Il Mulino, 2004, cit., pp. 173-203.

²⁰⁸ A detta del cronista Paolo da Foligno, Matteo da Bascio introdusse la «dottrina cristiana», cioè l'insegnamento del catechismo ai bambini, tanto a Forlì quanto a Venezia. Cfr. FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 87 sgg., 117. Si veda inoltre NICCOLI, *Il seme della violenza*, cit., pp. 86-87.

²⁰⁹ Non a caso, in uno dei primi manoscritti dei somaschi il nome dei cappuccini compare, accanto a quello del Carafa e di Gaetano Thiene, in un elenco di persone e di amici spirituali per i quali i discepoli del Miani erano chiamati a pregare. Cfr. TENTORIO, *Alcune note*, cit., p. 31. Per una introduzione a questi temi e ai primi catechismi cappuccini, si veda FC III/2, pp. 3173-3221.

²¹⁰ «Setanta puti maschi foreno conduti a dormir nello ospitale grande de Bressa verso la strada da mezzo di, verso le case de quelli di Roberti, e a di desnove ditto comenzareno a manzare, videlicet a disnare, e fo in mercordi. E questi puti erano de quelli ch'andavano per la città de Bressa cercando. E per lo reverendo padre fra Zoan da Fano del ordine de santo Francesci [dei] frati minori ditti capuzini, qual fra Zoan predicava in la gesia catedrale de Bressa la quaresima de ditto anno, omo veramente devoto; ben erano stati prima ditti puti in ditta giesia del Domo alloggiati fin tanto se provedeva del ditto alloggiamento. E stasevano alloggiati da monte parte a lo altar grandio de Santa Maria». BRESCIA, BIBLIOTECA QUERINIANA, Cod. C.L. 15, P. NASSINO, *Registro o cronaca di cose bresciane*, c. 241v. Editto in CISTELLINI, *Figure*

così le basi per la fondazione dell'opera della Misericordia da parte di Girolamo Miani e dei suoi collaboratori²¹¹. Mostrando il precoce interesse dei cappuccini per l'istruzione religiosa dei fanciulli, il Pili scelse inoltre di allegare un *Piccolo catechismo* alla sua *Arte de la unione*, pubblicata proprio a Brescia nel corso di quella fortunata predicazione²¹².

Meglio documentata in quest'ambito è l'attività di Giuseppe da Ferno, che supportò l'azione educativa dei somaschi a Cremona, Genova, Milano e Pavia, dove fondò la «Compagnia dei servi dei puttini in charità». Come dimostra la testimonianza del cronista modenese Tommasimo de' Bianchi²¹³, nell'organizzazione del catechismo il Piantanida seguiva il metodo adottato dal sacerdote Castellino da Castello per le scuole della Dottrina Cristiana, avviate nel 1536 a Milano con lo scopo di assicurare un'istruzione di base ai bambini poveri²¹⁴. Secondo questo modello di insegnamento, valorizzato nel mondo cattolico come antidoto all'ignoranza che aveva prodotto l'eresia, gli elementi fondanti della fede cattolica dovevano essere imparati a memoria dai bambini, che li apprendevano ripetendo ad alta voce, in gruppi, i singoli articoli del Credo come in una «piccola rappresentazione»²¹⁵. Tale sistema fu impiegato con certezza da Giuseppe da Ferno a Genova, dove nel 1540 impiantò la Scuola della Dottrina Cristiana in collaborazione con il confratello Pacifico da San Gervasio, lasciandone poi la conduzione al prete somasco Andrea Bava²¹⁶.

L'interscambio di ruoli e la comunione d'intenti tra cappuccini e somaschi nel campo dell'«istituzione cristiana» fu nella seconda metà degli anni '30 così intensa, da indurre

della riforma pretridentina, cit., p. 19 n. 9; M. TENTORIO, *Cenni storici sull'orfanotrofio della Misericordia di Brescia diretto dai PP. Somaschi (1532-1810)*, Roma, Tipografia Città Nuova, 1969, pp. 62 sgg; FC II, pp. 420.

²¹¹ Cfr. V. BONARI, *I conventi ed i Cappuccini bresciani. Memorie Storiche*, Milano, Cart. e Tipo-Litografia Cesare Crespi, 1891; SILVIO DA BRESCIA, *I frati minori Cappuccini a Brescia*, Bergamo, Industrie Grafiche Cattaneo, 1965; G. BONACINA, *Un veneziano a Como. San Girolamo Miani e l'attività caritativa dei comaschi nel primo Cinquecento*, Como, Edizioni Gallio, 1986.

²¹² Il titolo originale del breve testo, pubblicato alle cc. 96r-98v dell'*Arte de la unione*, è *Per essere bon cristiano*. Il *Piccolo catechismo* del Pili, pienamente ortodosso nell'impostazione e nei contenuti, è edito in FC III/2, pp. 3222-3225. Sull'*Arte de la unione* vedi infra, capitolo 13.

²¹³ «[16 novembre 1539] El preditto frate del capuzolo ha predicato questa mattina in domo, e ha auto bellissima audienza, e poi dopo dixinare pur in domo in pulpito a la presenza de molti puti ge ha insegnato el Credo de passo in passo spianato, e chi lo fece, e lo ha partito in 12 puti che lo insegnano a li altri, e durò ditto sermone da ore 19 a ore 21, e ge stato grande numero de persone. [...] [9 dicembre 1539] El reverendo padre fra Joseph de Ferno che predica in domo questo advento, questo dì nel vescovato dove lui sta, e in la sala granda ge haveva più de duecento puti, a li quali lui ge insegnava el Credo in volgare e li Apostoli che lo feceno, e una parte diceva, e l'altra replicava el simile, li quali erano circa centi per banda de la detta sala, e lui in pede ad insignarge». Cit. in FC II, pp.432-433, 435.

²¹⁴ Cfr. L. CAIANI, *Castello, Castellino de*, in DBI, XII, 1978, pp. 786-787.

²¹⁵ FC III/2, p. 3179.

²¹⁶ In particolare, sembra che il Piantanida impiegasse nella sua azione catechetica un testo del Castellino, l'*Interrogatorio del maestro al discepolo*, alla cui composizione aveva forse anche collaborato nel 1537. Di quest'opera si conserva oggi soltanto una successiva edizione, risalente al 1557. Cfr. SALÒ, MHOMC VI, p. 394; TENTORIO, *Alcune note*, cit., pp. 35-36, .

gli storici a parlare di «un unico apostolato», svolto peraltro in stretta connessione con la Verona gibertina²¹⁷. Dal cronista Mattia da Salò, infatti, sappiamo che un altro cappuccino specializzato nell'insegnamento della dottrina cristiana, Ludovico Galli da Trento, si serviva nella sua opera di un testo scritto da Tullio Crispoldi, di cui «fece stampare il libretto»²¹⁸. Del Crispoldi, si conoscono oggi almeno due testi a stampa che possono essere considerati alla stregua di catechismi. Si tratta della *Pratica de sacramenti et incidentalmente un poco del Purgatorio, della fede e delle opere*, edita a Verona nel 1534, e del manualetto intitolato *Alcune interrogazioni delle cose della fede*, pubblicato nel 1540 sempre a Verona. In quest'ultimo testo, redatto a modo di dialogo, i due interlocutori sono indicati con le lettere «T.» e «B.», evidenza che ha permesso a Prospero di ipotizzare che potesse trattarsi di Tullio Crispoldi e di Bernardino Ochino²¹⁹. Entrambi i testi, come ha rilevato Cargnoni, promuovevano una pratica esteriore della fede ridotta all'essenziale e consigliavano al lettore di «lasciarsi guidare dalle ispirazioni di Dio», caratterizzandosi per una «accentuazione spiritualistica» che appare in piena sintonia con il «gusto della spiritualità cappuccina primitiva così ricca di movenze mistiche anche ardite»²²⁰.

Sono le medesime caratteristiche riscontrabili nel più corposo libretto catechistico edito dai cappuccini prima del concilio di Trento, il *Dialogo dil maestro et discepolo* di Antonio da Pinerolo. Scritto intrigante e problematico, questo testo supera decisamente per dimensioni e complessità il *Piccolo catechismo* di Giovanni da Fano e la *Tabula per la religione christiana* di Girolamo da Molfetta, entrambi poco più che formulari schematici utili per l'apprendimento mnemonico e la sintesi concettuale, ma certamente

²¹⁷ Collaboratore del Giberti, che nel 1537 lo chiamò a leggere le lettere di Paolo a Verona, era anche il domenicano Reginaldo Nerli, al quale il Miani commissionò un catechismo dialogato, pubblicato poi a Milano nel 1540 con il titolo di *Instruzione della fede christiana per modo di dialogo con l'espositione del Symbolo d'Athanasio*. L'editore, Innocenzo da Cicognera, è lo stesso al quale Girolamo da Molfetta aveva affidato nel 1539 la stampa del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, dedicata ai somaschi e comprendente anche due altri brevi testi, intitolati rispettivamente *Alcune regule de la oratione mentale* e *Tabula per la religione christiana*. Quest'ultimo opuscolo catechistico è edito in FC III/2, pp. 3225-3238.

²¹⁸ Per Mattia da Salò, questo non meglio identificato catechismo del Crispoldi sarebbe stato «diviso in tre parti: la prima delle quali conteneva le cose più semplici e più necessarie, ed era per gli incipienti; la seconda passava più oltra, spiegando alquanto aperti i misteri pertinenti al cristiano, ed era per gli proficienti; la terza alquanto più altamente ne trattava ed era per quelli che fossero di più bello ingegno, e la chiamava egli dei perfetti». SALÒ, MHOMC VI, p. 392. Secondo padre Cargnoni, il cronista cappuccino alludeva probabilmente, confondendosi, al catechismo del teatino Gian Paolo Montorfano, collaboratore dei somaschi, che nella tarda edizione veneziana del 1568 è intitolato *Bellissimo et devotissimo Dialogo, ovvero Interrogatorio* e appare effettivamente distinto in tre parti. Cfr. FC III/2, p. 3187. Su questo catechismo, si veda anche TURRINI, «Riformare il mondo a vera vita christiana», cit., p. 474, n. 10.

²¹⁹ PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., p. 280; SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., pp. 169 sgg.

²²⁰ FC III/2, pp. 3184-3185.

meno interessanti ai fini di una maggiore comprensione della visione cappuccina sui rudimenti della dottrina cristiana e sulla sua trasmissione²²¹.

Il *Dialogo dil maestro e discepolo* circolò nell'Italia della fine degli anni '30 e dei primi anni '40 in almeno tre differenti edizioni. La prima, oggi perduta, uscì anonima a Genova tra il 1538 e il 1539 con il titolo *Instruizione del vivere christiano secondo le Sagre Scritture e i santi Padri*²²². La seconda, anch'essa anonima, fu pubblicata ad Asti nel 1540 ed è intitolata *Dialogo dil maestro e discepolo. Molto utile alli patri di fameglia et alli maestri di scuola. De uno devoto servo di Christo del ordine de' frati Cappuccini*²²³. Descritta per la prima volta da Felice da Mareto nel 1975²²⁴, questa versione dell'opera è stata studiata anche da Rozzo, che ne ha proposto l'attribuzione a Bernardino Ochino facendo leva sul fatto che essa fu stampata insieme a uno dei dialoghi del cappuccino senese²²⁵ e che presenta forti assonanze tanto con lo stile ochiniano, quanto con le dottrine degli "Spirituali" esposte nel 1543 nel *Beneficio di Cristo*, di cui a detta di Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi proprio il *Dialogo dil maestro e discepolo* costituirebbe una delle fonti segrete²²⁶. Di certo, il tono è eminentemente affettivo e tanto il lessico, quanto i contenuti richiamano da vicino lo spiritualismo illuminativo di Ochino e Valdés, calando l'insegnamento dottrinale nelle soffuse atmosfere della mistica unitiva e neoplatonica caratteristica della spiritualità cappuccina primitiva²²⁷.

Se le due prime edizioni del *Dialogo dil maestro e discepolo* uscirono dunque anonime, la terza, pubblicata a Firenze nel 1543, reca invece esplicitamente nel titolo il

²²¹ Un esemplare della *Tabula* del Molfetta si trova legato insieme ad alcuni opuscoli di Tullio Crispoldi in un interessante codice conservato presso l'APC di Assisi, di cui si può vedere la descrizione in FC III/2, p. 3193, n. 36. Come già spiegato, inoltre, il breve catechismo del Molfetta fu edito anche in appendice all'edizione milanese del 1539 del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni. Lo si trova tuttavia anche nell'edizione napoletana (Sultzbach, 1539) e in una ulteriore edizione veneziana, (Stefano da Sabio?, 1539?), che abbiamo individuato rispettivamente presso la British Library e la Biblioteca della Pontificia Università Antonianum di Roma. Su queste edizioni finora sconosciute del *Dyalogo de la unione*, vedi *supra*, capitolo 12.

²²² Lo segnala DIONISIO DA GENOVA, *Bibliotheca Scriptorum ordinis minorum s. Francisci Capuccinorum*, Genuae, ex typographia Antonii Georgii Franchelli, 1680, pp. 37-38.

²²³ Di questa edizione si conosce un solo esemplare, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Torino. Il testo è edito in FC III/2, pp. 3238-3300.

²²⁴ Cfr. FELICE DA MARETO, *Il Dialogo del Maestro e del Discepolo di Antonio da Pinerolo, Cappuccino predicatore del primo Cinquecento*, in «Italia Francescana», L, 1975, pp. 54-68.

²²⁵ Si tratta del *Dyalogo della divina professione*, scritto sicuramente ochiniano in quanto riedito poi nel 1541 nei *Dialogi sette*. Cfr. U. ROZZO, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVIII, 1982, pp. 341-364.

²²⁶ Cfr. C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 153-155.

²²⁷ Un'analisi contenutistica più puntuale del *Dialogo* di Antonio da Pinerolo sarà condotta nel capitolo IV.

nome di Antonio da Pinerolo²²⁸. Per Rozzo, si tratterebbe di una falsa attribuzione, ideata al fine di consentire la ristampa dell'operetta dopo l'apostasia del suo vero autore, Bernardino Ochino. Con un simile espediente, circolarono certamente in Italia alcuni dei volumetti di *Prediche* pubblicati dall'ex generale cappuccino dopo la fuga: presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, per esempio, si conserva un libretto intitolato *La seconda parte delle prediche del padre frate Thomaso da Siena*, che altro non è se non una versione camuffata de *La seconda parte delle prediche di messer Bernardino Ochino senese*, edite a Basilea da Pietro Perna intorno al 1549²²⁹.

Alla stessa maniera, alcuni anni dopo le *Prediche di m. Bernardino Ochino senese, nomate laberinti del libero, o ver servo arbitrio, prescienza, predestinatione, et libertà divina, et del modo per uscirne*, edite da Perna a Basilea nel 1563, elusero per un certo periodo le maglie censorie assumendo il titolo di *Prediche del r. padre don Serafino da Piagenza ditte laberinti del libero, o ver servo arbitrio, prescienza, predestinatione et libertà divina, et del modo per uscirne* e la data topica di Pavia invece che di Basilea. Nel caso del *Dialogo dil maestro e discepolo*, tuttavia, non si comprende con chiarezza quale fosse la necessità di proporre un'edizione con una falsa attribuzione, quella ad Antonio da Pinerolo, dal momento che le due precedenti versioni dell'operetta erano uscite anonime e non erano, quindi, necessariamente riconducibili al nome di Ochino²³⁰.

Occorre poi considerare l'ulteriore complicazione, apportata alla questione dalla controversa identità di Antonio da Pinerolo. Risolta la confusione ingenerata dall'omonimia del predicatore cappuccino con un contemporaneo Antonio Frisi da Pinerolo, francescano conventuale che prese parte al concilio di Trento, restano le notevoli incertezze che avvolgono la biografia dell'Antonio da Pinerolo cappuccino. Nel *Necrologio* dei cappuccini piemontesi redatto da Michele da Bra nel 1930, gli si attribuisce il cognome Pavia e lo si definisce «commissario generale e primo vicario provinciale per il Piemonte e la Liguria», morto a Genova nel 1550²³¹. Successivamente un altro storico cappuccino locale, Saverio Molfino, ne ha retrodatato la morte al

²²⁸ ANTONIO DA PINEROLO, *Dyalogo del Maestro e del Discepolo, del devoto servo di Christo frate Antonio da Pinarolo, dell'ordine de' frati minori detti Cappuccini*, Fiorenza, ad instantia di Bernardo da Empoli, 1543. Se ne conservano oggi due esemplari, uno presso il British Museum, l'altro nella Biblioteca Universitaria di Bologna.

²²⁹ B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche del padre frate Thomaso da Siena, dove si tratta di diverse bellissime et utilissime materie. Come la tavola che trovarai in fine, ti dimostrerà*, s.l. [ma Basilea], s.e., s.d. [ma 1545 ca.].

²³⁰ L'ipotesi avanzata dal Rozzo, insomma, acquisterebbe assai maggiore spessore, se si potesse dimostrare che il *Dialogo dil maestro e discepolo* circolò prima del 1542 anche in una versione in cui l'autore è esplicitamente identificato con Bernardino Ochino, o se quantomeno si trovassero tracce documentarie utili a dimostrare che tra i contemporanei era opinione comune che quello scritto anonimo fosse il frutto della penna del cappuccino senese. Critico sull'attribuzione a Ochino anche MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., p. 31 n. 57.

²³¹ MICHELE DA BRA, *Necrologio dei frati cappuccini della provincia di San Maurizio del Piemonte*, Torino, Stabilimento Grafico Moderno, 1930, *ad nomen*.

settembre 1542²³², ricavando probabilmente la notizia dagli *Annales* del Boverio, in cui il Pinerolo è descritto, sulla scia di Mattia da Salò e Paolo da Foligno, come un «visionario antiochiniano»²³³.

Questa caratterizzazione del frate piemontese sarebbe compatibile con la testimonianza delle *Cronache modenesi* del Lancellotti, che riporta dell'atteggiamento ostile assunto dal cappuccino nei confronti dei circoli eterodossi cittadini nel corso della sua predicazione del maggio 1540. Ad un «magistrum Johannem Antonium de Pinerolo» che potrebbe coincidere con l'Antonio Pinerolo futuro cappuccino, si accenna inoltre nel *Regestum* dell'Osservanza cismontana sotto la data del 20 ottobre 1521, attestandone la «receptionem in regulari observantia et incorporationem in provintia Ianue», nella quale rientrava dopo esserne uscito forse per compiere gli studi universitari a Parigi²³⁴. Notizie che non aggiungono molto alla questione, se non che come Bernardino Ochino anche Antonio da Pinerolo potrebbe essere uscito temporaneamente dall'ordine dell'Osservanza forse per motivi di studio, e che come si addiceva a un predicatore osservante possedeva una cultura universitaria, tanto da meritarsi il titolo di «magistrum».

Resta però aperta un'ulteriore pista, che porterebbe a identificare in Antonio da Pinerolo il provinciale genovese eretico fuggito con Ochino nel 1542, di cui si fa cenno in alcune cronache cappuccine²³⁵. Di un «don Antonio piemontese de l'ordine di san Francisco» che era «in opinione di lutherano» quando negli anni '40 lo aveva ospitato nella sua abitazione veneziana, parlò ai giudici dell'Inquisizione romana Pietro Carnesecchi nel corso del processo del 1566²³⁶. Secondo la ricostruzione dell'ex protonotario dalla propensioni valdesiane, questo frate si accompagnava a un altro apostata, originario di Brescia, ed entrambi gli erano stati raccomandati dal filoriformato Pier Paolo Vergerio²³⁷, allora ancora vescovo di Capodistria²³⁸. Su richiesta del Vergerio, «nell'anno 1544 in circa» Carnesecchi avrebbe scritto

²³² Cfr. MOLFINO, *I Cappuccini genovesi*, cit., III. *Necrologio (1531-1972)*, Genova, Editore, 1973, p. 269.

²³³ Cfr. SALÒ, MHOMC VI, pp. 48 sgg.; FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 90 sgg., 272-274; BOVERIO, *Annales*, I, p. 313, n. XX.

²³⁴ Dal *Regestum* relativo al generalato di Paolo da Soncino: «Litteras patentes misi Parysius ad magistrum Johannem Antonium de Pinerolio, quibus confirmabam suam receptionem in regulari observantia et incorporationem in provincia Ianue, factam a meo predecessore generali et per easdem litteras ipsum de novo recepi in prefata ianuensi provincia incorporavi. Mandavique ministro ipsius provincie quod expleto studio, quando revertetur ad Italianam et inerit ad suam provinciam, ipsum benigne et humanamente recipiat». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., c. 33v.

²³⁵ Vedi *infra*, capitolo 10.

²³⁶ Sugli ambienti religiosi veneziani degli anni '40, cfr. A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di «spirituali»*, in «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64 e vedi *infra*, capitolo 10.

²³⁷ Cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia (1498-1549)*, Roma, Il Veltro, 1988 (ed. or. Genève 1977); S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio: Catechismi e scritti spirituali*, in

una lettera alla signora duchessa di Camerino [Caterina Cibo] in raccomandatione di [questi] <duo apostati> che volevano aprire scuola in quelle parti con intentione di fare imparare dai loro teneri scolaretti alcuni catechismi lutherani. La qual cosa però non volse Dio che havesse effetto perché furono scoperti et presi et mandati a Roma, et la mia lettera pervenne in mano dell'Inquisitione, ma fu poi abbruciata nell'incendio di Ripetta [1559], et era quella che sua Santità, essendo *in minoribus* quando s'agitava la causa mia, disse più d'una volta che trovandosi in essere saria stata bastante insieme con gl'altri inditii a condannarmi, perché raccomandavo a quella signora quei tristi con tanto affetto – tal era la mia cecità allhora – come se fussino stati duo apostoli mandati a predicare <la fede ai turchi>. Questi tali si chiamavano l'uno don Antonio piemontese, l'altro non mi ricordo del nome, ma era da Brescia: et ambedue credo si trovino adesso in terre di lutherani, per aviso²³⁹.

In una successiva deposizione, Carnesecchi fornì ulteriori dettagli sull'azione di propaganda filo-riformata e sui catechismi eterodossi – uno di essi era probabilmente proprio il *Dialogo dil maestro et discepolo* nell'edizione fiorentina del 1543 – che portavano con sé «Antonio piemontese» e il suo compagno bresciano:

La raccomandatione che me fece il Vergerio de questo <apostata bressano> non fu ad altro fine si non che io lo raccomandasse a quella signora, peroché lui insieme col compagno designavano di soggiornare in quelle parte della Marca et, si ben me ricordo, aprire et tenere schola con disegno di disseminare con quella occasione la doctrina che lor tenevano per mezo de alcuni catechismi che loro portavano seco, quali credo fussero *eiusdem farinae* <o di Luthero o di Calvino>: ma io non lo so perché non li veddi. [...] il sudetto don Antonio se hebbe a fugire pochi anni sonno di Venetia per conto d'heresia. [...] Et il tempo che se fuggì è circa il tempo de Pio quarto, nel principio del suo pontificato [1559-1560]²⁴⁰.

Fosse confermata da nuovi documenti, l'ipotesi di identificazione del cappuccino Antonio da Pinerolo con il frate «Antonio piemontese» colportore di catechismi eterodossi aiutato dal Vergerio, dal Carnesecchi e forse dalla Cibo renderebbe più agevole l'attribuzione allo stesso Antonio da Pinerolo di uno scritto intriso di spiritualismo come il *Dialogo dil maestro e discepolo*. Tale attribuzione, fino a prove

“La gloria del Signore”. *La Riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a cura di G. HOFER, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 187 sgg.

²³⁸ «Io credevo che fussero huomini da bene, sendomi stati proposti per tali dal vescovo Vergerio, il quale non era alhora in tanto malo predicamento. [...] Di uno, cioè del bressano il cui nome non mi ricordo, hebbe cognitione per mezo del <vescovo [di] Capodistria Vergerio> de l'altro, che era don Antonio piemontese de l'ordine di san Francisco, non mi ricordo per che mezo ne havesse notitia, ma fu credo per mezo di <don Germano> Minadois, il quale per charità me impiva la casa di simile persone. Il bressano non so di che ordine fusse, perché io non lo veddi sì non da laico, sì come ancho veddi <don Antonio>. Di questo don Antonio posso rendere più particolare conto che di quel altro, perché stette parecchi giorni in casa mia: et così dico che era, per quanto me posso ricordare, di opinione lutherano, ma non mi ricordo che articoli particolarmente tenesse, sebene mi occorre ragionare seco in compagnia de quelli che io haveva in casa di simili materie. Et quelli che erano presenti dovevano essere quelli miei domestici di casa, come messer <Lactantio Ragnone> et quell'altro <apostata> de l'ordine di santo Augustino cremonese [Agostino Fogliata]. [...] Quel <don Antonio> – per quanto io me ricordo – era di mediocre statura, di viso profilato, di barba flava, occhi di pochia vista et di carnagione bianco». *Processi Carnesecchi*, II, pp. 161-163.

²³⁹ *Ibidem*, II, p. 78.

²⁴⁰ *Ivi*. Vedi anche *ibidem*, I, p. 256 n. 250; II, pp. 166-167, 181, 1092.

contraria, non andrebbe tuttavia scartata nemmeno se si vedesse ribadito da ulteriori scoperte il profilo antiereticale associato al Pinerolo dal Lancellotti e dai cronisti dell'ordine. Se nel caso della storiografia regolare del secondo Cinquecento occorre tenere in debita considerazione le esigenze della narrativa apologetica, infatti, va notato come talora anche le percezioni dei contemporanei potessero risultare distorte, impedendo loro di cogliere la natura effettiva dei fenomeni che si dispiegavano sotto i loro occhi. Si è visto per esempio come, proprio a Modena, il vicario del Morone invocasse nel 1541 il ritorno di Ochino sui pulpiti cittadini ritenendo la sua predicazione un eccellente antidoto alla diffusione dell'eresia²⁴¹. Ancora una volta, le lacune documentarie impongono un improbo confronto con la questione complessa della ricezione della predicazione dei primi cappuccini e con la natura sfuggente della predicazione «in maschera» di Ochino, suggerendo la necessità di ulteriori ricerche e riflessioni sulla possibilità di una predicazione nicodemitica, a partire da una certa data, di altri cappuccini oltre al famoso generale.

Come si avrà modo di dimostrare, inoltre, anche gli autori cappuccini di indiscussa fedeltà alla Chiesa di Roma, come Giovanni da Fano, partecipavano intensamente del radicale misticismo illuminativo proprio della spiritualità cappuccina primitiva, ritenendo di poter conciliare l'attività controversistica con la stampa di operette dai contenuti potenzialmente eterodossi, come il più volte citato trattatello intitolato *Arte della unione*. Una solida ecclesiologia, insomma, non avrebbe impedito a un cappuccino di scrivere un testo come il *Dialogo del maestro e discepolo*. Antonio da Pinerolo era quindi un propagandista eterodosso o un predicatore antiluterano? La questione resta irrisolta, ma non è detto che possano esser valide, in relazioni a periodi differenti della sua vita, entrambe le risposte.

l) Apostolato cappuccino e spiritualità eterodossa. La “diversità” ochiniana e il caso di Siena

La medesima sensazione straniante, lo stesso apparentemente contraddittorio affastellarsi di comportamenti pienamente ortodossi e temerarie, ma ambigue incursioni nel terreno aperto del più ardito sperimentalismo dottrinale e devozionale, si possono rilevare con ancora maggiore evidenza dalle fonti che raccontano dell'apostolato cappuccino di Bernardino Ochino. A conclusione di questa lunga rassegna sulle strategie e i metodi adottati dai cappuccini nella fase cruciale del consolidamento istituzionale e identitario dell'ordine sotto la guida di Bernardino d'Asti e dello stesso Ochino, l'analisi di due preziosi documenti riguardanti l'azione del grande predicatore senese a Montepulciano e nella sua città natale tra il 1539 e il 1541 consentirà di

²⁴¹ *Supra*, capitolo 5, paragrafo e).

cogliere, ancora una volta, la diversità del modello di Bernardino Ochino rispetto alle linee d'azione e di predicazione più tradizionali di alcuni suoi confratelli. Una diversità ora impercettibile ora palese, che la mentalità omologatrice e lo scarso acume degli autori dei documenti su cui basiamo le odierne ricostruzioni storiche spesso nascondono, ma non riescono a occultare, sollevando una questione che appare decisiva per delineare i contorni originari della presenza cappuccina nell'Italia della frattura confessionale e della resistenza al papato farnesiano: stabilire se la riforma di Bernardino Ochino e la riforma dei cappuccini coincidessero, e quanto, e fino a quando; e quanti dei cappuccini che sostennero l'ascesa del senese fossero consapevoli del dilemma, quanto lo condividessero: per quale riforma, in ultima analisi, lavorassero.

Il primo documento è una lettera tra gesuiti. La firmò da Montepulciano il 5 luglio del 1539 lo spagnolo Francisco Estrada, paggio di casa di Gian Pietro Carafa dal 1536 fino a pochi mesi prima, quando si era unito alla costituenda Compagnia di Gesù guidata da Ignazio di Loyola²⁴². Proprio al Loyola, Estrada scriveva ammirato, riferendo dell'efficacia della strategia pastorale messa in campo sotto i suoi occhi dai cappuccini. Sfruttando la presenza *in loco* di «un grande predicatore che è il generale dei cappuccini», vale a dire di Bernardino Ochino, i frati avevano attirato «molta gente della città» presso il loro convento, situato «in luogo montagnoso due miglia lontano da Montepulciano». «Dopo questo – proseguiva nel suo racconto l'Estrada – vidi giungere una processione di circa 300 ragazzetti a torso nudo e in atto di disciplinarsi. Essi, come veri soldati, seguivano il capitano Cristo crocifisso, che uno di loro portava davanti a tutti come una bandiera. E tutti cantavano le litanie e ogni tanto gridavano a gran voce: “Misericordia! Misericordia!”. In seguito, poiché la piccola chiesa non poteva contenere tanta folla, si costruì un altare all'aperto, così che tutti da quel monte potessero seguire la messa.

Dopo la celebrazione si cominciò a ordinare di mangiare e i poveri cappuccini nella loro povertà scendevano dal monte con dei canestri di pezzi di pane che avevano raccolto questuando e li distribuivano a quei ragazzi stanchi di flagellarsi». Conclusa la processione e celebrata la messa «un santo cappuccino», paragonato dall'Estrada a Cristo che «*convocatis turbis, coepit in monte predicare*», catturò l'attenzione dei fedeli, che ne ascoltarono il sermone assiepati sotto gli alberi. Dopo una breve pausa, «invece della merenda» arrivò un altro predicatore cappuccino «a fare un nuovo sermone. Poi la gente si riposò ancora, ed essendo già ora di cena, viene un terzo cappuccino a distribuir la cena alle anime le quali, ristorate da tanto cibo spirituale, si

²⁴² Su Francisco Estrada, figura non marginale all'interno della Compagnia di Gesù alla metà del Cinquecento, cfr. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, cit., *ad nomen*.

partirono da quel luogo montagnoso alla volta della città. Questo per quanto riguarda quei ragazzetti».

Proprio attraverso i giovani istruiti sul monte dai sermoni dei frati, secondo il gesuita, gli effetti benefici della predicazione si propagarono presto per la città: «I loro genitori, confusi perché i loro bambini insegnavano ad essi ciò che avrebbero dovuto fare, decisero di cambiar vita e si son fatti dei decreti contro i bestemmiatori e molti si sono riconciliati nell'amore, mentre prima, per uccisioni di uomini, stavano nell'odio e nell'inimicizia. *Similiter* altri si sono umiliati a domandar perdono alle persone che avevano offeso». Persino le prostitute, «non so se svergognate perché tutti cambiavano vita ed esse no, si sono pure riformate e fatte delle ordinanze sul vestire e su altre cose superflue e disoneste», mentre al curato recatosi nelle case dei suoi parrocchiani «a vedere chi voleva confessarsi», risultò alla fine del suo giro che «si erano prenotati per la confessione e comunione due o tre volte più numerosi di quanto fin qui erano soliti confessarsi e comunicarsi a Pasqua»²⁴³.

Predicazione evangelica; celebrazione del sacramento eucaristico; addomesticamento della violenza rituale dei «mammoli» attraverso l'antica liturgia penitenziale dei flagellanti²⁴⁴; sostentamento del povero tramite la questua; mobilitazione delle masse per la pacificazione sociale e delle magistrature per la riforma morale della vita cittadina; invito alla penitenza, alla confessione e alla comunione in supporto al clero secolare. Con un racconto dalla spontanea forza icastica, il gesuita Estrada offre nella sua lettera a Ignazio di Loyola una sintesi perfetta dell'apostolato cappuccino osservato *sur le champ*, nelle sue dinamiche reali e nelle multiformi interconnessioni con la vita sociale e religiosa della città.

Emerge inoltre chiaramente, dalla ricostruzione del gesuita, la centralità della predicazione come strumento di persuasione e fattore propulsivo di una pastorale penetrante, capace non solo di plasmare le forme della pietà cittadina, ma anche di incidere in profondità sul tessuto urbano, regolando il livello della conflittualità sociale e aprendo nuovi spazi di negoziazione tra i poteri dominanti e le correnti del dissenso, politico e religioso. In quale direzione, a sostegno di quali interessi tale potente macchina della persuasione dovesse muoversi, spettava al predicatore deciderlo. Era dalla sua regia, dai contenuti e dagli atteggiamenti della sua predicazione, che la carica riformatrice dell'apostolato cappuccino poteva agire come fattore di coesione politica e disciplinamento sociale, oppure rafforzare le posizioni antagoniste dei movimenti

²⁴³ *Epistulae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Monumenta Historica Societatis Iesu, XII, Madrid, 1898, pp. 22 sgg.; V, Madrid, 1909, pp. 625 sgg. I due frammenti della lettera dell'Estrada sono stati editi, con traduzione italiana dell'originale spagnolo, in FC II, pp. 320-325.

²⁴⁴ Cfr. NICCOLI, *Il seme della violenza*, cit.

fazionari e dei gruppi eterodossi ostili agli assetti di governo e alla forme della religiosità consolidati²⁴⁵.

L'azione di Bernardino Ochino nella Siena turbolenta della fine degli anni '30 offre una testimonianza esemplare della flessibilità con la quale alcuni predicatori cappuccini seppero, nel periodo fluido e ricco di opportunità precedente al concilio di Trento, sfruttare fino in fondo le potenzialità negoziali della predicazione popolare per promuovere le loro istanze di riforma religiosa e di ristrutturazione del sistema caritativo-assistenziale. Quando alla fine di giugno del 1539 il generale cappuccino si vide recapitare da quattro delegati della Balìa senese un accorato invito a tornare in patria per il benessere spirituale della città²⁴⁶, Siena attraversava una profonda crisi politica e sociale, motivata sostanzialmente dalle divisioni fazionarie ma acuita sensibilmente dalla carestia, che rendeva le autorità civili ed ecclesiastiche sempre più invise presso gli artigiani e le classi più umili.

Per porre un argine al montante malcontento popolare, gli ufficiali della Balìa e l'arcivescovo Francesco Bandini Piccolomini decisero di promuovere nuove forme di pietà cittadina, al fine di «garantirsi un ampio fenomeno di ricomposizione nel *religioso* delle contraddizioni sociali esistenti»²⁴⁷. Nello specifico, si puntò sulla «massima socializzazione della “pubblica preghiera”» e sulla «ricostituzione delle confraternite “apocalittiche” che attraversando le strade “di notte” creavano un clima di prima del “giudizio” e di imminente fine del mondo»²⁴⁸. A Bernardino Ochino, e ai cappuccini con lui, si chiedeva da parte dei poteri dominanti di contribuire a questa vasta azione di disciplinamento sociale e religioso. In realtà, tuttavia, l'arrivo in città del grande cappuccino senese era caldeggiato anche dai principali esponenti del dissenso religioso cittadino, su tutti l'umanista valdesiano Aonio Paleario²⁴⁹. Come si vedrà, grazie al doppio livello di comprensione della sua predicazione evangelica e alla proposta creativa di un nuovo modo di organizzare le Quarantore, Bernardino Ochino riuscì ad accontentare tutti, favorendo le strategie di contenimento del malessere sociale delle

²⁴⁵ Cfr. PETTEGREE, *Reformation and the Culture of Persuasion*, cit.

²⁴⁶ A tale scopo, la Balìa si rivolse anche al pontefice Paolo III. La predicazione di Bernardino Ochino, infatti, era regolata da breve apostolico. Cfr. P. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», XVII, 1910, pp. 3-35, spec. 5-6.

²⁴⁷ Cfr. MARCHETTI, *Gruppi ereticali*, cit., pp. 37.

²⁴⁸ *Ivi*.

²⁴⁹ Cfr. S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979; E. GALLINA, *Aonio Paleario*, 3 voll., Sora, Centro Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 1990.

classi dirigenti e alimentando allo stesso tempo, con una predicazione intrisa di spiritualismo, la maturazione del movimento eterodosso senese²⁵⁰.

Diretto come si è visto a Montepulciano, dove nel luglio seguente presiedette al capitolo provinciale e alla campagna missionaria descritta nella citata lettera del gesuita Estrada, Ochino non ebbe modo di rispondere all'invito della Balìa fino all'autunno del 1540, quando predicò a Siena durante l'Avvento e mise in pratica il suo progetto di riorganizzazione delle Quarantore. Nel frattempo, le politiche sociali del governo senese trovarono supporto nell'azione di altri gruppi animati da istanze di riforma della pietà cittadina. Dall'ottobre 1539, infatti, grazie all'iniziativa del romito Brandano da Petroio fu attiva a Siena la confraternita di Sant'Antonio abate, ospitata nella chiesa di San Martino degli eremitani agostiniani, che promuoveva «opere di misericordia tra i ceti del sottoproletariato urbano: infermi dell'ospedale di Santa Maria della Scala, scuola elementare per i bambini abbandonati, organizzazione dei mendicanti»²⁵¹. Nell'«escatologia rurale» di questo «profeta contadino» il cui egualitarismo sociale è stato accostato all'ideologia ribellista dei «bardotti»²⁵², il richiamo alla povertà evangelica assumeva concretezza nella «richiesta di un obbligo sociale della beneficenza ottenuta con l'organizzazione pacifica della mendicizia»²⁵³.

Per il Brandano inoltre, come per Bernardino Ochino e molti dei primi cappuccini, la giustificazione del cristiano era determinata dai meriti di Cristo e le opere, nell'economia della salvezza, giocavano un ruolo di certificazione della grazia, rappresentando il segno esteriore del rinnovamento interiore. Di qui la forte proiezione sociale e caritativa della sua proposta, che si intrecciò in quei mesi con un'iniziativa analoga sotto il profilo assistenziale, ma di segno differente sul piano delle motivazioni dottrinali. Promotore di questo secondo movimento fu un altro romito, il romano Giovanni Battista Caffarelli, il quale dopo essersi presentato alle porte di Siena gridando «Penitenza!», aveva riunito intorno a sé alcuni esponenti del patriziato e del mondo ecclesiastico cittadino, dando vita presso il convento francescano dell'Osservanza alla confraternita di San Giovanni.

Dotata di influenti appoggi politici, la «setta» detta dei Giovannelli si installò all'interno dell'ospedale di Santa Maria della Scala, conquistando presto una posizione di rilievo nel sistema dell'assistenza pubblica senese. Nella promozione della sua azione, la confraternita di San Giovanni si richiamava a una spiritualità tradizionale, che

²⁵⁰ Non a caso, le opere ochiniane successive alla fuga circolarono ampiamente tra i gruppi ereticali sparsi per il territorio della repubblica, nutrendo l'eterodossia tanto del movimento filo-calvinista, quanto dei circoli accademici conquistati dallo spiritualismo valdesiano e delle sotterranee accolite di ispirazione riformata, che punteggiarono per alcuni decenni le campagne senesi. *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 41. Cfr. TOGNETTI, *Sul «romito»*, cit., pp. 20-44.

²⁵² *Ibidem*, pp. 32-35.

²⁵³ MARCHETTI, *Gruppi ereticali*, cit., p. 42.

tendeva a sottolineare il valore meritorio delle opere per la salvezza al fine di indurre la cittadinanza a una maggiore assiduità nelle elemosine e negli atti di carità. Contro gli accenti pelagiani di tale visione si scagliò pubblicamente Aonio Paleario, convinto sostenitore della giustificazione per fede. Ne originò una vera e propria disputa pubblica con uno dei teologi che guidavano la confraternita dei Giovannelli, il sacerdote reatino Mariano Piero Vettori, a conclusione della quale Paleario venne denunciato all'arcivescovo Francesco Bandini Piccolomini da Orlando Marescotti, Lattanzio Tolomei e Giovan Battista Nini²⁵⁴.

Nell'evoluzione in senso valdesiano della concezione religiosa del Paleario e dei suoi allievi più promettenti, un passaggio chiave fu proprio la predicazione tenuta da Bernardino Ochino a Siena nell'avvento del 1540²⁵⁵, che rappresentò un momento di intenso coinvolgimento emotivo e spirituale per l'intera città²⁵⁶. Attraverso delle lettere inviate alle confraternite senesi tra il settembre e l'ottobre precedenti, infatti, il predicatore cappuccino aveva predisposto con precise istruzioni una radicale trasformazione delle Quarantore da attuarsi proprio a ridosso dell'avvento²⁵⁷. La pratica, come era stata introdotta a Siena nel 1538 da Giuseppe da Ferno, prevedeva l'adorazione continuata dell'ostia consacrata per 40 ore, con l'avvicendamento ad ogni ora dei membri di una diversa confraternita.

La proposta ochiniana era ben più ambiziosa e si distingueva nettamente dal metodo "tradizionale" diffuso dagli altri cappuccini per almeno due fattori. Il primo riguardava

²⁵⁴ In seguito a tali denunce, l'arcivescovo di Siena istituì un processo, durante il quale Paleario venne accusato dai fratelli da personaggi come Giovanni Battista Politi, il fratello del controversista domenicano Ambrogio Catarino, di essere «haereticum et lutheranum». Dalle indagini emerse inoltre che l'umanista senese aveva degli «adherentes», tra i quali un Lorenzo Pelliccioni che aveva messo in discussione l'autorità della Chiesa. Grazie alla mediazione curiale dei vari Cervini, Bembo, Pole e Sadoletto, Paleario uscì comunque indenne da questo primo processo, che si concluse nel giugno del 1542, alla vigilia dell'apostasia di Bernardino Ochino. Sulla vicenda del processo Paleario compose un'orazione *Pro se ipso*, edita solo nel 1552, nella quale accanto alla difesa della libertà di coscienza risalta la dura critica al tribunale dell'Inquisizione, reo di aver provocato la fuga di Ochino. Aonio Paleario venne nuovamente sottoposto a processo e poi assolto nel 1559-1560 a Milano per le accuse di eresie mosse davanti all'Inquisizione nei suoi confronti dal domenicano Vittorio da Firenze. Differente invece l'esito del terzo processo, avviato a Milano nel 1567 e conclusosi a Roma nel luglio 1570 con la condanna a morte. *Ibidem*, pp. 46-49; CAPONETTO, *Aonio Paleario*, cit., pp. 59-70, 151-168.

²⁵⁵ Nella *Regola utile e necessaria a ciascuna persona che cerchi di vivere come fedele e buon christiano* del Carli (Venezia 1542), la figura letteraria del «maestro» sembra esemplata su Bernardino Ochino. Cfr. R. BELLADONNA, *Sperone Speroni and Alessandro Piccolomini on Justification*, in «Renaissance Quarterly», XXV, 1972, pp. 161-172; EADEM, *Cenni biografici su Bartolomeo Carli Piccolomini*, cit.; EADEM, *Alcune osservazioni*, cit.; MARCHETTI, *Gruppi ereticali*, cit., pp. 26-33, 113-117.

²⁵⁶ Numerose furono, sin dai giorni subito successivi alla partenza di Ochino da Siena, le missive spedite dalla Balìa senese ai propri rappresentanti diplomatici, al papa, all'ambasciatore di Carlo V a Roma e ai principi vicini al predicatore cappuccino per ottenere quanto prima il suo ritorno in città. Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit.

²⁵⁷ Cfr. SIENA, BC, ms. A.V.14, A. M. CARAPELLI, *Miscellanea di notizie di cose senesi, Compagnia di San Domenico. Libro delle deliberazioni del 1540*, c. 5v. Editto parzialmente in C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, 3 voll., Torino, Unione Tipografica Editrice, 1865-1868, II, pp. 33-40; FC III/2, pp. 2963-2973.

la scelta di promuovere l'adorazione non dell'ostia, ma di un crocifisso, con uno slittamento evidente della sensibilità devozionale dal mistero del corpo di Cristo alla contemplazione del «beneficio» della sua passione, morte e resurrezione per la salvezza dell'uomo. Una variante, quella introdotta da Bernardino Ochino, che appare perfettamente in linea con il cristocentrismo spiritualista dei primi cappuccini, ma che potrebbe celare anche la volontà di frenare la diffusione del culto dell'ostia consacrata, sostenuto con forza negli ambienti cattolici più ortodossi come riaffermazione della dottrina della presenza reale del Cristo nell'eucarestia, messa in dubbio da Zwingli e al centro del dibattito tra i protestanti²⁵⁸. L'altro elemento di differenziazione del metodo ochiniano per le Quarantore senesi riguardava la durata della pia pratica. Per il generale dei cappuccini, infatti, la devozione doveva essere mantenuta non per 40 ore, ma per 40 giorni, «a similitudine delle maggiori orazioni che si leggono nella vecchia e nuova Scrittura santa»²⁵⁹. Ad ogni confraternita spettava la conduzione della preghiera per 40 ore, «il quale spazio giunto all'ultima ora, con quelli fratelli che potrete in abito di battenti, anderete alla Compagnia che dopo voi segue [...] e ivi dicendo qualche prece, incomincerà l'altra orazione». Giunta infine l'ultima mattina, che doveva coincidere con la prima domenica d'Avvento, tutte le confraternite erano invitate da Ochino «a fare una processione in questo modo, che in abito di battenti tutti siano a udire la predica, dopo la quale, la Compagnia che sarà l'ultima all'orazione, con l'immagine di quel Crocifisso che doviamo imprimere e stampare nelli cuori nostri, deve andare per la città e seguendo l'altre, senza confusione e senza altra insegna, ma standosi dove lo vorrà bene, ritorneranno alla chiesa cattedrale, dove la predetta Compagnia deve aver fatto provvisione d'un sacerdote che celebri la messa all'altar maggiore, la quale finita e avuta la benedizione, ciascuno tornerà alla casa sua, risoluto totalmente spogliarsi il vecchio uomo e vestirsi del nuovo Cristo benedetto»²⁶⁰.

Obiettivo dell'intera devozione, come Ochino spiegò ai confratelli della Compagnia di San Domenico in una lettera successiva, era la conversione dei cuori e l'introduzione dei fedeli all'orazione mentale continua²⁶¹, che aveva l'effetto di «fare salire la mente nostra a Dio». Per prepararsi a tale cammino spirituale, il predicatore suggeriva di scegliere «per guida la santa penitenza», vincendo le tentazioni «in virtù del preziosissimo sangue di Cristo» e sostenendosi con «due ali, cioè il vero digiuno e

²⁵⁸ Sulle ripercussioni della questione eucaristica interna al mondo protestante tra i gruppi del dissenso religioso italiano degli anni '30 e '40, cfr. M. FIRPO, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carneseccchi e la questione eucaristica*, in *Marcantonio Flaminio (Serravalle, 1498-Roma 1550) nel 5° centenario della nascita*, a cura di A. PASTORE e A. TOFFOLI, Vittorio Veneto, Comunità Montana delle Prealpi Trevigiane, 2001, pp. 81-98, ora anche in IDEM, «*Disputar di cose pertinente alla fede*», cit., pp. 209-225.

²⁵⁹ FC III/2, p. 2966.

²⁶⁰ *Ivi*.

²⁶¹ «Non solo in questo tempo doviamo orare, ma sempre». Sul concetto di orazione continua si vedano anche i nn. 41-42 delle *Costituzioni 1536*. Cfr. supra, capitolo 6.

l'elemosina spirituale e corporale»²⁶². L'anima veramente penitente, animata da un «fermo proponimento di levarsi dall'offesa verso Dio e verso'l prossimo», sarebbe allora stata pronta per una «vera contrizione, piena confessione e intiera soddisfazione», al termine delle quali avrebbe potuto «spiritualmente e sacramentalmente comunicarsi».

Il percorso devozionale prescritto da Ochino ai senesi con il consenso delle autorità diocesane²⁶³ non presenta all'apparenza vistosi scarti rispetto alla prassi cattolica tradizionale, ma colpisce in questi documenti la tensione mistica e affettiva²⁶⁴, che riveste di un significato spirituale profondo anche gli aspetti più conservatori e deteriorati della pratica cristiana, riconducendoli a una dimensione intimistica e soggettiva – non si fa mai cenno al papa, ai prelati o al magistero della Chiesa di Roma –, e collegandoli a una vita dello spirito che andava ben oltre l'osservanza esteriore dei precetti e la partecipazione ai riti religiosi collettivi, anche se non ne negava apertamente la legittimità. Non si trattava, peraltro, di un invito al ripiegamento interiore, di una rinuncia all'espressione del proprio dissenso – l'esempio del Paleario è eloquente in tal senso – o all'impegno caritativo. Riconoscere che «ogni grazia e ogni dono perfetto viene di sopra, dall'infinita bontà e carità di Dio» e che le opere non salvano, infatti, non significava affatto disinteressarsi del prossimo.

Era anzi proprio la scoperta del «beneficio di Cristo» e di «tanta grazia che ci ha concessa e che continuamente con larga mano per sua benignità sopra noi sparge», a dover spingere i senesi verso la «seconda grazia» concessa alle Quarantore: l'orazione mentale, nelle istruzioni di Ochino, doveva infatti essere abbinata all'assistenza ai malati. A turno, nel corso dei quaranta giorni della devozione e possibilmente durante

²⁶² Quest'espressione ochiniana ricorda un passo affine del trattato sull'orazione di Federico Fregoso, cugino di Ascanio e Vittoria Colonna, pubblicato postumo a Venezia nel 1542 e 1543. Nel XIV capitolo della sua opera, dedicato a spiegare i *Rimedi nella oratione a fuggire i vani pensieri de le cure mondane*, il cardinale amico di Ochino sottolinea infatti il valore del «digiuno per domare l'indolentia della carne» e della «limosina per estinguere l'insatiabil sete dell'avaritia», definendoli «due puntelli» che «sostengono la oratione». F. FREGOSO, *Pio et christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debbe orare, e quali debbeno essere le nostre preci a Iddio per conseguire la eterna salute e felicità*, in Venetia, apresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1543, cc. 33v, 36r. Al digiuno e all'elemosina, Fregoso riserva poi rispettivamente i capitoli XV e XVI dell'operetta. Dedicato alla duchessa di Urbino Eleonora Gonzaga, nel secondo Cinquecento il *Trattato dell'oratione* fu inserito nell'*Indice* romano dei libri proibiti insieme alle altre opere del cardinale, considerato «suspectus de fide» dagli inquisitori del Sant'Uffizio.

²⁶³ Vedi la polizza del vicario dell'arcivescovo di Siena, Francesco Bandini, datata 7 ottobre 1540, in cui le istruzioni alle compagnie vengono date a nome del vicario, de «li tre canonici eletti dall'altro sopra il fine dell'oratione delle quarant'ore» e del «reverendo padre fra Bernardino Ochini». FC III/2, p. 2968.

²⁶⁴ Si veda ad esempio la lettera del settembre 1540, in cui l'Ochino invitava i confratelli di San Domenico a «fare due divotissime e santissime opere, delle quali la prima sarà questa, che l'uno inviti l'altro, l'uno ammonisca l'altro con amor santo a fare la santissima penitenza con vera contrizione, purissima confessione e integra soddisfazione, con elemosine spirituali e corporali, con digiuni in verità fatti e con la santa oratione, contemplando quella cosa per la quale l'anima si trasforma nel suo amato Cristo, alli cui santi piedi umilmente gettandoci, la nostra propria e le pubbliche necessità spirituali doviamo esporre, esortando e col buon volere aiutando l'anima nostra a vestirsi in modo di quelle divine virtù, fede, speranza e carità». *Ibidem*, p. 2964.

tutto l'anno, ogni compagnia avrebbe dovuto mandare «quattro o sei fratelli a guardare per una notte i poveri infermi dello spedale maggiore»²⁶⁵, che il predicatore identificava con Cristo stesso riaffermando la tradizionale concezione medievale del povero *alter Christus* contro l'idea, sempre più diffusa nella prima età moderna, che tendeva a stigmatizzare la povertà facendone una colpa morale, un segno visibile della malvagità interiore dell'individuo²⁶⁶.

Dietro l'esortazione ochiniana ai concittadini a prestare un più assiduo servizio presso l'ospedale di Santa Maria della Scala si legge infine anche un atteggiamento fortemente critico nei confronti della gestione monopolistica di tale importante struttura assistenziale, affidata come si è accennato alla confraternita "pelagiana" dei Giovannelli, a sua volta legata ai frati dell'Osservanza rivali dei cappuccini. In una delle lettere per le Quarantore spedite alle compagnie senesi, infatti, nel motivare l'innovativa pratica di associare all'orazione comunitaria dei turni notturni di assistenza ai malati, Ochino spiega che in realtà sarebbe auspicabile esser loro vicini anche di giorno, dal momento che «sono governati da mercenari e da chi senza amore alcuno li vede, anzi da chi non considera che manco sono infermi dell'anima che del corpo»²⁶⁷. Preoccupazioni sincere di un francescano riformatore che si era giocato la vita nell'imitazione integrale del Cristo e della povertà evangelica, ma anche echi del contrapporsi stridente di divergenti concezioni della società e della vita di fede, di battaglie ideologiche e spirituali alle quali i cappuccini, nei differenti scenari urbani in cui si trovarono a operare, raramente riuscirono o vollero sottrarsi.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 2967.

²⁶⁶ Nella lettera del 14 ottobre 1540, l'Ochino esortava i senesi a «visitare quelli poveri infermi, anzi esso Cristo Gesù nella sua santissima casa dello spedale di Santa Maria della Scala, scala del paradiso, e questo doveremo trattare con un modo e ordine, che fusse perpetuo, e tanto facile con la grazia di Gesù Cristo [...] E chi sarà quello che una volta l'anno per amor di Gesù Cristo non vogli pigliare quella consolazione di vegliare una notte con Gesù Cristo? Facciamolo adunque, fratelli, facciamolo, deh! Facciamolo e non dubitiamo di niente, ché per Gesù Cristo potiamo il tutto». *Ibidem*, pp. 2968-2969.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 2967.

9. RIFORMA CAPPUCINA E RIFORMA URBANA. L'IMPATTO SOCIALE DELLA PREDICAZIONE DI BERNARDINO OCHINO

a) *Eredità osservante e modello riformato. L'evangelismo sociale dei cappuccini*

Siena è soltanto uno degli scenari italiani in cui in potenziale di trasformazione della pietà cittadina e della società, connaturato alla predicazione evangelica di Bernardino Ochino, trovò piena espressione tra la fine degli anni '30 e i primi anni del decennio successivo. Se si escludono alcuni documentati, ma limitati sondaggi compiuti da Benedetto Nicolini¹, Francesco Gui² e Stanislao da Campagnola³, quello dell'analisi dell'impatto socio-politico della predicazione del cappuccino senese nell'Italia pretridentina è un campo ancora sostanzialmente inesplorato. Il rilievo del contributo apportato da Ochino prima allo sviluppo di un movimento filo-riformato in Italia e poi, dopo la fuga a Ginevra nell'agosto del 1542, alla vita religiosa e culturale dell'Europa protestante, va probabilmente annoverato tra le cause che hanno indotto la storiografia, a partire dalle ricerche sull'eterodossia italiana del Cantimori⁴ fino alle più recenti indagini valdesiane di Massimo Firpo⁵, a privilegiare gli aspetti teologico-dottrinali della sua opera, riservando un'attenzione marginale ai risvolti sociali della sua predicazione cappuccina⁶.

A una simile evoluzione degli studi si ritiene inoltre possa aver contribuito la tendenza, sempre più sviluppata negli ultimi anni, a sottolineare soprattutto la componente esoterica, alumbrado-valdesiana o cripto-riformata, della predicazione «in maschera» dell'Ochino italiano, senza tuttavia tenere debitamente conto della dimensione pubblica e popolare del magistero itinerante del Bernardino Ochino predicatore evangelico, amplificata peraltro nel 1538-1542 dai compiti istituzionali

¹ Cfr. B. NICOLINI, *Sui rapporti di Bernardino Ochino con le città di Bologna e di Lucca*, in IDEM, *Aspetti*, cit., pp. 9-30.

² Cfr. GUI, *La Riforma nei circoli aristocratici italiani*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, a cura di S. PEYRONEL, Torino, Claudiana, 2002, pp. 69-124; IDEM, *L'attesa del Concilio*, cit.; P. SCARAMELLA, *La Riforma e le élites nell'Italia centromeridionale (Napoli e Roma)*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 283-308;

³ Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Un «Crocifisso» di legno contro Paolo III Farnese durante la «guerra del sale» del 1540*, in «Laurentianum», XXXIV, 1993, pp. 45-66.

⁴ Cfr. D. CANTIMORI, *Bernardino Ochino. Uomo del Rinascimento e riformatore*, estratto da «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», a. VII, vol. XXX, fasc. I, Pisa, Pacini Mariotti, 1929; IDEM, *Eretici italiani*, cit.; IDEM, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*, Roma-Bellinzona, Istituto Editoriale Ticinese, 1947.

⁵ Cfr. FIRPO, *Tra alumbrados e «spirituali»*, cit.; IDEM, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997; IDEM, *Dal sacco*, cit.; IDEM, «*Boni christiani*», cit.

⁶ Cfr. D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochino, de Sienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1924; FREDEGANDO D'ANVERSA, *Bernardino Ochino fautore della pseudo-Riforma*, cit.; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit.; NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, cit.

derivanti dall'assunzione della carica di vicario generale dell'ordine cappuccino. A differenza di Juan de Valdés e dei maggiori esponenti del suo circolo, che intorno al 1541 diedero vita sotto l'egida del Pole all'*ecclesia viterbiensis* e al movimento degli "Spirituali", il senese non poteva sposare pienamente la strategia del ripiegamento interiore, dei tatticismi diplomatici e della pratica nicodemitica⁷, adottata da molti suoi influenti amici in attesa dei tempi maturi per la realizzazione di una vera riforma evangelica. Le aspettative dei suoi interlocutori, particolarmente nel mondo laico, e il suo stesso radicalismo evangelico lo spingevano infatti a un ruolo attivo nella società e a un atteggiamento critico, anche se non apertamente antagonista, verso le gerarchie dominanti; un atteggiamento, allo stesso tempo, concretamente propositivo di fronte alle istanze di quelle autorità locali, civili e religiose, che ricercavano un punto di riferimento "altro" rispetto agli apparati curiali romani, troppo compromessi con il potere e palesemente incapaci di guidare quel rinnovamento etico tanto auspicato dalle genti d'Italia sin dalla fine del Quattrocento.

La partecipazione di Bernardino Ochino ai colloqui spirituali che tra il 1536 e il 1541, auspicati il Valdés e il Contarini, nutrono la costruzione all'interno del fronte cattolico di un'alternativa dottrinale e politica credibile al programma di difesa intransigente dell'autorità romana promosso da Gian Pietro Carafa⁸, non deve dunque impedire di valutare con la dovuta attenzione il contributo offerto dal cappuccino senese e da alcuni suoi confratelli, con la predicazione e con il supporto all'azione politica dei governi locali, alla riforma della morale cittadina e alla sperimentazione di nuove forme di gestione urbana delle emergenze sociali. Nelle intenzioni di Bernardino Ochino, la riforma dell'interiore modulata secondo i toni gradualistici dello spiritualismo valdesiano poteva e doveva diventare infatti, attraverso la predicazione in volgare dal pulpito, lievito di una riforma collettiva della società e delle strutture stesse del potere. Davanti a sé, egli aveva il modello di illustri predecessori nell'ordine francescano, su tutti il concittadino Bernardino da Siena e la nutrita schiera di predicatori, da Michele Carcano a Giovanni da Capestrano e a Giacomo della Marca, che nel secolo precedente avevano introdotto l'Osservanza nei gangli del potere politico e religioso tanto nelle città che ancora godevano delle autonomie comunali, quanto negli stati governati da regimi monarchici e signorili⁹.

⁷ Cfr. C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970; C. DI FILIPPO BAREGGI, *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. ANTONELLI, C. CAPRA, M. INFELISE, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 224-251.

⁸ Vedi *infra*, capitolo 13.

⁹ Sugli aspetti politici e sociali della predicazione degli osservanti e in particolare di Bernardino da Siena, cfr. F. MORMANDO, *The Preacher's Demons: Bernardino da Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; B. PATON, *Preaching Friars and the*

Ancora più vicina nel tempo, tuttavia, l'esperienza multiforme del mondo protestante doveva costituire anche per i predicatori cappuccini un più immediato e intrigante polo di confronto, se addirittura non di esplicito riferimento¹⁰. Sia nei territori imperiali conquistati dal verbo luterano, sia nelle città confederate della Svizzera che avevano adottato la riforma zwingliana e nelle libere città imperiali che si erano affidate a programmi inclusivi come quello strasburghese del Butzer, infatti, tra la metà degli anni '20 e la prima parte del decennio seguente i riformatori religiosi erano riusciti a dar vita a comunità socio-politiche votate all'imitazione della Chiesa primitiva e alla realizzazione in terra del Regno di Dio¹¹. In tutti questi progetti, la predicazione evangelica svolgeva un ruolo di primo piano¹².

Un autorevole, decisivo stimolo alla valorizzazione del ministero della Parola era giunto nel 1520 da Martin Lutero, il quale nel fondamentale trattato sulla *Libertà del cristiano* aveva rivendicato il diritto di ogni cristiano alla lettura e all'interpretazione della Scrittura, affermando già nella lettera dedicatoria a Leone X «che la Parola di Dio, che insegna la libertà in tutti gli altri campi, non deve essere incatenata»¹³. Per il grande riformatore sassone, la predicazione era stato un «officium» centrale nel magistero di Cristo sulla terra e come tale doveva essere considerato dall'«intero ceto ecclesiastico»¹⁴. Appoggiandosi alle definizioni date da Paolo nel primo e nel decimo capitolo della lettera ai Romani, Lutero aveva spiegato inoltre che «predicare Cristo

Civic Ethos: Siena, 1380-1480, London, Centre for Medieval Studies, University of London, 1992; POLECRITTI, *Preaching Peace in Renaissance Italy*, cit.; R. RUSCONI, *Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione*, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 196-218.

¹⁰ La circolazione in Italia delle opere dei riformatori protestanti è attestata sin dagli anni 1519-1520. Nei circoli valdesiani uno degli autori preferiti pare fosse il Butzer, di formazione erasmiana. Sappiamo per esempio che nel 1542 il Flaminio ne leggeva a Viterbo un commento all'epistola ai Romani, tratto probabilmente dalle *Metaphrases et enarrationes perpetue epistolarum divi Pauli apostoli*, edite nel 1536. Nello stesso periodo, sempre il Flaminio studiava insieme al Carnesecchi anche un'altra opera del riformatore strasburghese, il *Commento al vangelo di Matteo*. Cfr. PASTORE, *Marcantonio Flaminio*, cit., p. 118 n. 6; M. FLAMINIO, *Apologia del Beneficio di Christo e altri scritti inediti*, a cura di D. Marcatto, Firenze, Olschki, 1996, p. 51.

¹¹ Cfr. BAINTON, *La Riforma*, cit.; LINDBERG, *The European Reformations*, cit.; MACCULLOCH, *Riforma*, cit. Sulla dimensione urbana della riforma, si veda in particolare S. E. OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven-London, Yale University Press, 1975; C. W. CLOSE, *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform, 1525-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹² Cfr. *Preachers and People*, cit.; PETTEGREE, *Reformation and the Culture of Persuasion*, cit., pp. 10-39.

¹³ M. LUTERO, *Opere scelte, 13: La libertà del cristiano (1520)*, a cura di P. Ricca, Torino, Claudiana, 2005, p. 61. Cfr. II Tim. 2, 9. Sul Lutero predicatore, cfr. R. BAINTON, *Lutero*, introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2005 (I ed. it. 1960, ed. or. Nashville 1950), pp. 307-317; F. W. MEUSER, *Luther the Preacher*, Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1983; B. KREITZER, *The Lutheran Sermon*, in *Preachers and People*, cit., pp. 35-63, e relativa bibliografia.

¹⁴ «E Cristo non è stato mandato per un altro servizio se non per quello della Parola. E l'intero ceto ecclesiastico – apostoli, vescovi, preti – non è stato chiamato e istituito se non per il servizio della Parola». LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., p. 90.

significa nutrire, rendere giusta, liberare e salvare l'anima, se essa crede alla Parola predicata. La fede sola infatti è l'uso salutare ed efficace della Parola di Dio»¹⁵.

Predicare Cristo «in chiave storica, come una serie di fatti la cui conoscenza è sufficiente come esempio in grado di plasmare una vita», significava infatti predicare soltanto superficialmente¹⁶: Lutero non mancava di deplorare il fatto che fosse proprio «in questo modo che predicano quelli che attualmente sono i migliori», criticando apertamente anche i tanti «che predicano e spiegano Cristo al fine di suscitare emozioni umane di simpatia verso Cristo, di indignazione verso i Giudei, e questo genere di assurdità puerili gradite alle donnette»¹⁷. Nel rinnovamento della predicazione promosso dal grande riformatore era invece fondamentale che Cristo «sia predicato in modo da suscitare la fede in lui, affinché egli non solo sia Cristo, ma Cristo per te e per me, e accada in noi ciò che è detto di lui e ciò che dice il suo nome. E questa fede è suscitata e conservata predicando perché Cristo è venuto, che cosa ha portato e donato, a che scopo e con quale beneficio egli debba essere accettato. Questo accade quando viene correttamente insegnata la libertà cristiana che riceviamo da lui medesimo, e [ci viene spiegato] per quale ragione noi cristiani siamo tutti re e sacerdoti e perciò signori di tutte le cose, e possiamo aver fiducia che qualunque cosa porteremo davanti a Dio [gli] sarà gradita»¹⁸.

Compito del predicatore, dunque, era mettere l'uomo davanti alla drammaticità della propria condizione di peccatore, invitandolo alla penitenza con la predicazione della «legge», ma allo stesso tempo «insegnare la fede» e predicare «la grazia», annunciando

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ La critica alla fede storica torna anche nel *Beneficio di Cristo*, nelle *Prediche* italiane di Ochino e nel *Dialogo del maestro et discepolo* di Antonio da Pinerolo.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 144-146. Contro «i predicatori che non presentano al popolo la dottrina come la sentono e la devono sentire, ma come a loro sta meglio», polemizza anche Juan de Valdés nel cripto-luterano *Dialogo de la doctrina christiana*, pubblicato anonimo nel 1529 da Miguel de Eguía: «Tra costoro [che rendono falsa testimonianza] senza alcun dubbio hanno maggior colpa i predicatori che, per piegare la Sacra Scrittura a dire quello che vogliono loro, la distorcono e la alterano, facendole dire quello che non intende dire, e anche coloro che per stimolare il popolo a non so che devozioni predicano, dal pulpito e fuori di esso, non so che falsi miracoli, e raccontano loro storie e cose false e menzognere, e tutto in vista dei loro maledetti e diabolici interessi; di questo dice l'apostolo che il loro dio è il ventre [Fil. 3, 19]». JUAN DE VALDÉS, *Il dialogo della dottrina cristiana (1529)*. In *appendice: Qual maniera si dovrebbe tenere a informare infino dalla Fanciullezza i figliuoli delle cose della Religione*, a cura di T. Fanlo y Cortés, prefazione di A. Morisi Guerra, Torino, Claudiana, 1991, pp. 103-104. Per una recente ipotesi di attribuzione di quest'opera, condannata dall'Inquisizione spagnola già nel 1530, al Vives invece che al Valdés, si veda l'introduzione a JUAN LUIS VIVES, *Dialogo de doctrina christiana*, a cura di F. Calero Calero e M. A. Coronel Ramos, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009. Si veda inoltre J. C. NIETO, *Juan de Valdés on Catechetical Instruction: the Dialogue on Christian Doctrine and the Christian Instruction for Children*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVI, 1974, pp. 253-272.

¹⁸ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., pp. 146-148.

il regno dei cieli e la possibilità della salvezza per tutti coloro che credono¹⁹. Se dunque per Lutero la predicazione del Vangelo e del beneficio di Cristo si connotava come predicazione della libertà cristiana, non minore fu il risalto che al «ministero della predicazione o della Parola orale», come lo definirono i teologi di Wittenberg che nel 1529 redassero gli *Articoli di Schwabach*²⁰, venne attribuito dai leader delle chiese riformate europee²¹, a partire dagli zurighesi Zwingli e Bullinger²² fino a Giovanni Calvino²³ e all'ex domenicano Butzer, la cui azione fu sostenuta a Strasburgo dalle intense predicazioni popolari di Matthias Zell²⁴.

Proprio sulla libera diffusione e interpretazione della Parola nelle città che avevano aderito alla Riforma, si soffermavano spesso con ammirazione nei loro racconti i mercanti e i viaggiatori italiani venuti in contatto con il mondo riformato, alimentando negli ambienti del dissenso religioso il mito delle terre protestanti come luogo di verace attuazione della legge di Dio e di piena libertà nell'espressione della propria fede²⁵. In una lettera scritta da Augusta il 27 agosto del 1531, ad esempio, il francescano eterodosso Bartolomeo Fonzio riferiva a un corrispondente che «questa città è divisa in

¹⁹ Scriveva infatti Lutero che «benchè sia bene predicare e scrivere sulla penitenza, la confessione e la riparazione, se ci si ferma qui e non si va oltre giungendo a insegnare la fede, si tratta senza dubbio di dottrine ingannevoli e diaboliche. Così infatti Cristo, con il suo [precursore] Giovanni, non ha detto soltanto: "Fate penitenza", ma ha aggiunto la parola della fede dicendo: "Il regno dei cieli si è avvicinato" [Mt. 3,2; 4,17]. Non si deve infatti predicare una sola parola di Dio ma entrambe; [...] La voce della legge deve risuonare affinché [gli uomini] si spaventino e prendano coscienza dei loro peccati e si convertano poi al pentimento e a una migliore qualità di vita. Ma non bisogna fermarsi qui, perché questo equivarrebbe a ferire soltanto e non fasciare la ferita, percuotere e non guarire, uccidere e non ridare la vita, condurre all'inferno e non riportare indietro, umiliare e non innalzare. Perciò, per insegnare e suscitare la fede, occorre che sia predicata anche la parola della grazia e del perdono promesso, senza la quale la legge, la contrizione, il pentimento e tutte le altre cose avvengono e sono insegnate invano». *Ibidem*, pp. 182-184. Si notino le assonanze con la teoria valdesiano-ochiniana del doppio «ufficio» della predicazione, sulla quale vedi *supra*, capitolo 8.

²⁰ Nel settimo articolo di questo documento, la predicazione viene definita come unico mezzo attraverso il quale accedere alla fede e comunicarla: «Per ottenere questa fede o per darla a noi uomini, Dio ha istituito il ministero della predicazione o della Parola orale, cioè l'Evangelio mediante il quale egli fa annunciare questa fede e la sua potenza, la sua utilità e i suoi frutti, e dà anche attraverso quello stesso ministero, come attraverso un mezzo, la fede con il suo Spirito Santo, come e dove egli vuole. Per il resto non c'è altro mezzo, né modo, né via, né sentiero per ottenere la fede. Infatti i pensieri [che si possono avere] al di fuori o prima della Parola orale, per quanto santi e buoni appaiano, sono però pura menzogna ed errore». I 17 articoli di Schwabach, originariamente scritti in tedesco, sono tradotti con testo a fronte in F. MELANTONE, *Opere scelte. 2: La Confessione augustana (1530)*, a cura di P. Ricca, Torino, Claudiana, 2011, pp. 273-293.

²¹ Cfr. J. T. FORD, *Preaching in the Reformed Tradition*, in *Preachers and People*, cit., pp. 65-88 e relativa bibliografia.

²² Cfr. MACCULLOCH, *Riforma*, cit., pp. 215-218, 251-255.

²³ Cfr. T.H.L. PARKER, *Calvin's Preaching*, Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1992.

²⁴ Cfr. *Martin Bucer. Reforming Church and Community*, a cura di D. F. WRIGHT, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (I ed. 1994).

²⁵ Sul rapporto tra gli eterodossi italiani e i capi della Riforma, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Les relations de Martin Bucer avec l'Italie*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, a cura di C. KRIEGER e M. LIENHARD, 2 voll., Leiden-New York-Köln, Brill, 1993, I, pp. 557-569; S. CAPONETTO, *Melantone e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2000; L. FELICI, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010.

tre factione, zioè papisti», «lutherani» e «la factione de Zuinglio»²⁶. Mentre i primi, sostenuti da «gli richissimi et potenti di la città», «predicano con pochi auditori» sull'altro fronte, soprattutto ad opera dei «predicatori evangelici» della parte zwingliana, «si predica la festa da matina in cinque lochi la Scriptura Sacra, [...] et alcuni di l'horu exponeno Mathio, alcuni Paulo [...], con grandissimo concorso et grande divotione dil populo inanti la predicatione, ala quale si va senza sonar troppo campane [...], et partorisce, ad udire, grande gaudio et consolatione spirituale». Inoltre, scriveva il Fonzio, «doppo la predica si canta sempre uno psalmo, et poi il predicatore exhorta sempre alle elemosine, le qualle sono abundantissime, sichè ad ogniuno è provisto dil suo bisogno quando da sé non è sofficiente adiutarsi»²⁷.

Circa undici anni dopo, lo stesso Ochino avrebbe contribuito a diffondere tra gli italiani un'immagine idilliaca della vita che si svolgeva nelle città passate alla Riforma e in particolare a Ginevra, che nel 1542 l'aveva accolto, offrendogli rifugio come a tanti altri esuli *religionis causa*²⁸. Nella nota lettera a «M. B. D., fratel maggiore in Christo», conservata in un codice vaticano appartenuto a Vittore Soranzo²⁹, l'ormai ex cappuccino scriveva infatti:

Qui non si trova sì vil donnicciola et fanciullo che non sappia che cosa è evangelio et che cosa se habbia a credere et per che cosa si habbia a operare; qui si predica ogni giorno puramente lo evangelio di Christo, della dichiarazione del quale non si inferisse filosofia o dottrina scholastica; qui non si essercita sacramenti senza la parola di Dio affinché l'huomo sappia quel che fa: qui non è sacerdote che non sia approvato di vita et di dottrina; qui si fa ad ogni tempo il cathechismo universale di tutto il populo; qui son

²⁶ M. SANUTO, *I diarii*, 58 voll., Bologna, Forni, 1969-1970, LIV, p. 569 (I ed. Venezia 1879-1903).

²⁷ «Item exhorta alle oratione, *pro quovis hominum genere, accomodate; item, pro augmenti evangelii* etc. Si vive assai modestamente in habiti, fornimenti di casa et nel vitto cotidiano; si fa iustitia grande. *Item* si lege in hebreo, greco et latino ogni giorno. *Item*, alla institutione de la gioventù, così in lettere come in ottimi costumi christiani, più che mai per avanti se invigila. Circha le opere di carità, sei sono deputati per il Dominio, gli quali debbano visitare la terra, *similiter* divisa, et vedere a povero per povero, intendo de quelli che non stano ne gli hospitali, quello gli bisogna». *Ivi*.

²⁸ Cfr. B. NICOLINI, *Bernardino Ochino esule a Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia. All'Università di Ginevra nel IV centenario della sua fondazione*, a cura di D. CANTIMORI, L. FIRPO, G. SPINI, F. VENTURI, V. VINAY, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 135-147; S. ADORNI BRACCESI, *L'emigrazione religiosa dei lucchesi in Francia e a Ginevra tra la seconda metà del XVI e gli inizi del XVII secolo*, in *Eretici esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. ROSA, Firenze, Olschki, 1998, pp. 61-75; D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Lo sguardo dell'altra Roma: Ginevra e la capitale dei «papisti»*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, cit., pp. 171-198; S. ADORNI BRACCESI, *Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 513-534; M. TURCHETTI, *Les refuges italiens et français, avec une note sur les «Italiens» par Calvin*, *ibidem*, pp. 563-576.

²⁹ L'ipotesi della non autenticità della lettera, di cui è stato sopra riprodotto unicamente il passo relativo a Ginevra, è stata avanzata dal Nicolini. Cfr. NICOLINI, *Illustrazione di un documento*, cit. In favore invece dell'autografia Firpo e Pagano in *Processi Soranzo*, II, pp. 562-568, spec. n. 1075. Un possibile autore alternativo a Ochino, ma particolarmente vicino all'ex cappuccino, può essere indicato in Lattanzio Ragnoni, del quale il Carneseccchi disse nel processo del 1566: «Se n'andò a Ginevra a trovare il signore Galeazzo Caracciolo et quivi, fatto alcun tempo l'ufficio di ministro della natione italiana, finì finalmente la sua vita, senza hevere mentre visse mai fatto fine di molestarmi et con lettere et con ambasciate perché io mi risolvessi a fare il medesimo passo che haveva fatto lui, proponendomi Ginevra per il paradiso terrestre». *Processi Carneseccchi*, II, t. 1., p. 79.

luoghi sostenuti dal publico per nudrir gli infermi necessitati, et agli altri poveri sani se gli provide che habbiano da lavorare, né si vede un mendicante; se qui capita un povero pellegrino è alloggiato et nudrito, et se vuol fermarsi è instrutto da christiano: se vuol studiar vi son schole di ogni honesta professione, et se vuol passar più oltre se gli provide del necessario; qui non si fanno né feste né giochi né balli né canti, non lascivie né canzoni dishoneste; l'uso degli abiti et l'altre vanità sono prohibite; le liti son terminate in breve, et qui puniscono le buscie fatte in giudicio, si gastigano gli adulteri et biastematori; sì quanto alla policia del mondo et all'honor di Christo si vive, o sia per tema delle leggi o per amor di nostro Dio, modestissimamente, tal che a me pare che questo sia quasi un ritratto della vita eterna. La dottrina è evangelica: altro non predicano, altro non dicono che Christo. Christo et lo evangelio sono le norme et le regole di tutte le loro attioni et dottrina³⁰.

Libera predicazione della dottrina evangelica e conoscenza dei fondamenti della fede cristiana anche tra i semplici; comprensione del significato spirituale dei sacramenti; assistenza pubblica agli affamati e organizzazione di forme di lavoro assistito per i poveri non infermi; accoglienza degli stranieri in difficoltà; moderazione nel vestire e nella vita di società; bando delle inimicizie e debita punizione di adulteri e bestemmiatori³¹. Come si può notare, gli obiettivi raggiunti dalla riforma calvinista a Ginevra sono gli stessi che si erano posti Ochino e i suoi confratelli definendo nelle costituzioni del 1536 il profilo dell'apostolato cappuccino. A meno di dieci anni di distanza, nel modello ginevrino Bernardino Ochino vedeva effettivamente realizzato – seppur nel rifiuto totale dell'autorità romana – quel sogno di una società evangelica che, in maniera non molto differente, aveva condiviso con tanti compagni in abito da cappuccino.

Non si ritiene di esular troppo dal vero, dunque, se si ipotizza che già negli anni '30 Ochino e i cappuccini che condividevano il suo ideale di predicazione evangelica guardassero con interesse allo sperimentalismo sociale e religioso del mondo

³⁰ Una descrizione analoga della vita religiosa di Ginevra è nel primo volumetto delle *Prediche* ginevrine: «In Geneva dove so[n], da più buon christiani ogni dì si predica la pura parola di Dio, si legano et espongono di continuo le Scripture Sacre, et sopra esse si fanno publici ragionamenti, dove a ognuno è licito dire, quello che'l Spirito Sancto li suggerisce, al modo che si faceva nella primitiva Chiesa, sì chome Paulo recita nella prima alli Corinti. Si fanno ancho ogni giorno publiche, et devotissime orationi, et così ogni domenica el catechismo, dove si instruiscono le persone che sono di tenera età, et così li simplici et idioti. Qui non pur si nomina la biastema, qui non sonno sodomie, sacrilegi, incesti, stupri, adulteri, né tante spurcitie, sì chome sonno in molti altri luoghi dove so stato. Qui non sonno ruffiani, né meretrici: in fin alla semplice fornicatione sarebe punita. Qui non si sa che cosa sia lasciarsi, et si vestan tutti con purità grande; non si può ancho giocar denari a gioco di fortuna. Qui è tanta charità, che li poveri non vano mendicando. Qui è somma iustitia, et si fanno le correctioni fraterne nel modo che c'insegnò Christo. [...] Qui non sonno organi, et tanti suoni di campane, canti figurati, cande, et lampade acese, reliquie, idoli, imagini, drapeloni, paramenti, frasche et frede cerimonie, le chiese sono purgatissime da ogni idolatria. Hor questo mi par che sia un viver religioso et da christiani». OCHINO, *Prediche 1542*, X, cc. F8rv.

³¹ Sugli aspetti sociali della riforma calvinista, cfr. R. M. KINGDON, *Social Control and Political Control in Calvin's Geneva*, in *The Reformation in Germany and Europe. Interpretations and Issues*, a cura di H. R. GUGGISBERG e G. G. KRODEL, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1993, pp. 521-532; P. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven – London, Yale University Press, 2002.

protestante: tanto più che lo stesso Bernardino aveva ricevuto la licenza di leggere i libri luterani e riformati, forse con il pretesto di una futura azione o pubblicazione controversistica, e che alcuni dei primi cappuccini provenivano dall'Europa fiamminga e tedesca. L'esperienza contemporanea dei riformatori europei – Calvino rientrò a Ginevra con la libertà di attuarvi liberamente i suoi piani di riforma nel 1541 – stava d'altra parte dimostrando che le idee portanti della dottrina riformata potevano essere declinate con successo in contesti istituzionali differenti, generando consenso e permettendo la costruzione di nuovi equilibri tra poteri secolari ed ecclesiastici tanto in regimi monocratici, come i principati imperiali retti dai principi elettori, quanto in realtà governate da organismi repubblicani o comunque assembleari, quali i consigli municipali delle libere città svizzere e imperiali.

b) “Nutrire Christo nel povero”. La predicazione sociale di Bernardino Ochino

Mentre oltralpe si definiva dunque l'assetto istituzionale dell'Europa riformata, in Italia Bernardino Ochino lavorava per un rinnovamento della società cristiana che interessasse anche l'apparato pubblico del potere. Questo aspetto dell'apostolato cappuccino merita di essere ulteriormente considerato, anche nell'ottica di inquadrare con maggiore precisione il ruolo del predicatore senese e dei suoi collaboratori nel contesto dell'articolato piano politico di contenimento del protagonismo farnesiano e di rafforzamento della presenza imperiale in Italia, portato avanti su più livelli dai principali esponenti dell'aristocrazia legata a Carlo V, da Ascanio e Vittoria Colonna a Ercole Gonzaga e Gasparo Contarini, fino a Giovanni Morone e Reginald Pole. Sul piano delle politiche ecclesiastiche, è accertato che Bernardino Ochino contribuì, attraverso la sua predicazione evangelica, alla diffusione di una cultura religiosa aperta al dialogo e al confronto aperto con le dottrine protestanti, favorendo a partire dal 1536 la creazione di un clima spirituale propizio all'azione irenica del Contarini, culminata negli infelici colloqui di religione di Regensburg della primavera del 1541³².

Nello stesso tempo, il predicatore cappuccino fu però anche protagonista di una intensa stagione di riformismo sociale e religioso di carattere specificamente urbano, che lo pose in stretta collaborazione con le magistrature cittadine e con i più intraprendenti vescovi riformatori. Quest'azione era pienamente in linea, come si è cercato di argomentare, con la spiritualità cappuccina delle origini, intessuta di motivi intimistici tratti dalla più ardita mistica illuminativa e unitiva, ma allo stesso tempo proiettata verso il prossimo nella sua tensione radicale all'imitazione di Cristo. Lontana

³² Sui colloqui di religione di Regensburg, cfr. SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 83-84, 101-113, 237-265; FIRPO, *Inquisizione*, cit., pp. 48-49 e *passim*. Una sintesi in MACCULLOCH, *Riforma*, cit., pp. 315-317. Vedi anche *infra*, capitolo 13.

dal lasciarsi imbrigliare in sottili polemiche confessionali, la asistemica teologia ochiniana delle *Prediche* italiane appare in effetti prediligere, insieme alla dimensione affettiva e soggettiva dell'esperienza religiosa, gli aspetti etici della fede e quindi la solidarietà e l'operosa carità cristiana, naturale corollario della grazia dispensata sull'umanità attraverso il beneficio di Cristo:

Imperochè sì come dal primo mobile hanno origine e virtù tutti li altri cieli inferiori, così da la carità di Dio e del prossimo tutte le altre virtù hanno origine e principio. E però se non hai conosciuto Dio nel presepio, né in croce, né in nella sua gloriosa ascensione, conosci la sua bontà, il suo decoro e suprema bellezza in nelli poverini, creature di Dio redenti col suo prezioso sangue, tuoi fratelli, quantunque siano sordidi, stracciati, infermi e puzzolenti, dando loro con lieta fronte e cuore infiammato distribuendoli le tuoi sostanze, le quali non per altro te le ha date Dio, salvo che oltra la tua necessità ne sia dispensatore a' poverini, anzi a Cristo Giesù³³.

All'invito a riconoscere il «Cristo Gesù dolce» sotto «l'abito vile», la «sordidezza», l'«infermità e puzza» dei sofferenti³⁴, che richiamava i motivi tipici della predicazione sociale tardomedievale e si ritrova anche nel *Dialogo de la salute* di Giovanni da Fano³⁵, faceva spesso da corredo l'invettiva contro i vizi e le ipocrisie delle classi

³³ OCHINO, *Prediche predicate*, II.

³⁴ «Ohimè! Se Cristo tuo Redentore, tuo fattore e creatore venisse in propria forma a domandarti da mangiare, da bere e da vestire, saresti tanto impio, crudele e ingrato che tu li negassi quello che mai negaresti a un tuo amico carnale, e quello che propriamente è suo e non tuo? Ahimè, cristiano mio, non credi tu a Cristo? Non ti fai nominar cristiano? Non credi all'Evangelio, che sono parole di Cristo Giesù, il quale dice: *Quod uni ex minimis mei fecistis, mihi fecistis* [Mt 25, 40-45], cioè, quello che fate a uno de' mia minimi poverini, lo fate a me? Perché sotto quello abito vile, sotto quella sordidezza, sotto quella infermità e puzza vi è Cristo Gesù dolce. E però li occhi carnali attendino alla infermità e vegghino la viltà del poverino, ma li occhi dell'intelletto tuo cristiano risguardano Cristo mistico con tutta la sua maestà in quel poverino sotto quel velame vile». *Prediche predicate*, II. Si noti l'affinità di questo passo con i brani sull'assistenza agli infermi dell'ospedale di Santa Maria della Scala delle lettere per le compagnie di Siena del 1540-1541, per i quali vedi *supra*, capitolo 8.

³⁵ «Diceva san Francesco: "Quando tu vedi il povero, allora ti è posto inanti il specchio del nostro Signor Iesu Cristo e della sua santissima Madre, il quale essendo glorioso e ricco nella sua maestà, venne povero e despetto nella umiltà nostra, povero nacque, poverissimo visse e in croce povero e nudo morì, e nell'alieno sepulcro fu sepolto"». PILI, *Dialogo 1536*, in FC I, p. 696.

dirigenti³⁶, più attente alle cerimonie e alle devozioni esteriori che al «governo di se stessi»³⁷ e alle esigenze reali della popolazione:

Però bisogna, anzi t'è necessario sbandire e cacciar da noi e al tutto spogliarci del proprio amore e vestirvi dell'amor di Dio e del prossimo, e così incominciare ad affrontare il reggimento di se stesso, perché colui che non sa reggere se stesso e governare, come è possibile che sappia reggere e governare la sua famiglia, la repubblica, i subditi e il suo gregge? [...] O pastori delle anime, o sacerdoti, o principi, o padri e madri, attendete! O giudici, dottori e magistrati, drizzate e reggere prima voi medesimi!³⁸

Nonostante la predilizione per una predicazione della grazia e del lato positivo della fede, quando si confrontava con i temi del conformismo religioso e della giustizia sociale i toni di Ochino si facevano aspri e taglienti, mettendo gli ascoltatori di fronte alla radicalità della scelta di una vera fedeltà evangelica:

E dirò questa parola: che Iddio non accetta il tuo amore, i tuoi sacrifici: se tu lo amassi con maggiore e con più acceso amore che non amò Maria Maddalena, e che con tutte le perfezioni brevemente della carità tu lo amassi, non amando il prossimo per amor suo e non lo soccorrendo e aiutando ne' suoi bisogni con cordiale affetto per amor di Cristo, non li è grato niente³⁹.

Gesù Cristo, infatti, «non vuole essere amato senza il prossimo», ragion per cui, come sosteneva negli stessi anni l'erasmiano Vives nel suo *De subventione pauperum*⁴⁰, il vero cristiano era chiamato a restituire ai bisognosi le «superflue sostanze», perché «non

³⁶ Connesso al tema della carità, e propedeutico ad esso, era il discorso relativo al disprezzo del mondo, delle sue apparenti ricchezze e dei suoi futili onori, fragili «ombre» dinanzi all'illuminante realtà della giustificazione per fede: «Tesaurizza adunque tesori in cielo, e a guisa de' duchi, de' signori e principi, manda i carriaggi a avanti a te, e non li lassare a dirieto, chè non ti goverano poi nulla. Ehimè, che Iddio ti ha fatto padrone delle cose tuoi, cioè ricchezze e sustanze, acciò che tanto ti affatichi tu, ricco, per assicurare le tue mercanzie, e allora sei quieto e riposato quando le hai in luogo sicuro, e nondimeno tale sicurezza è falsa e non vera. Ma segurarle in mano de' poverini di Cristo, vero, solido e sicuro deposito, non solo non lo cerchi, ma te ne fai beffe, come l'esperienza cotidiana cel'l dimostra; donde proviene adunque un tanto errore? Non di altro, certo, salvo che non hai fede in Cristo, né ti fidi di lui a dargli in deposito il tuo, come ti fidi, ohimè, d'uno mercante ricco e uomo terreno» *Prediche predicate*, III. «Ti vedo poi [o Gesù] non con corona regale: perche hai rifiutato il Regno: e mi hai insegnato: ch'il tuo Regno non è qui: ma ti hanno posto la corona di spine: cosi anchora io ad essemplio tuo Christo non voglio curarmi piu di dignità, e di ambitione temporale: ma incoronarmi con te di spine, e soffogar con esse le vaneglorie mie». *Prediche nove*, IV, ff. 30v-31r.

³⁷ Quello del governo di se stessi è un tema caratteristico della letteratura mistico-contemplativa, su cui Ochino insiste tanto nei *Dialogi sette*, quanto nelle *Prediche* italiane, contrapponendo l'amor proprio all'amore per Dio e per il prossimo. Ai lucchesi, nel 1538 così introdusse la riflessione su tale argomento: «In tutte le infermitadi bisogna rimuovere la occasione, [...] così certamente circa alla perfezione della vita cristiana, non solamente per cerimonie, abito religioso, confessione e comunione, le quali cose certamente sono ottime se le sono congiunte con la carità, si conosce un perfetto cristiano, ma si bene in torre e levar via l'occasione, la quale ci separa o ci può separare dalla carità di Dio e del prossimo, la quale occasione è l'amor proprio». *Prediche predicate*, II. Cfr. anche OCHINO, *Dialogi sette*, III.

³⁸ OCHINO, *Prediche predicate*, II.

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ Cfr. VIVES, *L'aiuto ai poveri*, cit. Cargnoni ha notato che si tratta di un concetto già presente in san Francesco, ripreso anche nelle costituzioni cappuccine del 1536. Cfr. FC III/1, p. 2145, n. 22.

sono tue, e te le usurpi, credi a me, perché le sono de' poveri»⁴¹. Attraverso queste stringenti argomentazioni, Ochino cercava di scuotere le coscienze, ponendole dinanzi alla consapevolezza della propria «nichiltade» e alla necessità di leggere Cristo, libro di vita⁴², abbandonandosi con fiducia nelle braccia del Crocifisso:

Non ti confidare adunque, cristiano mio, in te, nelle tuoi forze e opere, non in ricchezze, non in figliuoli, né in amici, ma tutto elevato sopra di te riposati e per confidenza viva e salda in Cristo Giesù dolce. Ti prego, adunque, o peccatore, per la natività di Cristo, [...] per il preciosissimo sangue sparso per nostro amore e per la sua sepoltura, che tu lo vogli amare nei poverini membri suoi, e in quelli conoscerlo e mostrarli il tuo amore, e in lui puonere ogni tua speranza, confidandoti in quello solido, stabile e infinito bene, non in ne' tuoi meriti, né in nelle tuoi opere, e confidandoti, l'ami con fervente carità e viva fede, operando opere degne del suo amore⁴³.

Commenti di questo genere potevano assumere, in situazioni di tensione sociale come quelle che vivevano la Lucca ancora scossa dalla rivolta degli Straccioni⁴⁴ o la Perugia sottoposta all'autoritarismo farnesiano, inquietanti sfumature egualitariste ed eversive, che rafforzavano l'opposizione politica alle autorità dominanti. Più spesso, tuttavia, la predicazione ochiniana fungeva semplicemente da vigoroso stimolo alla mobilitazione della cittadinanza per la realizzazione di interventi concreti di carattere sociale e assistenziale. Nelle parole coinvolgenti del predicatore senese, l'esortazione a «nutrire Cristo nel povero»⁴⁵ si trasformava infatti in un imperativo alla responsabilità sociale, che solitamente produceva effetti immediati.

⁴¹ OCHINO, *Prediche predicate*, II.

⁴² Cfr. OCHINO, *Prediche nove*, IX.

⁴³ OCHINO, *Prediche predicate*, V.

⁴⁴ Ochino fece esplicito riferimento alla carestia del 1528 e alla rivolta degli Straccioni del 1532 nella seconda delle sue prediche lucchesi del 1538: «Ma, ohimè, che dirò io di quelli impi e falsi cristiani che abbondano di ogni cosa e nientedimeno permettono più presto i poveri morir di fame che i loro cani e le loro mule? Ahimè, che al tempo de la carestia mi ricordo averne veduti tanti senza numero morir di fame, e vedevo tanti poverini consumati dalla fame che a pena potevano parlare, e nientedimeno stavano per le strade e alle porte delle chiese dove passavano quelli ricconi, prelati e secolari carichi de la robba de' poveri e carichi di anella, pieni d'oro e di vesti di seta, e nondimeno non li volevano pur vedere e le loro chiese e case erano opulentissime e ornatissime in tanta superfluità di veste d'oro, di argenteria, e tanti calici, e copriri volevano e vogliono più presto le mura di Cristo dipinto che ricoprire e aiutare Cristo mistico vivo nei poverini». OCHINO, *Prediche predicate*, II. Sulla rivolta degli Straccioni e le sue conseguenze politiche, cfr. M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 117-146; G. CAROCCI, *La rivolta degli Straccioni in Lucca*, in «Rivista Storica Italiana», LIII, 1951, pp. 28-59.

⁴⁵ L'espressione è impiegata da Ochino nell'epilogo della quarta predica, in cui attraverso l'esempio biblico della regina di Sabba il predicatore invita la città di Lucca, «preservata miracolosamente dal fuoco delle tribulazioni della Italia», a essere veramente «quel vaso d'argento, dove stava dentro il Sacramento del Corpo e Sangue del Signore, il quale fu preservato miracolosamente dal fuoco, quando brugì del tutto la chiesa» e a prendere coscienza che «tutto è vanità, eccetto che amare Dio. [...] Tutte, tutte le operazioni, ricchezze e stati delli uomini sono vanità e degni di derisione e riso, imperochè Cristo dice: [...] La regina [di] Sabba nel giorno del giudizio si leverà su contra di noi e vi condannerà. Credi adunque allo Spirito Santo e al predicatore, e non ti appoggiare all'ombre di questo mondo, imperochè, cristiano mio, tutte queste cose sono ombre, ombre. [...] Ti conforto adunque a voltar le spalle a questo misero e

Le testimonianze in questo senso, nonostante la loro frammentarietà, permettono di ricostruire un quadro piuttosto nitido dell'attivismo sociale di Bernardino Ochino. Dal cronista Paolo da Foligno si apprende ad esempio come, durante una delle sue predicazioni napoletane⁴⁶, l'invito alla carità rivolto dal cappuccino senese alla popolazione in favore di una non specificata «opera pia» avesse permesso la raccolta di ben «cinquemila scudi»⁴⁷. Allo stesso modo, nel 1538 Ochino riuscì a convincere alcuni esponenti dell'oligarchia mercantile lucchese a proporre al consiglio cittadino l'erezione di un luogo deputato ad accogliere e sostenere i più bisognosi⁴⁸, mentre a Bologna l'anno precedente l'impegno del predicatore era stato indirizzato a sostenere l'ospedale dei «bastardi», un'istituzione probabilmente non dissimile da quella poi detta dei Cappuccinelli, di cui Ochino promosse personalmente la fondazione a Perugia tra il 1536 e il 1539⁴⁹. Nella vita sociale e politica dell'importante città umbra, i cui statuti risentivano profondamente dell'influsso esercitato nel Quattrocento sulle classi dirigenti perugine dalla predicazione di Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano⁵⁰, Bernardino Ochino lasciò una traccia significativa.

traditore e perfido mondo, acciò che tu sia felice in questa vita e in nell'altra». OCHINO, *Prediche predicate*, IV.

⁴⁶ L'aneddoto riferito dal cronista dovrebbe quindi riferirsi al 1536, 1540 o 1541.

⁴⁷ FOLIGNO, MHOMC VII, p. 259

⁴⁸ Il 28 maggio 1538 fu composta una commissione di sei cittadini «li quali vadino considerando di ritrovar un loco per li dicti frati». I sei erano Ermolao Citra, Eumaco Montecatini, Ludovico Buonvisi, Lorenzino Cenami, Filippo Calandrini e Cristofaro Bernardi. La decisione di dare un luogo ai cappuccini fu dovuta alla «cum quanta satisfactione totius civitatis» con la quale «sancto oratore nove regule sancti Francisci verbum Dei populo nostro predicavit». LUCCA, AS, *Colloqui*, 7 (1532-1540), p. 457.

⁴⁹ Sembra di scorgere un accenno a quest'azione in favore dei poveri anche nell'unica predica perugina superstita tra quelle italiane di Bernardino Ochino: «Se gli precipi cristiani leggessero in questo libro, poneriano da banda le tirannie e rapine de' poveri sudditi. Se quel gentiluomo leggesse in Cristo, non saria tanto sollecito a nodrire cavalli, cani e sparvieri e lasciare morire di fame gli poveri orfanelli. [...] Se tu leggessi nel libro di Cristo, forse che te scorsaresti di tante lascivie, di tanti enormi vizi, di tanti peccati abominabili: seresti amatore d'ogni virtù. Lascio stare gli mercadanti, lascio». OCHINO, *Prediche nove*, IX.

⁵⁰ Cfr. O. BONMANN, *Problemi critici riguardo ai cosiddetti «Statuta Bernardiniana» di Perugia (1425-26)*, in «Studi Francescani», LXII, 1965, pp. 278-302; *Francescanesimo e società cittadina: l'esempio di Perugia*, a cura di U. NICOLINI, Perugia, Centro per il Colegamento degli Studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 1979; F. SEDDA, *Giovanni da Capestrano a Perugia: il giudice, il frate, il predicatore*, relazione al convegno *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana (Perugia, 5 novembre 2011)*. La devozione dei perugini per san Bernardino da Siena doveva essere così forte, che in un manoscritto del 1805 il sacerdote Enrigo Agostini, nel compendiare la storia del Conservatorio delle Derelitte, scambiò Bernardino Ochino con il suo più famoso – e ortodosso – concittadino: «Origine della Pia Casa detta delle Derelitte l'anno 1539. Nella nostra città, e sua diocesi dal glorioso S. Bernardino da Siena; di que tempi abitante nel suo convento in Perugia, ove predicò, fu a li proposto esservi molte zitelle prive de loro padri, abbandonate dalle loro madri, quali più delle volte riprendendo marito, ne affidavano la cura alli parenti che non curandole, si esponevano poi al pericolo. Ascoltò il santo, e forsi con proprii occhi potè vedere queste povere orfanelle, ed egli al pari degli altri predicatori [nota a piè di pagina: Fu sempre costume de predicatori del nostro duomo di erigere qualche luogo pio in occasione de loro quaresimali, lasciando anticamente così eterna la loro memoria] fin qui stati procurò di ripararvi, con pregarne i magistrati d'allora, che di concerto l'anno 1539 si stabilì certo luogo “dirimpetto alla chiesa di s. Ercolano in mano

In particolare, va segnalata l'originale, ma poco studiata iniziativa presa dal senese durante la sua prima predicazione cappuccina a Perugia, nel dicembre del 1536, in favore della costituzione di «un nuovo Monte per le fanciulle da maritarsi, nel quale mettendosi cento fiorini quando nasceva la fanciulla, in capo a 17 anni, erano moltiplicati fino a 600 che sarebbe stata la dote intiera»⁵¹. Nello stesso 1536 inoltre, stando al racconto del domenicano Timoteo Bottonio, Ochino avrebbe fatto «infinite paci» e promosso addirittura di «instituire un Magistrato di diece da lui chiamati direttori, sopra la speditione, et accomodamento de le liti civili con bellissimo ordine». Quest'ultima proposta del predicatore non avrebbe avuto seguito per intervento del cardinal legato Marino Grimani, «huomo sagacissimo che fino allora penetrasse la

delle religiose sora Bernardina, e suora Bartolomeia dell'ordine di san Francesco minore a tempo dello r.mo Christoforo Jacobarii romano nostro legato sotto la cura de signori priori, e del divino verbo ottimo evangelizzatore frate Bernardino da Siena generale delli capuccini et fondatore di questa santissima opera de carità". Così trovasi scritto da un nostro nobile concittadino Adriano Masci, che fu [...] soprintendente della Pia Casa». PERUGIA, AS, *Ex congregazioni di carità, Conservatorio delle Derelitte, Miscellanea*, n. 21, ms, E. AGOSTINI, *Derelitte. Pia Casa eretta 1539*, 1805.

⁵¹ PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA, mss. 1150-1151, T. BOTTONIO, *Annali*, II, a. 1536. Così invece ne parla il Pellini nella sua storia di Perugia: «Fu in tempo di questo Magistrato a predicare in Perugia fra Bernardino da Siena capuccino dell'Ordine di S. Francesco con tanto concorso di popolo, con quanto è possibile a immaginarsi, perciò che fu uomo di molta eloquenza, e grazioso nell'esplicare i concetti, ma perché s'impiegò poi alla falsa dottrina di Martin Lutero, e partendo d'Italia, se n'andò in Germania, e ivi con pessimo esempio a' fedeli, prese moglie, e n'ebbe figliuoli, e per molti altri disordini, degni d'infinito biasimo, ancorchè allora, e altre volte, che dimorò in Perugia molte opere di somma lode facesse: fece fare un numero grande di pace, riordinò il Monte delle Zitelle, volgendole quattro mila cinquecento fiorini, e cinquecento somme di grano, e che dalle donne non si portassero né perle, né collane d'oro, né anella di maggior prezzo che 20 scudi, e molte altre cose fece utilissime alla povertà e alla superbia di questo popolo, che sarebbero state in perpetuo commendabili, se dalla sua così sproorzionata mutazione di vita, e di malissimo esempio, non fussero state macchiate (an. 1536)». P. PELLINI, *Della historia di Perugia*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, [1970], pp. 585-586; FC II, pp. 749-750. La stessa notizia è riferita da un altro storico locale, Carlo Baglioni: «Il primo di questo Ordine, che predicasse in Perugia fu fr. Belardino da Siena detto l'Ochino, che essendo stato eletto terzo vicario generale della Riforma, poi apostatò dalla Religione, e dalla Chiesa. Nelle sue prediche fece un gran frutto l'anno 1536 in tempo di Quaresima; convertì gran peccatori, pacificò molte inimicizie, e fece opere segnalatissime. Tentò d'istituire un Monte a favor delle Fanciulle da maritarsi, facendo depositare cento scudi subito nata la bambina, la quale nell'età di anni 17 ne doveva poi havere seicento. Fu data la cura di questo Monte a dieci cittadini intendenti. Da questo Monte hebbe poi la sua origine nel mese di novembre del 1538 la Compagnia della Nuntiata, o delle Vergini composta di 10 cittadini per Porta, mediante l'autorità di monsignor Bossi milanese grand'amico di san Carlo allora vicelegato, e poi vescovo di Perugia. Il medesimo fra Bernardino istituì il Collegio de gl'Orfanelli detto de Cappuccinelli et el Conservatorio delle Derelitte. Volle istituire un altr'opera pia con applauso di tutti. Voleva, che si eleggessero dieci Dottori, et uomini intendenti, e havessero la cura di far spedire le cause civili; e chiamandoli Direttori formò loro bellissimi ordini. Pur nondimeno il cardinal legato Grimani, che reggeva allora la città, e la provincia penetrando l'occulta ambizione del religioso, con dispiacere di tutto lo mandò via. Il tempo dimostrò poscia quanto il legato fosse saggio nel giudicare gl'uomini, poiché indi a non molto il frate fuggì a Ginevra, e fece gran danni non solo alla nascente Riforma, ma a tutta la Chiesa di Dio; benchè è opinione molto accertata, che nel fine de suoi giorni si ravvedesse, abiurasse l'eresia, e morisse martire». PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA, ms. 1192, C. BAGLIONI, *Memorie serafiche appartenenti al ven. Monastero di S. Chiara, detto le Cappuccine di P. S. P. in Perugia distinte in tre libri*, cc. 51v-52r. Simile a questo il ms 85 B. 29, del XVIII secolo, che contiene del Baglioni una *Istoria et notizia del monastero di s. Giuliana e dell'ordine cistercense* e, a seguire, le *Memorie, o sia Istoria del monastero delle madri capuccine di Perugia*.

hipocrisia, et vanità de l'Ochino, che fu poi sì grande heretico»: per questo o «per altri rispetti, nulla lasciò eseguire, anzi lo mandò via da la città, se ben con turbatione, et mal contentezza di tutto il popolo»⁵². Le altre opere pie promosse da Ochino tuttavia, vale a dire «li due luoghi pii de li putti, et per le derelitte», furono entrambe realizzate dai cittadini perugini entro il 1539, quando fra Bernardino tornò nuovamente nella città umbra e vi predicò proprio alla vigilia della ribellione di Perugia e di Ascanio Colonna a papa Farnese per il rifiuto di pagare la nuova tassa sul sale.

Le carte inedite conservate presso l'Archivio di Stato di Perugia consentono inoltre di documentare l'impegno, assunto dai cittadini perugini «per ricordo del reverendo padre fra Bernardino scapocino», per l'istituzione del citato «monte a maritare zitole»⁵³, un vero e proprio deposito finalizzato a sostenere il costituendo Conservatorio delle derelitte⁵⁴. Per garantire le risorse adeguate all'avvio di tale opera, i magistrati perugini

⁵² Non si hanno ulteriori notizie su questa presunta "cacciata" dell'Ochino da Perugia né nel 1536, né negli anni seguenti. Su Marino Grimani, autore di un commento alle epistole paoline tendente a conciliare predestinazione e libero arbitrio (*Commentarii in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Galatas*, Venetiis, apud Aldii filios, 1542), oltre alla voce di G. BRUNELLI in DBI, LIX, 2002, pp. 640-646 si vedano P. PASCHINI, *Il cardinale Marino Grimani ed i prelati della sua famiglia*, Roma, Lateranum, 1960; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., 128-131 e *ad nomen*; W. MCCUAIG, *Cardinal Marino Grimani (c. 1488-1545) and the «Index prohibitorum»*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. PROSPERI, con la collaborazione di M. Donattini e G. P. Brizzi, 2 voll., Roma, Bulzoni, 2001, I, pp. 141-148. Più complessa la figura di suo fratello, Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia, la cui elezione al cardinalato nel 1546 venne impedita dai sospetti di eresia sollevati contro di lui dal Grechetto, che lo accusò tra le altre cose di aver protetto i predicatori eterodossi Bernardino Ochino, Giulio da Milano e Agostino Museo. Per questi motivi e per un suo scritto sulla predestinazione, venne sottoposto negli anni successivi a un vero e proprio processo da parte dell'Inquisizione romana. Nel corso del procedimento, alcuni testimoni confermarono il suo legame con Ochino, del quale «laudava sopramodo» la predicazione e mostrava una particolare stima personale («io non son per far cosa alcuna al mondo per homo se non per fra Berardino cappuccino»). Cfr. PASCHINI, *Tre illustri prelati*, cit.; BONORA, *Giudicare i vescovi*, cit., pp. 64 sgg.; A. DEL COL, *Le vicende inquisitoriali di Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia, e la sua lettera sulla doppia predestinazione*, in «Metodi e ricerche», XXVII, 2008, pp. 81-100; M. FIRPO, *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Uffizio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005, pp. 825-871, edito anche con lievi correzioni in IDEM, *Storie di immagini*, cit., pp. 119-171.

⁵³ Una nota dell'atto dell'istituzione, datato 29 novembre 1536, è in PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Consigli e Rifformanze*, n. 134 (1536-1540), c. 49v (cfr. *Tavola n. 5*). In esso, i magistrati perugini affermano di agire «secundum consilium traditum per r. p. fratrem Bernardinum de Senis ordinis reformatorum sancti Francisci alias de li scapucini». Cfr. inoltre le cc. 49v-50r, dove il governo di Perugia concede all'Ochino due fiorini per farsi un mantello. Accenni alla predicazione ochiniana del 1536 anche alle cc. 47v, 48r. Nello stesso volume delle *Rifformanze*, alle cc. 57rv e 59v sono appuntate la «obtentio 4.500 b. pro monte puellarum» e la «obtentio 550 salm. granij pro monte puellarum». Si veda inoltre PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Ricordanze*, n. 1 (1523-1539), c. 122v, relativo al periodo trimestrale di governo «del m.co Giulio da Gentile de li nobile da Corgne et li compagni, ottobre, novembre, et dicembre 1536»: «Item che mettano ad executione il monte de le Zitole per il quale sono stati venti 4.500 fiorini da cavarsi da li Monti de li prestì et apresso il refatto de 500 some de grano del Comune, et la colatione de le cere quasi di tutte l'arte per l'anno del '37».

⁵⁴ Il conservatorio delle Derelitte di Perugia era sostenuto dalla Compagnia di San Tommaso e doveva essere ospitato inizialmente nell'ospedale situato davanti alla chiesa di Sant'Ercolano, gestito da due sorelle francescane di nome Bernardina e Bartolomea. L'opera pia era stata istituita nel 1539 «de ordine et comissione del r.mo et ill.mo Christoforo Iacobacci [rev.] legato de questa inclita città de Perugia et ali m. priori et al divino optimo evangelizzatore fra Benardino de Siena, generale de l'ordine de li Capuccini

pensarono di “intaccare” i monti di pietà della città⁵⁵, ottenendone l’autorizzazione da Paolo III per mezzo di un breve spedito alla fine di giugno del 1537⁵⁶. Per la gestione del nuovo monte, inoltre, venne designato nel 1538 un deputato nella persona di «Antonio Beretaro», il mercante di cappelli che sin dal 1535 aveva preso sotto la propria protezione e favorito in ogni modo i cappuccini, finanziando personalmente la costruzione di alcuni loro conventi nel territorio umbro⁵⁷.

Quella di Bernardino Ochino per le giovani donne abbandonate o costrette a vivere situazioni di marginalità fu un’attenzione speciale, nutrita da una profonda devozione personale per la figura evangelica della Maddalena, che l’aveva condotto quando ancora vestiva l’abito degli osservanti a intraprendere un pellegrinaggio presso il santuario provenzale di Le Baume⁵⁸, dove si riteneva che la santa penitente avesse vissuto per 32 anni dopo esser sbarcata a Marsiglia in fuga dalla Terrasanta⁵⁹. Lo confermano le

et fundatore de questa sanctissima et spirituale opera de carità». È quanto si legge in un prezioso codice cartaceo, risalente alla fondazione dell’opera, che contiene le «memorie de quante de dicte fanciulle povere orphane et derelictes *amore Dei* se piglieranno acì non capitin male, ma nel predicto locho (quale si chiamerà luogo de le derelictes) sieno da dette suore bene et diligentemente nutrite et col timore de Dio educate et quelle poi al tempo allochate: da pigliarle però da quattro anni in fino a dieci». Segue poi la registrazione dell’entrata delle giovani nella casa delle derelitte. Nei primi atti, fino al 1542, nella formula di accettazione delle orfanelle viene sempre citato «il reverendo patre frate Bernardino capuccino» come fondatore dell’opera e responsabile dell’affidamento della stessa alle monache Bernardina e Bartolomea. Dopo l’apostasia di Ochino, la formula impiegata viene cambiata e, negli atti seguenti all’agosto 1542, si parla solo di un anonimo «reverendo patre frate esimio gienerale di capuccini». PERUGIA, AS, *Ex congregazioni di carità, Conservatorio delle Derelitte, Entrata e uscita. Ricordi vari*, n. 1 (1539-1567), cc. 1r sgg. Sui rapporti di Bernardino Ochino con la compagnia di San Tommaso, cfr. O. MARINELLI, *La Compagnia di San Tommaso di Perugia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, *ad nomen*.

⁵⁵ Per la storia del monte di pietà di Perugia, cfr. S. MAJARELLI – U. NICOLINI, *Il Monte dei Poveri di Perugia: periodo delle origini (1462-1474)*, Assisi, Porziuncola, 1962.

⁵⁶ Il breve, che risulta inedito, è in PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Diplomatico*, pergamena 1118 (cfr. *Tavola n. 6*). Una copia in PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Copiari di privilegi, bolle, brevi e lettere*, n. 6 (1530-1554), c. 48r. Ulteriori notizie sull’erezione del *Montis puellarum* in PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Consigli e Riformanze*, n. 134 (1536-1540), cc. 74v, 77v, 81v-82r (memoriale dei priori a Paolo III, 1537), 83v, 191r, 197r e 209r-210v, dove sono riportati i *Capitoli del Monte delle Zitelle*, redatti nel novembre 1538. Un bifoglio con un regolamento sul *Monte delle zitelle* è in PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Scritture Diverse*, n. 24.

⁵⁷ Nello stesso periodo, tra l’agosto e il settembre 1538, furono eletti dieci uomini «a mantenere detto monte: Pavolo Rosciolo, Cornelio di Francesco d’Oddo, Antonio de Lachi beretaio, Bernardino d’Inocentio, Ridolfo Frolieri, Anestagnio de Giovanbatista, Angelo di Antonio di Sl.o, Girolamo de Saladino, Bano de Nicholo de m. Carlo, Giovan Filippo d’Onofrio». PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Ricordanze*, n. 1 (1523-1539), c. 138v. Un elenco simile alla c. 123v. Di Antonio Lachi o De Luca, detto Berrettaio, si conserva nell’archivio di stato di Perugia un libro dei conti. Cfr. PERUGIA, AS, *Archivio Storico del Comune, Computisteria, Aziende di commercio*, n. 35 (Antonio Berrettaio, 1525-1542). Un sintetico profilo sulla figura di questo benefattore dei primi cappuccini è in FRANCESCO DA VICENZA, *Cenni storici del convento dei cappuccini di Montemalbe*, cit.

⁵⁸ Cfr. CAMAIONI, *Note*, cit., pp. 121 sgg.

⁵⁹ Cfr. JANSEN, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Si vedano però anche V. SAXER, *Maria Maddalena*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, Istituto Giovanni XXIII-Città Nuova, 1967, pp. 1078-1104; IDEM, *Marie-Madeleine dans les évangiles. «La femme coupée en morceaux»?*, in «Revue Thomiste», XCII, 1992, pp. 674-701, 818-833; S. WILK, *The Cult of Mary Magdalen in Fifteenth Century Florence and Its Iconography*, in «Studi medievali», III s., XXVI, 1985, pp. 685-698; S. USSIA, *Il tema letterario della*

meditazioni sul tema composte sul finire degli anni '30 da Vittoria Colonna su suggerimento proprio di Ochino⁶⁰, ma anche l'insistenza con la quale nel 1539 il generale cappuccino sostenne in diverse lettere scambiate con Federico Gonzaga la causa del monastero delle Convertite di Mantova⁶¹. Nelle *reportationes* delle prediche tenute a Venezia durante la quaresima del 1539, non mancano inoltre ulteriori indizi di questa forma di apostolato "al femminile", che doveva essere caratteristica del cappuccino senese. In questi testi, infatti, compare l'esortazione a sovvenire nei loro bisogni, insieme ai poveri vergognosi⁶² e agli infermi dell'ospedale degli Incurabili, anche le Convertite di Padova⁶³ e «le povere monache di santa Maria di Gratia fuori di Bressa»⁶⁴.

Nella predica sulla Maddalena, inoltre, Ochino indicò alle veneziane l'esempio di «una povera vecchierella in Firenze, dove predicai quest'anno passato [...] la quale, avendogli Dio miracolosamente fatto maritare due fanciulle nobili, si mise a fare questo ufficio della carità. E non è anno che non mariti venti o venticinque dongelle». Prendendo spunto dalla sua opera, anche le donne di Venezia venivano così invitate a «lasciare le pompe» e a riunirsi «in ciascuna contrada, tre o quattro o sei di voi

Maddalena nell'età della Controriforma, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXIV, 1988, 385-424;

⁶⁰ Cfr. CAMAIONI, *Note*, cit., pp. 136 sgg.

⁶¹ Si veda per esempio la lettera scritta alla fine di aprile dalla stessa Mantova, dalla quale il duca Federico era momentaneamente assente: «Et perché el monasterio delle Convertite non s'è dato precipio a resarcirlo – ché pensavo, in questo mio transito, trovarlo in tale dispositione che con qualche christiana solennità si potessero serare – me ne so' dolto assai, *etiam* che, ricordandomi del fervore di Vostra Excellentia et delle premure soe, io non sia mancato dalla prima confidentia, excusandovi apresso di me stesso, et per li altri suoi molti negotij, et per la sua partita, et *etiam* per li tristi tempi, che sonno stati incongrui a poter fabricare. Attamen, *etiam* che io pensi non bisogni, non posso mancare racomandarvi quelle poverine, prima per honor di Dio, poi per molti altri respecti honestissimi, li quali non scrivo, sapendo li vede meglio di metet *etiam* ultimamente per fare al vostro frate Bernardino questo singulare piacere, maxime che è quasi una miseria quello che li sarà bisogno». In seguito a questa lettera dell'Ochino, il primo maggio la duchessa Margherita Paleologo scrisse a Ercole Gonzaga, chiedendogli di far iniziare al più presto i lavori di completamento del monastero delle Convertite. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 61-62, 64.

⁶² «Se anco tu sei in gratia, una lemosina che fai in carità te aumenta e ti accresce nella gratia, e però, essendomi instantissimamente pregato, ve ricomando a far una buona lemosina alli poveri vergognosi di questa città, che è ottima lemosina, e fatela amplamente, perché quelli beni che daretì saranno dispensati e meglio che faresti voi, che molte volte date a certi sciagurati che sono pieni di scudi e non hanno bisogno, dove che questi che hanno la cura di dispensare, non danno se non dove bisogna». OCHINO, *Prediche nove*, I.

⁶³ OCHINO, *Prediche nove*, VIII.

⁶⁴ Come avrebbe fatto a Siena l'anno seguente, anche a Venezia l'Ochino esortò i cittadini a prestare servizio agli infermi dopo aver deposto le «vestimente vecchie delli peccati e delle male consuetudini» ed essersi vestiti «de Cristo crocifisso». Il generale dei cappuccini invitava inoltre i veneziani a prestare ascolto alle prediche domenicali tenute agli Incurabili da un padre che l'Ochino affermava non conoscere, ma del quale aveva saputo che si trattava di «persona dottissima e di gran santità». *Prediche predicate*, VI. Non è chiaro se questo predicatore possa essere identificato con l'osservante Bonaventura de Centi, collaboratore del Carafa e artefice dell'ingresso dei cappuccini a Venezia, in quello stesso 1539, dopo esser rimasto colpito da una predica ochiniana. Dai diari del Sanudo, infatti, si apprende che negli anni precedenti il De Centi era solito predicare proprio agli Incurabili.

accordarvi insieme, e fare una compagnia tutta di Cristo, tutta d'amore. E quelle che sono più poverelle essercitarsi nella carità de' poveri, e andar cercando per la contrada, de casa in casa, e poi distribuire», favorendo in particolare giovani donne povere per farle maritare con onore⁶⁵.

c) *Dalla riforma sociale alla contestazione politica. Il ruolo di Bernardino Ochino nelle strategie anti-farnesiane di Ascanio Colonna e nella ribellione di Perugia del 1540*

Sostenitore degli istituti di carità, fondatore di opere pie e di conventi cappuccini⁶⁶, Bernardino Ochino fu tra il 1535 e il 1542, anno della sua fuga oltralpe, anche un attore di non secondario rilievo della vita politica italiana. Un primo ambito di analisi può essere individuato nel contributo offerto dal predicatore senese alla pacificazione delle comunità urbane e rurali lacerate da divisioni interne al corpo sociale. Grazie infatti al suo intervento non solo a Perugia, ma anche in diversi altri centri urbani, furono composte in questo periodo sanguinose faide familiari e risolte annose contrapposizioni fazionearie. Le tracce di quest'azione di pacificazione sociale contenute nelle *Prediche* italiane giustificano il giudizio di Paolo da Foligno, secondo il quale Bernardino Ochino «co' secolari conchiudeva paci insuperabili, cavava grassissime elemosine per li poveri e li persuadeva facilissimamente a quanto voleva»⁶⁷. Nella seconda delle prediche lucchesi del 1538, in particolare, l'insistenza ochiniana su questo tema è pressante e si lega, sotto il profilo spirituale, al sentimento di gratitudine infinita per il Creatore, che il cristiano dovrebbe sempre tener vivo nella coscienza attraverso la memoria del beneficio di Cristo, della sua condizione cioè di peccatore perdonato gratuitamente, al di là di ogni proprio merito:

Oltra di questo, se il prossimo tuo ti ha fatto innumerabili ingiurie, o siano grandi o siano piccole, o vuoi nella robba o nella persona, ah! cristiano mio, se sei veramente cristiano, se hai punto di fede, fanne un presente a Dio non solo di quelle che ti sono state fatte, ma prometti ancor al tuo Giesù di fargli un presente di tutte le ingiurie e dispiaceri che ti saranno fatte in tutto il tempo di tua vita; imperochè se tu cerchi vendetta, conculchi e dispregi il sangue di Cristo Giesù, come se tu negassi e dicessi che Cristo non abbi sparso il sangue per una tale ingiuria e che lui non possi, né vogli perdonarli e però tu abbi ardire volerla vendicare⁶⁸.

⁶⁵ OCHINO, *Prediche nove*, VIII. Cfr. B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia, 1500-1620*, 2 voll., Roma, Il Veltro, 1982.

⁶⁶ Si devono direttamente a Ochino, che probabilmente fu il primo vicario provinciale di Romagna, le fondazioni dei conventi di Ferrara (1537), Faenza (1541), Venezia (1539) e Bologna (1542).

⁶⁷ FOLIGNO, MHOMC VII, pp. 257-258.

⁶⁸ OCHINO, *Prediche predicate*, II.

Il legame tra la ricerca della concordia interpersonale e la preparazione all'interiorizzazione del beneficio di Cristo, ribadito poi nel 1539 dai pulpiti veneziani⁶⁹, dovette essere al centro della predicazione di Ochino anche nel 1538 a Brisighella, quando con due sermoni pronunciati nella chiesa di San Michele il cappuccino senese convinse i cittadini di Faenza a eleggere una commissione incaricata di comporre i contrasti socio-politici che agitavano i villaggi della Val di Amone⁷⁰. Tra i frutti della predicazione ochiniana si annoverano inoltre alcune conversioni personali, che esercitarono un profondo impatto simbolico sulla società del tempo. Esempio in questo senso il caso del capitano Battistone Galli Castellini, originario proprio di Faenza, il quale decise di farsi cappuccino dopo aver ascoltato Ochino a Firenze nel 1538⁷¹. Con lo stesso fra Battistone, il generale cappuccino si recò in quell'anno a Faenza, i cui cittadini ancora nel 1541 richiedevano con insistenza a Paolo III e al cardinal Rodolfo Pio da Carpi, protettore dei francescani, la concessione di Ochino per un intero ciclo quaresimale⁷².

La pluralità dei registri della sua predicazione e l'apertura mentale che dimostrava nei rapporti interpersonali facevano evidentemente di Bernardino Ochino un uomo dal carisma eccezionale, capace di influenzare con la sua spiritualità evangelica il modo di pensare e la condotta di personaggi di primo piano del panorama politico e militare dei suoi tempi, dal governatore di Milano Alfonso del Vasto a Vittoria e ad Ascanio Colonna⁷³. Queste conoscenze lo rendevano protagonista attivo nel quadro socio-politico in cui operava, perchè si veniva a creare un rapporto negoziale tra il predicatore e i suoi potenti sostenitori, funzionale alle esigenze politiche e religiose di entrambi. Grazie alla frequentazione giovanile degli ambienti di corte a Siena e all'esperienza di governo maturata nel contesto fortemente politicizzato dell'Osservanza toscana del primo Cinquecento, Ochino aveva acquisito negli anni una dimestichezza con le dinamiche del potere, che gli permise da cappuccino di contribuire con crescente

⁶⁹ «Se tu hai qualche odio, o inimicitia, con alcuno, vogli alla similitudine di Christo rimettere, e perdonare ogni offesa: gittare, e leuar ogni livore, et ogni cattivo pensiero, accioche Christo te levi gli tuoi peccati con il sangue suo». OCHINO, *Prediche nove*, V.

⁷⁰ Cfr. F. LANZONI, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, 1925, pp. 50-51; SALVATORE DA SASSO, *Gli inizi della Provincia*, cit., pp. 101-102; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 37; NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 106; ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia*, cit., I, p. 241.

⁷¹ Ex ufficiale dell'esercito di Francesco della Rovere, duca di Urbino, Battista Galli da Faenza fu anche autore, poco prima della sua morte nel 1562, di un *Invito spirituale alla pietosa meditazione della Passione di Gesù* che presenta forti affinità con le opere ochiniane del periodo italiano. Dell'operetta, indirizzata ai cittadini di Faenza, si conserva soltanto un'edizione risalente al 1757, oggi riprodotta in FC III/1, pp. 540-555.

⁷² Cfr. LANZONI, *La Controriforma*, cit., p. 49; SALVATORE DA SASSO, *Gli inizi della Provincia*, cit., p. 98.

⁷³ Meriterebbe un approfondimento la questione del rapporto tra Bernardino Ochino e uomini d'arme, dal del Vasto ad Ascanio Colonna, fino a Camillo Orsini e allo stesso Battistone da Faenza, coinvolti a vario titolo negli affari militari e politici degli anni '30.

autorevolezza al dispiegamento delle strategie politiche del blocco imperial-colonnese, coinvolgendovi diversi confratelli.

Attraverso il supporto delle potenti casate dei Cibo, dei Colonna e dei Gonzaga, tra la fine degli anni '20 e la prima metà degli anni '30 l'ordine cappuccino ebbe come si è visto la possibilità di espandersi e di affermarsi in gran parte della penisola italiana, radicando la propria presenza nei territori direttamente governati da queste famiglie o amministrate da loro rappresentanti per conto dell'imperatore e monarca spagnolo, Carlo V. Seppur contrastato da diversi esponenti della curia romana, il consolidamento della riforma cappuccina si svolse in questo periodo in un contesto di sostanziale ortodossia, dottrinale e soprattutto ecclesiologica. Sotto il governo di Bernardino Ochino, tuttavia, la fedeltà dell'ordine all'autorità pontificia venne messa a dura prova da una serie di fattori, primo fra tutti l'incrinarsi dei rapporti tra Paolo III e Ascanio Colonna a partire dal 1537, sfociato poi in guerra aperta nel 1540-1541. In questo delicatissimo frangente, il legame speciale con la famiglia Colonna, che era stato fondamentale per la sopravvivenza della congregazione negli anni immediatamente precedenti⁷⁴, mise i cappuccini in una posizione scomoda e forse incise sul radicalizzarsi in senso eterodosso della predicazione di alcuni frati fedeli a Bernardino Ochino e agli interessi della potente casata romana. Determinante per il precipitare della crisi fu l'atteggiamento di Ascanio Colonna il quale, scegliendo di fronteggiare apertamente l'exasperante politica familiare di papa Farnese, violò le direttive miranti a una maggiore cautela diplomatica ricevute da Carlo V⁷⁵ ed espose il blocco colonnese a una sconfitta rovinosa per le finanze e il patrimonio territoriale della famiglia⁷⁶.

La ribellione colonnese del 1540-1541, infatti, maturò in un contesto geopolitico ben differente da quello che, nella seconda parte degli anni '20, aveva visto lo stesso

⁷⁴ Ancora nel settembre del 1538, Vittoria Colonna era intervenuta con vigore presso Paolo III in difesa dell'ordine cappuccino, di cui alcuni esponenti curiali ancora sostenevano il riaccorpamento all'Osservanza: «Se vol ruinarli, faccialo de sua mano et non per altri; chè in tal caso serrò contretta andar gridando che me aiutino a procurar che li boni vadano for de Italia, poichè qui non ponno stare perchè la bontà de Vostra S.tà non opera per l'impedimento de tristi». Originale autografo in NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, 252 I, fasc. 2, cc. 36r-37v. Edita in TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., pp. 178 sgg.; IDEM, *Vittoria Colonna e la Riforma Cappuccina*, cit., pp. 54 sgg.; ALENÇON, *Tribulationes*, cit., pp. 54 sgg. n. 3; FC II, pp. 238-241. Questa frase provocatoria della marchesa di Pescara è uno dei rarissimi accenni a una possibilità di fuga dall'Italia di Bernardino Ochino e dei suoi compagni precedente al 1542.

⁷⁵ Per condurre il Colonna a più miti consigli, l'imperatore si avvalse nel corso del 1540 anche della sorella Vittoria, la quale di fatto svolse per diversi mesi al posto di Ascanio quel ruolo di mediazione tra autorità imperiale e curia romana, del quale Carlo V aveva investito i suoi più autorevoli alleati italiani. La marchesa di Pescara si adoperò in ogni modo, per via diplomatica, per convincere il fratello a desistere dall'opposizione frontale a Paolo III; quando però si aprirono le ostilità, si mostrò fedele agli interessi della casata e diede il permesso ai propri sudditi di prendere le armi e di unirsi alle milizie di Ascanio. Sulla condotta di Vittoria Colonna durante la guerra del sale, cfr. D. TORDI, *Vittoria Colonna in Orvieto durante la guerra del sale*, in «Bollettino della Società Umbria di Storia Patria», I, 1895, pp. 473-533.

⁷⁶ Sulle conseguenze della guerra del sale per i Colonna, cfr. N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, Roma, Salerno Editrice, 2003, pp. 42 sgg.

Ascanio e gli altri rappresentanti di primo piano del lignaggio agire di concerto con l'imperatore nelle vicende del saccheggio di Roma del 1526 e del più drammatico sacco dell'anno successivo⁷⁷. Se in quel momento a Carlo V interessava ridimensionare l'autorità di Clemente VII e la presenza pontificia in Italia, nella seconda metà degli anni '30, invece, la progressione della ribellione protestante nei territori dell'impero, unitamente allo stato di ostilità permanente con una Francia frustrata nelle sue ambizioni italiane dopo la pace di Bologna del 1530, consigliarono all'Asburgo una politica di formale apertura e amicizia verso il nuovo pontefice, Paolo III Farnese.

La collaborazione papale, infatti, era necessaria per giungere all'auspicata convocazione di un concilio generale della cristianità, da cui Carlo V si attendeva la risoluzione della frattura religiosa che stava minando l'unità politica, oltre che confessionale dell'impero⁷⁸. Per questo motivo, ai suoi rappresentanti diplomatici e governativi in Italia, tra i quali figurava anche il Valdés⁷⁹, l'imperatore chiedeva un atteggiamento di basso profilo nei confronti di Roma, finalizzato a favorire gli interessi asburgici senza correre il rischio di un eccessivo avvicinamento del pontefice ai francesi.

Tra gli alleati italiani, la maggiore responsabilità politica ricadeva sul cardinale Ercole Gonzaga, vescovo e poi reggente di Mantova – il quale tuttavia era destinato a lasciare Roma nella primavera del 1537 per le frizioni personali con Paolo III⁸⁰ – e soprattutto su Ascanio Colonna, capo della casata più potente nell'Italia centro-meridionale nel primo Cinquecento. Grazie alla continuità dei propri possedimenti, che permetteva il collegamento diretto tra Napoli e Roma senza passare per i territori pontifici, i Colonna avevano reso possibile nel 1494 l'impresa italiana di Carlo VIII, consentendo al sovrano francese di entrare prima a Roma, poi a Napoli. Passati in seguito sotto le insegne aragonesi con un clamoroso ribaltamento delle alleanze familiari, dal 1507 Prospero e Fabrizio Colonna – quest'ultimo padre di Ascanio – si erano legati a doppio filo alle sorti spagnole in Italia, guidando il saccheggio di Roma del 1526 e prendendo parte, seppure in posizione defilata, al tremendo sacco dell'anno successivo⁸¹. Nonostante la loro insistenza nel rivendicare il rispetto dell'autonomia baronale da parte dei vicerè

⁷⁷ J. HOOK, *Clement VII, the Colonna and Charles V. A study of Political Instability of Italy in the Second and Third Decades of the Sixteenth Century*, in «European Studies Review», II, 1972, pp. 284-299.

⁷⁸ Cfr. F. GUI, *Carlo V e la convocazione del Concilio*, cit.

⁷⁹ Sulle attività diplomatiche del Valdés nella seconda metà degli anni '30, dopo il trasferimento da Roma a Napoli, cfr. CREWS, *Twilight of the Renaissance*, cit., pp. 113-159.

⁸⁰ Il cardinal Gonzaga fu operativo a Roma dal 1527 al 1537. Cfr. MURPHY, *Ruling Peacefully*, cit., p. 16.

⁸¹ Bandito dallo stato pontificio nel 1525, Ascanio Colonna era stato a capo delle milizie che nel 1526 avevano saccheggiato Roma. Cfr. M. A. VISCEGLIA, «*Farsi imperiale*»: *faide familiari e identità politiche a Roma nel primo Cinquecento*, in *L'Italia di Carlo V*, cit., pp. 477-508.

spagnoli inviati da Carlo V nel Regno di Napoli⁸², nel corso del difficile pontificato del filo-francese Clemente VII la fedeltà dei Colonna a Carlo V si era rivelata «un'importante arma dell'arsenale imperiale in Italia»⁸³.

Con Paolo III, eletto alla tiara nel tardo 1534, i Colonna avevano intrattenuto inizialmente rapporti amichevoli⁸⁴. L'intraprendenza di papa Farnese, che intendeva sfruttare i nuovi poteri per favorire le ambizioni territoriali dei suoi quattro figli, determinò tuttavia ben presto motivi di contrasto tra la politica familistica del pontefice e gli interessi altrettanto personali dei grandi baroni romani, spingendo a un certo punto persino gli Orsini, tradizionali alleati della Santa Sede, a unirsi ai Colonna nella resistenza anti-farnesiana⁸⁵. I primi motivi di frizione tra il pontefice e Ascanio Colonna si determinarono nel 1535-1536, quando Paolo III assegnò il feudo di Frascati al figlio Pier Luigi Farnese, tradendo le aspettative personali del capo del partito colonnese. Nel biennio seguente, pur mostrandosi formalmente fedele alla Santa Sede, Ascanio mise in atto una serie di misure finalizzate a ostacolare il governo pontificio, rifiutandosi tra l'altro di introdurre nei suoi territori una tassa voluta da papa Farnese per finanziare la resistenza cattolica all'avanzata dei turchi.

L'ostilità tra il Colonna e Paolo III divenne in questo periodo di dominio pubblico, tanto che nel 1538 correva voce a Roma che Ascanio fosse stato scomunicato⁸⁶. Si trattava evidentemente di una diceria, ma l'opposizione del Colonna ai piani farnesiani su Urbino e Camerino in seguito alla morte del duca Francesco Maria della Rovere nello stesso 1538, confermò lo scollamento ormai avvenuto tra il Farnese e il più potente alleato in Italia di Carlo V, al quale proprio in quella circostanza Ascanio fece appello

⁸² Lo testimonia l'appoggio assicurato nel 1531 da Ascanio Colonna al nobile di fede angioina Ferrante Sanseverino, che in seguito si ribellerà apertamente a Carlo V. Cfr. R. PILATI, *Officia principis. Politica e amministrazione a Napoli nel Cinquecento*, Napoli, Jovene, 1994, p. 37.

⁸³ BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, cit., p. 41.

⁸⁴ Sul pontificato di Alessandro Farnese, cfr. CAPASSO, *Paolo III*, cit.; G. SIGNOROTTO, *Papato e principi italiani nell'ultima fase del conflitto fra Asburgo e Valois*, in *Carlo V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, a cura di J. MARTÍNEZ MILLÁN, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlo V, 2001, I, pp. 259-280.

⁸⁵ Sulla sfrenata ambizione nepotistica di Paolo III, cfr. G. FRAGNITO, *Il nepotismo farnesiano tra ragioni di Stato e ragioni di Chiesa*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economia e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. PECORARI e G. SILVANO, Vicenza, Neri Pozza, 1993, pp. 117-125; EADEM, *Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano. Spunti per una ricerca*, in *Ragioni di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di P. SCHIERA, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1996, pp. 28-37. Sulla famiglia Orsini, cfr. G. BRIGANTE COLONNA, *Gli Orsini*, Milano, Ceschina, 1955; V. CELLETTI, *Gli Orsini di Bracciano: glorie, tragedie e fastosità della casa patrizia più interessante della Roma dei secoli XV, XVI e XVII*, Roma, Fratelli Palombi, 1963; M. VENDITELLI, *Orsini*, in *Le grandi famiglie italiane. Le élites che hanno condizionato la storia d'Italia*, a cura di V. REINHARDT, Vicenza, Neri Pozza, 1996, pp. 455-469; F. ALLEGREZZA, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1998.

⁸⁶ *Letters and Papers foreign and domestic of the reign of Henry VIII*, a cura di J. GAIRDNER, London, Her Majesty's Stationery Office, 1893, XIII, to. 2, n. 686, pp. 259-260; BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, cit., p. 43.

per «riscattare i vassalli della Chiesa dall'oppressione del potere temporale»⁸⁷. L'anno seguente, un ulteriore episodio rese ancor più tesi i rapporti tra il pontefice e Ascanio, che non esitò ad accusare pubblicamente Paolo III di essere complice del rapimento della nipote Livia Colonna ad opera di Pier Luigi Farnese e di un suo familiare rivale, Marzio Colonna⁸⁸. Per giunta, negli stessi mesi il Farnese e l'Asburgo si accordarono per il matrimonio dei rispettivi figli, Ottavio e Margherita, dimostrando una ricerca dell'intesa per via diplomatica che non fece che esasperare l'irrequietezza del Colonna, sempre più isolato nella sua strategia di contrapposizione frontale al pontefice.

Nonostante gli sforzi della diplomazia imperiale, si giunse così alla rottura definitiva, culminata in aperta ribellione a Roma nel 1540-1541 nell'ambito quella che è nota come «guerra del sale»⁸⁹. Lo scontro armato, che segnò una tappa decisiva dell'affermazione della monarchia romana sulle autorità municipali della regione umbra e sui riottosi baroni romani⁹⁰, fu causato dal rifiuto tanto di Ascanio Colonna quanto della città di Perugia di piegarsi alla richiesta pontificia di introdurre una nuova tassa sul sale, ritenuta illegittima sulla base di antichi privilegi loro concessi da precedenti pontefici. Non si possono qui analizzare nel dettaglio le vicende belliche nè della ribellione perugina del marzo 1540, che permise il rientro in città di Rodolfo II Baglioni ma si concluse già il 5 giugno con la capitolazione e il ripristino dell'autorità pontificia da parte di Pier Luigi Farnese, né della guerra colonnese, che ebbe luogo nella primavera dell'anno successivo, in concomitanza con i colloqui di religione di Regensburg, e si chiuse anch'essa con la schiacciante vittoria dei Farnese. Quel che interessa, invece, è sottolineare come a prendere le armi per resistere all'autoritarismo romano furono uno dei più entusiasti sostenitori dei cappuccini, Ascanio Colonna, e la classe dirigente della

⁸⁷ Scomparso il duca di Urbino, nel 1538 Ascanio Colonna scrisse all'imperatore per scongiurare la riuscita del progetto farnesiano sui ducati marchigiani, che prevedeva la consegna di Camerino da parte di Giulia da Varano e Guidobaldo della Rovere in cambio della conferma papale dell'investitura di quest'ultimo su Urbino. Diversamente da quanto sperato dal Colonna, tanto Carlo V quanto i veneziani avallarono il piano: nel 1540, caduta Perugia, sarà così Ottavio Farnese, non certo il ribelle Ascanio, a ottenere in eredità il ducato di Camerino. Cfr. GUI, *L'attesa del concilio*, cit., p. 184.

⁸⁸ Cfr. G. L. MASETTI ZANNINI, *Livia Colonna tra storia e lettere (1522-1554)*, in *Studi offerti a Giovanni Incisa della Rocchetta*, Roma, Società Romana di Storia Patria, 1973, pp. 293-321.

⁸⁹ Sulla guerra del sale, oltre a PASTOR, *Storia dei papi*, V, pp. 216-221, si vedano A. FABRETTI, *Indici degli Annali ecclesiastici perugini tratto dalla Cancelleria decemvirale*, a cura di A. Ricciari, in «Archivio per la Storia Ecclesiastica dell'Umbria», V, 1921, p. 469 sgg.; L. BONAZZI, *Storia di Perugia dalle origini al 1860*, 2 voll., a cura di G. INNAMORATI, Città di Castello, Unione Arti Grafiche, 1959-1960, II, pp. 120-150.

⁹⁰ Per Paolo Prodi, la caduta della colonnese Paliano nel 1542 rappresentò l'epilogo del processo di «trasformazione dell'aristocrazia signorile delle province e il baronato romano in una società cortigiana». P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006 (I ed. 1982), p. 105. Conseguenza dell'indebolimento dell'aristocrazia romana filo-imperiale fu l'allentamento della pressione militare che Carlo V poteva esercitare sulla Santa Sede e dei vantaggi diplomatici che ne derivavano. Cfr. GUI, *L'attesa del concilio*, cit., p. 216.

città, Perugia, in cui la predicazione di Bernardino Ochino aveva maggiormente influenzato la politica cittadina di quegli anni.

Nonostante le fonti siano reticenti, diversi indizi documentari suggeriscono che gli stessi cappuccini non furono estranei al clima di insofferenza verso i Farnese che condusse alla guerra del sale. A meritare una riflessione è in particolare il collegamento che sembra potersi istituire tra la predicazione di Bernardino Ochino a Perugia nel dicembre del 1539 e la particolare dinamica rituale e simbolica che alcuni mesi dopo, nel marzo-aprile 1540, accompagnò la ribellione armata della città a Paolo III⁹¹. Nel manifestare pubblicamente il rifiuto dell'autorità papale, infatti, l'8 aprile 1540 i Venticinque Difensori della giustizia⁹² deposero le chiavi cittadine ai piedi di un enorme crocifisso issato sulla porta della cattedrale⁹³ e proclamarono Perugia «civitas Christi», come si leggeva sull'epigrafe delle monete fatte coniare per l'occasione⁹⁴. La cerimonia fu accompagnata da un'infuocata orazione in volgare pronunciata da un membro della classe dirigente perugina particolarmente vicino a Bernardino Ochino e ai cappuccini, l'umanista Mario Podiani, il quale supplicò il Crocifisso «con humilissimi prieghi in nome di tutto il popolo a prenderne egli particolarmente cura, e a difenderlo dall'armi che le sovrastavano»⁹⁵. Per il ruolo di primo piano svolto nella rivolta⁹⁶, il Podiani fu colui che tra i fuoriusciti perugini maggiormente si attirò l'ostilità di papa Farnese, il quale lo condannò all'esilio a vita e a una vera e propria *damnatio memoriae*⁹⁷.

A suggerire un suo possibile legame con i cappuccini sono diversi elementi, tra i quali l'ingresso proprio nel 1540 di suo figlio Francesco nell'ordine allora guidato da

⁹¹ La connessione è suggerita in F. A. UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani e la sua commedia «I Megliacci» (1530)*, I: *Dati biografici e reliquie letterarie*, Perugia, Editore, 1974, pp. 79-82; CAMPAGNOLA, *Un «Crocifisso» di legno*, cit., pp. 49-66.

⁹² Così fu chiamata la nuova magistratura istituita il 2 marzo 1540 in rappresentanza della popolazione perugina insorta contro Paolo III.

⁹³ Cfr. O. SCALVANTI, *Il Crocifisso della porta di S. Lorenzo a Perugia*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria dell'Umbria», VIII, 1902, pp. 185-211; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La Cattedrale come spazialità collettiva*, in *Una città e la sua cattedrale: il duomo di Perugia. Atti del Convegno di Studio, Perugia (26-29 settembre 1988)*, a cura di M. L. CIANINI PIEROTTI, Perugia, Edizioni Chiesa S. Severo a Porta Sole, 1992.

⁹⁴ Nel 1527 un'azione simile era stata compiuta per suggestione di Niccolò Capponi dai cittadini di Firenze, i quali cacciati i Medici elessero Gesù Cristo «re» della città. Cfr. A. MARIOTTI, *Saggio di memorie istoriche, civili ed ecclesiastiche della città di Perugia e suo contado*, Perugia, Editore, 1806, p. 130.

⁹⁵ PELLINI, *Della historia di Perugia*, cit., II, p. 622. Cit. in CAMPAGNOLA, *Un «Crocifisso» di legno*, cit., p. 60.

⁹⁶ Fu il Podiani a firmare a nome dei «XXV Defensores Augustae Perusiae» la lettera con la quale i perugini chiesero sostegno nella rivolta contro Paolo III ai Conservatori della vicina Orvieto, città natale dello stesso pontefice. Vedi la trascrizione del documento, conservato presso l'archivio comunale di Orvieto, in TORDI, *Vittoria Colonna in Orvieto*, cit., pp. 514-515.

⁹⁷ Cfr. UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., pp. 61-78. Su Mario Podiani, vedi anche P. ARETINO, *Lettere*, II, pp. 173-175, 229, 244, 293. Sue lettere si conservano in BAV, Vat. Lat. 5890.

Bernardino Ochino⁹⁸. Figlio a sua volta del notevole Luca Alberto, Mario Podiani era stato sin dalla fine degli anni '20 un protagonista della vita politica e culturale di Perugia. Nel 1529 aveva pubblicato, insieme a Dionigi Atanagi da Cagli e allo stampatore Gerolamo Cartolari, un opuscolo sulle *Legge et ordinamenti facti sopra li vestimenti de le donne et spose peroscine*⁹⁹. L'anno seguente presso il medesimo tipografo, che nel 1538 sarebbe stato editore del *Dialogo de unione animae* di Bartolomeo Cordoni, uscì a stampa una sua commedia in volgare, intitolata *I Megliacci*¹⁰⁰. In questo periodo, il Podiani sostenne il rientro a Perugia di Malatesta Baglioni, del quale pronunziò l'orazione funebre nel dicembre 1531. Negli anni successivi, la famiglia Podiani favorì la causa dei Baglioni, banditi da Perugia da Paolo III, ma quando nel settembre 1535 il pontefice si recò in visita nella città, Mario diede alle stampe un opuscolo celebrativo e accettò di pronunciare un'orazione in cui, accanto al Farnese, venivano elogiati il governatore di Perugia, il vescovo Uberto Gambarà, e il cardinal legato Marino Grimani¹⁰¹.

Tra il 1535 e il 1540, tuttavia, la fedeltà verso Roma dei Podiani e di tanti loro concittadini si incrinò, come testimoniato dall'ambasceria di cinquanta uomini inviati dai Priori a Paolo III nel maggio 1538 in seguito alle «differenze» sorte tra le classi dirigenti della città e il cardinal legato, vale a dire tra i due poli – municipale e romano – della diarchia che governava Perugia. Nel corso del 1539, inoltre, il malessere sociale per il dominio pontificio si estese anche al contado, penalizzato dal passaggio dell'esercito alla guida del quale Pier Luigi Farnese aveva preso Camerino¹⁰². Quando nel settembre 1539 Paolo III tornò in visita a Perugia, così, trovò una città angustata dalla penuria di grano e ormai ostile a un pontefice che, nonostante le rimostranze dei perugini, rimase fermo nel richiedere il pagamento della nuova tassa sul sale. Nel giro di

⁹⁸ Si dovrebbe trattare del Francesco Podiani che, come attestato anche negli *Annali decemvirali* di Perugia, predicò nel 1583 nella cattedrale cittadina riscuotendo un certo successo. UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., pp. 106-111. L'indicazione del 1540 come sua data di entrata tra i cappuccini è in ASSISI, APC, ALESSIO DA PERUGIA, *Altre memorie*, ms., sec. XVII, c. 261.

⁹⁹ Un esemplare è conservato in PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA, misc. I. B. 17 (33).

¹⁰⁰ L'originale edizione a stampa della commedia è consultabile in BAV, Racc. I IV 820; PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA, I. 1. 2869. Edizione critica in UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., II.

¹⁰¹ Durante la sua visita perugina, Paolo III concesse diversi benefici e doni in denaro alle istituzioni pie della città, in particolare i monasteri femminili e gli ospizi per i poveri. Furono inoltre stanziati dei fondi per le doti delle giovani bisognose, alle quali si rivolse poi l'iniziativa ochiniana del Conservatorio delle Derelitte. Cfr. UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., pp. 29-48. Sull'orazione del Podiani del 1535 per Paolo III cfr. G. PETRELLA, *L'officina del geografo. La "Descrittione di tutta Italia" di Leandro Alberti e gli studi geografico-antiquari tra Quattro e Cinquecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 110-111.

¹⁰² Sull'assetto istituzionale e il sistema di governo di Perugia tra Quattrocento e Cinquecento, cfr. C. F. BLACK, *Commune and the Papacy in the Government of Perugia 1488-1540*, in «Annali della Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa», IV, 1967, pp. 163-191; IDEM, *Politica e amministrazione a Perugia*; in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII). Atti del VII convegno di studi umbri (Gubbio, 18-22 maggio 1969)*, Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1972, pp. 101-116; IDEM, *Perugia and Papal absolutism in the sixteenth century*, in «English Historical Review», XCVI, 1981, pp. 509-539.

pochi mesi, il malcontento si sarebbe trasformato in una ribellione aperta, che coinvolse anche gli ambienti del dissenso religioso. A caratterizzare l'insurrezione fu infatti il rifiuto non solo del potere temporale di Roma in nome delle antiche libertà municipali, ma anche dell'autorità spirituale della Chiesa, la cui tradizionale funzione mediatrice venne rinnegata dai perugini nel momento in cui affidarono le chiavi della città a Cristo crocifisso.

Che le rivendicazioni politiche di Perugia contro l'autoritarismo romano potessero ricevere sostegno da parte dei simpatizzanti della Riforma protestante, lo temettero gli stessi rappresentanti del governo pontificio nei primi giorni della ribellione. Lo si evince da quanto scrisse il vicelegato Mario Aligeri nel suo *Ragguaglio della ribellione di Perugia*, affermando che «nei primi tumulti loro fu pensato se valer si potessero de' luterani, ché anchor in questo intendevano; et mentre si stette in quei frangenti, diedero fuori molte opre di tali heresie et si vedevano ben litterati huomini tra negli avversi grandemente»¹⁰³. Poco si sa purtroppo sulla circolazione di testi riformati a Perugia nel periodo della guerra del sale, ma l'accenno in tal senso dell'Aligeri permette quanto meno di ipotizzare che alcuni degli insorti possano aver ricercato una giustificazione ideologica alla loro azione antiromana in testi come l'*Institutio Religionis Christianae* calviniana (1536), in cui si suggeriva l'istituzione di una magistratura apposita per «porre freno alla eccessiva licenza e cupidigia dei sovrani» e «tutelare la libertà del popolo», affermando il diritto di resistenza da parte dei magistrati inferiori all'autorità superiore che si riveli tirannica¹⁰⁴.

¹⁰³ M. ALIGERI, *Ragguaglio della ribellione di Perugia*, a cura di L. Fumi, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», XIV, 1908, p. 81. Si noti il nesso eresia/«boni litterati huomini», che potrebbe alludere tra gli altri proprio a Mario Podiani. Nel dicembre 1541, fu portato da Perugia a Roma un «frate di Sant'Agostino suspecto de eresia». Sull'eresia a Perugia nel Cinquecento, cfr. *Testimonianze della Riforma protestante. Mostra bibliografica per il V Centenario della nascita di Lutero (Perugia, Biblioteca Augusta, 5-30 novembre 1984)*, a cura di M. PECUGI FOP, Perugia, Lito Stampa, 1984, pp. 5-87.

¹⁰⁴ Calvino si occupò di questi temi nel capitolo XX del libro IV della sua maggiore opera, dedicato al *Governo civile*: «Dobbiamo però guardarci, sopra ogni cosa, dal disprezzare e recare oltraggio all'autorità dei superiori [...] che risulta confermata da tante parole di Dio, quandianche sia esercitata da persone molto indegne [...]. A noi non è chiesto se non obbedire e sopportare. Mi riferisco sempre a privati cittadini. Perché se esistessero, nel nostro tempo, magistrati istituiti per la tutela del popolo e per porre freno alla eccessiva licenza e cupidigia dei sovrani [...], alle persone investite di tali cariche sarei lungi dal proibire, secondo i compiti del loro ufficio, l'opposizione e la resistenza alle intemperanze e crudeltà del sovrano, che anzi li giudicherei spergiuari se, constatando che sovrani disordinati opprimono il popolo non prendessero posizione, perché, così facendo, verrebbero meno al compito di tutelare la libertà del popolo cui sono stati preposti da Dio». Il riformatore ginevrino si espresse inoltre sulla questione fiscale, affermando che «i tributi e le imposte che i principi ricevono sono un reddito loro dovuto, di cui però essi debbono far uso essenzialmente per assolvere il loro ufficio [...]. D'altra parte il principe deve ricordarsi che i suoi possedimenti non sono tanto da considerarsi redditi privati, quanto piuttosto mezzi per realizzare il bene pubblico di tutto il popolo come testimonia anche san Paolo (Rom. 13, 6). Pertanto non ne possono abusare con prodigalità senza recare offesa al popolo, debbono anzi vedere in questi averi il sangue stesso del popolo di cui sarebbe estrema inumanità non aver rispetto». Anche per Calvino, il limite della doverosa obbedienza alle autorità risiede nel rispetto da parte di queste della legge evangelica: «Che

Proprio nel 1539, concetti analoghi erano stati espressi inoltre dal luterano Melantone in un opuscolo sui *Doveri dei principi*, nel quale ai magistrati civili veniva affidato il compito di «rimuovere dalla loro carica i cattivi pastori», di «opporsi ai sovrani persecutori» e di non prestare obbedienza ecclesiastica «ai pontefici che insegnano o difendono cose sacrileghe». «Occorre sì prestare i doveri civili ai legittimi magistrati – spiegò Melantone –, tenendo però sempre presente la norma che prescrive, se essi comandano di far qualcosa contro gli ordini di Dio, di obbedire più a Dio che non agli uomini»¹⁰⁵.

Con toni non molto lontani da quelli di Melantone, nella supplica inoltrata a Roma alla fine del dicembre 1539 per ottenere dal pontefice un allentamento della pressione fiscale i perugini lanciarono a Paolo un avvertimento eloquente, in cui le istanze socio-politiche del popolo venivano espresse con un linguaggio ricco di suggestioni evangeliche: «Si gratiam apud sanctum istud Solium pauperum et miserabilium voces non inveniunt et si pietas ex isto loco pulsa sit, ubi conquiescant nullum locum invenire poterunt»¹⁰⁶. È interessante notare che questo testo, firmato dai Priori di Perugia, fu probabilmente composto da Mario Podiani e ispirato indirettamente da Bernardino Ochino. A suggerire all'umanista perugino, che già negli anni precedenti aveva fornito indizi di inquietudini di carattere spirituale¹⁰⁷, la fusione di temi politici e retorica

perversione sarebbe in verità la nostra se, per soddisfare gli uomini, incorressimo nell'indignazione di colui, per amor del quale ubbidiamo agli uomini. Il Signore dunque è il re dei re e a lui, non appena apre la bocca, dobbiamo ubbidienza fra tutti, su tutti, per tutti. In forma derivata dobbiamo essere soggetti agli uomini che hanno preminenza su di noi, non diversamente però che a lui. E se costoro ordinano qualcosa contro Dio non si debbono tenere in alcuna considerazione. E non si deve in tal caso avere stima alcuna della dignità dei superiori che non viene sminuita quando venga sottoposta alla potenza di Dio, unica vera. [...] Ma essendo stata enunciata dal celeste messaggero san Pietro la norma che bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (At. 5, 29), dobbiamo trarre consolazione da questo pensiero che realmente rendiamo a Dio l'obbedienza che ci richiede, quando siamo pronti a soffrire ogni cosa piuttosto che rinunciare alla sua santa parola. E affinché non ci venga meno il coraggio, san Paolo ci sprona con un'altra esortazione (1 Cor. 7, 23) che siamo stati acquistati da Gesù Cristo a prezzo così alto che gli è costata la nostra redenzione, affinché non ci rendessimo schiavi delle male cupidigie degli uomini, e ancor meno della loro empietà». G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino, Utet, 2009 (I ed. 1971), II, pp. 1711-1749, spec. 1728-1729, 1747-1749.

¹⁰⁵ Titolo originale del trattatello melantoniano era *De officio principum, quod mandatum Dei praecipiat eis tollere abusum ecclesiasticum*. Traduzione italiana in F. MELANTONE, *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnoletto, Torino, Claudiana, 1981, pp. 129-151, da cui citiamo. Edizione latina in *Corpus Reformatorum*, III, pp. 240 sgg. e in *Melanchthons Werke*, Gütersloh, Studienausgabe, 1951, I, pp. 387-410.

¹⁰⁶ MARIOTTI, *Saggio*, cit., pp. 116 sgg.; UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., p. 54.

¹⁰⁷ Indizi di un'insofferenza verso i riti della Chiesa romana da parte del Podiani sono stati rintracciati nel registro della confraternita dei santi Andrea e Bernardino, dalla quale venne espulso tra il 1538 e il 1539 «perché non se confesò et comunicò». PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA, *Ordinamenti della fraternita de sancto Andrea e sancto Berardino*, ms., sec. XVI, n. 952 (Giustizia 2), c. 17r; UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani*, cit., p. 58. A una simile evoluzione, potrebbe aver contribuito la crisi spirituale vissuta dal letterato perugino negli stessi anni in cui Bernardino Ochino fu particolarmente attivo a Perugia con la predicazione e le varie iniziative sociali realizzate in collaborazione con le magistrature cittadine. A suggerire un legame con il cappuccino senese, è l'invio di Mario Podiani nel 1537 a Roma per richiedere al pontefice l'invio di un predicatore: da umanista e oratore, è verosimile che il Podiani si occupasse delle

evangelica, potrebbe aver infatti contribuito la predicazione tenuta dal generale di cappuccini a Perugia nel corso dell'avvento del 1539, vale a dire proprio nell'intervallo di tempo intercorrente tra la contestata visita di Paolo III nel settembre di quell'anno e la disperata supplica di fine dicembre.

Di questa predicazione ochiniana è rimasta una traccia nel volumetto delle *Prediche nove*, che contiene il testo del sermone pronunciato dal cappuccino il 6 dicembre 1539¹⁰⁸ davanti agli studenti dell'università di Perugia, dove Ochino stesso aveva studiato¹⁰⁹. In esso, il predicatore affronta il tema – centrale nella spiritualità ochiniana e valdesiana – della conoscenza, prendendo le mosse da un versetto tematico tratto dalla prima lettera ai Corinzi: «Non sapere, non conoscere altro che Christo umile crocifisso»¹¹⁰. La predica, che si articola tutta sulla contrapposizione tra «mondana sapienza» ed «evangelica legge»¹¹¹, vuole dimostrare agli studenti di Perugia che «la filosofia senza Cristo» è soltanto «ombra e oscura tenebra»¹¹². Parlando il linguaggio degli universitari, Ochino passa in rassegna le opinioni dei principali filosofi dell'antichità, elogiando «Socrate, maestro di Platone, qual diceva che per volere uno diventare dottissimo, bisognava studiar nel libro della ignoranza, perché la prima verità de Dio è alta e incomprendibile»¹¹³. Per diventare «dottissimo», il cristiano non doveva dunque affannarsi dietro ai libri e alla sapienza raggiungibile «col lume naturale»: ai

questioni di governo relative alla predicazione popolare e che fosse quindi entrato in contatto con l'Ochino già nel novembre-dicembre del 1536, quando il senese aveva predicato a Perugia per la prima volta in abito da cappuccino. Sul suo invio a Roma nel 1537, si veda PERUGIA, AS, *Consigli e Riformanze*, n. 134 (1536-1540), c. 64r.

¹⁰⁸ Non è escluso che il testo di questo sermone risalga alla precedente predicazione di Ochino a Perugia nel 1536. Diversi fattori – su tutti i contenuti e l'esser tale predica inserita in un volumetto che raccoglie prediche del 1539 – concorrono tuttavia a indicare come più probabile la data del 1539.

¹⁰⁹ Cfr. G. ERMINI, *Storia dell'Università di Perugia*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1971.

¹¹⁰ OCHINO, *Prediche nove*, IX. Il riferimento biblico è a 1 Cor. 2, 2.

¹¹¹ «Vedi un poco nella primitiva Chiesa, che era supremo grado de perfezione, perché l'evangelica legge era separata dalla mondana sapienza. Doppoi che vennero gli filosofi, diventavano eretici; e quanto più cresceva la mondana scienza, tanto più la Chiesa se abbassava». OCHINO, *Prediche nove*, IX.

¹¹² «Nondimeno al presente se crede e si dà più fede ad Aristotile, ad un idolo terreno, che non se fa a Cristo. Tutti gli moderni sapienti naturali hanno impresso Aristotile nella mente, e Cristo batton per terra. Ohimè, che cosa è la filosofia senza Cristo, eccetto ombra e oscura tenebra?». OCHINO, *Prediche nove*, IX.

¹¹³ «Il divino Platone, de Aristotele maestro, fu di contraria oppenione, perché imparò da Mosè, il quale scrisse la creazione del mondo; così Platone confessò il mondo avere avuto principio da Iddio. [...] Platone dice l'anima nostra creata insieme con le divine intelligenze de angeli e per suggestione del cattivo angelo erano mandate nelli corpi come oscura carcere. c E imperò dice: *Scire nostrum est quoddam reminisci*. [...] secondo questa oppenione, vani erano gli libri e gli precettori, perché ogni cosa hai impresso nell'anima e nel libro della mente. Ma voleva Platone che'l filosofo cercasse un luogo solitari, ove tra se stesso cominciasse meravigliarse, e così filosofarebbe e diventariano dottissimi». OCHINO, *Prediche nove*, IX. In questa predica, Bernardino Ochino mostra tra le altre cose di conoscere e condividere la visione cosmologica dei neoplatonici e dei cabalisti rinascimentali, definita nel secolo precedente dal Ficino e da Pico della Mirandola e rilanciata nel Cinquecento, tra gli altri, da un ex confratello del senese, l'osservante veneto Francesco Zorzi, autore nel 1536 del famoso trattato *De harmonia mundi*.

perugini, infatti, Ochino rivelava di aver per le mani «un libro, ove è scritto tutte le verità ed è approvato della santissima Trinità e altissima; tanto facile che gli fanciulli e le donne potranno leggere in quello e leggendolo n'averanno tanto piacere, quanto aver si possa; ma se volete, adunque, che io ve lo dia, voglio me promettiate farlo stampare. [...] Questo libro è il benedetto Giesù».

Gesù Cristo crocifisso, che per l'umanità ha sparso «il prezioso sangue insieme con l'infiammato amore», è tutto ciò che serve al cristiano in questo mondo. Eppure, Ochino entra qui nel merito della situazione politica di Perugia, la legge degli uomini ha «oscurata la legge di Cristo», tanto che si dà più importanza ai «precetti», che al «fine dei precetti», cioè a Dio. Con una palese allusione alle ingiuste pretese romane nei confronti della città di Perugia, il predicatore a questo punto si chiese: «Forse che le leggi civili son fatte da precipi per proprio commodo per poter meglio tiranneggiare? Sono fatti e trovati da loro, acciò sia una coperta dei loro mali ed errori?». Quando venne su questo mondo «per liberare il popolo suo dalle asperità e peso della legge», prosegue Ochino, «quel dolce Cristo [...] gittò tutti gli precetti giudiciali e criminali e tutte le tradizioni e statuti de gli uomini».

Il cristiano, davanti all'ingiustizia, dovrebbe imitare il Salvatore: per questo, il cappuccino si meravigliava che i perugini facessero «più stima di rompere un precetto de un uomo che romper tutta l'amorosa legge». L'invito a rinnegare le leggi ingiuste degli uomini in nome della libertà evangelica insegnata da Cristo, si fa poco oltre ancora più esplicito: «E credo, e son certo, che se fossero tolte via tutte queste leggi e statuti e che solo se vivesse con la soave e amorosa legge di Cristo, sariano le persone come nella primitiva Chiesa: non sarebbero tanti litigi; i mortali scinderiano ogni dubbietà e ogni discordia senza errare; e se pure errassero, non andariano le liti in infinito». «Io non danno né son contrario alle leggi, quando son servate in servizio di Cristo per conservare la giustizia, per conservare la equità, per conservare la pace, per conservare le altre virtù», assicurava Ochino, che tuttavia non nascondeva la sua avversità per «l'abusion delle leggi, quali sono in disonore di Cristo. Le tue leggi – concludeva – pongono discordia e parzialità nella tua città»¹¹⁴.

Valutata alla luce di quanto accadde a Perugia pochi mesi dopo, la carica riformatrice di questa predica ochiniana assume una forte connotazione politica, suggerendo un ruolo attivo del senese nell'inserimento di motivi cristocentrici ed evangelici nell'ideologia libertaria degli organizzatori della rivolta contro Paolo III¹¹⁵. La

¹¹⁴ OCHINO, *Prediche nove*, IX.

¹¹⁵ Lo ha ipotizzato anche Stanislao da Campagnola, il quale ha rilevato «l'incidenza valdesiana» e le assonanze della predica ochiniana agli studenti di Perugia del 6 dicembre 1539 con il *Beneficio di Cristo*, che non a caso nel 1684 il Sand attribuì proprio a Bernardino Ochino nella *Bibliotheca anti-trinitariorum*. CAMPAGNOLA, *Un «Crocifisso» di legno*, cit., pp. 64-65.

mancanza di documenti risolutivi in tal senso, e soprattutto la perdita del testo dell'orazione tenuta dal Podiani al popolo perugino al momento della posa delle chiavi ai piedi del Crocifisso, nell'aprile 1539, non permettono purtroppo di accertare con precisione la natura del contributo ochiniano alla sfortunata lotta dei perugini per l'autonomia cittadina. Indizi preziosi per aumentare la comprensione dell'atteggiamento verso il potere assunto dal senese nei mesi che condussero alla guerra del sale, possono tuttavia esser colti tra le righe delle prediche tenute dal generale cappuccino a Venezia nel corso della quaresima di quello stesso 1539. Non si intende qui sottolineare solo la portata della critica agli abusi e al degrado morale della curia romana, pur ben presente nella predicazione ochiniana¹¹⁶, bensì individuare le tracce di un possibile supporto teorico-dottrinale offerto dal pulpito dal predicatore senese, più o meno esplicitamente, all'azione di contestazione e di resistenza all'autorità romana da parte di magistrature locali come quella perugina, di esponenti del potente blocco baronale dell'Italia centro-meridionale come Ascanio Colonna e di gruppi del dissenso religioso sparsi per l'intera penisola, con particolare riferimento alle conventicole che operavano nel territorio dello stato della Chiesa, da Modena¹¹⁷ a Bologna¹¹⁸.

Non solo infatti nella predica di Perugia, ma anche nei precedenti sermoni di Venezia Ochino si era soffermato con toni decisi sulla questione dell'autorità politica e del rapporto tra coscienza cristiana, legge e vangelo. In particolare nel sermone del lunedì santo, ispirato dall'episodio evangelico dell'unzione di Betania, Ochino si era concentrato sul significato spirituale della differenza tra la legge di natura, la legge mosaica e la legge evangelica. Con un sapiente gioco di *climax* e contrapposizioni, il cappuccino senese aveva spiegato ai veneziani che «la legge di natura ti lega con il rimorso della coscienza, la mosaica con gli precetti, l'evangelica con l'amore. La legge di natura ci disegnò Cristo, la mosaica ce lo dipinse, l'evangelica ce lo diede in carne e spirito vivo. La legge di natura compose per ammirazione, la mosaica per

¹¹⁶ Soprattutto nelle *Prediche nove*, l'Ochino si scaglia senza peli sulla lingua contro «le abominazioni, e ipocritie de falsi Christiani», che investivano le stesse gerarchie ecclesiastiche e si potevano ormai toccare con mano anche a Roma «in Cancellaria et in penitentiaria», dove «*Christo abscondit se, et exivit de templo*». OCHINO, *Prediche nove*, I. Vedi anche *ibidem*, III. Nella seconda delle prediche lucchesi del 1538, si legge invece: «Ma, ahimè, che dico io de' pastori de le anime, i quali con il Verbo di Dio e con lo essemplio e con le loro entrate, eccetto il vitto e vestito loro parcamente preso, debbono subvenire alle anime de' prossimi loro, come sono tenuti e obligati, e nondimeno pare che de ogni altra cosa quantunque minima più si curino. Oh, che impietà grande! Oh che eccessiva ingratitudine!». OCHINO, *Prediche predicare*, II.

¹¹⁷ Cfr. S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979; FIRPO, *Inquisizione*, cit., *passim*; M. AL KALAK, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa alla metà del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

¹¹⁸ Cfr. A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, «Rinascimento», 2° s., II, 1962, pp. 107-154; G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999.

illuminazione, l'evangelica per perfezione. La legge di natura ci fece servi, la mosaica liberi, l'evangelica signori. La legge di natura fu in guerra, la mosaica in tregua, l'evangelica in pace. La legge di natura ci chiamò, la mosaica ci predestinò, l'evangelica ci giustificò»¹¹⁹. Per questi motivi, la legge evangelica è «la più perfetta e la più nobile», in essa «si include tutta la legge di natura e la legge mosaica», e solo essa deve seguire il «vero e sincero cristiano», «adornato di una viva fede con una carità ardente»¹²⁰. Nella seconda parte della predica, con il pretesto di rispondere ad alcune possibili obiezioni dei suoi uditori, Ochino si era invece soffermato su una serie di questioni sollevate dagli «eretici». Tra queste, il tema scottante dell'obbedienza al pontefice e alle autorità civili:

Praeterea dicono che non dobbiamo ubidire al papa, né alli magistrati; il che non è il vero. Ma se bene non fussi obbrigato ubidirli, si te comandassino cose virtuose, cose cristiane e buone, in cose dalla salute tua e che intravenga l'onor de Dio tu debbi ubidire, tanto più che tu sei obbrigato. Immo ti voglio dire questa parola: che tu sei obbrigato, se ben tu fussi in Turchia per amor della republica, *dummodo* che non fussero contro de Dio, né della salute tua, né a cosa di peccato mortale. E così tu, gentiluomo, e ciascuna persona è obbrigato di essere ubidiente alli signori e alli magistrati, quando ben fussero per se stessi pessimi. E Paolo te lo dice che tu debbi ubidire e *non tantum bonis et modestis, sed etiam discolis*¹²¹. Sì che bisogna ubidire alli magistrati, purchè non comandassino cosa di peccato mortale; massime al papa dobbiamo ubidire, ma cose di peccato non, perché Cristo lo lasciò suo vicario in terra, e la militante Chiesa è retta dallo Spirito Santo¹²².

Il singolo cristiano, per Ochino, è dunque obbligato a obbedire ai magistrati e al pontefice, anche se questi sono «pessimi», a meno che essi non ordinino «cosa di peccato mortale». Un messaggio chiaro, che non sembra necessitare di ulteriori approfondimenti. Poco più avanti, tuttavia, chiarendo un altro dubbio riguardante l'osservanza dei precetti, il predicatore fornì ai suoi ascoltatori una più sottile chiave interpretativa:

Se tu mi dicesi: “Se la legge cristiana mi comanda una cosa e che lo spirito mio mi voglia farne un'altra, come debbo farlo? [...] Io non so se io debbo seguire gli precetti della Chiesa, ovvero l'empito e violenza del spirito”. [...] E però sempre che tu ti senti violentar allo spirito buono e di carità ardente, seguita pur lo spirito, perché quello è un libro che continuamente ti consiglierà e ammaestrerà di sorte tale che non potrai errare¹²³.

Il punto di riferimento ultimo del cristiano, nel codice di comportamento che Ochino consegnò ai veneziani nella quaresima del 1539, non erano dunque i precetti, le leggi fatte dall'uomo, ma la coscienza, la vita dello spirito, l'illuminazione interiore che si

¹¹⁹ OCHINO, *Prediche nove*, VI.

¹²⁰ *Ivi*.

¹²¹ 1 Pt 2, 18.

¹²² OCHINO, *Prediche nove*, VI.

¹²³ *Ivi*.

manifesta in maniera differente da persona a persona e può, quindi, suggerire scelte differenti a seconda della fede e del grado di maturità spirituale del credente. Spirito e lettera: se c'è disaccordo tra i due, dice Ochino, bisogna seguire lo Spirito, perché «la militante Chiesa è retta dallo Spirito» e perché «quello è un libro» leggendo il quale «non potrai errare». Nella terza delle prediche veneziane, d'altra parte, il generale dei cappuccini aveva già precisato che, seguendo l'esempio di Cristo, bisognava approvare l'operato dei magistrati, purchè però questi «havessino Dio avanti gli occhi, e non si movessino per amicitie, per presenti, per rispetti, per interessi proprii»¹²⁴. Nel clima di crescente sospetto che lo indusse negli anni italiani a predicare «in mascara», queste espressioni del grande predicatore cappuccino non vanno sottovalutate; tanto più che esse appaiono anticipate, con accenti più sfumati, quanto Ochino affermerà con termini più espliciti dopo la fuga in terra protestante, convinto che «lo Spirito di Dio debba essere la regola nostra al quale s'ha più presto a obedire che a tutti gl'uomini e angeli, che alla propria prudenzia, *immo* e che alle parole di Cristo, sì come consta nel leproso alienigena»¹²⁵.

Trasportata sul terreno politico, la dottrina ochiniano-valdesiana del primato dello Spirito e della coscienza individuale poteva produrre effetti dirompenti, come avvenne nel caso di Perugia. Se il criterio per determinare la legittimità o meno di un provvedimento normativo derivava da una norma soggettiva, interiore, si apriva infatti la possibilità di una giustificazione spirituale dell'inosservanza delle leggi ritenute ingiuste e di lì della resistenza, come comunità, a un regime sentito come oppressivo. La situazione in cui si trovavano i perugini nel 1539-1540, d'altra parte, non era molto differente da quella che dovettero fronteggiare i magistrati di Augusta nel 1547, quando Carlo V mise sotto assedio la città e Ochino, appoggiandosi alla teoria calviniana della resistenza del magistrato inferiore al magistrato superiore, sostenne il diritto della comunità che lo ospitava di difendersi dall'ingiusta aggressione dell'imperatore¹²⁶. Per il periodo italiano, non si hanno prove di pronunciamenti altrettanto chiari di Ochino su questioni analoghe a quella augustana, ma si crede di aver dimostrato che la predicazione del cappuccino senese fosse tutt'altro che aliena dal terreno della politica e dalla riflessione sul rapporto tra la riforma dell'interiore e la riforma delle strutture istituzionali della società.

¹²⁴ «Christo havea refiutato il regno, quando il volsero far re, nè mai volse il regno temporale: ma il regno suo era nelli cuori humani: a quello era intento, di altro non si curava per l'ardente charità, ch'egli hauea verso l'anima christiana. [...] Tu non troverai nelle Sacre Scritture, che Christo conturbasse gli magistrati: anzi gli approbaua, gli laudaua, ma che havessino Dio avanti gli occhi, e non si movessino per amicitie, per presenti, per rispetti, per interessi proprii». OCHINO, *Prediche nove*, III.

¹²⁵ OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, n. 50. L'episodio del lebbroso era stato rievocato anche nella citata predica veneziana del 1539.

¹²⁶ BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., p. 158.

Riguardo al tema delicatissimo del riconoscimento dell'autorità romana, sul piano tanto spirituale quanto temporale, sarebbero necessarie ricerche più accurate ed esaustive sulle relazioni tra l'ordine cappuccino e Paolo III nel periodo del governo di Bernardino d'Asti e Bernardino Ochino (1536-1542)¹²⁷. Il rapporto che si instaurò tra il pontefice orvietano e la giovane congregazione protetta dai Colonna e dai Gonzaga, casate rivali dei Farnese sullo scacchiere geopolitico dell'Italia centrale, non è certo di facile lettura. Nelle cronache cappuccine del secondo Cinquecento si legge che, prima dell'elezione al soglio pontificio nel 1534, il cardinale Alessandro Farnese sostenne la causa cappuccina¹²⁸. Viene inoltre sottolineato il legame di stima che aveva inizialmente unito Paolo III ad Ochino, al quale il pontefice avrebbe addirittura assegnato l'istruzione dei propri figli. Si tratta di notizie che non hanno sinora trovato riscontro nelle fonti relative agli anni '30. In esse, come si è visto, emerge certamente la volontà formale dei cappuccini di rispettare l'autorità pontificia¹²⁹, ma allo stesso tempo vi si ritrovano elementi che permettono di individuare nello svilupparsi della riforma cappuccina una ricerca di autonomia dalle politiche centralistiche di Roma e, soprattutto durante gli anni dell'ascesa di Ochino, una crescente diffidenza verso le capacità della curia romana di autoriformarsi e di venire incontro alle istanze etico-spirituali della società cristiana.

A questa evoluzione concorse senza dubbio il rafforzamento in curia del partito carafiano degli "intransigenti", che non smise anche dopo il 1536 di guardare con sospetto ad esperienze, come quella cappuccina, aperte al rinnovamento dottrinale e a una predicazione evangelica che incoraggiava un rapporto diretto dei fedeli con le Scritture, favorendo l'emancipazione religiosa del mondo laico e incrinando il monopolio degli ecclesiastici. Non è un caso, crediamo, che con Bernardino Ochino l'ordine cappuccino si allontani anche fisicamente da Roma, celebrando i propri capitoli a Firenze (1538) e a Napoli (1541)¹³⁰. E non è un caso, che tale processo si verifichi in parallelo al deteriorarsi delle relazioni tra Paolo III e Ascanio Colonna e al progressivo restringersi delle prospettive di una riforma irenica ed inclusiva, come quella promossa senza successo dal Contarini alla dieta di Regensburg del 1541. È proprio a partire da questi anni, infatti, che all'interno dell'ordine cappuccino iniziano a manifestarsi segnali

¹²⁷ L'unico contributo specifico sulle relazioni tra i Farnese e i cappuccini nel Cinquecento si concentra sul periodo successivo alla fuga di Ochino. Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *I Farnese e i cappuccini nel ducato di Parma e Piacenza*, in «L'Italia Francescana», XLIV, 1969, pp. 75-96.

¹²⁸ Vedi *supra*, capitolo 5.

¹²⁹ Lo si afferma chiaramente nelle costituzioni del 1536; lo ribadisce lo stesso Bernardino Ochino in diverse lettere degli anni 1537-1541, nelle quali alle richieste pressanti delle magistrature che lo invitano a predicare nelle principali città d'Italia, il senese risponde puntualmente di volersi sottomettere alla volontà del pontefice, che ne regolava la predicazione tramite breve apostolico.

¹³⁰ La celebrazione a Roma dei capitoli era stato uno degli strumenti simbolici – e non solo – del potere di controllo che il pontefice aveva tradizionalmente esercitato nei confronti degli ordini religiosi. Nel secondo Cinquecento, tale funzione si rafforzerà con il rilancio del ruolo del cardinale protettore e con la creazione della Congregazione dei vescovi e regolari.

di insofferenza per le politiche della Chiesa di Roma, come dimostrano le denunce di eresia che dal 1538 iniziano a colpire diversi uomini di fiducia di Ochino. Al centro della *bagarre*, come sempre, il cappuccino di Siena. Varrà dunque la pena di ripercorrere brevemente queste vicende, seguendo l'itinerario della predicazione di Bernardino Ochino tra il 1537 e il 1542 per cercare di ricostruire, dopo gli aspetti istituzionali e sociali, anche il profilo dottrinale ed ecclesiologico dell'azione cappuccina nel periodo più delicato della storia religiosa italiana del Cinquecento.

10. «PAIONO LUTHERANI, PERCHÉ PREDICANO LA LIBERTÀ DELLO SPIRITO». L'ETERODOSSIA CAPPUCCINA DURANTE IL GOVERNO DI BERNARDINO OCHINO (1538-1542)

a) *Dal Consilium de emendanda ecclesia alla Licet ab initio. L'itinerario cappuccino di Bernardino Ochino negli anni cruciali del pontificato farnesiano (1537-1542)*

Quando Bernardino Ochino lasciò Roma nel novembre 1536 per recarsi a predicare l'avvento a Perugia, nella città papale erano in corso i lavori della commissione di riforma istituita da Paolo III, che nel marzo dell'anno seguente avrebbe pubblicato l'importante documento noto come *Consilium de emendanda ecclesia*. Diversi dei membri di quella commissione avevano assistito nel marzo precedente al quaresimale romano del predicatore cappuccino, il quale nei mesi successivi si era sempre più avvicinato ad Ascanio e Vittoria Colonna. Tramite la marchesa di Pescara, che ospitò per un certo tempo Gaspare Contarini presso il palazzo colonnese dei Santi Apostoli, Bernardino Ochino entrò probabilmente in contatto con il cardinale veneziano, in questa fase esponente di spicco del partito imperiale in Italia, e con altri autorevoli rappresentanti del fronte curiale favorevole alle idee dell'irenismo erasmiano, quali l'abate benedettino Gregorio Cortese, il colto Jacopo Sadoletto e il letterato genovese Federico Fregoso, cugino di Vittoria Colonna.

La protezione della famiglia Colonna e di diverse altre personalità afferenti all'aristocrazia imperiale, come si è visto, fu determinante per la sopravvivenza della riforma cappuccina e per l'inserimento della giovane congregazione nella rete di potere imperial-colonnese. Per diverse ragioni, Bernardino Ochino fu il protagonista principale di questo processo, che collocò per alcuni anni l'ordine cappuccino accanto agli agostiniani, ai canonici regolari lateranensi e ai benedettini su una linea di frontiera nel panorama degli ordini regolari: una posizione intermedia, quella assunta dagli ordini religiosi dalla "propensione imperiale", tra il conservatorismo intransigente di quelle forze che concepivano la riforma come rinnovamento della morale in un quadro di severa restaurazione dell'autorità pontificia, e l'eterodossia ecclesiologica e politica di quelle frange radicali che, sull'esempio luterano, rifiutavano apertamente in nome della libertà evangelica tanto il ruolo di mediazione della Santa Sede, quanto la funzione arbitrale tradizionalmente svolta dall'imperatore nei rapporti tra Roma e le autonomie comunali o signorili¹.

¹ Cfr. GUI, *Carlo V e la convocazione del Concilio*, cit., pp. 71-75.

Quella cappuccina fu però, nella seconda metà degli anni '30, una fedeltà prima di tutto colonnese. Il legame speciale con la potente famiglia baronale romana, stabilitosi nel biennio 1535-1536 nell'ambito della lotta per l'approvazione dell'ordine e la sostituzione di Ludovico da Fossombrone con Bernardino d'Asti, si rinsaldò ulteriormente nel corso del 1537 in parallelo con l'approfondirsi del sodalizio spirituale tra Ochino e Vittoria Colonna. Di ritorno da Perugia, nei primi mesi del 1537 il predicatore senese si recò infatti ad Arpino in visita alla marchesa di Pescara. Impegnata nell'organizzazione di un poi mai realizzato viaggio in Terrasanta, la Colonna rassicurò Ochino, preoccupato per la partenza della protettrice dei cappuccini, assicurandogli in sua assenza l'appoggio del fratello Ascanio e di Ercole Gonzaga. Al cardinale di Mantova, la marchesa scrisse nell'aprile seguente da Monte San Giovanni Campano una vibrante lettera di difesa di «fra Bernardino», lodando «le sue prediche et in Perusa et in Napoli», che sarebbero state anche «scripte da boni», e chiedendo al cardinale di Mantova di proteggerlo «da tante insidie, non per sé, ma per il fructo de tante anime, che se ben altri predica, non moveno, non fanno la utilità delle sue, como se vede»².

Mentre si trovava ad Arpino, Ochino fu raggiunto dalle lettere di Ferrante Gonzaga che lo voleva in Sicilia, mentre il marchese del Vasto, Alfonso d'Avalos, desiderava far predicare il cappuccino a Milano. Da un'informativa inviata da Roma dal cardinal Sanseverino, tuttavia, sembrava che Paolo III fosse intenzionato a inviare il predicatore a Salerno, come richiesto dal principe Ferrante Sanseverino³. Se da una parte la fama guadagnatasi tra il 1535 e il 1536 sui pulpiti di Roma, Perugia e Napoli, faceva di Ochino uno dei predicatori più richiesti in tutta Italia, dall'altra non si attenuavano negli ambienti romani l'avversione per i cappuccini e la diffidenza per le dottrine da essi predicate. In questione doveva probabilmente esser stata messa anche la fedeltà del nuovo ordine, e in particolare di Ochino, alla Santa Sede: nel maggio del 1537, infatti, Ascanio Colonna dovette prendere l'iniziativa di scrivere da Marino direttamente al

² I pericoli ai quali faceva riferimento la Colonna derivavano, secondo quanto le era stato riferito da «uno spagnolo», dal fatto «che in casa del nostro cardinale amico [Quiñones?] se andavano glosando de falsa invidia le sue sante parole Credo certo non con volontà del dicto Car.le, perchè se non son tornati li Neroni, che il lume de Dio li sia odiose, et che le cose, ove son migliara de sinceri testimonij se possano extorcere, tanto più che le sue prediche et in Perusa et in Napoli son state tanto scripte da boni et tanto estimate ch'è gran ardir che l'invidia confonda sè stessa, a la quale non c'è altro rimedio che mancar de esser bono, però ogni dì crescerà in lui». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 137-140. Un passo della lettera è citato in E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Buletino Senese di Storia Patria», XV, 1908, pp. 23-98, spec. p. 42. Secondo il Nicolini, a quel tempo Ochino «riteneva a sé ostile» il cardinal Gonzaga, ma l'affermazione non sembra corroborata da prove convincenti. Cfr. B. NICOLINI, *Cinque lettere inedite*, in IDEM, *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Bologna, Palmaverde, 1962, pp. 147-153.

³ «Essendo in Arpino passò dellì il padre fra Bernardino et li vennero le alligate del signor don Ferrante, et perchè el p. de Salerno hebe lettera dal cardinal Sanseverino che se contentava Sua Santità che a preghiere di decto p. andasse a Salerno, lui ha risposto che li seria molto caro andare in Sicilia, ma che Sua Santità faccia lei, perchè bisogna vadi dove li è comandato. Il Marchese del Vasto ancora molto lo desidera». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 137-140.

pontefice e poi all'influente segretario di questi, Ambrogio Recalcati, per intercedere in favore del «patientissimo et modestissimo» cappuccino senese. Al Recalcati, il Colonna assicurò che «se il reverendo padre detto non fusse per stare a tutte l'obedienze di Sua Beatitudine et mi volesse far signore del mondo, non lo potrei vedere», aggiungendo che «sapendo certo ch'è per essere obedientissimo et è devotissimo, è necessario me mostri ardente per esso [...] per difenderlo da questi persecutori», i quali «l'hanno contate le parole in pergolo a Napoli ad una ad una, per pontarlo e da certe persone che, se fossero contate da loro, non ce ne saria pur una per farne un presente a Christo»⁴.

L'iniziativa colonnese sortì evidentemente gli effetti sperati, permettendo a Ochino di proseguire la sua predicazione itinerante. Da Ferrara, dove era ospite di Renata di Francia⁵, il 12 giugno Vittoria Colonna poteva così riferire soddisfatta Ercole Gonzaga che Ochino «fu in Roma, et il papa e tutti i boni li ferno grandissime carezze»⁶. Mentre il cappuccino sostava a Siena, contribuendo probabilmente alla fondazione di un convento cappuccino nella sua città natale⁷, il 4 giugno da Roma Carlo Gualteruzzi aveva intanto informato la marchesa di Pescara del desiderio del vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, di avere in città il predicatore senese⁸. Ochino era però richiesto con insistenza anche dal vicerè di Sicilia Ferrante Gonzaga, il quale faceva pressione sul fratello Ercole e sulla stessa Colonna per «haver frate Bernardino da Siena che

⁴ Testo integrale della lettera in TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., I, pp. 116-117.

⁵ Sul lungo soggiorno di Vittoria Colonna a Ferrara tra il maggio 1537 e il febbraio 1538, cfr. B. FONTANA, *Renata di Francia Duchessa di Ferrara sui documenti dell'archivio estense, del mediceo del Gonzaga e dell'archivio segreto vaticano*, 3 voll., Roma, Forzani e C., 1893, *ad nomen*; E. BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Torino, Utet, 2012, pp. 179 sgg.

⁶ «Scrissi a V.S. de quelle tele ordite dalla invidia contra el padre fra Belardino, et perchè v.s. partì subito, non vorria rimanesse con quella ombra contra la luce, che lui ha da Dio. Li dico che per lettere de molti intendo che fu in Roma, et il papa e tutti i boni li ferno grandissime carezze, et che onora la Chiesa, et che vada con tutta la benedictione possibile, che se vedeva dalli mirabil frutti nascer l'invidia, et ogi me scrivono l'alligata, sì che molti il dimandano et io lo vorria lì in Mantua, che me pareria ove v.s. l'aiutasse a far frutto. La prego me faccia intender se crede serria per fare opera in servitio de Dio, perchè in qualche modo vedria de impedir l'altri, ma non bisogna dirne altro; li basta me advisi el suo parere, et Dio lo mandarà over più lo servirà». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 143-145. Interessante ai fini della storia cappuccina la risposta preparata, ma forse mai spedita da Ercole Gonzaga in quanto il cardinale decise poi di recarsi personalmente a Ferrara, dove si trovava la Colonna. In essa, infatti, il Gonzaga parla di «un assai accomodato luogo delli nostri capuccini», presso il quale invitava la marchesa di Pescara a soggiornare. Il cardinale mantovano aggiungeva poi che riguardo «al nostro frate Bernardino», non le aveva «risposto cosa alcuna» perché dell'onestà del cappuccino non aveva «mai dubitato anchora che in Roma si dicessero di molte cianze, come si sole di ogni uno». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 145-146, n. 1. Alcuni brani in SALVATORE DA SASSO, *La gerarchia*, cit., pp. 26-27.

⁷ I cappuccini si insediarono ufficialmente a Siena il 30 luglio 1537. Cfr. *De Primo Conventu Fr. Min. Capuccinorum apud Senas*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XIX, 1903, pp. 91-94; SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, cit., p. 51. Si veda anche CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 69-70, dove si mette in relazione la fondazione del convento cappuccino di Siena con il primo incontro tra Ochino e Ambrogio Catarino Politi.

⁸ Su Carlo Gualteruzzi, cfr. O. MORONI, *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1984.

predicasse in Palermo»⁹. C'era poi la concorrenza dell'ambasciatore imperiale a Roma, il marchese d'Aguilar, che cercava di convincere il papa a mandare Ochino a Firenze per esaudire i desideri della giovane figlia di Carlo V, Margherita d'Austria, da poco rimasta vedova del duca Alessandro de' Medici¹⁰.

In attesa di disposizioni per il successivo avvento, durante l'estate Bernardino Ochino poté intanto raggiungere Vittoria Colonna a Ferrara, la città della duchessa Renata di Francia dove l'anno precedente aveva sostato per un breve periodo Calvino¹¹. Qui il 15 luglio il cappuccino predicò in duomo e, grazie al sostegno di Ercole Gonzaga e della Colonna, riuscì a ottenere la concessione di un luogo ove poter stabilire un nuovo convento cappuccino¹². È quanto si legge nella *Cronica Estense* del carmelitano Paolo da Lignago, che consegna in realtà un'immagine della predicazione ochiniana insolitamente tradizionale, in cui Ochino ordina in nome del papa ai ferraresi di

⁹ È quanto riferiva il primo giugno 1537 a Ercole Gonzaga l'agente romano del cardinale di Mantova, Nino Sernini: «Don Ferrando mi ha scritto che desiderarebbe molto quest'anno haver frate Bernardino da Siena che predicasse in Palermo, et perchè questo suo desiderio havesse effeto, S. Ex. Ne scrisse al detto frate, il quale rispose modestamente, come quella per la sua lettera vederà. Io ho pensato che per ottener questo non vi sia miglior mezzo che V.S. Ill.ma et la S.ra Marchesa di Pescara, da che si truova in coteste bande; et per volere in questo messo intertenere la pratica, ne ho parlato a m. Carlo de Fano come a suo amico, acciochè gli scrivesse, il quale mi ha detto che pensa saremo assai tardi, perchè crede habbia già promesso al vescovo di Verona». LUZIO, *Vittoria Colonna*, cit., pp. 1-54. Bernardino Ochino fece riferimento all'uccisione di Alessandro de' Medici nel 1537 ad opera del cugino Lorenzino in una delle sue prediche lucchesi del 1538, parlando della caducità della condizione umana e della «inconstanzia» del «mondaccio traditore»: «Al duca di Fiorenza quanti beni, quante ricchezze, dignità, stati, felicità, piaceri, commodità, speranza, sanità, sicurtà [il mondo] li promesse! Niente di meno in un ponto ha perso ogni cosa. Quante cose promesse e diede a Clemente, a Leone, a Adriano e altri sommi pontifici, cardinali, vescovi, imperatori, re, duchi e conti, e alli altri ancora della tua città! Niente di meno li ha tutti ingannati, a tutti ha mancato la fede e ha tolto loro ogni cosa». OCHINO, *Prediche predicate*, IV.

¹⁰ COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 140-143. Cfr. G. BERTINI, *Margherita d'Austria e i Farnese negli anni romani (1538-1540): nuovi documenti*, in *Roma y España*, cit., I, pp. 267-279.

¹¹ Sull'eterodossia di Renata di Francia e della sua corte ferrarese, oltre all'erudito e apologetico studio di FONTANA, *Renata di Francia*, cit., si vedano C. BLAISDELL, *Renée de France between Reform and Counter-Reform*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIII, 1972, pp. 196-226; EADEM, *Politics and Heresy in Ferrara, 1534-1559*, in «Sixteenth Century Journal», VI, 1975, pp. 67-93; E. BELLIGNI, *Evangelismo, Riforma ginevrina e nicodemismo. L'esperienza religiosa di Renata di Francia*, Rende (Cs), Brenner, 2008; EADEM, *Renata di Francia tra Ferrara e Montargis*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 363-379; EADEM, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, cit.

¹² Nello stesso periodo, la marchesa di Pescara favorì l'ingresso a Ferrara anche dei gesuiti Le Jay e Rodriguez. Probabilmente durante questo soggiorno ferrarese, Vittoria Colonna ebbe modo di leggere un irriverente sonetto indirizzato a Bernardino Ochino dalla poetessa di corte Tullia d'Aragona, la donna lungamente amata da uno dei futuri principali avversari del frate senese Ochino, Girolamo Muzio. «Bernardo, ben potea bastarvi averne / Co'l dolce dir, ch'a voi natura infonde, / Qui dove 'l re de' fiume ha più chiare onde, / Acceso i cori a le sante opre eterne; / Ché se pur sono in voi pure l'interne / Voglie, e la vita al destin corrisponde, / Non uom di frale carne e d'ossa immonde, / Ma sète un voi de le schiere sperne. / Or le finte apparenze, e 'l ballo, e 'l suono, / Chiesti dal tempo e da l'antica usanza, / A che così da voi vietate sono? / Non fôra santità, fôra arroganza / Tôrre il libero arbitrio, il maggior dono / Che Dio ne diè ne la primera stanza». Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 44-45; IDEM, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 104; IDEM, *Sulla religiosità di Vittoria Colonna*, in IDEM, *Ideali*, cit., pp. 25-44; L. A. STORTONI, *Women Poets of the Italian Renaissance. Courtly Ladies & Courtesans*, Italice Press, New York, 1997, p. 86.

digiunare, pregare e fare penitenza «contra infidelli» e «per la salute della Christianità»¹³.

Lasciata Ferrara, tra il 6 e il 9 settembre Ochino si recò con un compagno a Bologna, dove Jacopo Rainiero annotò sul suo *Diario* un breve resoconto della «bella prediche e utilla» tenute da quel «frate vestido de bixe e uno scapucin aguzo in testa», che giorno dopo giorno raccolse sempre più fedeli in San Petronio¹⁴ e «recomandò el Spedale di Bastardi», dove «disse che ni era morto di quilli putini 300»¹⁵. Le tappe successive furono due città toscane, Prato e Firenze, dove nel settembre-ottobre del 1537 Bernardino Ochino tenne una trentina di prediche¹⁶. Proprio da Prato, Margherita d'Austria scriveva il 25 ottobre a Paolo III, nonno del suo futuro sposo Ottavio Farnese, per ricordare al pontefice di concederle, come le era stato promesso, di disporre di

¹³ «Adì 15 del ditto [mese di luglio] uno frate Bernardino da Siena di uno novo ordine chiamato li Scapuzini che porta l'habito proprio di san Francesco ha predicato in domo alla presentia del nostro ill.mo Duca et del rev.mo Cardinale Ravenna [Benedetto Accolti] con molto popolo et ha publicato da parte del Beatissimo papa Paolo III che ognuno dovesse far digiuno tre dì, et facesse tre elemosine, et dicesse tre Pater nostri et tre Ave Marie per salute della Christianità, contra infidelli per la guerra sopraditta [...] Adì 22 ditto havindo fatti li digiuni, elemosine et orationi, molto popolo s'è comunicato et hanno presa et [parola incomprensibile] la indulgentia plenaria. [...] Adì 1 agosto havindo concesso m. Alphonsino Trotto, cavaliere gerosolimitano et retor della chiesa della Trinità di Ferrara ad instantia del signor nostro duce et della signora di Pescara, al predetto frate Bernardino per habitatione perpetua per lui et per li altri soi compagni frati chiamati li frati di Giesù il loco ditto el Romitorio in la contrada della Misericordia suso el polesine di San Zorzo, sopra el fiume Po esso frate Bernardino con altri 7 compagni sono i frati per sua religione del convento principiato a Ferrara». Cit. in SALVATORE DA SASSO, *Gl'inizi della Provincia*, cit., pp. 100-101. Si noti la probabile confusione del cronista tra i due nuovi ordini dei cappuccini e dei gesuiti. Ochino e i compagni, infatti, vengono definiti «li frati di Giesù». Ulteriori testimonianze sulla vicenda, tratte da altre cronache cittadine, fornisce lo stesso autore in *I Cappuccini in Ferrara (1537-1937)*, Isola del Liri, Macioce & Pisani, 1938, pp. 3-7. Sostanzialmente analoga la versione dell'episodio della fondazione del convento cappuccino di Ferrara contenuta in un documento vaticano citato dal Fontana: «Adì 18 agosto il magnifico messer Alfonsino di Trotti Cavaliere Hierosolimitano, e Rettore della Chiesa della Trinità in Ferrara richiesto dall'ill.mo signor Hercole, et dalla signora marchesa di Pescara dete al sopradetto frate Bernardino per habitargli un luoco casamentino detto il Romitorio posto in ripa al Po nella contrada della Misericordia sù il Polesine di San Giorgio, nel qual luoco il detto frate con suoi fratelli spirituali andorno ad habitargli, e poi l'advento predicò in domo con grand'audienza». FONTANA, *Renata di Francia*, cit., II, pp. 63-65. Sulla predicazione di Bernardino Ochino a Ferrara nell'estate del 1537, cfr. anche BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 37-38; NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 104; IDEM, *Cinque lettere inedite*, cit., p. 148.

¹⁴ Pare che a Bologna fra Bernardino non arrivò accompagnato da una grande fama. Come si evince dalla cronaca del Rainiero, tuttavia, Ochino vi predicò cinque volte in quattro giorni, riscuotendo un crescente apprezzamento da parte dei bolognesi, che infatti al suo ritorno nella città felsinea, nel 1542, lo avrebbero accolto con grande entusiasmo. Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 105; GIOMBI, *Libri e pulpiti*, cit., pp. 280-281, 302-303.

¹⁵ NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p. 14. Un cenno a questa predicazione bolognese di Ochino si trova nella lettera scritta il 13 maggio 1538 da Pierre Toussaint ad Ambrose Bläuer, nella quale il passaggio del cappuccino senese per l'area emiliana viene messa in relazione, com'è stato notato, alla decisione della duchessa di Ferrara Renata di Francia di «dare ufficialmente il via a un *patronage* ereticale»: «Certo scio libere praedicatum esse Bononiae ante lata quadragesima, et ducissam Ferrariensem, quantumvis adhuc reluctantante marito, audaciter et intrepide confiteri Christum, prius tueri et alere secum quam plurimos». *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue français*, a cura di A.-L. HERMINJARD, 9 voll., Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965 (I ed. Genève 1866-1897), V, p. 12; E. BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, cit., p. 180.

¹⁶ NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 105.

Bernardino Ochino per la seguente quaresima. Non molti giorni dopo, tuttavia, in curia giungeva anche una missiva di Vittoria Colonna, che da Ferrara premeva sul papa attraverso il fidato Recalcati per far sì che Ochino potesse predicare la quaresima a Bologna, dove era da tutti rimpianto, o a Venezia, com'era stato originariamente previsto. Con il pretesto della «stracchezza e freddi e male strade», la marchesa di Pescara invitava il «secretario secretissimo de Sua Santità» ad adoperarsi per evitare che il buon «fra Belardin» fosse richiamato a Roma, città dove in realtà il cappuccino senese preferiva non doversi recare per non dover fronteggiare fastidiose maldicenze ed eventuali trappole da parte dei suoi detrattori¹⁷.

Al diplomatico Paolo III, che voleva lasciare Ochino a disposizione di Margherita d'Austria, le proposte della Colonna non dovettero risultare particolarmente gradite. Alla fine permise tuttavia a Ochino di scegliere se predicare l'avvento a Ferrara o a Bologna, a patto però che poi si rimettesse al volere di Margherita d'Austria per la successiva quaresima del 1538¹⁸. Mosso dalla presenza in città di Vittoria Colonna e dalla possibilità di riallacciare i contatti con gli ambienti filo-riformati della corte estense, Ochino optò per Ferrara¹⁹. Il 3 dicembre, così la marchesa di Pescara poteva tornare a scrivere al Recalcati, mostrando gratitudine per la risoluzione di papa Farnese e mettendo poi in guardia il segretario di Paolo III di non fidarsi delle «altrui malignità» e delle accuse di superbia lanciate contro il «padre fra Belardino», che «se sua santità fosse Pilato e vostra signoria Caifas, credo che cento volte avrian gridato *Crucifige*»²⁰.

Accuse, calunnie e macchinazioni degli avversari non potevano tuttavia arrestare l'ascesa di Ochino. Ai primi del gennaio 1538 la sua presenza è registrata nei pressi di Faenza²¹, dove aveva già predicato quando ancora vestiva il saio degli osservanti²².

¹⁷ La lettera della Colonna, autografa, è in NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, fasc. 252; TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., p. 177

¹⁸ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 106.

¹⁹ Cfr. SALVATORE DA SASSO, *La gerarchia*, cit., p. 29; NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., pp. 16-17.

²⁰ «Non lasserò dire a vostra signoria che in ogni grande e minima cosa mostra la sua prudenzia e che discerne le altrui malignità, che non valse passar la obediencia che avevan fatta quei simplici frati capucini al padre fra Belardino, dandoli quella iniqua bronta de non so chi a intendere che la obediencia de sua santità deroga ad umiltà. Cosa inaudita, quia *est servus servorum Dei* e tien con Cristo l'ultimo loco, maxime tali ordini. El povero padre ha la obediencia del suo general che predichi over li par far frutto; ma perché molti lo cercano, e lui vorria sempre satisfar sua santità, lassa far a loro, né sa dir: “Io non voglio obedir el papa, ma sì el general”, come se milli fraticchi non avessero ogni di milli ordini dal papa. Creda vostra signoria che l'invidia nol lassa vivere; mille persecuzioni ogni dì. Mo che son certi [che egli] non ‘l pensa a dignità, vorrian che manco facesse frutto. E, se sua santità fosse Pilato e vostra signoria Caifas, credo che cento volte avrian gridato *Crucifige*». NICOLINI, *Cinque lettere*, cit., pp. 148-149; FC II, pp. 235-236.

²¹ Ne è testimonianza il breve dispaccio che un membro del Consiglio di Val d'Amone, tale Antonio Baruzzi, inviò proprio il 3 febbraio 1538 da Faenza al Consiglio stesso. La lettera, tradotta dal latino da monsignor Lanzoni, affermava infatti «trovarsi in Faenza il reverendo padre in Cristo fra Bernardino da Siena dell'ordine dei cappuccini, predicatore di santissima dottrina; transiterebbe per la valle recandosi a Firenze; parergli cosa buona che fosse inviato a fare due prediche in Brisighella». LANZONI, *La Controriforma*, cit., p. 50.

Sulla strada per Firenze, dove Margherita d'Austria lo aveva richiamato per predicarvi la quaresima, il cappuccino senese tenne due sermoni a Brisighella nella chiesa di San Michele, lasciando ai faentini il consiglio di eleggere una piccola commissione di cittadini incaricati di favorire la pacificazione sociale nella Val di Amone²³. Legata alla predicazione ochiniana del 1538 è anche l'erezione a Faenza di un convento cappuccino nel 1541²⁴. Alcuni anni dopo, l'eco della predicazione ochiniana risuonava ancora nitido a Faenza, come spiegava il gesuita Paschasio Broët in una lettera del primo marzo 1545 a Francesco Saverio, narrandogli dell'azione missionaria che stava svolgendo perché «molti huomini et donne sonno in questa città, quali sono machiati di questa dottrina lutherana, qual hanno seminato alcuni predicatori passati, maxime frate Bernardino Ochino da Siena»²⁵. La connessione operata *a posteriori* dai gesuiti tra la predicazione ochiniana e la diffusione di dottrine eterodosse a Faenza si ritrova anche in una cronaca locale, in cui si legge che «la zizania dell'eresie fu disseminata nella provincia di Romagna e in Faenza, sia dal pulpito sia nei confessionari, dal perfido Ochino, che predicò varie volte nella città nostra a istanza del cardinale Rodolfo Pio» attirandosi, sembra, anche diverse accuse prive di particolari strascichi²⁶.

²² Lo si evince da un particolare della lettera che nel 1541 gli Anziani di Faenza indirizzarono a Paolo III, richiedendo l'invio dell'Ochino in città per la Quaresima «per conservare la pace della città e per rimuovere le perturbazioni dei cittadini» e spiegando al pontefice che «Faenza confidava molto in fra Bernardino perché da lui amata tra le altre città per la benevolenza in essa contratta in causa delle frequenti predicazioni fatte in essa in diversi tempi, sia prima, sia dopo l'entrata di lui nell'ordine dei cappuccini». Cfr. LANZONI, *La Controriforma*, cit., pp. 48-49, 52-54. A Faenza, tuttavia, il famoso Bernardino non risulta potesse più fare ritorno per predicare. Vi era attivo invece proprio nel maggio 1541 il gesuita Claudio Le Jay, stretto collaboratore di Sant'Ignazio di Loyola, il quale svolse nella città un inteso apostolato, riavvicinando molti faentini alla pratica assidua dei sacramenti della comunione e della confessione. La figura del Le Jay è legata a doppio filo a quella di Bernardino Ochino: sarebbe stato infatti proprio il gesuita, nel dicembre 1545 a Dillingen in Germania presso il cardinale di Augusta Otto von Truchsess, a ricevere da Roma una famosa lettera del Loyola il quale, su richiesta di «una persona de mucha caridad, familiar, y que, mucho a, conoce a frai Bernardino», esortava il compagno a tentare un abboccamento con l'Ochino, anch'egli in quel periodo residente ad Augusta.

²³ Cfr. LANZONI, *La Controriforma*, cit., pp. 50-51; SALVATORE DA SASSO, *Gl'inizi della Provincia*, cit., pp. 101-102; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 37; NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 106; ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia*, cit., I, p. 241.

²⁴ Ochino fu forse il primo vicario provinciale della Romagna. Cfr. SALVATORE DA SASSO, *Gl'inizi della Provincia*, cit., pp. 93-94.

²⁵ *Epistolae pp. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii, ex autographis vel originalibus exemplis*, in *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1903, pp. 34-35. Del Broët si tratta anche in LANZONI, *La Controriforma*, cit., pp. 56-60, 67-70.

²⁶ Cfr. LANZONI, *La Controriforma*, cit., pp. 70-71, dove si cita da TONDUZZI, *Historie*, pp. XX, 655. Da notare che generalmente i primi cappuccini non si occupavano di confessare i fedeli. Come testimoniato da personaggi come il sacerdote bolognese Bargellesi e come rivelato dallo stesso Ochino in una delle prediche veneziane del '39, il grande cappuccino era tuttavia solito ricevere privatamente coloro che volessero confrontarsi con lui in materia di fede. Sulla penetrazione delle dottrine luterane e calviniste nel faentino, si veda A. CASADEI, *Fanino Fanini da Faenza. Episodio della riforma protestante in Italia. Con documenti inediti*, in «Nuova Rivista Storica», XVIII, 1934, pp. 168-199, dove si trovano informazioni su personaggi vicini a Bernardino Ochino, quali Camillo Orsini e Renata di Francia.

Dopo una possibile ma non certa predicazione a Imola²⁷, il 3 gennaio 1538 Bernardino Ochino riprendeva la via per Firenze²⁸. Lungo la strada, tuttavia, venne informato che Margherita d'Austria l'avrebbe aspettato a Pisa²⁹. Il 26 marzo, però, Vittoria Colonna informava il duca di Ferrara, Ercole II d'Este, che mentre a Pisa «godeva delle mirabil prediche» di Ochino, che «qui per tutto è adorato», questi era stato richiamato a Firenze, perchè «è stata tanta la instantia de Firenze che contra la volontà de madamma ha bisognato remandarlo a quella città»³⁰. Lasciata dunque Pisa il 25 marzo, Bernardino da Siena predicò in Firenze la quaresima, suscitando l'ammirazione di umanisti, letterati e poeti. Tra questi il Lasca, il quale espresse attraverso delle rime, dai contemporanei erroneamente attribuite alla Colonna, la convinzione che seguendo il dolce sermoneggiar e l'«alte parole del scappuccino», ogni cristiano poteva apprendere «come Dio veramente s'ama e cole»³¹. A Firenze Ochino poté rivedere l'amica Caterina Cibo, che presto sarebbe diventata l'interlocutrice privilegiata dell'edizione a stampa dei *Dialogi sette* (1540). Potrebbe inoltre collocarsi all'interno di questo soggiorno fiorentino – o in alternativa in quello del settembre successivo – anche un nuovo incontro con il Carnesecchi³², con il Flaminio e con Ascanio Colonna³³.

Nel frattempo a Nizza, dove erano in corso sotto la regia di papa Farnese le trattative per una tregua tra Carlo V e Francesco I, il generale degli osservanti stava tramando presso Paolo III per creare nuovi problemi ai cappuccini. Questi in realtà avevano offerto un pretesto ai propri avversari, incappando in aperte accuse di eresia per la predicazione eterodossa a Lucca di un fra Giambattista da Venezia, poi fuggito e ancora latitante nel '39³⁴, e a Genova di un altro frate di cui non si conosce il nome. Il

²⁷ L'ipotesi di una predicazione dell'Ochino nel duomo di Imola emerge dagli atti del processo cui venne sottoposto nel 1551, proprio a Imola, il libraio Alessandro Ressa. Cfr. G. F. CORTINI, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola (1551-1578) e Marco Antonio Flaminio luterano*, Imola, Galeati, 1928, p. 20.

²⁸ «Adì 3 febbraio 1538 frate Bernardino da Siena dei Scapuzini è andato a predicare in Fiorenza per comandamento del Papa». Cit. in SALVATORE DA SASSO, *Gli inizi della Provincia*, cit., p. 101.

²⁹ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 107.

³⁰ COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 156-158.

³¹ Cfr. A. F. GRAZZINI, *Le rime burlesche*, Firenze, 1882, pp. 60-61; CAPONETTO, *Aonio Paleario*, cit., p. 45; Cfr. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 177-178.

³² «Lo sentei predicare poi di nuovo in Fiorenza ne l'anno 1536 o '37 [più probabile nel 1538, in cui l'Ochino sostò a Firenze sia nel marzo-aprile che in settembre] et similmente lo visitai ancora quivi alcuna volta». *Procelli Carnesecchi*, II, p. 1111.

³³ Si veda la testimonianza ancora del Carnesecchi a proposito di Ascanio Colonna: «Io non parlai mai a quel signore se non una volta parole generale et complimenti, ma – per quanto ho inteso – lui haveva molte opinioni circa la religione che non erano catholiche, ma quelli elle se fussero non lo so. So bene che quando fra Bernardino era in Italia il detto signore faceva professione di esserli amico, come era ancora la marchesa sua sorella. Et quella volta che li parlai era in Fiorenza per transito l'anno 1537 o '38». *Ibidem*, I, p. 1103.

³⁴ Vedi il breve di Paolo III, datato 24 gennaio 1539 e indirizzato agli arcivescovi di Firenze e Siena e ai vescovi di Chiusi e Pienza, per la cattura di questo predicatore cappuccino, «qui in civitate Lucana heresim lutheranam praedicavit». ASV, *Pauli III brev. min.*, a. 1539, I, 12, breve 71; FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia*, cit., pp. 106-107.

riemergere dei sospetti sui cappuccini, correlato probabilmente al mai sopito intento dei vertici dell'ordine dei minori di riportare l'ordine sotto l'obbedienza degli osservanti, consigliò alla solerte Vittoria Colonna un nuovo intervento presso Paolo III. Il 7 ottobre 1538, così, la marchesa vergò da Lucca una perentoria lettera apologetica, accusando apertamente il pontefice di accondiscendere «a dar nove molestie a capucini, poveri minimi obedientissimi servi de Vostra Santità, quali non se defendono, non tramano, et son doi anni che io mai ne ho scritto in loco alcuno [...]. Ma se vostra Santità vol sapere el frutto mirabil che fanno capuccini et la obedientia et lo honor che fanno a vostra Santità mande doi commissari sinceri per tutte le città de Italia, et vederà che spirito, che credito, che inimicitia con li eretici, che obedientia a ogni ordine di vostra Santità et como son domandati et como aspramente ripresero una sola parola che disse un loro predicatore in Genova, che mostrava minacciar de futuro danno, che è cosa che ogni un lo fa; tamen stanno loro zelantissimi de non errare in cose che dispiacessi a vostra Santità»³⁵. La Colonna cercò poi di mettere alle strette Paolo III, inducendolo a prendere posizione una volta per tutte sulla questione dei cappuccini: «Se vol ruinarli – argomentava –, faccialo de sua mano et non per altri; chè in tal caso serrò contretta andar gridando che me aiutino a procurar che li boni vadano for de Italia, poichè qui non ponno stare perchè la bontà de vostra Santità non opera per l'impedimento de tristi. [...] Bel premio se dà al pover fra Belardino, del esser ricercato da tutte le città et mai mover passo senza desiderar saper li cenni de vostra Santità et così ha exspressamente ordinato a frati [che] vostra Santità sia sempre como lume de ogni pensier loro».

Il passaggio lucchese di Bernardino Ochino nell'aprile del 1538 rappresentò un momento significativo non solo per la vita sociale e politica della repubblica toscana, che attraversava una grave crisi a causa delle difficoltà economiche e dalla spinosa questione diplomatica relativa al ducato di Massa. Il governo lucchese si trovava infatti stretto tra l'intraprendenza del duca massese, protetto da Cosimo de' Medici, e le pressioni del marchese del Vasto, comandante delle truppe imperiali, che paventava un possibile acquartieramento di truppe al soldo dell'Asburgo entro i confini lucchesi³⁶. Uno dei motivi che spinse Vittoria Colonna a convergere su Lucca, accanto al desiderio di ascoltare le prediche di Bernardino Ochino, fu proprio l'interesse per il caso di Massa. Insieme a Caterina Cibo, anch'essa giunta in città per seguire le prediche ochiniane, la marchesa perorò presso le magistrature della repubblica la causa dei

³⁵ NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, 252, autogr. Cit. in TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica*, cit., pp. 178-179.

³⁶ Cfr. S. ADORNI BRACCESI, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 88-89; S. TABACCHI, *Lucca e Carlo V. Tra difesa della "libertas" e adesione al sistema imperiale*, in *L'Italia di Carlo V*, cit., pp. 411-432.

cappuccini, ottenendo la concessione di un luogo per la costruzione di un convento³⁷. Come si è avuto modo di spiegare, la predicazione di Bernardino Ochino sortì un impatto penetrante sulla cittadinanza, infiammando gli ambienti dei domenicani nostalgici del Savonarola e alcuni gruppi di devoti mercanti e aristocratici, i quali nel maggio seguente presentarono al gonfaloniere Vincenzo Castrucci e al Magnifico Consiglio di Lucca un'accurata petizione volta a permettere una pronta soluzione alla piaga del pauperismo³⁸.

La predicazione sociale del 1538 si pone all'origine della popolarità di Bernardino Ochino nella repubblica toscana, dove soprattutto a partire dal 1543, grazie anche alla diffusione dei primi scritti ginevrini dell'ex cappuccino, la dottrina calvinista si diffuse a macchia d'olio in ogni classe sociale, giungendo a lambire la regione rurale della valle del Serchio per mezzo della predicazione evangelica e senza «mascara», come dicevano essi stessi mutuando una famosa espressione ochiniana, di alcuni religiosi eterodossi

³⁷ La marchesa di Pescara si era spostata ai primi di aprile del 1538 da Pisa a Lucca, dove era stata accolta con grandi onori dalle rappresentanze istituzionali della Repubblica, che intendeva ingraziarsi la Colonna per accrescere la propria influenza sul marchese del Vasto, cognato di donna Vittoria e comandante militare dell'imperatore, che stava valutando la possibilità di acquartere in territorio lucchese delle truppe. Tra i motivi di questo precoce trasferimento a Lucca da parte della Colonna, ci fu probabilmente l'esigenza di incontrarsi con Paolo III, come poi probabilmente accadde presso la villa dei Buonvisi di Monte San Quirico. Da tenere in debita considerazione, inoltre, che il fidato segretario della marchesa, Giuseppe Iova, era particolarmente legato a due personaggi di primo piano della vita politica e religiosa di Lucca, Giovanni Guidiccioni e Martino Gigli, frequentatore del circolo valdesiano di Napoli e membro a Lucca del decanato di San Michele, che nel tardo agosto del '38 donò ai cappuccini un appezzamento di terra nei pressi di Monte San Quirico per permettere l'edificazione di un convento da parte dei confratelli dell'Ochino. Cfr. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., pp. 94-98, 108-109.

³⁸ *Ibidem*, pp. 90-100; BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., pp. 403-404; NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p. 30 n. 28. Non era invece presente a Lucca nel periodo del passaggio ochiniano del 1538 in quanto al seguito del papa nella missione di Nizza, ma ebbe ugualmente modo di entrare in contatto con il cappuccino senese probabilmente nel luglio-agosto di quello stesso anno, il vescovo di Fossombrone Giovanni Guidiccioni. Il nobile lucchese scrisse infatti ad Annibal Caro, confessandogli la sua ammirazione per «fra Bernardino da Siena, veramente rarissimo uomo». All'Ochino, il Guidiccioni dedicò tre sonetti, nei quali il cappuccino senese veniva detto «servo fedel di Dio» e «messenger divino»; in essi si trova anche un accenno polemico verso la Chiesa di Roma e «le lusinghe del suo falso duce». Cfr. ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit., p. 433; NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, cit., p. 108. Comandante di campo delle milizie pontificie durante la guerra del sale, il Guidiccioni non fu tuttavia un simpatizzante delle correnti eterodosse, che invece combattè con decisione. Fu infatti autore della famosa *Orazione ai nobili di Lucca*, in cui si accusavano senza farne i nomi alcuni cittadini lucchesi i quali, dopo aver aderito alle dottrine protestanti nel corso di viaggi compiuti nelle Fiandre e in altri luoghi fuori d'Italia, avevano iniziato a introdurre in maniera sotterranea in città la «semenza cattiva» dell'eresia. Cfr. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., pp. 49-50 e *passim*. Per il testo dell'*Orazione* si veda G. GUIDICCIONI, *Orazione ai nobili di Lucca*, a cura di C. Dionisotti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1945. Nel tentativo di arginare la penetrazione di dottrine ereticali nella città natale, inoltre, nel luglio del 1542 il Guidiccioni fece pressioni sugli Anziani di Lucca affinché questi arrestassero Celio Secondo Curione, ricevendo tuttavia una tardiva risposta datata 11 agosto, in cui il governatore della Repubblica affermavano che l'umanista piemontese aveva ormai lasciato la città. Su questo episodio e sul contesto lucchese nel periodo della fuga del Vermigli e dell'Ochino, cfr. anche G. SPINI, *Alcuni episodi della Riforma Lucchese del XVI secolo (da documenti medicei del R. Archivio di Stato Fiorentino)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XVII, 1938, pp. 82-91.

assai ascoltati in Garfagnana, Lucchesia e Lunigiana³⁹. Testimonianza della penetrazione della dottrina valdesiano-ochiniana nella società lucchese è la vicenda della congiura di Pietro di Nicolao Fatinelli, un ribelle arrestato nella primavera del 1542 e condannato a morte nel novembre 1543⁴⁰. Secondo quanto si legge infatti in un libretto eterodosso scritto forse dal nobile lucchese Filippo Calandrini, il Fatinelli fu protagonista di una clamorosa conversione in punto di morte al principio della giustificazione per fede, esaltata con evidenti prestiti letterari dalle *Prediche predicate* di Ochino (1541), oltre che dall'*Alfabeto cristiano* e dalla *Cento e dieci divine considerazioni* del Valdés⁴¹.

Nel settembre del 1538 Bernardino da Siena era nuovamente a Firenze, dove si celebrava il capitolo generale dell'ordine cappuccino: dopo la rinuncia di Bernardino d'Asti alla carica di vicario generale a causa di una malattia, i frati definitori erano chiamati a scegliere una nuova guida. Fu eletto proprio Bernardino Ochino, che resterà vicario generale dei cappuccini fino al momento dell'apostasia e della fuga, nell'agosto del 1542⁴². Poche settimane dopo, il senese venne inviato a Mantova, dove predicò con profitto durante l'avvento⁴³ prima di prendere la strada di Venezia, dove era deputato

³⁹ Cfr. CAPONETTO, *Aonio Paleario*, cit., pp. 80-85. Originario di Vogli in Garfagnana fu l'eretico lucchese Simone Simoni, umanista formatosi alla scuola di Antonio Bendinelli e Aonio Paleario, emigrato a Ginevra *religionis causa* nei primi anni '60. Nella sua biblioteca, oltre alle opere di Calvino, Beza, Bucero, Melantone, Castellione e Pomponazzi, figuravano anche dei non meglio identificati «Dialogi Bernardini Ochini». Cfr. l'introduzione di C. MADONIA alla voce *Simone Simoni*, in *Bibliotheca Bibliographica Aureliana*, CXII, *Bibliotheca Dissidentium*, cit., t. XI, 1988, pp. 25-33, 95-110.

⁴⁰ Convinto della necessità di «reformare le cose mal governate» e ripulire Lucca dal «malsentire» in tema di religione, Pietro di Nicolao Fatinelli aveva progettato per l'estate 1542 un vero e proprio colpo di stato, che avrebbe dovuto essere posto in atto attraverso l'uccisione di circa «venti cittadini de più potenti et il gonfaloniere», unica soluzione valida secondo il congiurato per riconsegnare alla cittadinanza lucchese la propria libertà. Architetata con sagacia sotto il profilo militare in collaborazione con il capitano Giovambattista Bazzicalupo, ma priva di un reale sostegno politico, la congiura del Fatinelli andò incontro a un inevitabile fallimento. Fatale al coraggioso, ma avventato rivoluzionario fu la delazione del conte piacentino Agostino Lando, che rivelò nel maggio '42 i piani del Fatinelli a uno dei membri più potenti e influenti del patriziato lucchese, Filippo Calandrini. Cfr. G. SFORZA, *La congiura di Pietro Fatinelli contro la Signoria lucchese raccontata dai documenti*, Lucca, Canovetti, 1865; S. ADORNI BRACCESI, *Eterodossia e politica nella «notabil conversione» di Pietro Fatinelli (1542-1543)*, in «Critica Storica», XXVII, 1990, pp. 209-234; BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., pp. 183-190, 438; L. LAZZERINI, *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 91-170.

⁴¹ Cfr. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., pp. 152-158.

⁴² Dopo il primo triennio di governo, l'Ochino fu infatti riconfermato nel capitolo di Fiorenza et lo confermarono per un secondo triennio in quello di Napoli, dal suo esempio, governo, e credito sperando mantenimento et progresso nell'osservanza e nel numero de frati e de luoghi» FOLIGNO, MHOMC VII, p. 262. Vedi anche *Ibidem*, pp. 219, 254; SARACENO, MHOMC I, pp. 400, 437-438; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 426, 429; IV, 125, 226; SALÒ, MHOMC VI, pp. 38-39.

⁴³ Già il 26 gennaio, il duca mantovano Federico Gonzaga scriveva a Ochino per informarlo che il nunzio Luigi Gonzaga lo avrebbe presto raggiunto a Venezia con la proposta di tornare a predicare a Mantova la successiva quaresima del 1540. Dieci giorni dopo, Federico II scrisse anche al cardinal Farnese avanzando la medesima richiesta. P. NEGRI, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia: 2. Bernardino Ochino*, estratto dagli «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», XLVII, 1911-

per la quaresima⁴⁴. Di questa predicazione veneziana di Ochino, come detto, siamo ben informati grazie alla pubblicazione nel 1541 di un volumetto di *Prediche* relative proprio al quaresimale del 1539. Da questo prezioso testo a stampa, così come da diverse testimonianze di altro genere, si può intuire tutto il potenziale della predicazione ochiniana, capace allo stesso tempo di promuovere la riforma della morale cittadina⁴⁵ e di diffondere, con un linguaggio intriso di spiritualismo e tensione affettiva, la dolce dottrina della giustificazione per fede e del beneficio di Cristo⁴⁶.

1912, pp. 57-81, spec. 70. Al duca di Mantova, l'Ochino rispose il 18 febbraio 1539, ringraziando il Gonzaga per le cortesie ricevute e raccomandandogli le Convertite di Mantova. Per questa lettera, cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 60-61.

⁴⁴ Intanto a Roma, dove l'Ochino non predicava probabilmente dal 1535, montava il desiderio di riascoltare il cappuccino. Si veda la lettera scritta il 24 febbraio 1539 da Roma al cardinal Ercole Gonzaga da Ottaviano Lotti: «Di predicatori, siamo assai ben forniti a San Lorenzo, a Sant'Apostolo e alla Minerva, non di meno di poi che Padre fra Bernardino predicò, tutti li altri che vi son capitati fan conoscere più la eccellentia del suo predicare. [...] Il predicatore della Minerva [...] è quel che manco dispiace alla marchesa di Pescara, et sua eccellentia gli dà tanti ricordi che forse lo faria disvezzare di quel modo di parlare, e storcarsi che fa sul pergolo, che levate queste doi cose sarria più mirabile assai, ma non bisogna pensare che niuno arrivi a quel segno di Fra Bernardino». SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 45-46.

⁴⁵ «Ma tu citta mia di Vinegia: che non voglio dire me, ma de tanti predicatori in questa tua citta, che ti predicano non philosophia, nè fabole, come per il passato; ma il verbo de Dio; e de Christo vivo, e vero, sinceramente, e la salute tua, e la emendatione de peccati: e tu sei quel medesimo, che tu eri. E voglio dir di me anchora, che con tanta verità, charità, et amore ti ho eshortato alla salute tua, con tanta fatica, e forse tante vigilie, senza un frutto al mondo. Io tengo certo, e fermo, che se in Alemagna, o vero in Inghilterra havesse sparse tante parole, o fra Turchi, o Hebrei, io haveria fatto più frutto di quel che ho fatto, per quel che si vede, benchè io spero anchora de veder buoni, e sinceri christiani. E tengo per certo: che anchor sarà un perfetto viver, con una bontà, con una sincerità. Pur quando non vogliate emendarvi, vi dico questa parola, e vi protesto, che al giorno dil giudicio, io sarò quello, che esclamarà dinanzi a Christo contro di voi. Et il medesimo saranno tutte le anime, che saranno dalla sinistra parte: che non haranno hauto il modo di potersi emendar come voi. E però io vi eshorto, e prego per Christo cordialissimamente, che in questi pochi giorni vogliate prepararvi a fare un poco d'aspera vita, e penitenza, con un viuo amore, et fermo proponimento di mai più voler offendere Christo quanto porteran le forze vostre, se ne andasse mille vite: e vogliati emendar la vostra vita vecchia, facendo vita nova: perchè io vi certifico, che se non vorretì esser Niniue, vi converrà a esser Sodoma; e però disponeteue, e sforzativi alla emendatione. Alla quale Iddio vi ispiri». OCHINO, *Prediche nove*, I.

⁴⁶ Sulla predicazione dell'Ochino e sul clima spirituale che si respirava a Venezia negli anni '30, cfr. PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 173-177; A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 422-459; J. J. MARTIN, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2004 (I ed. Berkeley 1993), *passim*; *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500. Atti del XIX Convegno internazionale di Studi Storici* (Rovigo, Palazzo Roncale, 8-9 maggio 1993), a cura di A. OLIVIERI, Rovigo, Minelliana, 1995; F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Milano, Franco Angeli, 1999; E. BENINI CLEMENTI, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 29-64; M. L. KUNTZ, *The anointment of Dionisio: prophecy and politics in Renaissance Italy*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2001; M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Bari-Roma, Laterza, 2004, pp. 129-133; IDEM, *Lorenzo Lotto and the Reformation in Venice*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, cit., pp. 21-36; IDEM, *Vittore Soranzo*, cit., pp. 53-56; M. FIRPO – F. BIFERALI, *Battista Franco "pittore viniziano" nella cultura artistica e nella vita religiosa del Cinquecento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

Con la sua predicazione intrisa di misticismo, ma ricca di risvolti etici, Bernardino Ochino conquistò anche uno dei più grandi umanisti del Cinquecento, Pietro Bembo, il quale il 15 marzo 1539 scriveva commosso a Vittoria Colonna dopo aver «ragionato questa mattina col reverendo padre frate Bernardino, a cui ho aperto tutto il cuore a pensier mio, come harei aperto dinanzi a Gesù Cristo, a cui stimo lui essere gratissimo et carissimo, nè a me pare haver giamai parlato col più santo huomo di lui»⁴⁷. A rimanere irretito dall'eloquenza di Ochino fu anche Pietro Aretino, il quale il 20 marzo scriveva a Giustiniano Nelli tessendo un delizioso elogio della predicazione dell'«ottimo fra Bernardino, tromba e squilla del Verbo di Dio»⁴⁸. Il 4 aprile era poi di nuovo il Bembo a prendere la penna per raccontare entusiasta alla Colonna che «nostro frate Bernardino, che mio il voglio da hora innanzi chiamare alla parte con voi, è hoggimai adorato in questa città; nè vi è huomo né donna, che non l'alzi con le laudi fino al cielo. O quanto vale, a quanto diletta, o quanto giova!»⁴⁹. Concetti poi espressi ancora dal cardinale veneto il 23 aprile, quando spiegava alla marchesa di Pescara che Ochino «ragiona molto diversamente e più cristianamente di tutti gli altri che in pergamo siano saliti a' miei giorni»⁵⁰, e con più viva carità ed amore, e migliori e più giovevoli cose. Piace a ciascuno sopra modo. Estimo ch'egli sia per portarsene, quando egli si partirà, il cuore di tutta questa città seco»⁵¹.

Conquistato dal carisma di Ochino fu inoltre, nel corso dello stesso quaresimale veneziano del 1539, una vecchia conoscenza del cappuccino, vale a dire quel Bonaventura de Centi, francescano osservante, che nei primi anni '30 aveva avversato

⁴⁷ BEMBO, *Lettere*, cit., IV, p. 99; COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 171-172.

⁴⁸ FC II, p. 266. Cfr. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici*, cit., p. 128. Alla ricerca di sostegno economico dalla marchesa un mese dopo, il 21 aprile, l'Aretino scrisse su Ochino anche a Vittoria Colonna: «Dirò solamente che sì chiara persona ha dato mille anime al paradiso con l'aver transferito in questa città catolica e vostra divota il tanto umile quanto buono fra Bernardino da Siena, la cui sincerità, ridotto il suo core, la sua mente, la sua eloquenza e la sua discrezione ne la sua lingua, ne la sua faccia, ne le sue ciglia e nei suoi gesti, converte le disperazioni in salute, gli odii in carità, i vizi in virtù e le superbie in umanitate. Onde io, che ho visto nel predicare egli, la essenza de la eternità, il Padre in voce, il Figlio in carne e lo Spirito Santo in colomba, mosso da quella sua tromba che si fa udire col fiato apostolico, ho creduto e le ammonizioni de la riverenza sua, le quali vogliono che questa lettera, in mia vece gettata ai piedi de la vostra santità beatissima, le chiegga perdono de la ingiuria fatta a la corte de la stoltizia de le scritture mie». FC II, pp. 267-268. Sugli interessi religiosi di Pietro Aretino, cfr. R. B. WADDINGTON, *Pietro Aretino, religious writer*, in «Renaissance Studies», XX, 2006, pp. 277-292; P. ARETINO, *Opere religiose*, a cura di P. Marini, Roma, Salerno Editrice, 2012.

⁴⁹ «Ma mi riserbo di parlar di lui con v.s. a bocca. Et ancho ho pensiero di supplicar N. S. ad ordinar la sua vita di maniera, che ella possa bastar più lungamente ad honor di Dio et giovamento de gli huomini, che ella non è per bastare, così duramente governandola, come egli fa». BEMBO, *Lettere*, cit., IV, p. 101; COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 173-174.

⁵⁰ Il Bembo non aveva grande considerazione dei predicatori e dei loro aridi schemi oratori desunti dalla scolastica, come si evince da una lettera del 23 febbraio 1539, in cui l'inclito umanista veneto esclamava: «Che ci ho a far io? Mai non s'ode che garrire il dottor Sottile contro il dottor Angelico, poi venirsene Aristotele per terzo e terminare la questione proposta».

⁵¹ SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 42-43. Sulla nomina cardinalizia del Bembo, cfr. M. FIRPO, *Il cappello rosso di Pietro Bembo*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., pp. 58-64.

tenacemente le mosse del senese, allora commissario in Veneto per conto del generale degli osservanti Paolo Pisotti. Nonostante l'antica antipatia per il frate nel frattempo diventato cappuccino, quando lo udì predicare dal pulpito il De Centi si sentì di condividere in maniera tanto profonda la spiritualità di Ochino, da offrire a fra Bernardino e ai suoi cappuccini il «lochetto» presso l'isola della Giudecca dove, sin dal 1536, si era ritirato a vita eremitica insieme a un benedettino chiamato Faustino⁵². Fu grazie a questo estemporaneo atto di generosità da parte di fra Bonaventura, che i cappuccini ebbero un loro convento anche a Venezia⁵³. A proposito della conversione cappuccina del De Centi, è stata avanzata di recente l'ipotesi che l'iniziativa del frate osservante, stretto collaboratore del Carafa sin dai primi anni '30, fosse in realtà finalizzata a controllare da vicino Ochino e gli altri cappuccini sospettati di eterodossia.

L'idea che Bonaventura de Centi fosse una spia infiltrata nell'ordine cappuccino per conto del cardinale teatino, di lì a pochi anni salito ai vertici del Sant'Ufficio proprio grazie ai suoi chirurgici metodi inquisitoriali, pare supportata dal comportamento assunto dall'osservante veneto nel 1542⁵⁴. Dopo la fuga di Ochino, infatti, il De Centi si adoperò in ogni modo affinché i cappuccini fossero allontanati da Venezia, denunciando al nunzio Fabio Mignanelli «li mali portamenti delli frati cappuccini di Venetia sulla materia della fede et religione nostra et la grande intelligenza che tengono con li heretici, così in Italia come fuori»⁵⁵. Per il momento, ad ogni modo, gli avversari dai quali Bernardino Ochino dovette guardarsi furono altri. Sappiamo infatti con certezza, che anche durante la quaresima del 1539 il cappuccino senese non mancò di destare sospetti e di attirarsi accuse di eresia, dalle quali si difese provocatoriamente in pubblico nel corso dell'ultima predica veneziana:

Pure dirò dieci parole, perché ho inteso che sono stato calunniato di alcune cose, e *praecipue* di eresie; e perché il bisogna discendere a particolari, dicono che io ho negato il purgatorio. In questo io vi dico che io non ho negato il purgatorio, anzi io tengo chiaro e certo che vi sia – e Martino Luter lo tiene! E io ringrazio Dio che non credo esser

⁵² Cfr. Cfr. PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 177-179; B. NICOLINI, *Il frate osservante Bonaventura de Centi e il nunzio Fabio Mignanelli. Episodio di vita religiosa veneziana*, in IDEM, *Aspetti*, cit., pp. 59-83, spec. pp. 61-62.

⁵³ Dopo la fuga dell'Ochino, il De Centi si scagliò contro i confratelli dell'apostata, giungendo a falsificare un ordine di sfratto da parte del Consiglio dei Dieci per indurre i cappuccini a lasciare il convento e la stessa Venezia. Abbandonato il romitorio della Giudecca ma restati a Venezia grazie all'ospitalità loro concessa da un benefattore, i cappuccini dovettero subire anche in seguito nuove insidie da parte del De Centi, il quale per nuocere a coloro che considerava dei vili seguaci dell'eretico Ochino, si servì dell'aiuto interessato del nunzio pontificio a Venezia, Fabio Mignanelli, colui nel luglio 1542 aveva fatto recapitare al predicatore senese il breve papale di convocazione a Roma e, nei mesi seguenti alla fuga del cappuccino, era stato impegnato in un'intensa attività di contrasto alla propaganda filoriformata inaugurata dall'Ochino a Ginevra nell'ottobre dello stesso '42 con la stampa del primo volume delle *Prediche* ginevrine. Sulle vicende dei cappuccini veneti dopo la fuga dell'Ochino, cfr. FOLIGNO, *MHOMC VII*, pp. 284-286; PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 238-242, 268-270.

⁵⁴ Cfr. VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 153-155.

⁵⁵ PASTOR, *Storia dei papi*, V, pp. 338-339.

eretico in conto alcuno, pure mi offerisco a chiarire la mente di ciascuno in quanto io ho detto. [...] io sono cattolico e fidele alla Chiesa nostra, quale io tengo per santissima, e a quella voglio credere finchè ne vedrò un'altra migliore. Potria essere se io ne vedessi una altra migliore (che non è possibile) che io me aderessi a quella; ma per ora io non la veggio. E perché hanno detto delle indulgenze: e se io non avessi pensato che fussino buone le indulgenze *per modum suffragii* io non ve learei annonziate. Ma voglio bene scusarmi con Cristo, il quale indegnamente vi ho predicato questa quaresima, perché io non l'ho fatto interamente e in questa sincerità e in quella verità come era lo mio officio, e che le parole mie non sono uscite di una viva fornace e come uno ferro caldente che avessino avuto forza de infiammare, accendere e illuminare tutti li vostri cuori, e unirvi per trasformarvi in Cristo per una viva fede, speranza e soprattutto di un'ardente carità verso de Dio e del prossimo⁵⁶.

Per quanto sempre più frequenti e circostanziate, le accuse di eresia che piovevano su Ochino non sembravano tuttavia scalfire la sua fama, che veniva alimentata dal grande credito concesso al predicatore cappuccino dai principali esponenti del partito imperiale e del blocco riformatore che ruotava intorno al Contarini⁵⁷. Da Venezia, così, il generale dei cappuccini raggiunse Verona, dove era atteso con entusiasmo dal vescovo Giberti e dai suoi collaboratori⁵⁸. Da Verona, Ochino scrisse al duca di Mantova Federico II, raccomandandogli il «monasterio de le Convertite» e promettendo di fargli recapitare quanto prima una copia manoscritta dei suoi *Dialogi*, che Tullio Crispoldi stava trascrivendo⁵⁹. Seguendo la visita ai conventi dell'ordine, che il ruolo di generale richiedeva, già il 26 aprile il senese si trovava proprio a Mantova, da dove scrisse nuovamente al duca Federico, in quei giorni soggiornante a Casal Monferrato, per patrocinare la causa delle Convertite. Nei giorni seguenti, Federico II ricevette altre lettere che lo informavano della permanenza di Bernardino Ochino a Mantova. Significativa quella scritta il 27 aprile da Girolamo Gabloneta, il quale riferì che il «reverendo patre fra Bernardino» era «stato tanto humile che, per non voler offender al capitolo generale di frati de santo Domenico, non ha voluto predicar, excetto che ha fatto doi sermoni, uno a la Misericordia, l'altro a le Convertite. Molto belli io dico: tanto che più non voglio andar a prediche»⁶⁰. Contenuto di questi sermoni mantovani, a

⁵⁶ *Prediche predicate*, VI; *Patterns of perfection*, cit., p. 59.

⁵⁷ Tra il 23 e il 25 aprile dello stesso 1539, per esempio, i magistrati di Palermo scrissero al papa e al cardinale Alessandro Farnese per ottenere quell'invio di Bernardino Ochino in Sicilia, che si concretizzerà poi nel giugno del successivo anno 1540. La lettera a Paolo III è in NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 70-71; quella al cardinal Farnese in NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., pp. 26-27 n. 3.

⁵⁸ In una lettera del 31 marzo 1539 inviata a Carlo Gualteruzzi, il collaboratore del Giberti Francesco Della Torre definiva l'Ochino «divino padre fra Bernardino». BAV, Barb. Lat. 5695, f. 202r; FIRPO, *Vittore Soranzo*, cit., p. 52, n. 124.

⁵⁹ L'Ochino scrisse in questo periodo due lettere al Gonzaga, una da Verona e una da Mantova. Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 61-64.

⁶⁰ Dell'atteggiamento rispettoso mostrato dall'Ochino nei confronti dei domenicani che predicavano a quel tempo a Mantova, offre conferma un ironico commento di Aurelio Recordato, il quale il 28 aprile scrisse al duca che l'Ochino aveva assistito alla predica di «un frate ciecho di San Domenico»: il cappuccino era «venuto credo per imparar qualche cosa; ma, se non conoscesse per tanto pien di charità, come ch'el sia, crederei che fra se stesso havesse ditto quello che in voce fu ditto da molti». *Ibidem*, p. 63. Forse a Mantova, inoltre, l'Ochino compose un'epistola consolatoria indirizzata alla duchessa d'Amalfi

detta del segretario di Ercole Gonzaga Endimio Calandra, fu la giustificazione per fede⁶¹, un tema al centro anche della predicazione di un altro cappuccino che predicò alla Misericordia nel periodo in cui Ascanio Colonna fu ospite a Marmirolo del cardinal Gonzaga⁶².

Con i primi di maggio, Bernardino Ochino lasciava Mantova per fare tappa a Castiglione⁶³, dove il cardinale Niccolò Gaddi ebbe modo di notare il «fervore de le sue prediche, che contengono in somma zelo et emore verso de Dio et charità al proximo»⁶⁴. Il generale dei cappuccini prese poi parte a Montepulciano al capitolo provinciale dei confratelli toscani, organizzando la processione di giovani e la predicazione missionaria raccontata nella citata testimonianza del gesuita Estrada⁶⁵. Dalla Toscana, prima di recarsi a Perugia per l'Avvento, Ochino potrebbe aver fatto ritorno a Roma, dove forse incontrò Pietro Bembo e Vittore Soranzo. Nel corso del 1539, il futuro vescovo di Bergamo e il neo cardinale si erano stabiliti a Roma, dove alloggiavano presso il palazzo colonnese dei Santi Apostoli. Al pari del Bembo, anche il Soranzo era probabilmente già entrato in rapporti con Ochino nel 1539 a Venezia. Lo rivide poi sicuramente nel '40 a Napoli, dove si ritrovò insieme al Carnesecchi e agli altri membri del circolo valdesiano. Così, sul suo rapporto con l'ex predicatore cappuccino, si espresse il vescovo bergamasco il 15 maggio 1551 davanti agli inquisitori romani: «De fra Bernardino de Siena, io non lo ho mai cognosciuto per heretico, né per suspecto, se

Costanza d'Avalos, moglie di Alfonso Piccolomini e sorella del marchese Alfonso del Vasto, la quale aveva subito la perdita del figlio Antonio. Intessuta di ardente misticismo, la lettera si muove sulla contrapposizione netta tra «occhio del senso» e «occhio della fede», tra «lumi falsi» e «lume della gloria», tra dolore terreno e infinita fiducia nell'insondabile, ma sempre benigno volere di Dio. B. NICOLINI, *Intorno a tre libri recenti: il Calvino dell'Omodeo, l'Ochino del Bainton, il Tolomei dello Sbaragli*, in IDEM, *Ideali*, cit., pp. 157-166, spec. pp. 163-164.

⁶¹ Cfr. *Processo Calandra*, p. 226.

⁶² «Mi sono scordato di dire ch'essendo il signor Ascanio fuori a Marmirolo col cardinal mio padrone, venne un frate scappucino a far una predica alla Misericordia qui, et il signor Ascanio mi pregò ch'io gli volessi scriver quel che direbbe, così succintamente in forma di lettera. Gli scrissi la somma del suo ragionamento, che una predica di giustificatione, come tutti predicavano allhora et mai s'udiva altro sopra li pulpiti, almeno in questa città massimamente nel duomo dove, come ho detto nelli fogli dati a monsignor illustrissimo Borromeo, fu una serie continovata di predicatori che predicavano sempre mala dottrina, chi un puoco più coperta chi più aperta, et vi erano sempre delli padri di San Domenico, o le più volte: et rare volte si faceva rumore, perché non era ancora ben inteso questo nuovo modo di predicare, come poi s'è andato scoprendo alla giornata». *Processo Calandra*, pp. 250-251. Cfr. P. V. MURPHY, *Politics, Piety, and Reform: Lay Religiosity in Sixteenth-Century Mantua*, in *Confraternities and Catholic Reform*, cit., pp. 45-54; P. V. MURPHY, *Rumors of Heresy in Mantua*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, cit., pp. 53-67.

⁶³ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 45.

⁶⁴ Così in una lettera dell'11 maggio 1539 a Ercole Gonzaga, nella quale il Gaddi definiva Ochino «uno eccellente huomo, et de la Scriptura sacra et di zelo di religione tanto pieno et infervorato che pochi se li agguagliano. Dio volesse che un suo pari fusse ben conosciuto, ché veramente sarebbe buon remedio a tanti inconvenienti che a questi nostri secoli passano; è assai che v.s. lo approvi, perché so quanto il suo iuditio è candido et sincero. S'egli fussi costì, la pregherei mi raccomandasse a le sue sante orationi». *Ibidem*, p. 64.

⁶⁵ *Supra*, capitolo 8.

non quando se fugì in Alamagna. [...] Io el visitava alle volte perché veniva dal cardinal mio, et lo amava per le soe prediche et lo credeva un sancto»⁶⁶. Nella deposizione del 21 gennaio 1551, tuttavia, il gesuita Alfonso Salmeron asserì che proprio negli ultimi mesi del 1539 il Soranzo, per il tramite del Bembo⁶⁷, era rimasto contagiato dall'eterodossa spiritualità ochiniana⁶⁸.

Risale inoltre con certezza all'autunno del 1539 la circolazione di voci sulla possibile creazione cardinalizia di Ochino: il 24 ottobre, infatti, Vincenzo da Gatico informava il duca di Mantova, Federico II, che «si è levata fama che sua Santità vuole creare di nuovo cardinali, et in questo predicamento sono gli infrascritti: il tesoriere, il Gambero, m. Durante, m. Marcello secretario, l'auditore della Camera, il Castellano, fra Bernardino da Siena e fra Dionisio de' Servi». Difficile valutare la fondatezza di tali dicerie, che furono in seguito sfruttate dagli avversari di Ochino per accusare l'apostata senese di aver lasciato l'Italia a causa della delusione per non aver ricevuto la porpora⁶⁹. Un fondo di verità, tuttavia, probabilmente c'era, dal momento lo stesso Ochino nei suoi primi scritti ginevrini accennò a non meglio definite «dignità», che gli sarebbero state offerte per legarlo alla politica romana⁷⁰.

Siamo alla vigilia della cruciale predicazione di Bernardino a Perugia nel dicembre 1539, prologo all'insurrezione armata della città contro Paolo III e alla ribellione al pontefice di Ascanio Colonna. Pur avendo più o meno direttamente contribuito alla regia della rivolta con le sue predicazioni, Ochino non prese parte in prima persona agli eventi della guerra del sale. Ai primi del 1540 era nuovamente a Roma, dove incontrò Vittoria Colonna prima di proseguire per Napoli, dove predicò la quaresima⁷¹. Il ritorno

⁶⁶ *Processi Soranzo*, I, p. 341.

⁶⁷ Della spiritualità evangelica del Bembo alla fine degli anni '30, oltre agli entusiastici commenti sulla predicazione veneziana dell'Ochino, fanno testimonianza le salaci pasquinate che circolavano a Roma dopo la creazione cardinalizia dell'umanista veneto, tanto avversata dal Carafa. Una di queste recitava: «O Dio, che sfaciamento, / un Anticristo, un peggio che non mostro, / contraporsi al capel dil Bembo nostro! / Un animal, un mostro / ardir pubblicamente in concistoro / biasmar un che fa oggi il secol d'oro!». Cfr. FIRPO, *Vittore Soranzo*, cit., pp. 50-51; IDEM, *Pasquinate romane del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», XCVI, pp. 600-621, spec. pp. 613-614; G. FRAGNITO, *L'ultima visione: il congedo di Pietro Bembo*, in EADEM, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, 1988, pp. 29-64; *Pasquinate romane del Cinquecento*, a cura di V. MARUCCI, A. MARZO, A. ROMANO, 2 voll., Roma, Salerno Editore, 1983, I, p. 377, 444-447, 451, 453-454.

⁶⁸ «Lo ho cognosciuto da quando era mastro di casa del Bembo, quando stava ad Santo Apostolo, et havemo alcune volte conteso insieme sopra le cose della fede et, se ben non me ricordo di cose particular, ho cognosciuto in lui esser poco animo catholico, immo essere imbractato in queste opinione heretice. Et specialmente hora me ricordo che non sentiva ben della fede et delle opere, et del piangere della passione de Christo, magnificando fra Bernardino et il Val[d]ese, per conto del quale diceva volere andare in Napoli per conferire con dicto Valdese». *Processi Soranzo*, I, pp. 112-113; II, p. 895.

⁶⁹ Un'accusa che tornò anche nelle cronache cappuccine.

⁷⁰ OCHINO, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena (1542)*, cit., F7 r-v.

⁷¹ Il 16 gennaio, la marchesa di Pescara scriveva infatti a Ercole Gonzaga: «Il reverendo fra Belardino, passando de qui per andar a predicar a Napoli, me disse troppo gran cose della solida et non simulata virtù

del predicatore cappuccino nella città del Valdés fu un evento rilevante per gli ambienti cittadini interessati alle nuove dottrine e ai temi caldi del dibattito religioso del tempo. Secondo il resoconto affidato dal cronista Antonino Castaldo alla sua *Istoria di Napoli*, infatti, «le sue prediche diedero campo e cagione a molti di parlare della Sacra Scrittura, di studiar gli Evangelii, e disputare intorno la giustificazione, la fede, le opere, la potestà pontificia, il Purgatorio e simili altre difficultose questioni; [...] insino ad alcuni coriari della conceria del mercato era venuta questa licenza di parlare e discorrere dell'Epistole di San Paolo, e de' passi difficultosi di quelle»⁷². Proprio quanto desiderava Ochino, ospitato in quei giorni presso il «monasterio de Sancto Eframo»⁷³; proprio quanto temevano il Carafa e quanti, anche all'interno dello schieramento imperial-contariniano ritenevano, per dirla con il domenicano Badia, che «*difficilia fidei non esse tradenda rudi populo*».

Non deve sorprendere dunque che, com'era d'altronde già accaduto nel 1536, anche stavolta Bernardino Ochino venisse accusato di diffondere mellifluamente dal pulpito dottrine eterodosse. A muovere contro il famoso predicatore cappuccino furono nuovamente i teatini, informati da tali Ranieri Gualandi⁷⁴ e Antonio Capone⁷⁵, i quali

et bontà della d. v. r.ma, alla quale ho molta invidia che stia fuor de qui». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 182-183.

⁷² Cfr. AMABILE, *Il Santo Ufficio*, cit., p. 130.

⁷³ Cfr. P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Ufficio*, Napoli, Fiorentino Editrice, 1976, pp. 51-52, 139; FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 415.

⁷⁴ Cfr. C. DE FREDE, *Notizia d'un valdesiano pentito con una digressione sul processo d'una visionaria (Ranieri Gualandi e Alfonsina Rispoli)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CVI, 1988-1990, pp. 171-212, ora anche in IDEM, *Religiosità e cultura*, cit., pp. 251-295.

⁷⁵ Lo si apprende dalla *Vita di Paolo Quarto* del Caracciolo: «I nostri Padri [teatini] scoprirono l'heresie in Napoli essendo il nostro ordine [...] acerbo persecutore dell'heresie, et che fa professione di difender la fede cattolica. Il modo con che furono da i nostri scoverte [...] fu questo: s'ha da sapere che Rainiero Gualardo et Antonio Capone medico, per la pratica che ebbero con Valdes et con l'Ochino, e perché si confessavano da i nostri [padri] a San Paolo, però i nostri che ne stavano sospetti, si fecero riferire da loro tutto ciò che intendevano da quegli occulti heretici. In questo modo vennero a conoscere i nostri il mal seme che coloro seminavano et le secrete conventicole d'huomini et di donne, le quali da loro scoverte, et scritte al Cardinal Teatino in Roma, quei Capi heretici se ne fuggirono via tutti da Napoli». Cfr. A. CARACCILO, *Vita di Paolo Papa Quarto*, in ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, ms. 994, cc. 216v-217r. Cit. in AMABILE, *Il Santo Ufficio*, cit., p. 143; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 171, n. 25. E ancora in un altro passo della *Vita e Gesti di Gio. Pietro Carafa*, citato da Gigliola Fragnito: «L'Ochino nel 1536 cominciò a vomitare anch'egli alcune propositioni eretiche nella Chiesa di San Gio. Maggiore, dove predicò la quaresima; ma perché con l'austera vita, che mostrava, con l'habito asprissimo, con il gridar contra vitii ricopriva il suo veleno, non si potè all'ora, se non da pochi, conoscere la sua volpina fraude. Pure vi fù alcuno, che se ne accorse, e frà gli altri, anzi i primi (per quanto ho inteso da' nostri vecchi) furono li nostri santi Padri Don Gaetano e Don Giovanni, li quali poi più chiaramente se ne accorsero nel 1539 [in realtà 1540, se non 1541], quando l'Ochino predicando nel pulpito del Duomo, andava spargendo molte cose contro il Purgatorio, contra le indulgenze, contra le leggi ecclesiastiche del digiuno e contra l'autorità del Papa, e de' Prelati della Chiesa; e quello, che fu pessimo, soleva talhora l'empio Frate proferire *interrogative* quel, che S. Agostino dice *negative*: *Qui fecit te sine te, non salvabit te sine te?* dando in questo modo ad intendere tutto il contrario di quello che noi facciamo opera cioè, che *sola fides sufficit*; e che Iddio ci salva senza che noi facciamo opera alcuna per cooperare con Dio». FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., p. 253, n. 7. Secondo Miele, infine, l'Ochino sarebbe stato anche sfidato a una pubblica disputa dal domenicano Ambrogio Salvio da Bagnoli,

tuttavia non riuscirono a ottenere alcun provvedimento formale contro quello scomodo frate⁷⁶. A questa predicazione napoletana di Ochino⁷⁷, contemporanea a una memorabile presenza veneziana dell'agostiniano Giulio da Milano⁷⁸, assistettero tra gli altri il Soranzo, il Rullo⁷⁹, il Bonfadio, il Flaminio⁸⁰ e numerosi esponenti di spicco del circolo valdesiano⁸¹. Ne rese una preziosa testimonianza Pietro Carnesecchi nel costituito del 23 luglio 1566, affermando di essersi convinto della bontà della dottrina valdesiana anche per «il conto che ne vedevo fare da fra Bernardino Occhino che predicava alhora a Napoli con admiratione d'ogniuno et faceva professione di pigliare quasi il thema di molte sue prediche da Valdesio mediante una carticella che lui li mandava la sera inanzi alla matina che doveva predicare»⁸². Quali fossero le «opinioni» che il Valdés, Ochino e il Flaminio gli avevano presentato come «bone et catholice», il Carnesecchi, l'aveva spiegato poco prima:

Che il bon christiano sia iustificato per la fede sola, intendendo però fede viva et infusa et non fede acquisita né historica, la quale diceva non possere essere separata dalla

ma non sembra che tale confronto abbia mai avuto luogo. Cfr. M. MIELE, *La penetrazione protestante a Salerno verso la metà del Cinquecento secondo un documento dell'Inquisizione*, in *Miscellanea Gilles Meersseman*, 2 voll., Padova, Antenore, 1970, II, pp. 841-842.

⁷⁶ Cfr. ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit., p. 412; NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 47. Secondo Gigliola Fragnito, tuttavia, «il problema della dissoluzione del gruppo valdesiano di Napoli nella primavera del 1541 [...] potrebbe essere collegato alle delazioni di Raniero Gualante e di Antonio Cappone ai teatini di Napoli. Non è improbabile, del resto, che a provocare quell'esodo si fosse adoperato Gian Pietro Carafa». G. FRAGNITO, *Intervento sulla relazione di Massimo Firpo, Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell'Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, cit., pp. 73-76, spec. p. 75.

⁷⁷ Cfr. CORTINI, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola*, cit., pp. 64-65.

⁷⁸ In quella stessa Quaresima, a Venezia l'agostiniano Giulio da Milano aveva suscitato grave scandalo presso numerosi prelati, come riferiva al cardinal Farnese il nunzio pontificio nella Repubblica Veneta, Giorgio Andreassi. Cfr. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., I, pp. 122-124. Vedi anche ROZZO, *Le «Prediche» veneziane di Giulio da Milano*, cit.; G. DE LEVA, *Giulio da Milano. Appendice alla storia del movimento religioso in Italia nel secolo XVI*, estratto dall'«Archivio Veneto», VII.

⁷⁹ Cfr. C. DE FREDE, *Un pugliese familiare del cardinal Pole: Donato Rullo*, in «Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica», XII, 1980, pp. 3-28, ora anche in IDEM, *Religiosità e cultura*, cit., pp. 117-163.

⁸⁰ Cfr. FIRPO, *Valdesianesimo ed evangelismo*, cit., p. 61.

⁸¹ Cfr. LOPEZ, *Il movimento valdesiano*, cit.; D. MARCATTO, «Questo passo dell'heresia». *Pietrantonio di Capua tra valdesiani, «spirituali» e Inquisizione*, Napoli, Bibliopolis, 2003; L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

⁸² «Io fui persuaso dal Valdesio et dalli altri suoi fautori, come fra Bernardino et Flaminio che le sudette opinioni fussero bone et catholice, ma in verità senza fare alhora niuna di quelle illationi che ho cognosciuto poi potersi fare da tali principii, cioè che non ce bisognasse il sacramento della penitentia né contritione né satisfatione per recuperare la gratia perduta per il peccato mortale, né che bisognasse purgare altrimenti il reato de' peccati nostri in purgatorio, havendo Christo satisfacto, come lui diceva, abundantemente per tutti con la morte sua. Et cossi le credetti». Nella successiva sentenza, emessa a carico del Carnesecchi il 16 agosto 1567, al Valdés, all'Ochino e al Flaminio venne attribuita la responsabilità della «infezione» luterana dell'imputato, secondo lo schema che informava un paradigma inquisitoriale tipico del secondo Cinquecento: «Et prima dal 1540 in Napoli, istituito dalli quondam Giovanni Valdés spagnolo, Marc'Antonio Flaminio et Bernardino Occhino da Siena et conversando con loro et con Pietro Martire et con Galeazzo Caracciolo et con molti altri heretici et sospetti d'heresia, leggendo il libro *Del beneficio di Christo* et scritti del detto Valdés». *Processi Carnesecchi*, II, p. 1363.

charità et per consequente non potere mancare di operare ogni volta che se offerisse l'occasione, ma ben diceva che le opere non erano necessarie per acquistare la vita eterna, conciosia che già se fusse acquistata mediante la fede et che opere servissero solamente a glorificare Dio et a monstrarsi grato di un tanto beneficio ricevuto, come è l'haverci redempti dalla damnatione per la morte di Iesu Christo nostro signore. [...] Diceva che il christiano che havesse veramente la fede iustificante in sé haverebbe pace nella sua conscientia, et da questa pace potrebbe venire in tale persuasione d'essere in gratia de Dio che se potesse tenere certo della sua salute. [...] Parmi anchora ricordare che dicesse che la gratia de Dio non si potesse perdere dal christiano si non per un peccato solo, cioè per la infidelità. Et quanto alla iustitia per la quale siamo iusti, diceva non essere nostra propria né inherente all'anima nostra, ma esserci imputata da Dio per la fede come ai figlioli di Abraham, secondo lo spirito. Et questo in summa, per quanto io me ricordo, era substantialmente la doctrina del Valdesio⁸³.

Al centro della discussione, dunque, «quello benedetto articolo della giustificazione, il quale penso che [Ochino] cominciassero a predicare in Napoli la prima volta, ma con tale destrezza et cautela però che non dette scandalo a niuno»⁸⁴. Lo stesso metodo, probabilmente, adottava contemporaneamente a Capua Girolamo da Molfetta, braccio destro di Bernardino Ochino⁸⁵, che proprio a Napoli nel dicembre del 1539 promosse la pubblicazione presso il Sultzbach, editore nel 1537 delle costituzioni cappuccine, dell'eterodosso *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni⁸⁶. La frequentazione del Molfetta e dell'Ochino dette modo al Carnesecchi di approfondire simili tematiche dottrinali con i suoi amici e conoscenti⁸⁷. Tra questi figuravano Vittore Soranzo, il senese Lattanzio Ragnoni, conosciuto proprio tramite Ochino⁸⁸, e il valdesiano Giovan

⁸³ *Processi Carnesecchi*, I, p. 145. Sul concetto di «fede infusa» insiste anche Ochino nelle prime Prediche ginevrine. Cfr. OCHINO, *Prediche 1542*, III, c. B5v.

⁸⁴ *Processi Carnesecchi*, II, p. 1112. Questa affermazione del Carnesecchi appare ambigua per due motivi: il primo è che sappiamo che proprio a Napoli i teatini accusarono Ochino; il secondo è invece che il protonotario fiorentino dice di aver sentito Ochino a Napoli solo nel '40, mentre egli si trovava a Napoli anche nel '36 e quindi potrebbe aver seguito le sue prediche anche allora: si spiegherebbe anche perché il Carnesecchi affermò che a Napoli Ochino iniziò a parlare della giustificazione per fede per la prima volta. Secondo il valdesiano toscano, comunque, Ochino non ne parlò a Roma nel 1535. L'intera testimonianza, ad ogni modo, risulta volta nel complesso a evitare di infangare la memoria della Cibo, dal momento che il Carnesecchi sembra voler far apparire l'eterodossia dell'Ochino legata fondamentalmente al contatto col Valdés e non tale nel periodo precedente, quando egli già aveva stretto un intenso legame spirituale con la Cibo e la duchessa di Camerino era impegnata in prima linea nella difesa del nascente ordine dei cappuccini.

⁸⁵ Di una predicazione combinata dell'Ochino e del Molfetta parla il Carnesecchi, che lo conobbe probabilmente proprio a Napoli durante la quaresima del 1540: «Io cognobbi questo fra Hieronimo a Napoli nel '39 [in realtà 1540] in quel tempo che vi predicava fra Bernardino, predicando esso nella Nuntiata. Né dipoi mi ricordo di averlo visto altramente». *Processi Carnesecchi*, II, p. 304.

⁸⁶ Vedi *infra*, capitolo 12.

⁸⁷ Si veda anche la deposizione di Francesco Robortello (Venezia, 20 luglio 1566): «Onde per essere forsi essi poi cascati in aperti errori hanno causato questo mormoriglio nel Carnesecchi, perché esso praticò ancor con l'Ochino et con don Pietro Martire, con li quali praticavano ancor cardinali segnalati, reputandoli allhora catholici, benchè poi si scoprissero heretici». *Processi Carnesecchi*, II, p. 44.

⁸⁸ «Mi fu similmente opposto in quel tempo [cioè nel primo processo] l'haver appresso di me un Lattantio sanese, il qual havevo conosciuto a Napoli per mezo di fra Bernardino, et era anche lui delli discepoli di Valdés benchè, non contento della dottrina sua, s'ingolfò nella lectione di libri delli heretici». E ancora: «Lactantio Ragnone haveva cominciato essere sospetto a papa Paulo terzo mediante la relatione havutane dal cardinale Santa Croce [Marcello Cervini], imperò non era mai stato citato et le opinioni sue

Francesco Alois⁸⁹, detto il Caserta, il quale processato a Napoli nel 1563, ammise che in quei giorni il protonotario fiorentino «ragionò con me molto largamente di queste opinioni del Valdesio, di Marco Antonio Flaminio et di fra Bernardino da Siena, che allhora predicava a Napoli»⁹⁰.

Mentre si trovava a Napoli, Bernardino Ochino venne avvicinato dal vicerè di Sicilia, don Ferrante Gonzaga, che nella primavera del '40 si era recato a Genova per siglare un accordo con Andrea Doria e stava dunque facendo rientro nell'isola. Bloccato dal maltempo nel porto partenopeo, il Gonzaga dovette persuadere il generale dei cappuccini a recarsi insieme a lui in Sicilia⁹¹. Insieme si imbarcarono infatti per Messina, dove giunsero il 24 aprile⁹². Non è da escludersi che la trasferta siciliana sia stata consigliata a Ochino dall'infuriare della guerra del sale, che proprio in quei giorni vedeva Perugia prepararsi all'assedio delle truppe farnesiane. A Messina, nonostante i fastidi arrecatigli dal «catarro», il generale cappuccino «fece una predica divina», convocando poi i confratelli siciliani per il capitolo provinciale⁹³. Ochino si diresse poi

erano varie, sentendo in qualche parte con Luthero et in qualche altra parte con Zuinglio o Calvino. Et questo medesimo Lactantio fu in principio discepolo di fra Bernardino Occhino et poi amico et familiare di Valdesio et seguace della sua doctrina, et in ultimo mio hospite in Venetia da l'anno 1543 al 1545». *Processi Carnesecchi*, II, pp. 79, 152.

⁸⁹ Parente di Galeazzo Caracciolo e personaggio di spicco del circolo valdesiano di Napoli, ospitò Flaminio nel 1539 durante la disputa sulla giustificazione con Contarini e Seripando. Processato una prima volta nel 1552, abiurò ma senza recedere dalle proprie convinzioni eterodosse, che lo condussero nel 1562 a un nuovo processo, che lo condusse all'esecuzione come relapso nel 1564. Cfr. *Processo Morone*, I, pp. 377-378, n. 390.

⁹⁰ *Processi Carnesecchi*, II, pp. 37, 997.

⁹¹ Proprio in quei giorni, a Lucca si lavorava alacremente per un prossimo ritorno del cappuccino. Con una lettera del 15 aprile 1540 che rivela il profondo impatto sulla società lucchese della predicazione ochiniana del 1538, gli Anziani invitarono il cardinal Bartolomeo Guidiccioni, «per beneficio della patria» ad attivarsi per ottenere alla Repubblica l'invio dell'Ochino per la Quaresima dell'anno seguente. Nella visione dei governatori lucchesi, la predicazione del generale dei cappuccini avrebbe prodotto, come già nel 1538, un notevole «frutto spirituale», accompagnando la città tutta alla riscoperta del «principio di amore, et charità del prossimo, nelle quali cose consiste il tutto», e con essi del «vero modo del vivere christiano». Già il 24 aprile, tuttavia, il Guidiccioni riferiva che Paolo III lo aveva informato del fatto che «per la quaresima lo vuole in Roma», aggiungendo comunque che il pontefice aveva lasciato aperto qualche spiraglio per periodi differenti, dicendogli esplicitamente che «per li altri tempi lo lasserà». Nonostante i nuovi tentativi degli Anziani, protrattisi fino ai primi giorni del 1541, Bernardino Ochino non predicò più a Lucca fino all'agosto 1542, quando con la fuga oltr'Alpe l'unico mezzo per «indirizzare alla vera via del celo» i lucchesi più sensibili alle dottrine eterodosse e ormai scopertamente calvinistiche dell'ex cappuccino, saranno le *Prediche* e gli altri scritti a stampa, come la *Lettera alla Balìa di Siena*, che a Lucca troveranno un fertile terreno di diffusione. LUCCA, AS, *Copiari di lettere*, vol. 547, reg. 13, ff. 15 a-b; NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., pp. 24-25. Vedi anche ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., p. 105.

⁹² NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 47. Durante questo soggiorno siciliano, forse l'Ochino ebbe modo di incontrare anche Agostino Gonzaga, arcivescovo di Reggio Calabria e vicario dell'arcivescovo vescovo Innocenzo Cibo, fratello di Caterina, il quale aveva già avuto modo di ascoltare e apprezzare il fervente sermoneggiare del cappuccino senese nel 1535 a Roma. Lo suggerisce ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia*, cit., I, pp. 246-249; III, p. 895.

⁹³ Si veda la lettera inviata a Ercole Gonzaga da Nino Sernini, allora al seguito di don Ferrante per conto del cardinale di Mantova: «In Napoli truovammo il reverendo Frate Bernardino, il quale voleva passare in questo Regno per visitare gli suoi, il che inteso da S. Ex. gli fece intendere che lo voleva condurre con sé,

verso Palermo, accompagnato da una lettera di raccomandazione vergata il 2 maggio 1540 dallo stesso Ferrante Gonzaga, in cui si esprimeva la volontà di far predicare in città il cappuccino, «persuna di multa sciencia et virtuti, et in ipso concurrino assai boni qualitati pro tali effecto, et simo certi ch'al tempo tutta questa predicta città ni restirà contenta et satisfacta»⁹⁴.

Rientrato a Napoli, Ochino veniva raggiunto nel tardo agosto dalle pressanti richieste del governo senese, che per il tramite del Ghinucci e dell'agente Michelangelo Gosio lo reclamava per la seguente quaresima⁹⁵. Lusingato dalla proposta dei concittadini, il 5 settembre il generale dei cappuccini spiegava da Roma agli ufficiali di Balìa che «molto volentieri verrei in questa quaresima a predicare alla mia Siena», rimettendo però diligentemente ogni risoluzione in merito al pontefice, il quale sembrava intenzionato a farlo predicare a Roma⁹⁶. Il 28 settembre, tuttavia, Ochino poteva annunciare da Roma ai «molto magnifici signori» di Balìa che «Sua Santità [Paolo III] ogi s'è contentata che io per lo advento venghi, così mi sforzarò circa a Ognisanti essere a Siena. Preghiamo el Signor ch' el mio venire non sia vano»⁹⁷. Fu presumibilmente durante la predicazione del novembre-dicembre 1540, come accennato, che la dolce dottrina di libertà predicata dal pulpito da Ochino conquistò definitivamente Aonio Paleario, il quale ancora nella lettera scritta nel dicembre 1544 a Lutero, Melantone, Butzer e Calvino, si ricordava di chiedere all'austero capo della riforma ginevrina di mostrare un occhio di riguardo per l'ex frate suo concittadino⁹⁸.

et così l'ha menato in la sua Galera, et ne ha data grandissima consolatione nel viaggio. Domenica predicò, ma fu dal catarro tanto impedito, che possè mal satisfare a sé et a gl'altri, nondimeno fece una predica divina. Haveva risoluto andare a Palermo, ma non si sentendo bene è restato, e qui si farà il capitulo, et così ha pregato che faccia S. Extia., la quale desidera stremamente ritenerlo a predicare qui questa quaresima, ma dubbitò che non potrà farlo». SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 47.

⁹⁴ PALERMO, AS, *Protonotari del Regno*, 256 (1530-40), ff. 145v-146r; ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia*, cit., I, p. 247. Per motivi che non sono noti, il desiderio di don Ferrante Gonzaga di poter avere l'Ochino a Palermo per la quaresima seguente non si potè realizzare. A tenere il quaresimale del 1541 nel capoluogo siciliano fu invece il francescano conventuale Pietro Paolo Caporella. La sua predicazione, dipinta come «più convenzionale» rispetto a quella ochiniana, condusse all'istituzione del Monte di Pietà e alla fondazione della Compagnia del Santissimo Crocifisso, detta dei Bianchi, esemplata sull'omonima confraternita sorta a Napoli nel 1519. *Ibidem*, pp. 249-255. In procinto di lasciare la Sicilia, proprio da Palermo fra Bernardino inviava il 6 giugno 1540 una cortese missiva al vicerè, augurandosi di poter tornare presto nell'isola. Cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., p. 277.

⁹⁵ Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., p. 7.

⁹⁶ BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 277-278; PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., p. 8.

⁹⁷ BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., p. 278.

⁹⁸ Così Paleario scrisse infatti a Calvino: «Commendo tibi conservum nostrum Bernhardinum Ochinum. quibuscumque eum rebus iuveris, Christum iuveris». Tra la fine del 1542 e lo stesso 1544, inoltre, Paleario compose per difendersi dalle accuse di eterodossia che aveva ricevuto l'orazione *Pro se ipso*, in cui la fuga del grande cappuccino era ricordata come una grave perdita per la Toscana e l'Italia intera, e i senatori senesi erano invitati a «difendere sia Ochino che lui [Paleario] dalla sentina di uomoni turpi, perniciosi alla repubblica, dalla quale dovrebbero essere cacciati via!». CAPONETTO, *Aonio Paleario*, cit., pp. 67-70, 75, 222.

Già il giorno 11 dicembre, mentre forse Ochino era ancora in città, la Balìa emetteva una deliberazione, a firma di Orlando Marescotti e Bernardino Buoninsegni, tesa a ottenere che fra Bernardino, «ad consolatione animarum», «evangelizet in civitate hac proxima quatragesima». A tale scopo, il governo senese si riprometteva di scrivere nuovamente al papa Paolo III e ad «alios quos opus erit pro habendo eo», vale a dire i cardinali Cervini e Ghinucci, Margherita d'Austria e il marchese di Aguilar, ambasciatore di Carlo V a Roma⁹⁹. Nonostante la mobilitazione della propria diplomazia, tuttavia, Siena non riuscì a trattenere Ochino in città fino alla successiva quaresima, che il generale dei cappuccini predicò invece a Milano, come richiesto dal marchese Del Vasto. Prima di raggiungere Milano, dove avrebbe incontrato Agostino Mainardi, il generale cappuccino sostò alcuni giorni a Modena, rapendo i cuori di tutti i cittadini con una predica improvvisata su «che cosa era Christo».

Anche nella città emiliana, come riferiva il Grillenzoni al vescovo Giovanni Morone, alcuni detrattori si lamentarono della «novità» e dell'anticonformismo della sue prediche, esaltate invece negli ambienti del dissenso religioso: «Non si vergognano di dire che più non predicava come soleva. Alcuni dicevano che troppo predicava di Christo e che non haveva nominato San Geminiano, nè fatto disputa alcuna»¹⁰⁰. A Modena i cappuccini erano presenti almeno dal 1538, quando Giuseppe da Ferno aveva predicato in città nel mese di maggio, ritornando nuovamente sul pulpito per l'avvento dell'anno seguente e riuscendo a introdurre nella cittadina emiliana il culto delle Quarantore¹⁰¹. Nel 1540 era stata invece la volta di Antonio da Pinerolo. La venuta di Bernardino Ochino nel febbraio 1541, tuttavia, assunse i contorni di un vero e proprio evento cittadino, sentito in maniera particolare dagli eterodossi dell'Accademia, i quali cercarono invano di trattenere il cappuccino in città¹⁰². Anche a Modena dunque il pur

⁹⁹ Negli stessi giorni, inoltre, dalla Balìa partiva una accorata richiesta al duca di Mantova – a quel tempo il piccolo Francesco I dopo la morte di Federico II – affinché questi concedesse ai senesi il favore, poi accordato, di rinunciare all'Ochino per la Quaresima seguente, consentendo all'inclito predicatore di restare e produrre frutto nella sua città natia. Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 65.

¹⁰⁰ BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., p. 69; SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 47; NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 47.

¹⁰¹ Sulla predicazione della prima metà del XVI secolo a Modena, dove nel 1530 era salito sul pulpito anche l'allora francescano Giovanni da Fano e nel '32 i cronisti avevano registrato il passaggio del romito Brandano da Petroio diretto a Santiago de Compostela alla guida di un folto gruppo di pellegrini, si veda PEYRONEL, *Speranze e crisi*, cit., pp. 51-59, 203-222; GIOMBI, *Libri e pulpiti*, cit., pp. 280-282, 302-303.

¹⁰² Il cronista modenese Tommasino de Bianchi così ricorda della predicazione modenese di Ochino del 28 febbraio 1541: «Questa mattina per el lunedì de carnevale ha predicato in domo frate Bernardino da Sena dell'ordeno de capuzoli, quale vene da Bologna e va a predicare a Milano, et gera tanta gente che apena se ge poteva stare, et gera tutta la Cademia, la quale voleva ch'el restasse a predicare in Modena questa quatragesima, e ch'el padre del Carmene ch'è venuto a posta ge daria el loco, et havevano persuaso ditto padre a lasarlo predicare et era contento ch'el predicasse, et è stato persuaso el signor governatore con el signor massare e molti altri, etiam li Accademici, andare a Santo Petro, dove è alloggiato detto frate Bernardo, a pregarlo ch'el volesse restare a predicare questa quatragesima, e cussì è stato pregato dal priore del Carmeno in nome del suo predicatore e da misser Carolo Codebò e da molti

fugace passaggio di Bernardino Ochino lasciò un segno profondo, riscuotendo particolare gradimento nei rappresentanti di quei circoli filo-riformati, con i quali avrebbe dovuto presto fare i conti il Morone al suo ritorno in diocesi nel 1542¹⁰³.

Dopo esser stato promesso in un primo tempo alla città di Bologna, per la quaresima del 1541 Bernardino Ochino fu infine destinato a Milano, dove lo attendeva il marchese del Vasto¹⁰⁴. La predicazione milanese dell'aprile 1541 segnò una tappa particolarmente significativa per il graduale avvicinamento di Bernardino Ochino alle idee della Riforma. Nella città lombarda, infatti, il generale dei cappuccini incrociò i propri passi con quelli dell'agostiniano piemontese Agostino Mainardi¹⁰⁵, destinato

altri cittadini, et non ha voluto, alegando ch'el non vole desordenare el loco dove lui ha da andare a predicare a Milano, e cussi se ne sono tornati a casa: e a questo ge sono stato presente io, Thomasino Lanceloto presente scriptore. A mi pare che queste cose non procedano con vera fede, ma per gara: perché li frati de Santo Augustino non pono predicare, non voriano li soi fautori che quello del Carmene (ch'è uno valente home detto el Granella) predicasse e impedirlo per tutti li modi che potesseno. Al mio parere ogni homo doveria impaciarse delli suoi offitii a lasare governare li altri ali suoi offitii, et el temporale non se doveria impaciare del spirituale». TOMMASINO DE BIANCHI, *Cronaca modenese*, cit., VII, p. 19; FC II, pp. 437-438. Delle predicazione modenese dell'Ochino si parla anche nella lettera inviata il 3 luglio 1542 da Giovanni Grillenzoni al cardinal Sadoletto. Cfr. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, cit., p. 394.

¹⁰³ In quel momento assente dalla diocesi a causa delle missioni diplomatiche di cui era incaricato per conto della Santa Sede, il vescovo di origini milanesi veniva costantemente informato degli avvenimenti modenesi dal vicario Sigibaldi. In una lettera del primo marzo 1541, questi riferì del grande frutto spirituale prodotto dalla predicazione ochiniana e pregò il Morone di adoperarsi per riportare presto l'Ochino a Modena, «per salute de questo popolo». *Processo Morone*, II, pp. 949-950. Per il contesto della predicazione modenese dell'Ochino del marzo 1541, quando il Sigibaldi «mentre negava il pulpito all'agostiniano [Egidio da Viterbo], lo concedeva ad un predicatore ben altrimenti pericoloso come Bernardino Ochino», si veda PEYRONEL, *Speranze e crisi*, cit., pp. 220-221, 235.

¹⁰⁴ Il 25 gennaio 1541 era giunta a Bologna da Roma una lettera che disponeva uno «scambio di predicatori» tra le due principali città pontificie per la seguente quaresima: i Quaranta del Senato bolognese vedevano così inaspettatamente profilarsi una prossima venuta di Bernardino Ochino, che Paolo III intendeva destinare alla città felsinea al posto dell'osservante Alessandro da Asti in quanto lo stesso pontefice si sarebbe recato a Bologna. Entusiastica la risposta dei Quaranta, i quali il 27 gennaio scrivevano che «per le singolari qualitadi del predetto frate Bernardino, ne restiamo con molta sodisfatione et contentezza». Dopo alcune tergiversazioni che fecero temere a Bologna l'annullamento della stessa visita del papa, tuttavia, Paolo III decise di mandare il predicatore cappuccino a Milano, costringendo l'Ochino a un nuovo viaggio in pieno inverno e lasciando delusi, oltre ai bolognesi, pure i lucchesi e i senesi, che speravano anch'essi di avere l'Ochino in città. Il papa andò poi a Bologna nel settembre 1541. L'8 febbraio 1541 degli Anziani di Lucca avevano scritto a Bernardino Ochino, invitando il cappuccino a tornare presto a predicare in città la «sua bona et vera doctrina» e ricordando «l'odore che rimase in la città nostra delle predicationi di vostra reverentia, accompagnate dalla sua exemplare et santa vita». L'Ochino rispose da San Casciano il 10 febbraio, spiegando ai lucchesi che covavano un «continuo desio di udirla altra volta» di non poterli accontentare nemmeno dopo la quaresima, perché aveva necessità di trovarsi entro la Pentecoste a Napoli, dove si sarebbe celebrato il capitolo generale dell'ordine cappuccino. A Lucca predicava in quel periodo Pietro Martire Vermigli. Cfr. NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., pp. 16-18; ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., pp. 109-143. Per Bologna, oltre al citato saggio del Nicolini, cfr. NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 71-72. Per lo scambio di lettere tra la Balìa di Siena e il marchese del Vasto, cfr. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., pp. 9-11.

¹⁰⁵ Lo si apprende da una lettera inviata da Milano da fra Eugenio de Mittis proprio al Della Rovere, allora a Venezia, il 6 marzo 1541: «Maestro Ambrosio è andato al Castelazo a predicare per volontà del p. maestro Augustino di Piemonte quale l'è tanto stimolato che l'a fato andare, che luy non li voleva andare; maestro Augustino suddetto comenzerà predicare qui in santa Martha; fra Bernardino generale de Capuzini predicha in duomo; il Barleta da Padova predicha a Santo Francesco, non so come andarà». U.

come Ochino all'esilio *religionis causa* nei mesi successivi¹⁰⁶. Gli agostiniani peraltro non erano i soli, nella primavera-estate del 1541, ad alimentare i fermenti ereticali che agitavano l'area lombardo-veneta. Poche settimane dopo la predicazione milanese dell'Ochino e del Mainardi, mentre a Venezia Giulio Della Rovere finiva in carcere per le opinioni eterodosse espresse nel suo quaresimale¹⁰⁷, il marchese del Vasto era costretto infatti a chiedere l'arresto del francescano conventuale Francesco da Cocconato, reo di aver predicato «dottrina lutherana»¹⁰⁸.

A causa della rigidità dell'inverno, degli sfiancanti spostamenti e forse anche della severa disciplina ascetica cui ancora si sottoponeva, nella primavera del '41 Ochino dovette affrontare una seria malattia, che fece addirittura sorgere la diceria che egli fosse «morto a Milano»¹⁰⁹. La voce era, evidentemente, infondata. Nel maggio del '41, infatti, il predicatore cappuccino era di passaggio a Casale, dove tenne «quattro prediche dignissime di lui», di cui l'ultima «divinissima»¹¹⁰. Mentre il vicario modenese Sigibaldi e la Balìa di Siena facevano carte false per assicurarsi una sua

ROZZO, *Vicende Inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVI, 1980, pp. 223-256, spec. 232-233.

¹⁰⁶ Tra gli ascoltatori di Ochino a Milano vi era il dottore in legge Gaudenzio Merula, il quale proprio sulla scia della predicazione del generale dei capuccini iniziò ad approfondire la conoscenza delle dottrine riformate e a leggere le opere di Calvino. Attivo come propagandista a Torino prima del volontario esilio *religionis causa*, il primo agosto 1554 il Merula prese la via di Ginevra per incontrare lo stesso Calvino, cui aveva scritto una lettera nell'aprile precedente. Cfr. G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Torino, Claudiana, 1982 (I ed. Firenze, 1914), p. 70.

¹⁰⁷ Giulio da Milano viveva a Venezia insieme a Celio Secondo Curione. Sul finire del 1540 predicò a Trieste su istanza del vescovo Pietro Bonomo, che lo considerava un «predicatore de la pura verità evangelica». Il suo processo, avviato dopo il quaresimale veneziano del '41, durò dieci mesi. Tra le lettere e i libri sospetti che gli furono sequestrati il 19 aprile 1541, tutti in latino a parte le *Prediche* del Savonarola slegate et pichole, non pare risultino testi riferibili a Bernardino Ochino. Dopo aver abiurato nel gennaio 1542 i propri errori, fu condannato a un anno di carcere e venne interdetto dalla predicazione a Venezia e a Trieste per quattro anni. A pena ormai quasi scaduta, probabilmente nel timore di incorrere in un nuovo processo in seguito alla riorganizzazione dell'Inquisizione romana del luglio precedente, nel febbraio 1543 Giulio da Milano evase dalla prigione e riparò nei Grigioni, «come avevano fatto l'anno precedente Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli». S. CAVAZZA, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, in «*La gloria del Signore*», cit., pp. 159-186.

¹⁰⁸ Tuttavia il frate, «per il seguito grande che subito si acquistò era da circa 400 armati guardato, tal che ha predicato forse per otto giorni a dispetto del governatore avante ch'l senato li habia potuto provvedere». Così nel racconto epistolare del Sigibaldi al Morone del giugno 1541, cit. in *Processo Morone*, II, p. 1033.

¹⁰⁹ Così scriveva infatti da Modena il 21 aprile 1541 il vicario Giovanni Domenico Sigibaldi al vescovo Giovanni Morone: «Non potremo havere quel mastro Ottaviano da Messina per la quadragesima, perché el protettor del ordine, monsignor reverendissimo de Carpo, vol mandar lo in Spagna. Però ho scritto a messer giovan Battista Guidobono veda otterne de quatro altri uno, seconda la nota li ho mandato. Non so se anchor potremo havere el scapucino (frate Bernardino dico), perché intendo essere infermo et alchuni dicono essere morto a Milano. Però ho scritto al prefato Guidobono veda farmine haver un altro de li scapucini. Questa setta intendo essere talmente ostinata che, s'el venisse el santo Battista, non li crederebe. Non vult intelligere ut bene agat». *Ibidem*, p. 996.

¹¹⁰ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 47.

prossima predicazione¹¹¹, Ochino proseguì poi per Roma, dove incontrò il Fregoso¹¹² e forse anche il Carnesecchi, il Flaminio e il Villamarina, che avevano lasciato Napoli¹¹³. Proprio a Napoli il cappuccino era diretto per il capitolo generale dell'ordine, nel corso del quale venne riconfermato vicario generale nonostante le sue personali resistenze¹¹⁴.

Secondo Paolo da Foligno, nell'agosto del 1541 Ochino era ancora nella città partenopea al momento della morte del Valdés, cui avrebbe amministrato l'estrema unzione¹¹⁵. Di sicuro, dopo il capitolo di Napoli predicò in Calabria, dove presiedette al capitolo provinciale dei cappuccini. Anche per questo motivo, appare più probabile che il cappuccino fosse già lontano da Napoli quando morì Valdés. Al limite potrebbe esservi passato nuovamente di ritorno dalla Calabria. È inoltre ipotizzabile che Ochino apprese della dipartita del maestro cuencuano a Firenze, dove si trovava al principio dell'autunno del 1541 insieme a Caterina Cibo¹¹⁶. Nella città medicea, il cappuccino senese si trattenne dal predicare a causa di «un dolor grande di schiena» e di «altre indisposizioni»¹¹⁷, ma ricevette la visita del Carnesecchi e del Flaminio¹¹⁸ e provvide a «rassettare» le proprie «scritture»¹¹⁹.

¹¹¹ Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., pp. 11-12.; *Processo Morone*, II, pp. 1003-1004, 1018.

¹¹² Cfr. B. OCHINO, *Risposta alle false calunnie et impie biastemie di frate Ambrosio Catharino*, s.l., s.e., s.d., cc. 32rv; DITTRICH, *Regesten und Briefe*, cit., p. 187.

¹¹³ Cfr. FIRPO, *Valdesianesimo ed evangelismo*, cit., p. 57. A una sosta a Roma accenna NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p.30 n. 29.

¹¹⁴ Il Bainton lega le resistenze opposte da Ochino alla rielezione alla maturazione ormai avanzata di una coscienza filo-protestante. Cfr. BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 49-50. Sul capitolo napoletano del 1541, cfr. SARACENO, MHOMC I, p. 440; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 433-453 e IV, pp. 125, 226; SALÒ, MHOMC VI, p. 40.

¹¹⁵ Per il cronista cappuccino, uno dei primi indizi dell'eresia dell'Ochino emerse proprio nell'estate del 1541 a Napoli, dove il cappuccino senese «fu notato mentre predicava in quella città dopo avere havuta stretta intrinsechezza col predetto dottore [Valdés], intanto che gli volle di propria mano ministrare il Viatico». FOLIGNO, MHOMC VII, p. 266. Si tratta dell'unica testimonianza su una presenza di Ochino al capezzale del Valdés: probabile che si tratti di una ricostruzione controriformistica, atta a confermare lo stretto legame tra l'eresia del Valdés e quella dell'Ochino.

¹¹⁶ Cfr. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 192-194, 240-242.

¹¹⁷ Lo si apprende da una lettera scritta dallo stesso Ochino il 22 novembre 1541 alla Balìa di Siena per declinare la proposta di recarsi a predicare nella sua città natale per l'avvento. Cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 278-279; PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., pp. 12-13.

¹¹⁸ Sembra riferirsi a questa fermata a Firenze del predicatore senese il racconto del Carnesecchi sulle visite all'Ochino presso il monastero dei cappuccini fuori Firenze insieme al Flaminio. Confermando quanto scritto dal senese nella lettera a Siena del 22 novembre, infatti, il protonotario ricordava che l'Ochino «disse che scriveva et metteva insieme le sue prediche per farle stampare»: «Parmi ancora ricordare di havere revisto il sudetto fra Bernardino in Fiorenza, o – per dire meglio – a un monasterio di scapuccini fuori di Fiorenza circa tre miglia, ne l'anno 1541 che venne a essere l'anno seguente, doppo esserci veduti in Napoli. Et in quel tempo medesimo credo si trovasse alloggiato in casa mia il Flaminio, onde facilmente potrebbe essere che fussimo andati a visitarlo al monasterio sudetto: ma se lo visitiamo insieme non credo che fusse più che una volta, per essere cativa strada et il tempo caldo. Et quanto al ragionamento che passasse tra noi non mi ricordo altrimenti, ma ben tengo per certo che fusse conforme a quello che ho detto di sopra era passato tra noi in Napoli l'anno precedente. Solo mi ricordo di questo particolare: che lui disse che scriveva et metteva insieme le sue prediche per farle stampare, come fece

b) «Non piaccia a Dio che costui apostatasse fra noi che faria più danno lui che Lutero». La fuga di Bernardino Ochino tra mito e realtà (1542)

Ripresosi dagli acciacchi, ai primi di gennaio del 1542 Bernardino Ochino predicò per alcuni giorni a Bologna¹²⁰. Rapiti dalle «divine prediche» del generale dei cappuccini, i Quaranta si adoperarono per ottenere dal cardinal Farnese la permanenza del cappuccino a Bologna per l'«intiera quadragesima»¹²¹. Ochino, tuttavia, aveva «commissione da sua Santità per breve apostolico di andare a predicare a Venetia» e di fatti il 12 gennaio dovette lasciare la città emiliana. Durante la breve permanenza bolognese, ad ogni modo, il generale dei cappuccini riuscì a ottenere dal Reggimento la concessione di un «luogo de fuora de Sanraghoza per fare una chiesa» e un convento¹²². Fu inoltre nel corso di questo passaggio di Ochino a Bologna, che si consumò a detta del sacerdote Nicolò Bargellesi un vero e proprio tentativo di propaganda filo-luterana da parte del cappuccino senese¹²³. Interrogato nell'aprile 1551 dagli inquisitori che indagavano sul caso del Soranzo, il Bargellesi raccontò di esser stato adescato dal Flaminio attraverso una lettera e poi “abbordato” da un Ochino

poi. Né di lui ho da dire altro che quello che è publico a tutti, cioè la fuga sua a Genevera, successa – credo – quel medesimo anno». Cfr. FIRPO, *Valdesianesimo ed evangelismo*, cit., p. 65; IDEM, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 193.

¹¹⁹ Forse il nucleo di prediche che poi l'Ochino riadattò di corsa in senso calvinistico, pubblicandole a Ginevra nell'ottobre 1542, ma non necessariamente. Nel dicembre del '41, infatti, uscì a Venezia presso Bindoni-Pasini una nuova edizione, riveduta e corretta, delle *Prediche nove*, mentre l'anno successivo sarà la volta di una ristampa, sempre veneziana, dei *Dialogi sette*. Bisogna inoltre considerare che nel Cinquecento era abitudine, per ogni predicatore, possedere delle «carte», degli appunti che fungevano da canovaccio per elaborare di volta in volta sermoni tagliati per l'occasione. Sembra dunque piuttosto forzata l'ipotesi, avanzata da alcuni studiosi, che questa allusione dell'Ochino dimostrerebbe che nel '41 l'Ochino stava componendo le future *Prediche* ginevrine. In realtà, i testi poi editi presso Jean Girard nell'ottobre 1542 potrebbero risalire a molti anni prima, dal momento che una delle prediche ginevrine tratta esplicitamente dei «casi riservati», cioè di un “pezzo forte” e caratterizzante del repertorio ochiniano già dal 1535.

¹²⁰ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 47.

¹²¹ Contemporaneamente l'ambasciatore bolognese a Roma, Carlantonio Fantuzzi, interessò della questione anche Marcello Cervini, cardinale di Santa Croce, e Rodolfo Pio da Carpi, cardinale protettore dei frati minori. Cfr. NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 72-73; NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p. 19-23.

¹²² «A dì detto [12 gennaio 1542], fra Bernardino scapusino fè la sua sua ultima predica et reingratiò il magnifico Regimento che li avea donato uno luochò de fuora de Sanraghoza per fare una chiesa, il qualo era da Siena». Vedi anche, come indicato dal Nicolini, i *Libri Partitorum* del Reggimento, XVIII, c. 164r: «Adducti vitae sanctimonia sacrorum fratrum qui vulgo capuzzini dicuntur et in primis clarissimis meritis religiosissimi sacri concionatoris fratris Bernardini Sennensis, ei ordini id multis cum precibus verbis eiusdem fratris Bernardini rogantis locum dandum in regione suburbana civitatis Bononie censuerunt. Quare ad emendum et exaedificandum locum aliquem in quo ipsi fratres habitare possint, erogandas decreverunt per fabas omnes xxij albas libras numi bononiensis mille de pecunia Abbatiae sancti Felicis et item de pecunia vectigalis unius bononeni destinata ad alendos egenos pestilentia laborantes. Eum autem locum de antedicta pecuniae summa emi et exaedificare voluerunt sine ulla exceptione, contrariis omnibus amotis et abrogatis». Cit. in NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p. 29 n. 19.

¹²³ Sull'episodio vedi anche DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori*, cit., pp. 137-138. Cfr. inoltre A. PROSPERI, *Una esperienza di ricerca al S. Uffizio*, in IDEM, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 221-261, spec. 242.

insolitamente ardito nel rivelare al bolognese «che il spirito de Dio et de Iesu Christo era in Martino Lutherò veramente»:

Fra Bernardino mi disse in Bologna che haveva hauto una gran fatica a levare de le mano delli superstitiosi – intendendo li padri et theatini de Napoli – il Flamminio, con li quali esso Flamminio in Napoli conversava. *Item*, il Flamminio me scrisse una lettera et mi advisava, si veneva fra Bernardino a Bologna, ch'io lo andasse a visitare, ché me vederia volonteri, et maxime se si potesse fidar di me. Et io andai a visitarlo, et il fidarse de me [fu] in questo: che si scoperse meco che il spirito de Dio et de Iesu Christo era in Martino Lutherò veramente; credo che dicesse ancora “unicamente”. Disse anco per esso fra Bernardino che quando piacesse a Dio donarme de quella acqua che diede alla samaritana, ch'esso testimonio intenderia cotesta vera et veracissima verità. Alle qual parole io fui per cader tramortito¹²⁴.

Intanto Ercole Gonzaga aveva attivato i suoi agenti romani per assicurarsi la presenza di Bernardino Ochino a Mantova per la quaresima dello stesso 1542 o, in alternativa, per l'anno successivo. Il 31 gennaio, tuttavia, il Sernini confessava al cardinale che quando aveva esposto la richiesta di avere «frate Bernardino da Siena in nome di la signorra duchessa illustrissima [Caterina Cibo] per l'anno che viene», gli era stato risposto da papa Farnese che «desiderava compiacerla in maggior cosa, ma che le

¹²⁴ «Et disse haver da tornare da lui et mai vi so tornato, anzi scopersi questa poltroneria de fra Bernardino a quatro o cinque persone lì in Bologna quel medesimo dì et il sequente. Et questo fu quando predicava, circa quelli pochi dì che predichò in Bologna, che sonno alcuni dì de passaggio. Et questa cosa io stesso testimonio lo contata assaissime volte a persone quale suspectava che havessero fra Bernardino in quel conto che non merita de essere hauto, per farli constare la ribaldaria et impietà. [...] Io penso cossì: che fra Bernardino et il Valdesio, videndo el Flamminio persona molto bona, facessero grandissimo sforzo per indurlo a mala via, et forse lo inducessero a qualche cosa de importanza et simulata santità, ne le quale io non penso che lui né alla morte sua né un bon tempo inanti restasse, perché ho udito da messer Emmanuele [Chio] e da messer Tullio Crispoldi, i quali si trovarono alla morte sua, che mi ha[nno] fatto pensare che se sia adveduto molto bene de gli inganni de fra Bernardino et de questi altri et che sia ridotto alla santa Chiesa». *Processi Soranzo*, I, pp. 159-161. Nella medesima deposizione dell'aprile 1551, il Bargellesi riferì anche delle voci secondo le quali Soranzo avrebbe fatto predicare nella sua diocesi un «evangelio non ammascarato»: «Sono circa dui o tre anni ch'io ho odito dire ad uno de Bologna, del cui nome non me ricordo, che in Italia vi era un vescovo che lassava dire l'evangelio per suo verso et non infrascato o ammascarato. [...] Et io dicendo: “Chi sarà mai costui?”, mi rispose: “È il Bergamo”». *Ibidem*, p. 156. Il Bargellesi venne poi chiamato a deporre anche nell'ambito del primo processo Carnesecchi. Dinanzi al severo Michele Ghislieri, il futuro Pio V, il sacerdote bolognese rievocò lo stesso episodio dello sconcertante incontro con l'Ochino già narrato nel '51 nell'ambito del processo al Soranzo, aggiungendo: «Et subito lo dissi a tre o quattro persone, lo uno de' quali fu la bona memoria messer Thomasso de' Scappi già morto il quale, non nominando io chi me lo havessi decto, disse: “Chi è stato? Un qualche giottone, como fra Bernardino de Siena sfratato de' zoccolanti et diventato diavolo?”; et l'altro se chiamava mastro Domenico, allora texitor de rasi in Bologna, che hora vive; de li altri non me ricordo. Io poi scrissi al Flaminio havessi le lettere o io forse le scrivessi depoi che esso fra Bernardino fuggì de Italia. Et il Flaminio rispose alle mie lettere che non se poteva più fidare de nisciuno se non de Iesu Cristo benedecto, et questo per la fuga di esso fra Bernardino». Delle lettere del Flaminio al Bargellesi aveva saputo anche l'eterodosso pentito Gian Battista Scotti, il quale ne riferì agli inquisitori: «Et intesi anchora in quei tempi che esso Flaminio haveva scritto al detto don Nicola qualmente, venendo a predicare in Bologna il sopradetto fra Bernardino, l'exortava che dovesse andarlo a visitare et fare amicitia seco et assicurarlo che potesse dirli liberamente delle cose tali che gli farebano vedere che molte cose che lui haveva per bone et sante erano impietà et idolatria, et e contra; et che, havendo il detto don Nicola per virtù delle lettere del Flaminio parlato a fra Bernardino, una delle prime cose che gli disse fu questa: che allui pareva che in questi tempi lo spirito santo si fosse scoperto per la bocca di Martin Lutherò». *Processi Carnesecchi*, I, pp. 5-6, 141.

pareva che'l fusse stato promesso et concesso un breve per veneti»¹²⁵. Poche settimane dopo, Ochino ricevette l'invito di un altro esponente di spicco del partito imperiale, il cardinale Gaspare Contarini. Destinato alla legazione di Bologna dopo l'infelice esito dei colloqui di religione di Regensburg e le pesanti accuse di favoreggiamento della causa luterana indirizzategli al ritorno a Roma dai curiali contrari alla sua politica irenica, il primo aprile 1542 il cardinale veneziano scrisse personalmente al generale cappuccino¹²⁶. Rivolgendosi a Ochino «come fratello», il Contarini riferì al frate senese «ch'ella è sommamente da tutti desiderata et forse con non menor affetto d'animo verso lei di quello che sia il mio». Per questa ragione, l'anziano cardinale veneziano pregava Ochino che «fatto Pasqua, ella se ne venga a Bologna, et se prima vorrà irsene a Verona, potrà farlo, et di quivi venirsene a noi»¹²⁷.

Mantova, Verona, Bologna. Ercole Gonzaga, Gian Matteo Giberti, Gaspare Contarini. A pochi mesi dalla sua fuga, Bernardino Ochino era ancora al centro dello scacchiere "spirituale" e la sua predicazione, nonostante gli accenti eterodossi, continuava a esser considerata funzionale all'azione pastorale intrapresa dai vescovi riformatori e da quei prelati moderati i quali, come il Contarini, pur condividendo alcuni aspetti del pensiero luterano sulla grazia non avrebbero mai permesso che dai loro pulpiti fosse svolta una propaganda antiromana¹²⁸. Che il cerchio della tolleranza in materia di predicazione andasse progressivamente stringendosi, tuttavia, Ochino dovette sperimentarlo di lì a pochi giorni a Venezia, dove ancora una volta era stato inviato a predicare la quaresima. Al suo arrivo in riva alla laguna, infatti, il cappuccino senese trovò la città in fibrillazione dopo l'incarcerazione dell'agostiniano Giulio da Milano, tradotto in carcere a causa della sua predicazione filo-riformata. Nella famosa lettera scritta nell'agosto seguente a Vittoria Colonna per spiegarle i motivi della fuga, Ochino affermò di non esser mai stato tanto prudente dal pulpito come nel corso di quell'anno¹²⁹. La cautela e la moderazione che il cappuccino diceva di aver osservato,

¹²⁵ Mercè i buoni uffici di una «s. donna Giovanna, favorita della duchessa di Camerino», nel mese di marzo il solerte Sernini poteva finalmente annunciare al Gonzaga di aver ricevuto da Paolo III segnali positivi riguardo all'invio di Ochino a Mantova per la Quaresima del 1543, nonostante la questione dovesse rimanere per il momento «segreta per esser mezzo promesso a' genovesi». SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 49-50.

¹²⁶ Sulla breve legazione bolognese del Contarini, cfr. A. CASADEI, *Lettere del Cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, in «Archivio storico italiano», CXVIII, 1960, pp. 77-130, 220-285.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 118; NICOLINI, *Sui rapporti*, cit., p. 29 n. 19.

¹²⁸ Va tuttavia segnalato che, ancora nel luglio seguente, Contarini si trovò a trattare con Renata di Francia sul possibile invio a Ferrara per la successiva quaresima di Pietro Martire Vermigli, avvertendo la duchessa che il predicatore era già «stato promesso al reverendissimo Morone per la sua Chiesa nella città di Modena». Come Ochino, il Vermigli prese la via dell'esilio nell'agosto di quell'anno. La lettera, datata Bologna 9 luglio 1542, è in CASADEI, *Lettere*, cit., p. 258.

¹²⁹ «Io son un tale quale sa vostra signoria e la doctrina si può sapere da chi m'ha udito. *Imo* mai predicai più reserbato e con modestia che questo anno; e già senza udirmi, mi hanno publicato per uno eretico. Ho

non gli impedirono tuttavia di esprimersi con sdegno dal pulpito dei Santi Apostoli riguardo all'imprigionamento di Giulio da Milano e alle limitazioni imposte alla predicazione evangelica anche in una città tradizionalmente libera e tollerante come Venezia¹³⁰.

Preoccupato per le possibili implicazioni sociali della predicazione ochiniana, il nunzio Fabio Mignanelli giunse addirittura a sospendere il cappuccino, ma dinanzi alla rabbiosa reazione popolare revocò il provvedimento per evitare disordini¹³¹. Oltre al Mignanelli, a vigilare su Ochino era il futuro inquisitore fra Marino, francescano conventuale¹³², il quale nel suo rapporto descrisse una predicazione incentrata sul

piacere che da me incominciano a reformare la Chiesa». Edita con diverse interpolazioni già in G. MUZIO, *Mentite ochiniane*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1551, cc. 8r-9r, la nota lettera ochiniana alla Colonna del 22 agosto 1542 è stata pubblicata da BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 287-288 sulla base di una copia della BC di Siena. A tale versione si sono rifatti tanto Rozzo, che l'ha riproposta in OCHINO, I «*Dialogi sette*», cit., pp. 123-124, quanto i curatori dell'antologia dei *Frati Cappuccini* (FC II, pp. 259-262). In COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 247-249 è riprodotta la versione scorretta del Muzio. Se ne conosce infine anche una copia della Biblioteca Ambrosiana di Milano, corrispondente probabilmente all'originale di mano dell'Ochino. Cfr. F. MERELLI, *Bernardino Ochino: note d'archivio*, in «L'Italia Francescana», LXIII, 1988, pp. 73-77.

LXIII, 1988, pp. 73-77. La lettera nella versione data dal Muzio è anche in COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 247-249. Una ulteriore versione, proveniente dalla BC di Siena, è stata pubblicata primariamente in BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 287-288 e poi ripresa, con lievi modifiche di punteggiatura, in OCHINO, I «*Dialogi sette*», cit., pp. 123-124.

¹³⁰ Queste le parole messe in bocca all'Ochino dai cronisti cappuccini: «O cittadini di Venezia, che maniera d'agire è dunque la vostra? Se tu, o città regina del mare, getti in prigione coloro che ti annunciano la verità, se li chiudi negli ergastoli, se li carichi di ceppi, dove andrà dunque a rifugiarsi la verità? Se fosse dato di gridar alto la libera verità, quanti ciechi riacquisterebbero la vista!». BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 52; ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit., p. 413.

¹³¹ Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., p. 47; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 51-52; SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 48. Vedi anche PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 197-200, dove si suggerisce di includere Gaetano da Thiene tra gli accusatori dell'Ochino, tesi questa sostenuta anche da VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., p. 154. Il timore che dall'espressione del dissenso religioso si potesse passare a comportamenti di carattere eversivo sul piano politico e sociale, fu nei mesi precedenti alla riorganizzazione dell'Inquisizione romana al centro delle preoccupazioni delle gerarchie ecclesiastiche e civili, favorendo il comporsi di quell'alleanza tra la Chiesa di Roma e i poteri secolari, che costituì uno dei maggiori fattori ostativi al dispiegarsi della Riforma in Italia. Su questi temi, oltre ai fondamentali studi di A. PROSPERI, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?*, in «*Critica Storica*», XXV, 1988, pp. 119-145; *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996 e *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, cit., si vedano P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «*Rivista Storica Italiana*», C, 1988, pp. 5-125; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (ed. or. Binghamton-New York 1991); E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002; A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006 e, dello stesso autore, *La repressione della Riforma in Italia durante il Cinquecento*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 481-498; *Dizionario dell'Inquisizione*, diretto da A. PROSPERI, con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

¹³² Su questo interessante personaggio del mondo religioso veneziano del Cinquecento, prima inquisitore dal 1544 al 1550 e poi processato egli stesso, cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Un inquisitore al lavoro: fra Marino da Venezia e l'Inquisizione veneziana*, in *I francescani tra Riforma e Controriforma*, cit., pp. 165-196. Cenni in A. DEL COL, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in «*Critica Storica*», XVII, 1980, pp. 457-510; S. SEIDEL MENCHI, *Inquisizione come repressione o*

«rinnovamento dell'uomo interiore» e sullo «sforzo di condurre i suoi ascoltatori fino a Cristo pel tramite d'una viva fede»¹³³. Al di là di una generica svalutazione delle opere esteriori e delle pratiche ascetiche che avevano caratterizzato la vita di Ochino da cappuccino, la testimonianza di fra Marino non sembra proporre particolari rivelatori di una mutata coscienza ecclesiologica del frate senese.

Indizi di un'inquietudine crescente nell'animo del grande predicatore, tuttavia, possono forse essere colti in una lettera scritta da Ochino al marchese del Vasto proprio da Venezia il 10 febbraio 1542. Accanto al linguaggio militaresco¹³⁴, insolito in Ochino ma certamente adatto al tipo di destinatario a cui era indirizzata la missiva, colpisce in questo scritto la chiosa – «forse che un giorno verrò a rivedervi» –, che letta alla luce degli avvenimenti successivi sembra quasi suggerire che Ochino stesse già, nei primi

inquisizione come mediazione?, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXXV-XXXVI, 1983-1984, pp. 51-77.

¹³³ Per il veneziano, il generale cappuccino «esortava la Chiesa non solo a seguir meticolosamente, in quanto alle opere esterne, l'esempio di Cristo, ma a imitarlo in quanto alle operazioni essenziali, a superarlo, anzi, di gran lunga. E paragonando le proprie opere esterne con quelle che Cristo fece in questo mondo, soleva dire: "Cristo scelse di viver in terra soffrendo con noi per lo spazio di trenta anni, ed io per molti più anni ho campato la vita in molte angustie e miserie. Cristo consacrò la quaresima una volta sola col digiunare; io l'ho abbracciata per molti anni, e ho patito vigilie e digiuni d'ogni specie. Cristo predicò il verbo di Dio per tre anni, io ho atteso alla predicazione per oltre trenta anni. Cristo giacque in vili giacigli soltanto per un breve tempo; io ho passato moltissime notti insonni su un pagliericcio. Cristo usava vesti non molto vili, io, per contrario, mi sono sempre rallegrato di portar indumenti di poco prezzo e grigi. Se osservare esteriorità di tal genere significasse seguir l'esempio di Cristo, io – diceva fra Bernardino –, avrei superato Cristo. Ma ciò è mero inganno. Perciò è bene che l'uomo interiore si vesta di Cristo"». G. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts, Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, Görresgesellschaft XIII*, Paderborn, 1910, pp. 239-240; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 50-51.

¹³⁴ «Non fu mai nè manco sarà il più valoroso capitano di Christo: imperò che dove gli altri vincono con potenti eserciti, per forza d'arme et artiglierie, et molti con inganni, astutie o favori di fortuna, Christo venendo in questo mondo, solo soletto entrò in guerra. Et disarmato d'ogni forza et favore del mondo, nudo in su la croce, vestito solo di verità, humiltà, patientia, charità et dell'altre virtù con impeto d'amore, in una sola guerra ha superato per sempre non gli huomini del mondo, ma gli infernali spiriti, la morte, li viti et tutti gl' inimici di Dio et fatta la più bella et ricca preda dell'anime per tanti secoli state già in si misera servitù che mai si facesse o potesse fare. [...] Però essendo si divin capitano, vostra eccellentia non si ha da vergognare, anzi da honorare d'essere nel numero deli suoi valorosi cavallieri [...]. Et si ricordi, che prima, cioè nel sacro battesimo, fu ascritto alla militia di Christo, che a quella di Cesare: et mancar di fede a Christo è cosa tanto più vile, quanto che Christo de gli altri Signori è più ricco, liberale, potente, pio, santo, giusto et pieno d'amore». La lettera si trova in una compilazione, di cui conserva una copia presso la Biblioteca Angelica di Roma (coll. L-5-10), intitolata *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte in diuerse materia, Nuovamente ristampate, e in piu luoghi corrette. Libro secondo*, in Venetia, Aldo Manuzio, 1547. In versione praticamente identica, è stata pubblicata in BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 281-283. Curioso, ma non unico nel suo genere l'errore di attribuzione del testo compiuto dai catalogatori della Biblioteca Angelica, i quali hanno indicato la lettera nell'elenco degli scritti di «Bernardinus, S. Senensis», cioè san Bernardino degli Albizzeschi, e non di «Bernardinus, Ochinus Senensis». Il racconto, forse burlesco, di un caso ben più grave di confusione tra l'Ochino e il santo suo omonimo e concittadino, è riportato dal Nicolini a proposito di una copia settecentesca della famosa lettera del frate cappuccino a Vittoria Colonna del 22 agosto 1542 rinvenuta nella Biblioteca Comunale di Siena. Questo scritto, infatti, sarebbe stato venerato per molti anni come reliquia di san Bernardino dai «frati ignoranti di Ognisanti di Firenze». NICOLINI, *Ai margini dell'epistolario ochiniano*, cit.

mesi del 1542, quantomeno valutando l'opzione della fuga. Che attorno a Ochino andassero addensandosi palpabili sospetti e inquietanti manovre, lo si potrebbe ipotizzare a partire inoltre dall'evasiva risposta che lo stesso predicatore diede il 20 maggio da Verona agli ufficiali della Balìa di Siena, che da tempo lo ricercavano con insistenza¹³⁵, scusandosi di non poter accogliere il loro invito perché aveva ricevuto «un breve da Sua Santità dove mi impone che ritorni in Vinetia et li stia in fin tanto che altro non determina»¹³⁶.

Da Verona, dove si era recato dopo il quaresimale veneziano per far visita al Giberti e al circolo di devoti studiosi della Scrittura che si riuniva intorno al vescovo, Ochino avrebbe dunque dovuto far ritorno a Venezia su richiesta esplicita del papa. In un momento cruciale della contesa curiale tra "intransigenti" e "Spirituali", non privo di tensioni anche riguardo al governo di un ordine cappuccino sempre più oggetto della diffidenza dei conservatori, il generale della congregazione veniva di fatto relegato in Veneto, al di fuori dello Stato della Chiesa e dei territori imperiali. Non è chiaro a cosa mirasse Paolo III in questo frangente. Di certo, Ochino non restò inattivo. Tutt'altro. Nel corso della primavera nel 1542, infatti, il cappuccino senese riunì a capitolo i confratelli della provincia di Venezia presso la chiesa veronese di Santa Maria Vecchia, dedicandosi poi nelle settimane successive a un'intensa attività di catechesi sulle epistole paoline, indirizzata specificamente ai giovani predicatori dell'ordine¹³⁷.

Dopo la fuga, Ochino fu accusato dai confratelli di aver organizzato con questo corso una vera e propria campagna di propaganda filo-riformata, da svolgere attraverso la predicazione cappuccina in tutta l'Italia centro-settentrionale a partire dal 1543¹³⁸.

¹³⁵ Il 28 aprile 1542, la Balìa aveva scritto all'Ochino per invitarlo a predicare a Siena, mostrando fedeltà alla causa imperiale e gratitudine per il contributo dato in passato dal cappuccino alla riforma della città. Il 18 maggio seguente, una missiva dal tenore analogo veniva indirizzata all'oratore senese a Roma, Lattanzio Tolomei, al quale veniva richiesto di ricordare a Paolo III che, quando la primavera precedente aveva ricevuto gli inviati della Balìa a Lucca nei giorni dell'incontro con Carlo V, aveva promesso ai magistrati di Siena un prossimo invio dell'Ochino. Cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 279-280. Vedi anche le pp. 280-281, dove il Benrath cita un'altra lettera della Balìa all'Ochino, datata 28 aprile 1542 e di contenuto simile. Per la lettera al Tolomei, cfr. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena*, cit., p. 14.

¹³⁶ «So qui a Verona, ad instantia del clarissimo dominio veneto o hauto un breve da sua Santità dove mi impone che ritorni in Vinetia et li stia in fin tanto che altro non determina. Tal chè so impedito, et bisogna mi haviate non solo per excusato, ma compassione, et tanto più quanto el venir mi sarebe più contento ch'el restare». Cit. in BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., p. 281.

¹³⁷ Cfr. PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 201-206; I. TACCHELLA, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550. S. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano (carteggio)*, Brescia, Morcelliana, 1979, pp. 79-82.

¹³⁸ «Fra tanto il maligno havendo fatto capitolo in quella provincia havea raccolto in Verona il fiore della gioventù, havea chiamato alquanti altri delle provincie circonvicine, e fra essi alcuni già dichiarati predicatori; e fatta scusa in capitolo che la provincia havessero alquanto di pazienza, se ne stava scommodata non si destribuendo per li luoghi tanti frati secondo il bisogno et consueto, perché li teneva congregati ivi per leggerli con modo breve e sostantioso, talmente che nella seguente quaresima potessero spargersi a predicare; al che si risolveva considerando il gran bisogno delle anime, il gran desiderio de

Un'iniziativa per certi versi analoga, dunque, a quella realizzata al principio degli anni '30 da Zwingli per conquistare alla Riforma le città della Svizzera. La successiva denuncia del frate veneziano Bonaventura de Centi, il quale accennò alla formazione di «una unione di cappuccini predicatori giovani da esser mandati uno o ver dui per città a esclamare contra la orthodoxa fede e santa ecclesia catholica in favor de heretici»¹³⁹, potrebbe riferirsi proprio alle attività svolte da Bernardino Ochino in territorio veneto nei mesi subito precedenti alla sua fuga e ricorda da vicino la vicenda dell'«Antonio piemontese», ex cappuccino, che a metà degli anni '40 secondo il Carnesecchi avrebbe avuto intenzione di diffondere catechismi eterodossi nelle Marche con il supporto del Vergerio e di Caterina Cibo¹⁴⁰. Difficile tuttavia dire quanto le iniziative ochiniane della primavera del 1542 abbiano effettivamente influito su quanto accadde dopo, vale a dire sulla convocazione a Roma di Ochino da parte di Paolo III nel luglio seguente e sulla decisione del generale cappuccino di uscire allo scoperto, lasciando l'Italia e la Chiesa cattolica per passare sul fronte protestante.

Non è qui necessario ripercorrere nel dettaglio la vicenda della fuga di Bernardino Ochino, già approfondita dagli storici nelle sue molteplici implicazioni e sfaccettature¹⁴¹. Basterà rievocare i passaggi cruciali, evidenziandone alcuni particolari meno considerati, che possono tuttavia risultare preziosi nell'ottica di ricostruire la prospettiva cappuccina – e non solo ochianiana – sugli eventi dell'estate del 1542. Merita per esempio di essere valutato con attenzione il testo della famosa lettera con la quale, il 15 luglio di quell'anno, il cardinale Alessandro Farnese informò Ochino della volontà del pontefice di vederlo a Roma¹⁴². Per la maggioranza degli

popoli de haver Capuccini, e'l frutto che in essi veramente facevano, e la confidenza che li davano i belli ingegni che havea trovati. Così si pose a legger loro l'epistole di S. Paolo conforme all'interpretatione che gli havevano insegnato i demoni, come s'è detto. E volendo seminar la zizania tra secolari ancora, predicava fra anno, e molti professori di lettere admetteva all'audienza delle sue lettioni. Et a questa sinagoga di sathanasso con tanto ardore si applicò che giuntogli più volte gli avisi da Roma che [parola mancante] ancorchè fosse da persone e di speranza tali e tante, nondimeno rispondea che per gli caldi estivi voleva prolongare l'andata insino all'autunno. E così fece attendendo da quella sua cathedra pestilente a seminar l'heresia la quale trovava facile impressione in quelli poveri semplici, non tanto per profondità di dottrina quanto per gli artifici rethorici e sofisticici con che la sua infernal eloquenza la vestiva, et per la dignità di supremo prelado e per la gravità del suo credito». FOLIGNO, MHOMC VII, p. 276.

¹³⁹ NAPOLI, AS, *Carte Farnesiane*, b. 1848, fasc. 1, s.c. Cit. in VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 154-155.

¹⁴⁰ Vedi *supra*, capitolo 8.

¹⁴¹ Sulle vicende relative alla fuga dell'Ochino, si vedano BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 96-111, SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit.; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 52-60, e soprattutto G. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in «*Rivista Storica Italiana*», LXXIV, 1972, pp. 777-813, ora anche in EADEM, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 251-306.

¹⁴² Cfr. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 53-54; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 52-53; SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 67-68; PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, pp. 206-209.

storici che si sono occupati della materia, la convocazione del cappuccino a Roma sarebbe stata il preludio a un'incriminazione del predicatore per eresia e a un suo processo dinanzi alla costituenda Inquisizione romana, la cui istituzione ricevette l'approvazione ufficiale di Paolo III proprio nel luglio 1542 con la bolla *Licet ab initio*. È la teoria che lo stesso Ochino sostenne successivamente alla fuga in terra protestante¹⁴³. In realtà, nella lettera del Farnese la necessità del pontefice di vedere Ochino viene motivata diversamente: in essa, infatti, il cardinale spiega al generale cappuccino che «essendo venuto all'orecchie di Nostro Signore alcune cose di certi frati dell'ordine vostro, che, per esser sopra la materia della religione, tanto zelosa, hano bisogno di remedio», Paolo III aveva deciso di discutere con il senese prima di prendere provvedimenti¹⁴⁴.

È chiaro che le argomentazioni del cardinal Farnese potevano celare ben altri intendimenti da parte della curia romana, all'interno della quale da tempo si nutrivano forti sospetti sull'ortodossia di Ochino, ma non può esser sottovalutato il fatto che a Roma si parlasse non di un problema-Ochino, bensì di una questione più ampia, riguardante diversi frati dell'ordine cappuccino. Quanto scritto dal Farnese, d'altra parte, collima con l'informativa che l'oratore senese Lattanzio Tolomei, amico di Ochino, inviò da Roma alla Balìa l'11 agosto 1542. Riferendo della prossima istituzione del Sant'Ufficio¹⁴⁵, il Tolomei spiegò infatti che «in tra li altri ordini di frati in questa contagione disordinati sono stati nominati li Scappuccini di fra Bernardino et per questo intendo che sua paternità è stata chiamata qua da Sua Beatitudine per trovare a questa cosa remedio essendo vera». Ochino era stato dunque convocato per discutere delle infiltrazioni eterodosse nell'ordine cappuccino e non – o al limite non solo – per essere personalmente inquisito. Questo almeno è quanto fu detto a Ochino stesso

¹⁴³ «Ben sai che alhora io dixi: *si in viridi hoc factum est, in arido quid fiet?* Puoi adunque pensare, chome mi hareben tractato, maxime trouando che io havesse predicato Christo in verità: questo è quello che li dispiace, perché ruina el regno loro, e se ben mi havevano tollerato un tempo, fu perché pensavano che io fusse in lor fauore: ma dipoi che incominciorno a suspicar di me non manchò con la sua prudentia, di usar mezi per tirarmi alle sue voglie, con invitarmi a dignità: ma visto che non li giovava, li pharisei nu hareben già più mesi sonno, crucifixo, ma chome savi del mondo, temeuno di non dar che dire, sapendo che la religione loro ha bisogno di silentio. Al ultimo, dixeno, *quid facimus*, costui ha qualche credito, potrebe un di farci del male assai; et così si resolveteno, di mandar per me, comandandomi con un breve che subito andasse a Roma: ma io fui certificato, che si chome la sinagoga fu sepulta honoratamente, così senza tumulto voleuano sepelir me. Hor io non volsi nè doveno tentare Dio, in andar vulluntariamente alla morte, potendo preseruarmi qualche giorno, più a honor di Dio». OCHINO, *Prediche 1542*, F 5r-6v.

¹⁴⁴ Alessandro Farnese scrisse all'Ochino che il papa «vi dice non potersi facilmente venire ad effetto relevante senza che prima ne possa ragionare con la Paternità Vostra». La lettera è in P. PICCOLOMINI, *Documenti Vaticani sull'eresia in Siena durante il secolo XVI*, in «Buletino Senese di storia patria», XV, 1908, pp. 299-300.

¹⁴⁵ «Due temperamenti del mondo vanno al presente attorno che danno timore, l'uno è quello dele guerre, l'altro è quello dele heresie, massime perchè si intende non solo havere infetta la Germania ma essersi sparso ancora in Italia et nominatamente in Lucca. Qual disordine intendendosi ha dato occasione di fare una deputatione di cardinali a questo effetto qual si pensa che habbi ad essere come un inquisitione generale». Cit. in PASTOR, *Storia dei Papi*, V, pp. 812-813.

dall'*entourage* del pontefice e quanto trapelava dalla curia romana secondo l'agente senese. Il Tolomei, peraltro, nello stesso documento mostrò di non aver percepito particolari insidie riguardanti il generale cappuccino, assicurando agli ufficiali di Balìa che, quando Ochino fosse giunto a Roma, si sarebbe ricordato «di nuovo instare per haverlo questa quadragesima, sì come l'arcivescovo e le vostre illustrissime signorie più volte mi hanno commesso»¹⁴⁶.

Quali che fossero le reali intenzioni del pontefice, ad ogni modo, la percezione che Ochino ebbe della situazione fu evidentemente quella di un grave pericolo, tanto per l'ordine che per la sua persona. Forse, come avrebbe poi scritto, a creare una sensazione di accerchiamento nel predicatore concorse la delazione di alcuni confratelli, che a Roma avrebbero denunciato il generale e i suoi seguaci, ricevendo ascolto in Aracoeli¹⁴⁷. Proprio su richiesta del generale cappuccino, così, in quello stesso mese di luglio il Giberti scrisse a Roma, chiedendo che il viaggio di Ochino potesse essere dilazionato a causa del gran caldo. Mentre la lettera del vescovo di Verona era ancora in viaggio verso Roma, il frate senese vedeva recapitarsi da Venezia per il tramite del Mignanelli un asciutto breve papale, datato 27 luglio, che ribadiva quanto scritto dal cardinale Farnese nella lettera precedente¹⁴⁸. Quando giunse poi anche la risposta alla lettera del Giberti, che intimava a Ochino di non temporeggiare ulteriormente e anzi di scendere a Roma a cavallo e non a piedi, com'era solito viaggiare, il generale dei cappuccini comprese che i margini per una mediazione diplomatica si erano esauriti e si mise finalmente in viaggio.

Durante il drammatico tragitto verso la città pontificia, dove non sarebbe mai arrivato, il senese scrisse diverse lettere ai suoi amici e sostenitori più fidati, da Ercole Gonzaga a Caterina Cibo allo stesso Giberti¹⁴⁹. Al vescovo che l'aveva ospitato con «tante amorevolezze» in quei mesi difficili, Ochino si rivolse una prima volta prima di lasciare Verona, il 15 agosto, rassicurandolo sulla condotta di un «fra Bartholomeo», probabilmente il Bartolomeo da Cuneo, guardiano del convento cappuccino di Verona, che di lì a pochi giorni fu fatto incarcerare dal vescovo per le sue opinioni ererodosse¹⁵⁰. Ochino riferì inoltre al Giberti di aver ricevuto una lettera del 22 luglio di

¹⁴⁶ *Ivi*.

¹⁴⁷ Cfr. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 68.

¹⁴⁸ Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti Vaticani sull'eresia in Siena*, cit., p. 300.

¹⁴⁹ La prima in ordine cronologico è quella inviata il 7 agosto da Verona a Ercole Gonzaga, nella quale Ochino raccomanda al cardinal di Mantova un «messer Iacomo Philetto» e il fratello Francesco, definendoli «amicissimi», e fa cenno a una «desiderata obedieta per la mia Mantua», dove sarebbe tornato volentieri a predicare. L'unica, labile allusione a una possibile partenza dall'Italia è forse rintracciabile nel commiato: «Ma dove sarò, li sarò sempre affectionatissimo». NICOLINI, *Bernardino e la Riforma*, cit., pp. 65-66.

¹⁵⁰ «Per via ho parlato a fra Bartholomeo accesamente et vi verrà a trovar et penso vi satisfarà». NEGRI, *Note e documenti*, cit., p. 73; OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., p. 121.

Caterina Cibo, la quale «sta bene», ma «non mostra saper altro», e di essersi deciso a partire «per consiglio vostro», pur sapendo che avrebbe trovato «delle contraditione»¹⁵¹. Alla ricerca di ulteriori informazioni, da Verona Bernardino Ochino fece rapidamente rotta su Bologna, dove da tempo lo aspettava il Contarini. Quando tuttavia giunse a Bologna, trovò il cardinale veneziano ormai costretto a letto dall'aggravarsi del male che pochi giorni dopo, il 24 agosto 1542, l'avrebbe condotto alla morte.

Secondo quanto scrisse al Giberti il 18 agosto, risulta che Ochino ebbe comunque modo di incontrarsi e di «ragionare insieme» con il Contarini, il quale l'avrebbe visto «volentieri»¹⁵². La tappa bolognese, stando a Ochino, avrebbe rinforzato la determinazione del senese di obbedire agli ordini del pontefice e di recarsi a Roma¹⁵³. Il suo stato d'animo, in quel frangente, era tuttavia molto più complesso. Lo rivelò Ochino stesso in due successive lettere, che arricchiscono di particolari preziosi lo scarno resoconto del famigerato incontro tra il prossimo apostata e il Contarini¹⁵⁴, addirittura negato nei decenni successivi dal Beccadelli, dal Muzio, dai cronisti cappuccini e dalla storiografia controriformistica¹⁵⁵. Già il 22 agosto, nella nota lettera alla Colonna, il cappuccino ormai fuggitivo raccontò infatti che «come per miracolo son passato da Bologna et non son stato intertenuto per lla volontà che ho mostrato d'andare, et per la bontà et prudentia del cardinal Contareno sicome ne ho avuto violenti indici»¹⁵⁶. Una decina di giorni dopo, al riparo nei Grigioni, Ochino avrebbe

¹⁵¹ «V. s. reverendissima sia certa che non essendo impedito che omnino andarò, et mi è molto andar per consiglio vostro che li ha tal rispetto ch'el suo iudicio el preporrei al mio et di molti altri, sicchè stia sicura andarò benchè so trovarò delle contraditione». *Ivi*.

¹⁵² NEGRI, *Note e documenti*, cit., p. 73; OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., p. 121.

¹⁵³ «Benché per la via habbia havuto chi mi induceva a non andare, nientedimeno me n'è venuta più voglia qui in Bologna». *Ivi*.

¹⁵⁴ Sull'episodio vedi FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., pp. 254, 270-283; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 53-54; NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma*, cit., pp. 54-55; SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 70-71; PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, p. 210.

¹⁵⁵ Secondo la Fragnito, si generarono «intorno alla sosta a Bologna del cappuccino una tale ridda di voci, tra le più contrastanti e fantasiose, che ancor oggi non è chiaro se effettivamente l'Ochino ebbe modo di intrattenersi con Contarini in quell'occasione, come egli ripetutamente sostenne, o se le gravissime condizioni di salute del legato, che di lì a pochi giorni sarebbe morto, impedirono quel colloquio, come ebbe a scrivere molti anni dopo il Beccadelli nella *Vita del cardinale veneziano*». FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., p. 271. Anche per il cappuccino Mattia da Salò, Bernardino Ochino non poté visitare Contarini a causa delle tragiche condizioni di salute in cui versava il cardinale. Cfr. SALÒ, *MHOMC VI*, p. 51. Non mancò inoltre chi, come il carafiano Caracciolo, rimproverò strumentalmente al Contarini di non aver fatto arrestare l'eresiarca senese quando passò per Bologna: «Il qual disordine successe per la troppa piacevolezza del cardinal Contareno, perché dovea pigliarlo prigioniero quando fu a casa sua, et non aspettar che si presentasse da se stesso». *Processo Morone*, I, p. 125.

¹⁵⁶ FC II, p. 261.

inoltre confidato al Giberti che «monsignor reverendissimo Contarini non mi disse che non andassi, ma me ne diè cenno»¹⁵⁷.

Quel che è certo, ad ogni modo, è che da Bologna Bernardino Ochino proseguì verso Roma, facendo tappa a Firenze. È qui che, verosimilmente, ebbe luogo l'incontro decisivo per la fuga del frate senese. Fu a Firenze, infatti, che il generale dei cappuccini si consultò con il canonico regolare Pietro Martire Vermigli, anch'egli braccato dalle autorità ecclesiastiche, il quale probabilmente convinse il titubante Ochino¹⁵⁸ che andare a Roma avrebbe significato consegnarsi nelle mani dell'Inquisizione¹⁵⁹. Della drammatica decisione fu partecipe Caterina Cibo, incontrata con certezza a Firenze da Ochino¹⁶⁰. Alla duchessa di Camerino il biografo del Carafa, Antonio Caracciolo, attribuì poi un ruolo di primo piano nella clamorosa vicenda della fuga del predicatore, affermando che prima di lasciare Firenze Ochino si liberò dell'abito cappuccino proprio in casa della sua antica protettrice¹⁶¹. A supporre una possibile complicità della Cibo,

¹⁵⁷ L'ex cappuccino tornò poi sull'episodio dell'incontro con Contarini nella decima delle prime *Prediche ginevrine*, pubblicate il 10 ottobre 1542: «Quando io ultimamente passai per Bologna, e visitai el cardinale Contareno, el quale già era infirmo con un gran dolore di stomacho, del qual si morì, infra le altre cose che posso qui scrivere, mi dixè, che se bene alla dicta, haveva virilmente impugnate le opinioni della Protestanti, con tutto questo ritornando in Italia, di dodici articoli lo havevano imputato, infra li quali uno era, che haveva, con un velo intorno, pero, e in secreto, con qualli che sonno chiamati catholici, acceptata la iustificatione per Christo». OCHINO, *Prediche 1542*, X.

¹⁵⁸ Vedi la lettera inviata al Giberti da Firenze il 20 agosto 1542, nella quale l'Ochino informa il vescovo di Verona di esser giunto con i suoi compagni «a Firenze con animo di seguitare, benché ritrovi molti mali passi». In questa breve missiva il cappuccino senese cita un tale messer Stefano, collaboratore del Giberti, il quale gli aveva fatto durante il viaggio «optima compagnia». NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 73-74; OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., p. 122.

¹⁵⁹ Il Vermigli teorizzò in seguito la liceità della fuga nel trattatello *Del fuggire la persecuzione*. Così Paolo da Foligno narrò poi l'episodio cruciale dell'incontro tra l'Ochino e il dotto canonico lateranense: «Aviossi finalmente verso Roma, lasciando i discepoli in speranza che presto fosse a qualche dignità ecclesiastica e carico sublimato. Ma giunto in Toscana fu dal suo amico Don Pietro da Luca antedetto avvertito e sforzato a non andarvi, se non voleva infrascidire in una carcere. E mostrandogli la intelligenza grande che haveva col duca di Sassonia, con speranza, lettere di favore e grossa somma di danari lo spinse in Germania, dove si ritirò poi anch'esso. Si pose dunque l'infelice in fuga, e travestito da secolare s'avviò verso Germania per la via di Trento, havendo mandato i sigilli della Religione al provinciale di Venetia. Et fu accompagnato da due frati e da un suo fratello carnale». FOLIGNO, *MHOMC VII*, p. 277. Cfr. inoltre SARACENO, *MHOMC I*, p. 443; SALÒ, *MHOMC VI*, pp. 51-52. Sul periodo italiano del Vermigli, si vedano P. MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni Centro Biblico, 1972 (ed. or. Oxford 1967); G. O. BRAVI, "Non voler predicare il falso, né ingannare il Populo": *Pier Martire Vermigli a Lucca*, in *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R. A. LORENZI, San Zeno Naviglio (Bs), Grafo, [2006], pp. 33-60; *Pietro Martire Vermigli (1499-1562)*, cit., dove si veda in particolare il contributo di S. ADORNI BRACCESI, *Un catechismo italiano della Riforma: «Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della fede cristiana di M. Pietro Martire Vermigli fiorentino»* (pp. 105-129).

¹⁶⁰ Lo riferisce lo stesso Ochino nella lettera al Giberti del 20 agosto 1542.

¹⁶¹ «Hora, prima che l'Ochino fuggesse, si n'andò a casa della duchessa di Camerino chiamata Caterina Cibo e quivi si spogliò». A. CARACCILOLO, *Vita et gesti di Gio. Pietro Carafa*, ms., in NAPOLI, BN, *San Martino*, 526 bis, p. 210. Cit. in *Processo Morone*, I, p. 129, n. 91. Questa versione riprendeva lo schema del *Compendium* del processo Morone: «Bernardinus Ochinus instructor Ascanii Columnae [...] Amicus Fregosii cardinalis [...] Intimus ducissae Camerini, in cuius domo laicalem habitum suscepit [...] Amicus marchionissae Piscariae». *Ibidem*, I, p. 184; II, p. 325.

d'altra parte, si era dovuto piegare anche il Carnesecchi, costretto ad ammettere davanti ai giudici romani che la sua vecchia amica, «affettionatissima al detto frate», aveva condiviso con Ochino «l'articolo della giustificatione» e che forse, nell'agosto 1542, l'aveva «adiutato et di cavalli et di denari»¹⁶².

Legato alla sosta toscana di Bernardino Ochino è inoltre il racconto controverso di un testimone del processo Soranzo, Gian Battista Scotti, da cui emerge che mentre il frate era a Firenze, «una gran brigata de huomini a cavallo» giunse al convento cappuccino di Siena «per trovarvi fra Bernardino et farli buon animo che venisse a Roma ché non li mancherebbe favore: et fra costoro pur era il vescovo di Bergamo. La quale cosa, essendo avvisata subito da frati ad esso fra Bernardino et non sapendo che costoro fussero suoi amici, anzi dubitando che fussero huomini venuti per farlo pregione, allhora si deliberò di far a consiglio di don Pietro Martire, il quale anco egli si trovava a Firenze inquisito, et così fuggirsi in Germania, come fece»¹⁶³. È probabile che Bernardino Ochino credette in questo frangente di essere vittima di un'imboscata. Nella lettera apologetica indirizzata a Girolamo Muzio dopo la fuga, infatti, affermò di aver corso il pericolo di venir catturato «da dodici, i quali la vigilia di San Bartolomeo [23 agosto] a cavallo circundorno el monasterio de' cappuccini fuor di Siena per pigliarmi, sì come è publico, et non mi truovando corsero verso Firenze a fare il simile»¹⁶⁴.

Quali che fossero le intenzioni del manipolo di uomini che si presentò al convento di Siena, a quel punto Ochino aveva comunque già deciso per la fuga. Il giorno precedente, infatti, aveva scritto dal convento fiorentino della Concezione¹⁶⁵ la famosa lettera di commiato a Vittoria Colonna, allora residente a Viterbo insieme a Reginald

¹⁶² «Se il detto fra Bernardino se fusse resoluto a transmigrare – come fece in quel tempo che si trovava a quel luogo che ho detto di sopra vicino a Fiorenza, il che però non mi consta altrimenti –, saria stata cosa molto contingente che la detta signora l'havesse adiutato et di cavalli et di denari et di quello che havesse havuto di bisogno, perché era liberalissima et affettionatissima al detto frate, et il suo alloggiamento era molto vicino al luogo sopradetto de' capuccini. Et d'altri che havessino fatto questo officio con lui o con loro non se so niente. [...] Io non ho notitia di nissuno che habbia né remesso denari né tenuto commercio di lettere con niuno di loro [Ochino e Vermigli]». Riferiva inoltre il Carnesecchi nel costituito del 6 marzo 1567: «Io non so che con don Pietro Martire la sudetta signora [Caterina Cibo] havesse amicitia alcuna né se havesse complicità d'opinioni con fra Bernardino se non per verisimile coniettura, essendo lei stata tanto sua devota et havendo havuto ancora amicitia col Flaminio, come credo havere detto altre volte, intendendo però che tale complicità non se estendesse – quanto a fra Bernardino – più oltre che quanto a l'articolo della giustificatione, non havendo neanche lui mostrato di passare questi termini mentre era da queste bande. [...] Et d'altri che havessino fatto questo officio con lui o con loro non se so niente. [...] Io non ho notitia di nissuno che habbia né remesso denari né tenuto commercio di lettere con niuno di loro [Ochino e Vermigli]. Et di me non ho a dire niente, ché non harrei indugiato a quest' hora a exonerare la conscientia mia in questa parte». *Processi Carnesecchi*, II, p. 1114.

¹⁶³ Così riferiva agli inquisitori Giovan Battista Scotti in una deposizione del marzo-maggio 1551, affermando di aver ascoltato tale racconto da un «messer Guido de Zanetti». Cfr. *Processi Soranzo*, II, p. 615.

¹⁶⁴ Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p.74.

¹⁶⁵ Non da Montughi, come spesso è stato affermato, dal momento che i cappuccini si stabilirono in questo convento nella seconda metà del Cinquecento. Cfr. SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, cit., p. 47, n. 1.

Pole, Marcantonio Flaminio e agli altri “Spirituali” dell’*ecclesia viterbiensis*¹⁶⁶. In questo scritto, che può essere considerato il manifesto della fuga, il cappuccino senese spiegò alla marchesa di Pescara di esser giunto a Firenze «con animo d’andare a Roma», ma di esserne stato dissuaso «da don Pietro Martire et da molti altri», perché «non potrei si non negare Christo o essere crucifisso»¹⁶⁷. «Dapoi che farei più in Italia? – si chiedeva Ochino disperato – Predicar suspecto et predicar Christo sempre mascarato in zergo». Qualora fosse rimasto, infatti, l’ostinata diffidenza dei suoi detrattori romani – su tutti i cardinali Farnese, Carafa e Pucci¹⁶⁸, oltre a un cappuccino espulso dall’ordine in cerca di vendetta¹⁶⁹ – l’avrebbe costretto a tacere la verità del Vangelo e gli avrebbe impedito non solo di predicare liberamente, ma anche di pubblicare¹⁷⁰.

«Per questi et altri rispetti eleggo partirmi», aggiungeva, convinto che a Roma «verrebbero in fine esaminarmi, et farmi renegare Christo o ammazzarmi». Senza nemmeno averlo ascoltato, si lamentava Ochino, l’avevano «pubblicato per uno heretico», chiedendosi sarcasticamente se era proprio da lui che il papa e i suoi collaboratori dovevano iniziare «a riformare la Chiesa»¹⁷¹. Nel salutare l’amica, infine, il predicatore senese osservava dispiaciuto di aver desiderato di consigliarsi con lei e

¹⁶⁶ Appena due giorni dopo, il 24 agosto, anche Pietro Martire Vermigli espose le ragioni della sua fuga in una lettera-testamento indirizzata ai canonici lucchesi di san Frediano. In essa, ormai «libero dalla hypocresia per gratia di Christo», spiegava che gli era stato «necessario il partire tanti rumori levati a Lucca, a Roma contra la verità; si fussi rimasto mi bisognava al tutto o predicar contra il vero, il che mai on harei fatto, se mille vite vi fusero ite, ovvero saria incappato nelle mani de’ persecutori dello evangelio». Cit. in NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 80-81; F. LEMMI, *La Riforma in Italia e i riformatori italiani all’estero nel secolo XVI*, Milano, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1939, pp. 92-94; MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli*, cit.

¹⁶⁷ Il primo a pubblicare la lettera fu, come si è accennato in una nota precedente, il carafiano Girolamo Muzio, il quale la inserì nelle *Mentite ochiniane*, edite nel 1551 ma scritte forse già nel 1543. Per scopi controversistici, il Muzio ritoccò alcuni passi della lettera, mettendola a confronto con il prologo e con il decimo sermone delle prime *Prediche* ginevrine (ottobre 1542) per dimostrarne l’originalità: «Or questa lettera dice l’Ochino non esser sua, sì come per la lettera sua fatta stampare da lui, si fa manifesto. Ma che quella sia lettera di lui ne ho io in mano le prove. [...] In una lettera sua che egli per proemio ha preposta alle sue prediche dice: “Io non volendo negar Christo, sì chome non dovevo, et non avendo spetial revelatione [...], elessi partirmi”. Et in questa: “Andare io alla morte volontariamente non ho questo spirito hora”. Et nella decima sua predica: “Io non volsi, nè dovevo tentar Dio in andar volontariamente alla morte”». MUZIO, *Mentite ochiniane*, cit., cc. 9rv e sgg., dove prosegue il raffronto tra i tre testi. L’accenno alla «lettera sua fatta stampare da lui» cui Muzio si riferisce è, probabilmente, al testo contenuto nel libello intitolato *Risposta a lettere di fra Bernardino da Siena mandate a vari personaggi d’Italia in sua escusatione*, s.l., s.e., s.d., di cui si conserva copia alla BNC di Firenze.

¹⁶⁸ «Di poi ho inteso che Farnese dice che son chiamato perchè ho predicato Heresia et scosa scandalosa. Il Theatino, Puccio et delli altri che non voglio nominareli dalli avisi che ne ho havuti [parlano] in modo che se io havesse crucifisso Christo non so se si facesse tanto rumore». *Ivi*.

¹⁶⁹ «Tengono insino un frate con l’habito nostro in Araceli, che’l capitolo generale ordinò gli li fusse cavato l’habito: unde tanta comutione contro di me: penso sia bene a cedere a tanto impito».

¹⁷⁰ «Et scrivendo manco potrei dare in luca cosa alcuna». *Ivi*.

¹⁷¹ «Io son tale quale sa v. s. et la dottrina si può sapere da chi m’ha udito. Imo mai predicai più riservato et con modestia che questo anno et già senza udirmi, mi hanno pubblicato per uno heretico. Ho piacere che da me incominciano a riformare la Chiesa». *Ivi*.

con il Pole, ma di non aver ricevuto lettere dalla marchesa da oltre un mese. La lunga interruzione della corrispondenza tra Vittoria Colonna e Bernardino Ochino non fu casuale. Durante le settimane di forte tensione che portarono alla riorganizzazione del Sant'Ufficio, segno di un consolidamento del partito conservatore guidato dal Carafa nelle gerarchie curiali, i prelati e gli altri "spirituali" riuniti a Viterbo osservarono infatti di comune accordo una silenziosa tattica di apparente disimpegno e ripiegamento. Lo scopo, non dichiarato, era chiaramente quello di non offrire alcun appiglio ai tentativi degli avversari di coinvolgere i membri del circolo viterbese nel vortice di sospetti generato dalle fughe dell'Ochino e del Vermigli e dal più generale dilagare dell'eresia nell'Italia centro-settentrionale¹⁷². Assecondando i moniti in tal senso del Pole, nei mesi seguenti Vittoria Colonna diede così mostra in varie circostanze di non essere più coinvolta nelle vicende riguardanti Bernardino Ochino, con il quale invece è accertato che tanto la marchesa di Pescara, quanto soprattutto il fratello Ascanio mantennero a lungo stretti e frequenti contatti¹⁷³.

Attestato da molteplici fonti, compreso lo stesso Ochino che ne parlò al Bullinger¹⁷⁴, il supporto di Ascanio Colonna a Bernardino Ochino non venne mai meno¹⁷⁵. Entrambi, dopotutto, si ritrovarono nel 1542 esiliati e ribelli, tanto al papa quanto all'imperatore. Insieme al Giberti e a Ercole Gonzaga, che lo ospitarono in quei mesi difficili¹⁷⁶, il

¹⁷² Emblematico il gesto plateale con cui, il 4 dicembre 1542, la Colonna fece recapitare a Marcello Cervini da Viterbo un pacco con una lettera e un «libretto», forse le prime *Prediche* ginevrine, che l'ex generale dei cappuccini le aveva fatto pervenire tramite intermediari. Al futuro pontefice, stretto collaboratore di Paolo III, la marchesa di Pescara spiegò di aver seguito il consiglio del Pole «che se lettera o altro di fra Belardin mi venisse, la mandassi a v. s. reverendissima». Come *post scriptum*, inoltre, la Colonna aggiunse con riferimento all'Ochino: «Mi duole assai che quanto più pensa scusarsi, più se accusa, et quanto più crede salvar altri da naufragi, più li expone al diluvio, essendo lui fuor dell'Arca, che salva et assicura». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 256-257. Cfr. anche BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 56; FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., pp. 263-264. Sui tatticismi della Colonna, si veda anche C. DE FREDE, *Vittoria Colonna e il suo processo inquisitoriale postumo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., XXXVI, 1989, pp. 251-283, pp. 86-87.

¹⁷³ Vedi *supra*. Ancora nel giugno del 1544, il nome della Colonna era legato a quello dell'Ochino in una richiesta di raccomandazione inviata da Nicolò Martelli alla stessa marchesa di Pescara: «L'affettione et la servitù (a gran ragione) che portava quel poverin di Lodovico Martelli mio cugino, alla singular bontà et unica virtù vostra, humanissima Signora, insieme con l'havermi dato grata udienza, nel visitare quella nel tempo che il raro et più c'huomo fra Bernardino da Siena predicava in questa Terra, mi danno ardire, poi che l'hà della servitù mio anchor conoscenza, di scriverle queste xxv parole et pregarla, che li presenti sonetti in lode di Christo, scemati a un numero di forse cinquanta, gli accetti». COLONNA, *Carteggio*, cit., pp. 481-484. Vedi anche FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 192.

¹⁷⁴ Cfr. BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 55; F. CHURCH, *I riformatori italiani*, Milano, Il Saggiatore, 1967, I, p. 181; *Processo Morone*, I, p. 248, n. 13.

¹⁷⁵ Nonostante le enormi difficoltà finanziarie che doveva affrontare dopo la guerra del sale, infatti, anche nei mesi e negli anni seguenti il Colonna «mandò al detto fra Bernardino in Ginevra più volte dinari». *Processo Calandra*, pp. 250-252.

¹⁷⁶ Il Colonna rimase nel nord Italia per lungo tempo dopo la fuga dell'Ochino, proseguendo così ad aiutarlo a distanza e offrendo la propria protezione anche ad altri cappuccini e religiosi che cercavano di scappare nei Paesi protestanti per eludere l'incombente minaccia inquisitoriale. Ancora nell'ottobre del 1542, mentre si dirigeva a Trento, il Pole poteva riferire al cardinal Farnese, commissario del Concilio, di

Colonna agevolò probabilmente il passaggio del cappuccino apostata per la regione lombarda, permettendogli alla fine di agosto di oltrepassare le Alpi e trovare rifugio nei Grigioni. Da Morbegno, il 31 agosto Ochino scrisse ancora al Giberti, già al corrente della fuga¹⁷⁷, spiegando all'amico come aveva fatto con la Colonna, che era «stato Dio che me ha fatto pigliare questo partito, *massime* che andando in Roma non haverei possuto più predicare, o predicare Christo in maschera et parlare in gergo», «o negar Christo et perseguitarlo o metterci la vita»¹⁷⁸. A questa lettera di Ochino, che il Giberti gli aveva fatto pervenire, Ercole Gonzaga fece riferimento alcuni giorni dopo con il duca di Ferrara, aggiungendo in maniera assai poco credibile di aver incontrato per caso «tra le Gratie et Mantova» l'ex cappuccino «travestito, in habito di secolare», mentre «andava tutto solo in Alemagna»¹⁷⁹. Nonostante i maldestri tentativi di autogiustificazione, il cardinale mantovano, peraltro protettore dei canonici regolari lateranensi e quindi del Vermigli, svolse nella fuga di Ochino quantomeno un ruolo di omertosa complicità, facendo in modo insieme al Giberti che la notizia si diffondesse soltanto quando l'ex cappuccino era ormai al sicuro in terra riformata¹⁸⁰.

aver incrociato Ascanio Colonna nei pressi di Verona. Cfr. *Processo Morone*, I, p. 248; II, pp. 556-557 n. 41.

¹⁷⁷ Già il 28 agosto, infatti, il vescovo di Verona aveva scritto a Ercole Gonzaga parlando della defezione dell'Ochino come di un fatto noto a entrambi: «Ill.mo et R.mo padrone, poiché questi nostri spirituali ne dan sì poca consolatione parte col morire [Contarini], parte con andar profughi [Ochino], credo che farà bene lassare la lor compagnia. [...] Et quanto al padre nostro fra Bernardino, certo se lui era accusato a torto mi pareva che dovessi andare, et se a dritto ancora, sperando in primo caso in la sua innocentia, nel secondo di conoscere il suo errore, che saria stato adnesso. Hor piacerà a N. S. Dio che habbi havuto bon consiglio, et se si fosse possuto far con dimanco de havere et dare queste molestie in publico, et privato saria stata bona cosa. Osservarò quanto la mi comanda, et sempre di esserli amorevolissimo suo». Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 76.

¹⁷⁸ OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit. pp. 124-125.

¹⁷⁹ Indicativo anche che il Gonzaga non abbia per diversi giorni fatto trapelare alcun accenno alla fuga dell'Ochino nella corrispondenza con i suoi agenti romani. Ancora ignaro della vicenda sembra infatti il Sernini, che in una lettera del 2 settembre 1542 al cardinale di Mantova riferiva dei sospetti romani sul conto del generale cappuccino, «a cui è stata data qualche imputatione del vizio di Lucca», dicendosi convinto che questi si sarebbe sicuramente disculpato. Dal canto suo, quindi, il Sernini avrebbe continuato a lavorare per ottenere che l'Ochino predicasse a Mantova la successiva quaresima. Questa lettera del Sernini è preziosa anche perché rivela delle voci malevole che circolavano in curia nei confronti «del Flaminio et gli altri, che stanno a Viterbo col cardinale d'Inghilterra», e dei primi dubbi sugli «scritti lassati dal Valdés, che morì a Napoli, et questi spagnoli dicono che per quest'effetto si fuggì di Spagna». Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 51.

¹⁸⁰ Cfr. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., pp. 256-263. Alla fine del 1542, su richiesta del vescovo di Alba Girolamo Vida, Ercole Gonzaga tornò nuovamente a scrivere della fuga di Ochino, confermando la sua personale versione che il generale cappuccino, «chiamato dal papa a bonissimo et santissimo effetto», era passato per Mantova «vestito da soldato». Accennava inoltre alle notizie raccolte da un mercante fiorentino passato da Ginevra, il quale aveva trovato l'Ochino «in una taverna con un suo fratello che mangiavano, et haveva indosso un saiaccio di accotonato con un vestito di corame sopra et in testa un berettino da orecchi. Il Fiorentino non lo conosceva, ma, udendolo parlare italiano, si mise a ragionare con lui, et il buon padre gli scoperse chi egli era, et la cagione che l'aveva indotto in quelle parti, che era in somma, perché sapeva che'l Papa gli voleva male, et che se andava a Roma gli era forza o di morire o di rinnegar Christo, et dissegli di più, che voleva comporre un'opera et fare vedere a tutti che questo è il Regno d'Antichristo. Ma, per quel che s'avidde il Fiorentino, egli la fa

Non appena divenne di dominio pubblico, come si può immaginare, la vicenda della fuga di Bernardino Ochino divenne oggetto di molteplici e contrastanti interpretazioni, provocando anche l'avvio di un'inchiesta romana sul Giberti. Il primo ottobre 1542, infatti, il cardinal Farnese dava disposizioni al nunzio pontificio a Venezia Fabio Mignanelli di indagare sul movente della fuga di Ochino, cercando in particolare di far luce anche su «quello che può toccare al vescovo proprio; non perché della persona sua si faccia per questo giudizio diverso da quello che si conviene a buon prelado, ma perché a molti pare strano che fra Bernardino habbia fatto un salto simile, et questo dopo che tanti mesi ha vissuto appresso di sua signoria». Al Farnese, il Mignanelli rispondeva tuttavia già il 12 ottobre che «el vescovo di Verona ha gran persecutori et con la occasione della fuga di fra Bernardino [...] sono state dette diverse cose della persona sua, delle quali non si vede fondamento; et fin qui, secondo il parere mio, resta prelado de buon vita et molto esemplare»¹⁸¹.

assai male, perché in quelle bande non ha credito, et a quest'ora deve essere pentito della sua deliberatione». Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 94-95. Anche il Giberti attese fino al momento in cui non seppe con certezza che l'Ochino era ormai al sicuro in terra riformata per scrivere al cardinal Farnese, con il quale cercò di allontanare ogni sospetto dalla sua persona affermando di essersi sforzato di «rimovergli ogni scrupolo persuadendolo a obbedir a ogni via», «et con intendere da sua parte che era innocentissimo ho bastato spingerlo sino a Firenze provedendogli di tutte le necessità et di una buona et santa compagnia la qual quando è stato a Firenze ha rimandato con dire che haveva trovato de li suoi». Nella lettera, datata primo settembre 1542, il vescovo di Verona scrisse che solo «hoggi mi vien riferito da un capuccino che da Firenze è tornato indreto, che ha preso altro cammino per relationi spaventose che gli erano state fatte». Mandava inoltre al Farnese la copia delle lettere che Ochino gli aveva scritto da Verona, da Bologna e da Firenze, «per le quale la potrà veder l'animo del pover uomo». Cit. in PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, p. 221. Ad Alfonso d'Avalos, il Giberti confidò in seguito di essersi «trovato molto gabbato» dalla risoluzione del frate senese, «et per il publico scandalo che ne pigliarono li boni et la exultatione che ne farano li contrarij et per l'amore et osservantia privata». Anche con il governatore militare di Milano, il vescovo di Verona si dilungava in un racconto della fuga che mettesse in evidenza la sua personale buona fede. Cit. in BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 283-286. Il marchese del Vasto rispose al Giberti soltanto alla fine di novembre. La lettera è interessante, in quanto in essa si coglie la grande preoccupazione che aveva suscitato nel d'Avalos la comparsa in Lombardia delle *Prediche* ginevrine dell'Ochino «son rimasto più che mal soddisfatto di alcune prediche, cho sono comparse, di fra Bernardino, a giudizio de' molti scandalose et molto contrarie alla oppinione che di lui se teneva. È stato necessario vietare qua che non si legano». *Memorie e Lettere del card. F. Mignanelli*, to.XII.

¹⁸¹ Cit. in P. TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti nella fuga di Bernardino Ochino*, in «La Civiltà Cattolica», LXIV, 1913, pp. 320-329, spec. p. 321. Col Giberti, il nunzio a Venezia aveva avuto modo di confrontarsi sulla vicenda dell'Ochino nella seconda metà di settembre, quando il vescovo di Verona si era presentato spontaneamente a Venezia per discolarsi dalle accuse di tradimento che gli erano state rivolte per un'intricata vicenda di carattere penale. Vedi la lettera del Mignanelli al Farnese del 23 settembre 1542: «Aviamo parlato a longo della miseria di fra Bernardino e della poco prudente lettera e non cattolica scritta di Fiorenza a la signora marchesa di Pescara, affirmandomi che è passato in terra de Grigioni e che, nanzi la partita sua di Verona, con difficoltà grande si risolveva a venire a Roma». Il Giberti riportava inoltre un particolare rivelatore, narratogli dalla Colonna, la quale gli aveva raccontato che «passando poco avanti che si sapesse della mutatione del proposito del padre Nostro Signore per Viterbo et andando sua Eccellentia a basargli li piedi, Sua Santità, tra le altre accoglienze che gli fece, gli entrò a parlare del p. fra Bernardino, dicendo che lo aspettava da hora in hora; et soggiunse parole tanto amorevoli che era più presto da dubbitare de le troppe carezze che haria ricevute da Sua Beatitudine che temer del contrario». Secondo il Giberti, dunque, le intenzioni di papa Farnese nei confronti dell'Ochino

Mentre il Flaminio avrebbe presto commentato in presenza del Pole, del Giberti e del Gonzaga che con fra Bernardino e il Vermigli «s'erano partiti gli apostoli d'Italia»¹⁸², alla metà di settembre il Sernini aveva raccontato intanto al cardinal Ercole da Roma che «l'opinione qui, è che frate Bernardino acecato da l'ambitione et poi dalla disperatione di non possere essere, come sperava, cardinale, si sia mosso a far la pazzia ch'[h]a fatto, et che l'ultima promotione del maestro di Sacro Palazzo gli habbia toccato di sorte il cuore, che non ha possuto stare alle mosse»¹⁸³. A fine mese, l'agente mantovano riportava una nuova versione: «Alcuni dicono che esso era in via per comparire essendo stato chiamato da Nostro Signore, ma che trovandosi in Fiorenza don Pietro Martire, canonico regolare, lo dispose alla fuga»¹⁸⁴. Negli stessi giorni, precisamente il 6 ottobre, il vescovo di Cava Tommaso Sanfelice riferiva invece da Trento al cardinale Alessandro Farnese che «fra Bernardino in habito da soldato passò per il mantovano, et hor se intende che sia nel paese de Grigioni e che senza il suo habito predichi. Domandato dal signor Ascanio Colonna, il quale a caso si rincontrò con lui, quando egli passava, perché havesse scambiato panni, dicono che rispondesse che non era più tempo d'andare in maschera»¹⁸⁵.

non erano così ostili come il senese aveva creduto quando, «a mezo camino», si era imbattuto nel Vermigli e si era convinto che la fuga fosse l'unica via per evitare una severa condanna da parte del pontefice stesso o della ricostituita Inquisizione romana. Quello di fra Bernardino, dunque, era stato un «sì grande errore», che il Giberti confessava avergli procurato «uno di quei dolori, che [non] mi ricordo in vita mia haver sentito il maggiore», tanto che il vecchio datario di Clemente VII si era industriato a «pensare et procurare ogni via di veder che si emendasse il mal fatto» e aveva a tal fine scritto al Del Vasto «che se haveva notitia, dove fusse il padre, o la potesse havere, che si degnasse, per l'honor di Dio et per la charità che so che porta al padre, far in questo ogni opera». Cit. in NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 76-77; B. NICOLINI, *Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, Bologna, Patròn, 1965, p. 28.

¹⁸² Si veda il quinto costituito di Endimio Calandra dell'8 aprile 1568: «Signor, io ho conosciuto Marc'Antonio Flaminio, ma non ho mai avuta stretta amicitia con seco. Io lo cominciai a conoscere in Verona, in casa del vescovo Gian Mateo [tra il 1528 e il 1538. Cfr. PASTORE, *Marcantonio Flaminio*, cit., p. 51 e segg.; *Processo Calandra*, p. 304 n. 29.]; non già che io parlassi con seco di cosa alcuna. Lo vidi poi qui una volta in Mantova al tempo di papa Pavolo terzo, passando di qui il cardinal Polo ch'era mandato dal detto Pavolo terzo [in] Inghilterra, et fu allhora che fra Bernardino Ochino et don Pietro Martire s'erano partiti, uno per Ginevra et l'altro per l'Alemagna [si trattava in realtà del viaggio del Pole verso Trento del novembre 1542, come si puntualizza in *Processo Calandra*, pp. 304-305 n. 30.]. Et essendo a tavola il detto Flaminio in casa del cardinal mio Hercole, disse pubblicamente ch'erano paritti gli apostoli d'Italia, intendendo li sopradetti frati. [...] Marc'Antonio Flaminio nominò in specia fra Bernardino et don Pietro Martire et disse forte, che ogniuno ch'era a tavola intese: et intesero anco i cardinali [Pole] se volsero intedere, et non replicarono cosa alcuna né vi fu altra persona [il Giberti] che replicasse o dicesse cosa alcuna al Flaminio». *Processo Calandra*, pp. 297-298.

¹⁸³ SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 51.

¹⁸⁴ Il Sernini prometteva poi a Ercole Gonzaga che gli avrebbe inviato appena possibile «copia de la lettera che frate Bernardino ha scritta in sua scusa alla S.a Marchesa di Pescara, benchè la somma ho inteso essere sì come ho scritto a quella, che non ha voluto comparire, sapendo certissimo che gli conveniva, comparendo, morire o rinnegare Christo, il quale per il passato haveva sempre predicato in maschera, ma per l'avenire lo predicaria col viso scoperto. La quale lettera è tenuta imprudentissima, ma ben sentono che essendo sanese fece la deliberatione d'agosto». Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 75-76.

¹⁸⁵ CT, IV, p. 251, n. 4: «Bernardinus Ochinus Senensis, fratrum Capucinatorum generalis, qui illis diebus relicta fide catholica ex Italia aufugit. Quod narrans etiam Petrus Pauls Gualterius in diario addit: *Nescitur*

Girarono infine anche voci singolari, come quella di un pentimento-lampo dell'ex cappuccino senese¹⁸⁶, che si intrecciavano con resoconti inquietanti e più dettagliati, come quello recapitato da un anonimo al governatore di Novara nell'aprile 1543, in cui si parla di un francescano osservante infiltrato nella corte papale per conto di Ochino e dei suoi seguaci, i quali «multo se preparano et se armano contra alla Santità dil nostro santo et beatissimo papa»¹⁸⁷.

c) “Et a chi potremo noi hormai credere, quando costoro che credevamo santi ci hanno gabbato?”. I cappuccini dopo Ochino (1542-1543)

Per la storia dei cappuccini, una testimonianza in particolare merita attenzione ed è dovuta ancora al Sernini. Alla metà di ottobre del '42, l'agente mantovano a Roma tornò a scrivere al suo padrone, Ercole Gonzaga, riferendo che «fra Bernardino ha scandalizzata questa corte» e aggiungendo, in cifra, che Paolo III «haveva parlato in concistoro della fuga di frate Bernardino, dicendo che già due anni havea pur inteso alcune cose non bene di fatti sua, pure non lo chiamava se non onorevolmente, per trattare seco alcune cose sopra l'ordine di scapucini, il quale non saria se non bene d'abolire, et ritornarlo sotto gli ordini vecchi di santo Francesco, poi che'l suo capo havea fatto di sé questa digna prova, del quale soggiunse poi queste parole, *quod non erat dignus de quo tantus sermo haberetur*»¹⁸⁸. Questo documento è davvero prezioso,

quae fuerit projectionis causa. Ego autem, quantum ab eius intimis percipere potui, ambitionem fuisse puto. Vitt. E. 269, f. 286».

¹⁸⁶ Vedi la lettera del 17 ottobre 1542 del Sernini al Gonzaga in relazione all'arrivo di Ochino a Ginevra: «Sta di mala voglia et si deve essere pentito de la sua deliberatione, fatta con danno et vergogna. Et qui si conclude, che se'l si sia mosso da sdegno et disperatione, non vedendo che di lui si tenesse quel conto, che gli pareva meritare, et non possendo più tollerare sì aspra vita. Il cardinale Trivultio mi ha detto haveve inteso che'l procura un salvo condotto di possere stare appresso monsignor di Verona. Essendo vero lo deve molto sapere v. s. illustrissima». *Ibidem*, p. 94.

¹⁸⁷ «Il Siena cun li sui seguaci et cun quelli che prima vi erano, multo se preparano et se armano contra alla Santità dil nostro santo et beatissimo papa, et contra a tuta la corte, et àno multi in diverse città et patrie, chi li avisano, li confortano et li inanimano a far più che non fanno, et multi signori et persone grande li scriveno. Ma tra li altri ve è uno in Roma, qual praticata in corte dil papa et è multo nominato tra questi lutherani, et spesso spesso li scrive, et ie àno in lui gran speranza: il qual si chiama il Lombardello, et è frate de l'Osservanza di Santo Francisco, como se conosce nel suo scrivere. Et à scripto como spesso disputa inanti a Sua Santità et che spera che Sua Santità lo deba far grande. Costui dà tuti li avvisi di quello che se fa in corte del Papa et molte cosse scrive in vuerogna et vituperio di Sua Santità. Avisati adonche Sua Santità, a ciò remedia contra a questo ribaldo et la mandi via fora de la corte, et non tenga tal sorte de traditore appresso di sè, ma lo castigi como merita. A ciò sapia sua Santità che ie scriviamo il vero, questo vi sia in signo della verità: lui ha scripto qua como, in dispecto de li suoi maiori, sta ivi in Roma et che à facto far dal papa una riprensione ali sui mazzori de Araceli». Cit. in NICOLINI, *Bernardino e la Riforma*, cit., pp. 66-67, e parzialmente in TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., I/1, p. 28. Sull'ambigua figura del Lombardello, partecipante sembra al concilio di Trento, si veda anche CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., p. 147.

¹⁸⁸ Secondo quanto gli era stato riferito dal generale dei Minimi di San Francesco di Paola, favorito di Ferrante Gonzaga, già in un passo precedente della lettera l'agente mantovano aveva spiegato che l'Ochino era stato chiamato a Roma dai «reverendissimi deputati sopra l'eresia» non per essere accusato, ma «per haver il parer suo, et consultar con lui che via s'havesse per riparare il foco che si vede apicciato

perché fornisce l'attestazione diretta dell'effettiva criticità della situazione cappuccina nei mesi immediatamente successivi alla fuga oltralpe di Ochino. Alla comprensibile riprovazione per il gesto dell'ex vicario generale, si associava infatti nel discorso del pontefice la forte perplessità sulla affidabilità dell'intero ordine cappuccino. Presumibilmente pressato dagli avversari "storici" dei cappuccini, alla fine del 1542 il Farnese stava valutando seriamente la possibilità di sciogliere la congregazione contaminata dall'eresia ochiniana o di limitarne fortemente l'autonomia, riconducendola sotto l'obbedienza diretta dell'Osservanza.

I cappuccini, bisogna dirlo, non furono in quei mesi convulsi l'unico ordine religioso a finire sotto la lente inquisitoria dei più severi assertori dell'ortodossia romana. La loro era però alla metà del Cinquecento una condizione del tutto particolare. Se infatti nel caso delle altre congregazioni sospettate di essere ricettacolo di eretici la minaccia della soppressione non aveva in fondo che un valore deterrente, mirando ad aumentare la vigilanza dei ministri nei confronti delle infiltrazioni eterodosse, nel caso dei cappuccini essa schiudeva invece una prospettiva reale, concretamente percorribile. A differenza dei canonici regolari, degli eremitani agostiniani e dei francescani conventuali, congregazioni dalla lunga storia e dal forte radicamento sul territorio, nel 1542 i cappuccini erano infatti ancora, nonostante il sostegno di potenti casate e la rapida espansione degli anni precedenti, un ordine nuovo, mai del tutto accettato da alcuni alti prelati della curia e per questo costantemente esposto al rischio di un riassorbimento nella più grande famiglia dell'Osservanza. Come se non bastasse, la fuga non isolata di Bernardino Ochino, seguito nell'apostasia da diversi tra i frati più in vista della congregazione, aveva di fatto decapitato la dirigenza dell'ordine, creando un vuoto di potere che indeboliva fortemente la posizione dei cappuccini nei confronti di Roma.

Per queste ragioni, va condivisa l'opinione dei primi cronisti cappuccini, secondo i quali in quel frangente fu determinante per la sopravvivenza dell'ordine l'azione normalizzatrice svolta da Francesco da Iesi e da Bernardino d'Asti, succedutisi tra 1542 e 1552 nella carica di vicario generale¹⁸⁹. La storiografia del secondo Cinquecento afferma inoltre che, in questo passaggio delicatissimo della storia cappuccina, ebbe un ruolo decisivo il cardinale Antonio Sanseverino, il quale avrebbe distolto Paolo III dal proposito di sciogliere la congregazione¹⁹⁰, difendendo efficacemente in concistoro le

in Italia, in modo che la venuta sua gli era di grandissimo honore, dove l'essere fuggito l'ha vituperato eternamente». Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 78-80.

¹⁸⁹ Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 464-475; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 442-488; SALÒ, MHOMC VI, pp. 60-76.

¹⁹⁰ «Noi sappiamo la congregatione de frati capuccini al presente essere in grandissimo credito appresso tutto il mondo [...] per la vita povera, stretta e santa ch'essi tengono [...]. Volendo noi levare affatto, ne ponemo a più rischi di scandalo, principalmente di punire gli innocenti [...]. Di più daremo larga cagione e grandissima al secolo di mormorare contra di noi, dicendo che non possiamo patire di vederci innanzi a

ragioni dei cappuccini e suggerendo «che se ricercasse diligentemente se costoro sono heretici o innocenti» prima di prendere alcuna disposizione¹⁹¹. Ne seguì un'inchiesta, coordinata dal cardinale protettore dei minori Alberto Pio da Carpi, che portò alla convocazione a Roma degli altri frati più in vista della congregazione e alla temporanea sospensione di tutti i cappuccini dalla predicazione. Quest'ultima misura, secondo Mario da Mercato Saraceno, procurò «segnalato giovamento» all'ordine, «perciocché, se alcun predicatore vi era, che mosso da sinistro intento essercitasse quel santo ufficio della predicatione, vedendo che fra noi far nol poteva, da noi si togliesse via. E così avvenne, perciocchè alcuni, che mostravano esser buoni, zelanti e pieni di spirito, partitosi dalla congregazione, scopersero tosto ch'haveano dentro al petto della marcia, uscita dal piagato core dell'Occhino. E così per questa strada ancora la compagnia nostra restò candida e sanissima; et essi con altro habito (cioè con quello che prima portavano, havendolo lasciato per prendere il nostro) [se] n'andaro[no] dal Santo Ufficio castigati senza nostro biasimo»¹⁹².

Nei fatti, le cose erano andate in maniera ben diversa: non tanto per la mancanza di volontà da parte dei frati che presero le redini dell'ordine di contribuire all'ormai improcastinabile serrata disciplinare ordinata da Roma, e nemmeno per l'ondata di discredito che investì i cappuccini a causa dell'apostasia di Ochino¹⁹³, quanto per l'estensione del fenomeno eterodosso all'interno della congregazione, che forse iniziava ma certo non si risolveva unicamente in Bernardino Ochino¹⁹⁴. Nonostante i tentativi dei cronisti cappuccini di ridimensionarne la portata¹⁹⁵, infatti, il sostegno a Ochino

gli occhi chi veramente opra bene [...]. Agli stessi propri heretici di Germania daremo causa di snodare le maledette lingue loro in dir mal di noi, facendo questa cosa. Già si sa da loro la vita che tengono questi poverelli e son forzati a lodarla. Hor che sentiranno da noi esser tolti via, ogn'un pensi quelli ch'essi diranno [...]. Può ben essere che, quantunque fra Bernardino sia riuscito un tristo, che questi poverini fussero buoni, perciocché non seguita di necessità questa conseguenza: fra Bernardino generale e capo loro s'è discoperto heretico, dunque tutti i frati capuccini sono heretici». SARACENO, MHOMC I, pp. 464-466.

¹⁹¹ COLPETRAZZO, MHOMC II, p. 444.

¹⁹² SARACENO, MHOMC I, p. 470.

¹⁹³ La fuga di Bernardino Ochino significò, per i cappuccini rimasti nella penisola italiana, una grande «tribulatione per conto de popoli». Non appena si «divulgòse la fuga dell'Ochino», infatti, si incrìnò la popolarità che i cappuccini avevano guadagnato negli anni precedenti attraverso la carità, l'esempio di vita e la predicazione. Come avrebbero ricordato i cronisti cappuccini, sembrò allora sfumare «tutto l'amore et riverenza che prima li portavano le persone per il gran credito dell'Ochino risolto in nulla, anzi cangiato in altrettanto discredito», e la gente semplice iniziò a chiedersi: «Et a chi potremo noi hormai credere, quando costoro che credevamo santi ci hanno gabbato?». Non mancarono, sembra, anche casi di aggressione fisica ai frati ed episodi di pesante ostilità nei loro confronti da parte di religiosi di altri ordini. Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 461-462; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 259, 277, 446; SALÒ, MHOMC VI, pp. 54-60; FOLIGNO, MHOMC VII, p. 283. Vedi inoltre PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, p. 185.

¹⁹⁴ Il cronista lombardo Salvatore da Rivolta, definendo l'Ochino «scelerato apostata», ammise che il vicario generale fu «seguitato da molti suoi seguaci da lui infetti con la sua falsa dottrina». *Salvatore da Rivolta e la sua cronaca*, cit., p. LXI.

¹⁹⁵ Scrisse per esempio Paolo da Foligno che «di tutta la provincia di Venetia non passarono il numero di 40 quelli che per l'heresia e per altri titoli si partirono». FOLIGNO, MHOMC VII, p. 280. Fosse pure

all'interno dell'ordine cappuccino era forte e il numero di frati che tra il 1539 e il 1542 condivisero intimamente il pensiero del generale, seguendolo poi nell'apostasia, non dovette essere basso, né trascurabile. Il citato Bartolomeo da Cuneo, raccomandato da Ochino e tenuto in prigione dal Giberti, fu soltanto uno delle decine di cappuccini che, per motivazioni spirituali o per semplice timore di ritorsioni sull'ordine dopo l'apostasia ochiniana, tentarono la via della fuga tra la fine del 1542 e i primi mesi del 1543, abbandonando i loro conventi per trovare rifugio nei Grigioni, in Valtellina, in Svizzera o nei feudi abruzzesi ancora in mano ad Ascanio Colonna¹⁹⁶.

I primi nomi da fare sono senza dubbio quelli dei compagni di fuga di Bernardino Ochino. Le fonti concordano nell'indicare tra di loro il fratello del predicatore, Francesco Tommasini da Siena, che era stato il primo provinciale napoletano¹⁹⁷ e che sin dalla metà degli anni '30 aveva supportato l'ascesa di Ochino all'interno della congregazione, occupandosi verosibilmente della stampa delle costituzioni cappuccine al principio del 1537¹⁹⁸. I fratelli Tommasini erano accompagnati da «due frati»¹⁹⁹, dei quali poco o nulla si sa²⁰⁰. I cronisti cappuccini raccontarono di un «Mariano da Chianciano», ex soldato e conoscitore della lingua tedesca, il quale sarebbe stato convinto da Ochino a seguirlo con la scusa che sarebbero andati a «far grossissima conversione d'heretici», ma avrebbe poi smascherato il confratello al momento di valicare le Alpi, facendosi consegnare dal generale apostata i sigilli della congregazione per riportarli ai superiori²⁰¹. Si tratta, tuttavia, di una figura idealizzata per evidenti fini apologetici.

corretta, la cifra indicata dal cronista rivela comunque la fuga di decine di cappuccini. Delle difficoltà di organico della provincia veneta parla, in una lettera del 15 giugno 1543 al commissario generale Francesco da Iesi, un Giovanni «vicarius provincie Sancti Antonii», riferendo «della necessità di questa povera provincia perché ancora non ci è la basta de frati per questi pochi lochi». La lettera, inedita, è in ROMA, AGC, ms. AD 73, cod. CCII, *Lettere e carteggi del venerabile padre Francesco Ripanti generale dell'ordine de' Cappuccini*. Per il Colpetrazzo, «si alcuno (benchè pochissimi fusseno) si trovò contaminato dal Lucchino, se ne fuggirono via dopo lui; e quei pochi sospetti che remasero (non però heretici, ma sospetti dico) fuorono da frati impregonati, chi posti in mano del santo Offitio e chi dati al r.mo protettore, che gli facesse castigar». Colpetrazzo, MHOMC II, p. 445.

¹⁹⁶ Cfr. SARACENO, MHOMC I, p. 183; COLPETRAZZO, MHOMC IV; pp. 455-456, 470; SALÒ, MHOMC VI, p. 55.

¹⁹⁷ Lo attesta Francesco da Cannobio nella tavola del capitolo romano del 1536. Cfr. FC II, p. 1259.

¹⁹⁸ Nel 1541 è registrata la sua presenza in Toscana, a Montalcino e Pistoia, dove fu in contatto con Achille Panciaticchi. Cfr. SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, cit., p. 67.

¹⁹⁹ Aiutato nella fuga dall'aristocratico lucchese Cristoforo Brenta, Pietro Martire Vermigli partì invece un paio di giorni prima dell'Ochino insieme al Lazise e al Tremellio. Cfr. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 72-73.

²⁰⁰ Uno dei due forse si chiamava Ginepro. Cfr. SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, cit., I, p. 45; ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione*, cit., p. 418.

²⁰¹ «Trovato l'Ochino in Toscana un frate Mariano da Chianciano, che sapeva la lingua tedesca, et era intrante e facendevole, come quello che havea consumati più [anni] nella soldatesca; e pertanto giudicandolo molto a proposito per gli suoi disegni, lo essortò ad andar seco in Germania, dandogli il perfido ad intendere che sperava in breve far grossissima conversione d'heretici. [...] Onde acceso il pio frate di zelo e di carità, tantosto diede il consenso all'Ochino di accompagnarlo a così degna impresa. Ma

Più consistenti le informazioni relative ad altri cappuccini fuggiaschi nel periodo immediatamente successivo alla defezione ochiniana. Le tracce del continuo flusso di cappuccini e religiosi «stravestiti» lungo la frontiera alpina affiorano infatti con una frequenza indicativa nelle corrispondenze degli ecclesiastici e degli uomini di governo dell'Italia settentrionale di questo periodo. Mettendo insieme queste testimonianze, emerge un quadro per certi versi sconcertante. Tra i seguaci di Ochino pronti a fare il grande salto tra gli eretici, infatti, le fonti consentono di annoverare ben cinque ministri provinciali²⁰² e un predicatore di grido come Girolamo da Molfetta. Accanto a loro, un nutrito gruppo di personaggi minori, dei quali conosciamo soltanto il nome e pochi altri dettagli.

Ciò significa che tra il 1538 e il 1542, durante cioè il governo di Bernardino Ochino, si era verificato effettivamente un mutamento degli equilibri interni all'ordine cappuccino e che, sotto il profilo ecclesiologico, si trattò di una virata in senso decisamente eterodosso. La figura più interessante del gruppo dei fuggitivi è senza dubbio quella di Girolamo Spinazzola da Molfetta. Predicatore di successo²⁰³, affiancò Bernardino Ochino nel suo magistero italiano e fu tra i più attivi promotori tra i laici della spiritualità affettiva e illuminativa dei primi cappuccini. Anche solo dalle scarse testimonianze oggi conservate della sua attività, si può intuire lo spessore della sua opera di propaganda evangelica e filo-riformata nel passaggio tra gli anni '30 e gli anni '40 del Cinquecento. Secondo l'anabattista pentito Pietro Manelfi, era proprio Girolamo da Molfetta ad accompagnare Bernardino Ochino ad Ancona nel 1540 o 1541, quando il generale cappuccino tentò di convincerlo «ch'el Papa era l'Antichristo, et che tutte le cerimonie et altre cose della corte romana erano diaboliche», dandogli poi in lettura diversi libri di autori protestanti²⁰⁴. Forse proprio a causa della sua predicazione

repugnava però a levarsi l'habito. Ma l'Ochino lo quietò con dire che [...] era necessario per poter passar ben dentro a questi paesi liberamente [...]. Mentre adunque passavano le Alpi, s'accorse della finzione et mal'animo dell'Ochino, lo riprese e lo pregò a non far quel torto alla santa Chiesa e sua Religione; e confessò l'Ochino che si fuggiva la morte che temeva, e con promessa lo pregava a non abbandonarlo. Cercò F. Mariano ridurlo a humiliarsi, confidando della benignità del Papa; ma in vano. [...] E trovandolo duro, alla fine dopo riprensione, lo sforzò a fargli una polizia nella quale attestasse della innocenza sua, et a dargli i sigilli della Religione; le quali cose presentò al provinciale di Venetia, e da lui fu ricevuto all'habito con clemenza, sicome i sigilli et la [notizia] dell'apostasia di F. Bernardino». FOLIGNO, MHOMC, VII, p. 277-278. Cfr. SARACENO, MHOMC I, p. 443-459; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 437-439; SALÒ, MHOMC VI, pp. 52-53.

²⁰² Si tratta di Francesco da Siena, Francesco di Calabria, Giulio da Genova, Girolamo da Dipignano e Giambattista da Venezia.

²⁰³ Mattia da Salò lo giudicava «famoso predicatore poco meno che l'Ochino». SALÒ, MHOMC VI, p. 53.

²⁰⁴ «Sono da dieci over undici anni vel circa che facend'io predicare fra Hieronimo Spinazzola cappuccino la quaresima in una mia chiesa, mi cominciò ditto frate persuadere che la Chiesa Romana era contraria alla scrittura, et cosa diabolica ritrovata dagli huomini. Passata la quaresima, essend'io andato in Ancona, vi ritrovai detto frate, il quale mi condusse a frate Bernardino Occhino, che allhora si ritrovava in quella città, il qual fra Bernardino mi confermò nella dottrina insegnatami da detto fra Hieronimo, et di più mi disse ch'el Papa era l'Antichristo, et che tutte le cerimonie et altre cose della

eterodossa, nell'aprile 1539 il cappuccino pugliese era stato bandito da Brescia con l'accusa, non è chiaro se fondata o strumentale, di essere «cosino del marchese del Guasto» e di agire quindi in territorio veneziano per conto degli interessi imperiali²⁰⁵. Dedito come Ochino a una intensa predicazione itinerante, il Molfetta era salito sui pulpiti delle principali città italiane, da Roma a Siena, da Capua a Napoli e a Firenze, dove predicò in San Lorenzo²⁰⁶.

Dal Carnesecchi e dalle carte inedite di un processo veneziano del 1569-1570, si apprende inoltre che quando fu «perseguitato per conto di religione», vale a dire o al momento dell'episodio bresciano del 1539 o subito dopo la fuga di Ochino, trovò rifugio per un certo periodo presso il castello del conte Vinciguerra da Collalto, fratello dell'eterodosso padovano Alessandro Cittolini e sposo di Francesca de Luna, nobildonna dell'aristocrazia spagnola in Italia²⁰⁷. Quasi trent'anni dopo, la memoria del

Corte Romana erano diaboliche, confermando questi suoi detti con alcune autorità della scrittura, et mi diede alcuni libri Lutherani, cioè Martino Luthero sopra la pistola di *Paolo ad Galatas*, le *Annotationi del Melantone sopra s. Matheo*, et un altro libro di Martino intitolato *De Papatu invento Sathanae*. In realtà, come notato dal Bainton, questo testo fu pubblicato solo dopo la fuga dall'Italia dell'Ochino Cfr. BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., p. 48. La testimonianza del Manelfi è in *I Costituti di don Pietro Manelfi*, a cura di C. GINZBURG, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry, 1970, pp. 31-32. Cfr. anche *Processo Calandra*, p. 280 n. 113, dove si suggerisce l'ipotesi che uno dei libri proibiti presenti nella biblioteca di Ercole Gonzaga e quindi letto dal segretario del cardinale mantovano, Endimio Calandra, fosse lo stesso commento *In epistolam Pauli ad Galatas* di Lutero citato dal Manelfi tra i testi consegnatigli da Bernardino Ochino.

²⁰⁵ «Alli dise aprile 1539 nel dì de Zobia, circa ori 21, per il magnifico messer Zoan Antonio de ca Tayapiera, pottestà di Bressa comandato al molto reverendo padre frate Ieronymo de Malfetta de l'ordine di frati capuzini scorniato fora de la giesia de Santo Zoanne e poi fora de la città di Bressa; qual frate predicava in Santo Zoanne. E *cum* tanto ardire e audazia che non so qual potesse avere tanta vose. Costui manzava se non del lem in manestra. E non voleva se non meza libra de pesso [pesce] menuto lui e suo compagno. E perché tocava li piedi a li canonici del Domo, e a li frati de Santa Maria de le Grazie e a li altri, e a quelli de Santo Zoane del suo tropo crapulare e sonar li matutini e poi non levavano suso, feceno liga superba e andorno dal pottestà *cum* dir che questo predicatore era cosino del marchese del Guasto ch'el potria operar qualche cosa che fosse contro lo Dominio. E talmente ordenò ch'el magnifico pottestà lo fece excomiar fora de Bressa per tanta rabia messa insieme, ma dove andava de terra in terra andava predicando». NASSINO, *Registro o cronaca di cose bresciane*, cit., c. 270r. Edito in FC II, pp. 421-422.

²⁰⁶ Lo si apprende dalla lettera che il 22 novembre 1542 Uberto Gambarà indirizzò al cardinale Alessandro Farnese, riferendo di aver saputo che Bernardino Ochino si trovava a Ginevra, dove «veste di negro come tarie [o tané] scuro, con berretta da secolare, et è seco un napolitano che ha una gran barba rossa et bianca [Ghirolamo da Molfetta], il quale ha predicato in Siena, Roma et Fiorenza in San Lorenzo, et vi sono sei altri compagni, et tra li altri uno fiorentino, preposito o piovano di San Frediano di Lucca [Pietro Martire Vermigli], molto letterato, tutti vestiti da secolari, con le spade; mangiano ogni di carne *et omnia que apponuntur*, dicano che non conoscano feste né domenica se non al serrare de le botteghe, dicano ancora volersi maritare secondo che Idio li ispirerà; lui si chiama messer Bernardino». Cit. in NEGRI, *Note e documenti*, cit., pp. 77-78. Cfr. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 792-793; S. PAGANO, *Il cardinale Uberto Gambarà vescovo di Tortona (1489-1549)*, Firenze, Olschki, 1995, p. 69, n. 277.

²⁰⁷ Era sorella di Caterina de Luna, figlia del castellano di Firenze e Milano Juan Martínez de Luna e moglie di Alonso Sanchez, dal 1564 tesoriere del Regno di Napoli. Pietro Carnesecchi parla di lei e del marito Vinciguerra nel costituito del 14 ottobre 1566. Secondo il protonotario, il Molfetta fu protetto nel «castello di detti signori come luogo di amici». Carnesecchi disse di aver conosciuto il cappuccino «in Napoli mentre predicava alla Nuntiata et era tenuto allhora da tutti per catholico, siben poi diventò

passaggio per Collalto dell'eretico Girolamo da Molfetta era ancora vivo tra la gente del luogo. Nel corso degli interrogatori condotti nel 1569 dall'inquisitore di Ceneda nell'ambito di un procedimento per eresia contro un tal Vincenzo Bertoldi, infatti, un ex servitore dei conti di Collalto accusato di possedere una «bella libreria» di testi di Lutero, di Erasmo, Zwingli, Ochino e di altri autori protestanti, raccontò di aver trovato tutti quei libri in un «forciero chiodato» che era appartenuto ai suoi vecchi padroni. «Non so veramente de chi fussero detti libri ancora che detta cassa fusse de detto conte – spiegò il De Rubertis – ma penso che tal libri potessero esser statti di uno che si dimandava si ben mi ricordo il Melfitta il qual era bandito per quello ho inteso da papa Paulo III per heretico da tutto il mondo, et questo Melfitta abitò in questo castello per qualche tempo»²⁰⁸. Come avrebbe poi fatto anche il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo²⁰⁹, dunque, quando si sentì in pericolo Girolamo da Molfetta nascose in una cassa chiodata i testi che potevano compromettere ulteriormente la sua posizione in caso di cattura, lasciandoli poi dietro di sé tra il settembre e l'ottobre 1542, quando fuggì anch'egli dall'Italia per raggiungere Ochino a Ginevra²¹⁰.

suspetto lui ancora con fra Bernardino». Accennò poi anche a «un fra Hieronimo da Evoli, pur capuccino, ma catholico et conosciuto da me nel 1562 in Napoli».

²⁰⁸ L'inquisitore aveva saputo della collezione di libri proibiti da un altro testimone, Leonardo da Refrentulo, il quale aveva raccontato che Marcantonio de Rubertis gli aveva mostrato «un sacco di libri qual cassò da un forciero chiodato, et un famiglio suo il deschiodò alla presentia di suo figliolo m. Gasparo, et comenciai a veder questi libri, et li primi mi mise in mano fu tutti le opere di Martin Luthero con il suo retratto, vi era [...] Bernardin senese, et altri». Ascoltato personalmente, il 27 agosto 1569 il De Rubertis spiegò che la cassa era stata trovata dal figlio Gaspare quando era al servizio dei conti nel contado di San Salvador di Collalto. La cassa non era chiusa a chiave, ma con un chiodo, rimosso il quale si era accorti che «li era dentro un saccho il qual era mangiato dalli sorci, et haveva alquanto busi et esso servitor mi chiamò dicendo: Patron mi par che li sia libri in sto saccho, et io sentendo dir de libri subito andai a veder, et aperto il saccho comenciai trar fuora de sti libri pensando fussero libri d'umanità, et guardando hora uno hora l'altro trovai che li era assai libri prohibiti da 70 pezzi ogni modo. [...] Fra li altri mi ricordo bene che li era Erasmo Rotherodamus, et un altro che haveva nel principio del libro la effigie di Martin Luthero, et era sua opera, et credo anco che vi erano del Melantone, Calvino, et di tutto quello che li poteva esser [...] vi era opera di l'Uchino, di Zuinglio». Il De Rubertis fece vedere i libri a un prete, Lunardo de Nardi, «che officia nella villa di Raferontulo diocesi di Ceneda» «et il prete li tolse in man ad uno ad uno, et dissi poi questi libri sono prohibiti che si sono anco escomunicati anco il toccharli». VENEZIA, AS, *Sant'Uffizio*, b. 26, fasc. 8, Contro Vincenzo Bertoldi (1569-1570).

²⁰⁹ Cfr. FIRPO, *Vittore Soranzo*, cit., pp. 435-450. Più in generale, si vedano S. CAVAZZA, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, in «Studi Goriziani», XLIII, 1976, pp. 29-80; A. DEL COL, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia (1557-1559)*, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, 1998; U. ROZZO, *Gli eretici e la circolazione dei libri proibiti nel Friuli del Cinquecento*, in «La gloria del Signore», cit., pp. 67-90.

²¹⁰ Scarsamente attendibile il racconto dei cronisti cappuccini, che attribuiscono al Molfetta il pentimento in punto di morte e un'altrettanto improbabile suicidio per la disperazione di esser caduto nell'eresia: «Fra gli fuggitivi fu un frate Gierolamo da Molfeta, ch'era stato famoso predicatore, ancorchè molto ignorante, ma altrettanto audace, di bella statura, barba et aspetto; potente a cavar le lagrime quall'ora voleva dagli auditori e da se medesimo ancora. Questi infetto dall'Ochino per ascoltarlo venne con alcuni altri a Verona, quando apunto ritornò fra Mariano con la nuova della fuga; il che inteso, lasciò l'habito e gli andò dietro, impaurito dal vedere incarcerato fra Barholomeo da Cunio antedetto, ancorchè fosse il primo definitore della provincia e guardiano del luogo. Ma senza che molto dimorasse in Germania, da se stesso si levò la indegna vita, dando fuoco alla paglia di che era piena una stanza nella quale s'era accomodato

Compagno non di Girolamo, ma di Giacomo da Molfetta era stato il Timoteo Pugliese, cui i cronisti cappuccini attribuirono un ruolo di primo piano tra gli «aversari» dell'ordine dopo la fuga di Ochino. Forse per vendicarsi di una punizione disciplinare ricevuta da Bernardino d'Asti, tra il 1542 e il 1543 questo frate si presentò da Paolo III e, «soffiando nell'orecchie del Papa», dichiarò che «siccome Adamo peccando contaminò tutta la generatione humana, così l'Ochino ha infettata tutta la congregazione de Capuccini»²¹¹. Per quanto costruito, l'aneddoto ricordato a distanza di anni dai cronisti cappuccini rivela il clima di profondo turbamento generato dalla fuga di Bernardino Ochino nella congregazione, all'interno della quale si confrontarono per mesi posizioni, sensibilità e reazioni contrastanti all'apostasia del vicario generale.

Emblematica di questo delicatissimo momento della storia cappuccina è la vicenda di Francesco Baolino di Calabria, «che risultò eretico e seguace dell'Ochino» ma poi probabilmente rientrò in Italia e venne reintegrato nell'ordine²¹². Secondo Mattia da Salò, nell'agosto 1542 stava predicando a Vigevano quando venne la notizia della fuga del vicario generale e dovette sottrarsi ai suoi stessi confratelli, che volevano arrestarlo in quanto «discepolo dell'Ochino» per consegnarlo al governatore di Milano, Alfonso d'Avalos²¹³. Francesco di Calabria era stato eletto (o riconfermato) nel 1542 vicario della provincia di Milano²¹⁴ e aveva instaurato un rapporto di stretta collaborazione con il marchese del Vasto, cugino di Vittoria Colonna, che sostenne le fondazioni di conventi cappuccini nell'area della Lombardia spagnola e favorì le opere sociali promosse dai predicatori dell'ordine. Il provinciale milanese era inoltre legato da

per dormire, e vi si abbruciò gridando: “Vergine Maria, aiutami”». FOLIGNO, *MHOMC VII*, p. 279. Cfr. inoltre SALÒ, *MHOMC VI*, pp. 53-54, 246-251; PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, p. 225; CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., pp. 144-146.

²¹¹ Le sue denunce, tuttavia, non ebbero effetto e fra Timoteo dovette lasciare l'abito cappuccino, riprendendo quello di osservante e ritirandosi a vita eremitica nella sua terra natia. Cfr. SARACENO, *MHOMC I*, p. 460; COLPETRAZZO, *MHOMC II*, p. 447; SALÒ, *MHOMC VI*, pp. 56-58; FOLIGNO, *MHOMC VII*, pp. 281-282.

²¹² Sembra infatti che «se ne fuggì, non però fuori della religione» e «ritornato a penitenza, alla fine dopo molti anni santamente passò all'altra vita». SALÒ, *MHOMC VI*, p. 53. Narra inoltre più estesamente Ruffino da Siena che, grazie alla «catolica dottrina» e al «buono esempio» di Francesco da Iesi, eletto nel capitolo del 1543 commissario generale dell'ordine, nei tre anni seguenti alla fuga di Bernardino Ochino «tornorno molti che erano mancati per la partita del mal vecchio Occhino, tra li quali fu il padre fra Francesco da Calabria, il quale allora si trovava provinciale della provincia di Milano. [...] A l'ultimo finì la vita sua santamente nel luogo di Napoli, dove molti secolari per la divozione che gli avevano, andavano frequentemente a visitar la sua sepoltura». RUFFINO DA SIENA, *Croniche*, cit., c. 114. Cit. in FC II. Una sua temporanea defezione viene suggerita anche dalla sua assenza al capitolo generale del 1543, il primo dopo la fuga di Ochino. Cfr. FC II, p. 1388.

²¹³ SALÒ, *MHOMC VI*, p. 53. Questo cronista riferisce che Francesco di Calabria fu allievo di Giacomo da Molfetta, di cui era compagno Raffaele d'Asti. *Ibidem*, pp. 250-251, 529-533.

²¹⁴ Si sa infatti che nel 1535-1536 a guidare la provincia milanese fu Benedetto da Siena, ma non si conosce il nome dei suoi successori fino al 1542. Plausibile dunque, alla luce della documentazione che lo vede in quegli anni protagonista della vita religiosa e dei rapporti dei cappuccini con le autorità nei maggiori centri lombardi, che Francesco da Calabria abbia assunto la carica di ministro provinciale già nel triennio 1539-1542.

amicizia al vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, che nel periodo turbolento della fuga di Ochino lo raccomandò a Galeazzo Florimonte, allora stretto collaboratore del Del Vasto negli affari religiosi che interessavano i territori lombardi.

Proprio dagli stralci superstiti della corrispondenza intrattenuta nel settembre del 1542 tra Francesco di Calabria, Giberti, Florimonte, D'Avalos e Vittoria Colonna, si possono ricostruire le linee generali di un clamoroso piano architettato dai cappuccini fedeli a Ochino per un suo ritorno in Italia. L'idea, discussa con il vescovo di Verona e con i Colonna, era quella di ottenere un salvacondotto per il senese, permettendogli di rifugiarsi in un territorio sicuro all'interno della penisola – forse nei feudi colonnesi o nelle terre dei Gonzaga – in attesa di poter comparire davanti a Paolo III per chiedere perdono e riconciliarsi con la Chiesa di Roma²¹⁵. Il progetto del provinciale milanese risultò però del tutto velleitario. Con la stampa a Ginevra delle prime *Prediche* antiromane e del virulento libello sul papa Anticristo, infatti, ai primi di ottobre sarebbe stato lo stesso Bernardino Ochino a tagliare definitivamente i ponti con il passato cappuccino²¹⁶ e con la Chiesa di Roma²¹⁷. Ancor prima, tuttavia, Francesco di Calabria

²¹⁵ In una lettera spedita dal Giberti a Francesco di Calabria il 26 settembre 1542, si accenna a questa proposta del cappuccino di adoperarsi per garantire all'Ochino «assicuramento da alcun potentato». Questa lettera è significativa per molti rispetti, non ultimo il tono affezionato con il quale il vescovo di Verona parla dell'Ochino, definendolo «il nostro padre, che sempre non solo lo chiamarò ma lo amarò per tale sin tanto che lui medemo non me lo precida; et quando lo facesse, mai non restarò di servar viva la carità et desiderio della sua salute». Cit. in TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti*, cit., pp. 320-329, spec. 321. La lettera è anche in FC II, pp. 268-275.

²¹⁶ Già nelle *Prediche* fatte stampare a Ginevra nell'ottobre 1542, Ochino giustificò l'abbandono dell'abito cappuccino affermando di non aver «lassata la vera religione, cioè quella di Christo». Fu però con il volumetto dei *Sermones* edito nel gennaio dell'anno seguente, che il predicatore senese affrontò diffusamente il tema della validità dei voti e delle regole monastiche, dichiarandone la sostanziale indifferenza ai fini della salvezza e criticando la prassi in base alla quale «molti entrano nelle religioni per necessità, ma che diremo, che quasi tutti pensano, per quelli lor voti, et non per Christo, haver la remissione de peccati, la indulgentia plenaria, diventar iusti et sancti, meritar supremamente, et esser delli altri più perfetti. [...] Se la legge di Dio secondo Paulo non iustifica, credi che le regule delli homini, et li voti facti di observarle ci iustificino?». Non mancano in queste prediche riferimenti graffianti all'ipocrisia di molti esponenti degli ordini religiosi: «Si fanno frati, monachi et monache per forza, per necessità, per sdegni, per fuggir le molestie del mondo, per non lavorar, viver da poltroni, delicatamente. Alchuni per esser honorati, et reputati sancti [...] non havendo vero lume di Christo, né del suo gran beneficio, [...] si amaxano con le extreme penitentie. [...] cercan di accumulare, mendicando, litigando, procurando lassiti, et testamenti, per via di simonie, et in ogni altro modo allor possibile. [...] Si stanno più presto in ocio, et facendo arte del mendicare, sotto specie di povertà, vanno chome poltroni, immo come ladri robbando le elemosine, che sarebbeno debite a quelli, che in verità sonno poveri». OCHINO, *Prediche 1542*, X; IDEM, *Sermones Bernardini Ochini senensis* [sul front.: Ioan. 12: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*], s.l. [Ginevra], s.e. [Jean Girard], 25 Ianuarii 1543, prediche 12-20, spec. cc. F7rv.

²¹⁷ Un tentativo più tardo di riconciliazione di Bernardino Ochino con la Chiesa romana ebbe per protagonista nel 1545 Ignazio di Loyola, il quale scrisse da Roma una lettera al gesuita Claude Le Jay, allora residente nella regione di Augusta dove si trovava anche Ochino, affinché convincesse l'ex cappuccino a indirizzare a Paolo III una richiesta di perdono. Quando ricevette la lettera del Loyola, tuttavia, Le Jay aveva da poco lasciato la sua residenza presso il cardinale di Augusta Otto von Truchsess per recarsi a Trento, dove stava per aprirsi il concilio. Il fondatore della Compagnia di Gesù era stato a sua volta esortato a contattare l'Ochino da «una persona de mucha caridad, familiar y que, mucho a,

aveva dovuto incassare il parere negativo del Giberti, che in una lettera al cappuccino del 26 settembre si era detto decisamente contrario alla proposta, ritenendo che l'unica soluzione fosse il rientro spontaneo e senza condizioni di Ochino in Italia²¹⁸. A detta del vescovo di Verona, infatti, solo così il senese avrebbe mostrato la sua buona fede al pontefice, che avrebbe certamente accolto la sua richiesta di perdono²¹⁹.

Va sottolineato però che uno dei motivi per i quali tanto il Giberti, quanto il nunzio a Venezia Mignanelli si opposero al tentativo di mediazione condotto dai cappuccini della provincia milanese, era il timore che consentire un prolungarsi dei contatti tra Ochino e i suoi ex confratelli avrebbe potuto causare più danni che benefici alla congregazione. Il rischio, infatti, era che invece di convincere l'ex generale a tornare in Italia, molti frati potessero esser persuasi dall'Ochino ad apostatare anch'essi, seguendo il predicatore nell'esilio «in parti sospette»²²⁰. Per evitare inconvenienti di questo genere, Giberti suggeriva ai cappuccini di impiegare dei messi per comunicare con Ochino, ricorrendo se necessario al Del Vasto o al fidato Galeazzo Florimonte²²¹, che in quelle settimane teneva le file della corrispondenza tra Verona, Milano e Viterbo, da dove Vittoria Colonna inviava indicazioni al D'Avalos e ai suoi collaboratori sulla gestione della

conoce á frai Bernardino». L'ipotesi più ovvia sull'identità di tale «persona de mucha caridad» ricondurrebbe a Vittoria Colonna. Recentemente Caravale ha però suggerito il nome del domenicano Ambrogio Catarino Politi, il quale conosceva tanto Ochino, quanto Loyola e Le Jay. Proprio in collaborazione con un gesuita, Alfonso Salmerón, nel 1547 il Catarino convinse l'eretico relapso Giovan Battista Scotti a lasciare i feudi di Ascanio Colonna in Abruzzo, dove aveva trovato protezione, per recarsi a Bologna e ottenere l'assoluzione in via extragiudiziale. Cfr. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 246-249 e relativa bibliografia.

²¹⁸ Viene da chiedersi se il senese avesse inizialmente avallato le manovre di Francesco di Calabria, decidendosi per un'attiva propaganda antiromana soltanto dopo il fallimento del piano portato avanti dal confratello per il mancato sostegno del Giberti e degli altri uomini di governo ai quali era stato sottoposto. Non si hanno tuttavia sufficienti elementi documentari per avanzare ulteriori ipotesi in tal senso.

²¹⁹ «Questo, il mio fratello, è il mio parere, et piaccia a N. S.re Dio che il padre ne facci più capitale che non ha fatto del primo, et, [se] serà preso, in pochissimi di tornerà ogni cosa al suo sesto et libererà li amici et li boni dell'anzia grande et scandalo in che li ha posti, et non darà quel contento al demonio et a li suoi seguaci, che ora pigliano. Che s'el padre havesse aperto li occhi et le orecchie a vedere et sentire chi gli propone et dice le cose in verità et non in maschera, son certo che eleggiaria prima mille morti et tormenti voluntarij che stare a questo modo». Cit. in TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti*, cit., p. 326. FC II, p. 271. Vedi anche PORTOGRUARO, *Storia dei Cappuccini veneti*, cit., I, p. 219 n. 2.

²²⁰ Scriveva infatti il Giberti a Francesco di Calabria: «Esso monsignore [Mignanelli] è di opinione che alcuno di voi non si deva muovere per andare a trovare il padre, essendo in parti sospette, senza che il vostro superiore, ch'è a Roma, ve n'habbia dato licentia, il che si deve pensare che non faria senza volontà di Nostro Signore. Et io tanto più concorro in questa oppinione, quanto che non è mancato de li vostri proprii che hanno detto che molti di voi principali facendo mostra di andar er fare questi officii li andarete con animo, quando non lo tiriare dalla vostra, di lasciarvi tirar da la sua, et restare ancora voi là». Cit. in TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti*, cit., p. 328.

²²¹ «Et fate capo al r. m. Galeazo nostro et mostrateli quanto vi scrivo che son certo che non potrete desiderar più di quello che trovarrete in lui di opera et consiglio et ogni sorte di officio amorevolissimo». *Ivi*.

grana Ochino e sulla questione dei cappuccini fuggitivi intercettati alla frontiera con i Grigioni²²².

Tra i frati “eretici” che causarono in quel periodo non pochi imbarazzi ai protettori di Bernardino Ochino e dell’ordine cappuccino, uno dei più noti è il guardiano del convento di Verona, Bartolomeo da Cuneo, sul quale il Giberti era stato costretto a vigilare attentamente già prima della fuga del generale senese²²³. Della sua incarcerazione a Verona si discute in una lettera inedita scritta il 16 settembre 1542 o 1543²²⁴ da Bernardino d’Asti al vicario generale Francesco da Iesi, allora impegnato a risolvere i molteplici casi di imputazione di frati per eresia in collaborazione con il protettore dell’ordine, Rodolfo Pio da Carpi, e con il cardinale inquisitore Gian Pietro Carafa²²⁵. Dallo stesso documento, si evince che come Bartolomeo da Cuneo, era finito

²²² Si veda la lettera inviata dal Florimonte al Giberti il 6 ottobre 1542 da Milano: «Ad una medesima hora mi mandò hieri la signora Marchesa la lettera di Sua Eccelletia aperta che mandava a fra Bernardino che io la vedesse e poi inviasse al governor di Como, et venne fra Francescho di Calabria con quelle di v. s. et così mandai quella del signor marchese et la mia et di fra Francescho a fra Bernardino con quella di v. s. con un Dio lo spiri et sforzi a non creder più ad altri che a se stesso. Io son di parere che se lui ha animo di chieder perdono, *id est*, se la partita sua ha altro fondamento che paura che non ci venga palese et molto meno privato et nascoso non piaccia a Dio che costui apostatasse fra noi che faria più danno lui che Luthero». Al principio del 1543, come attesta una sua lettera al Beccadelli in data 13 gennaio, il Florimonte stava componendo una lettera aperta allo stesso Ochino: «Il signor marchese [Del Vasto] sta con la gotta molto male et io, per esser un poco assiduo, non ho ancor finita la lettera che scrivo a Bernardino senese. Forse ve ne mandarò la copia». PARMA, BIBLIOTECA PALATINA, *Fondo Palatino*, ms. 1020, cit., c. 48v.

²²³ Nella citata lettera a Francesco di Calabria, il vescovo di Verona fece in modo che risuonasse chiara la sua riprovazione della condotta di questo frate: «Il p. fra Bernardino [Ochino?] sa che non usai tanta diligentia in desiderarlo, mentre che l’ho conosciuto obediante et catholico, quanto doppo che venne l’ultima volta, essendomi posto in suspetto, che lo mandasse via. Et dicendomi sua paternità che per l’amor di Dio lo tenesse in Verona, dove pensava che col rispetto et amore che mi haveva, che staria in freno, et facendomelo promettere più volte; partito che è stato ha fatto il contrario ch’io non mi posso immaginare, donde sia proceduta tanta mutatione [...] se non fussi stato più che forzato, non saria proceduto a far una cosa tanto dispiacevole, de la quale ho fatto mandare a informare il padre Aste et li vostri superiori; et per quanto sarà in me non cerçarò gasticare il suo male, ma sanarlo et tale inspiratione ispiri a ogni uno di fare et a chi ne ha di bisogno, di esser pronto a riceverlo». Cit. in TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti*, cit., p. 329. Un giudizio negativo fu espresso in quell’occasione dal Giberti anche su Girolamo da Molfetta: «Et questo lo agumenta la partita che ha fatto, deposto l’abito in casa de luterani et pigliando ricapito al camino da loro quel vostro fratello che era stato lassato guardiano a Verona, il quale in questo et in parlar da pazarello conto la Chiesa et mostrarsi pieno di questi oppinioni dannatissime et dire che di tutto è stato illuminato dal p. fra Bernardino, et che dovunque andava, cominciando dal capitulo et poi per le provincie, non atendeva ad altro che a illuminar le persone, usando questi termini, perchè voi poi così illuminati fuste il sale da condir li altri, non ha mancato di dar occasione di credere del padre quello che io non voglio fare, sin che non vedo». Cit. in TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti*, cit., p. 328. Non è tuttavia da escludere, come ha suggerito Tacchella, che il riferimento riguardi Girolamo da Melfi o ancora Bartolomeo da Cuneo. Cfr. TACCHELLA, *Il processo agli eretici veronesi*, cit., p. 84.

²²⁴ Una lacerazione della carta impedisce di leggere l’anno di spedizione, che tuttavia si può evincere dai contenuti della lettera, nella quale il Ripanti è chiamato «vicario e commissario generale» dell’ordine cappuccino.

²²⁵ «Quel povero frate che è a Verona in carcere nel [passato] io tengo per certo che habia errato [...] Tutto il fatto sta che sia veramente pentito». ROMA, AGC, ms. AD 73, cod. CCII, *Lettere e carteggi del venerabile padre Francesco Ripanti generale dell’ordine de’ cappuccini*. Lo stato minimo di questo

in prigione anche un «frate Angelo siciliano», che Bernardino d'Asti teneva «in ceppi» a Roma e del quale aveva parlato con il «reverendissimo protectore et disse mandarebbe per lui, ma ancora non ha mandato. Se è redutto tanto bene che tutti havemo bona opinione che serà catholico et bono, como ho inteso che era bono inanti che bevesse del tossico de [...] Bernardino da Siena»²²⁶. L'Asti faceva inoltre riferimento a un frate detto il «Corsetto», commentando con Francesco da Iesi che «mai mi piacque, *ideo* lo renunciarò totalmente al reverendissimo protectore et li satisfarò como vostra paternità me l'ha imposto [...] de notificarli chi per conto di heresia incarcerassimo»²²⁷.

Nel documento si cita infine anche un «frate Julio», che forse si può identificare con il predicatore accusato di eresia a Genova, di cui parla Vittoria Colonna nella lettera a Paolo III del settembre 1538. Un Giulio da Genova, ex ministro della provincia ligure, fu intercettato infatti nel 1542 mentre tentava di raggiungere Ochino a Ginevra²²⁸. Potrebbe essere lui il «maestro Iullio che era stato cappuccino», del quale il Manelfi disse che nel 1542-1543 «veniva di Genevera mandato dal detto fra Bernardino, il quale mi cominciò mostrare che la messa era cosa diabolica et la maggiore idolatria che si potesse fare, et che se io voleva vivere cristianamente mi bisognava lasciare il commercio de' preti et frati et le loro cerimonie, quali erano cose ritrovate dal diavolo; onde, persuaso da lui, cominciavi credere le costituzioni Lutherane come buone et sante»²²⁹.

Precocemente oggetto di sospetti era stato anche un altro ministro provinciale vicino a Bernardino Ochino, Giambattista da Venezia, denunciato nel 1538 a Lucca come «scapucino scandaloso»²³⁰ e dandosi alla macchia per evitare l'arresto ordinato dal papa con apposito breve²³¹. Maturò invece probabilmente più tardi, a partire dalla

documento impedisce di cogliere il pieno significato di diverse frasi della lettera, in cui si notano comunque chiaramente i riferimenti al «Theatino» e al «reverendissimo protectore».

²²⁶ *Ivi.*

²²⁷ Nella lettera si parla anche di un «fra Ludovico» e di un «frate Lorenzo che'l predicava», ma le lacune del documento impediscono di comprendere se si tratta di cappuccini inquisiti o meno.

²²⁸ Vedi *infra*.

²²⁹ *I Costituti di don Pietro Manelfi*, cit., pp. 31-32. Da segnalare che a raccogliere le denunce di eresia contro il Manelfi fu il legato di Ancona, Rodolfo Pio da Carpi, che era anche protettore dei cappuccini.

²³⁰ Vedi la lettera inviata il 16 dicembre (o ottobre?) 1538 dal cardinal Farnese agli Anziani di Lucca, nella quale si informa che è stato «commesso al vicario del vescovo di cotesta città, che faccia ritenere un frate scapucino scandaloso, et che merita quel castigo, che sua Santità non può mancar di farli dare. Piacerà alle s.v. d'ordinare che subito li sia dato modo di poterlo exequire. Che mi faranno piacer grandissimo a sua beatitudine la quale exhorta le s.v. a fare haver bona cura, et alle cose della religione, sia hauto il debito respecto. In modo che, né predicatori né altri habbiano ardire d'uscire dalli termini, che (contengano) a boni christiani». LUCCA, AS, *Anziani al tempo della libertà*, 546, c. 115v (p. 582 della vecchia numerazione).

²³¹ Della sua elezione nel corso del primo capitolo provinciale veneto, tenutosi a Schio nel 1537, scrive il cronista Francesco da Venezia nella sua FRANCESCO DA VENEZIA, *Relatione delle vite exemplari d'alcuni padri Capuccini che sono vissuti nella Provincia di S. Antonio, detta comunemente di Venetia, et d'altre cose maravigliose, degne d'esser registrate nelli Annali della Religione, successe nella stessa Provincia*, 2 voll., Venezia-Mestre, Archivio Provinciale Cappuccino, sec. XVII, I, pp. 158-160. Ex osservante, forse

predicazione ochiniana in Calabria del 1541, l'eterodossia dell'ex recollecto Girolamo da Dipignano. Tra i cappuccini della prima ora, aveva partecipato alla disputa con gli osservanti tenutasi nel 1532 al cospetto del duca di Nocera, Ferrante Carafa, ed era poi stato eletto nel 1539 vicario provinciale della Calabria²³². Predicatore «gratissimo», nel 1543 è segnalato dalle fonti come ministro della nuova provincia lucana, da lui fondata, ma poco tempo dopo fu incriminato per eresia e apostatò dalla religione, facendo perdere le sue tracce²³³. Similmente, nel settembre 1542 erano stati avvistati nei pressi di Siena «due padri scapuccini, li quali andavano investigando del loro frate Bernardino, et havendo inteso ch'era andato in Alemagna dissono volerlo seguitare per essere in quel paese li buoni christiani et santi evangelisti, et l'arcivescovo haveva fatta diligentia di fargli mettere le mani adosso, né gli haveva possuti far carpire»²³⁴.

Si interruppe invece al limitare dei valichi alpini la fuga dei cappuccini braccati tra l'ottobre e il novembre del 1542 dai luogotenenti del marchese Del Vasto. Le vicende di alcuni di questi frati vengono tratteggiate nei dispacci inviati dal governatore di Como, Rodrigo d'Arze, al gran cancelliere Francesco Taverna. Da questi documenti, segnalati dallo Chabod, si può cogliere bene il doppio ruolo che, in quelle settimane drammatiche, veniva richiesto ai suoi collaboratori da Alfonso d'Avalos. Da una parte, infatti, come rappresentanti dell'autorità spagnola erano chiamati a vigilare sulla frontiera alpina e a fermare ogni persona sospetta. Dall'altra, invece, venivano impiegati come informatori del Del Vasto sugli spostamenti di Bernardino Ochino, al quale venivano anche incaricati di far pervenire lettere di Vittoria Colonna e, forse, di altri sostenitori. Nel dispaccio del 12 ottobre 1542, infatti, il governatore di Como scriveva di aver ricevuto dalla Colonna «certe lettere a effetto le mandasse a frate Bernardino de Sena, che dovea essere a Chiavena»²³⁵. Non le aveva tuttavia inviate perché aveva saputo da un mercante che l'ex cappuccino era invece a Zurigo «in habito secolare con uno suo fratello, et che gli disse che volea andare a Genevra et poi a Basilea et pregò esso mercante che lo raccomandasse al Morfetta, con dirgli che lo ritrovaria in

Bernardino Ochino lo conosceva dai tempi delle sue missioni in Veneto per conto del generale dei minori Paolo Pisotti. Sulla sua predicazione eterodossa a Lucca vedi *supra*.

²³² Su di lui si veda RUSSO, *I minori cappuccini in Calabria*, cit., pp. 29, 43, 52, 121; LEONE, *I cappuccini*, cit., pp. 25 sgg; FC II, *ad nomen*.

²³³ Della sua fuga siamo informati dal cronista Girolamo da Dinami, che ne parla in chiave apologetica come poi Giovanni Romeo da Terranova: «Alcuni, biasimando questa congregazione, dicevano che aveva avuto principio da fra Bernardino da Siena. Il che è falsissimo. [...] Anzi la partita di questo fra Bernardino, con il quale si partirono fra Girolamo di Molfetta e fra Girolamo da Pignano, benchè non tutti nello stesso tempo, manifesta la perfezione di questa religione». Cit. in FC II, p. 1286. Per Girolamo da Dinami, *ibidem*, pp. 1322-1323.

²³⁴ Lo scrive il Sernini a Ercole Gonzaga il 31 settembre 1542, riferendo il contenuto di una lettera che Paolo Giovio aveva ricevuto dall'arcivescovo di Siena. Cit. in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., p. 75.

²³⁵ Cit. in CHABOD, *Per la storia religiosa*, cit., pp. 235-237.

Genevra o vero in Basilea». Il mercante aveva incontrato il Molfetta e gli aveva recapitato il messaggio. Rodrigo d'Arze aveva riferito il tutto alla Colonna e aveva aggiunto che gli era «venuto alle mani un frate Iulio provinciale gienoese, che faceva transito per qua in habito secolare, et che gli ho trovato alcuni libri de mano che penso non siano ben catolici, per il suspetto che d'esso se tiene che sia de quela seita»²³⁶.

Il 17 novembre seguente, Rodrigo d'Arze bloccò poi «un altro frate scapuccino, in habito secolare, quale se volea coprire con dire che era spiziario; et dubitando io del la verità, gli ho richiesto come so compone uno latuario de fiori de persici: nel che, non sapendosi risolvere, gli ho richiesto se era cristiano et se portava seco alcuna divotione, et esso, per farme credere che s'è, ha cavato uno officio. Et finalmente ha confessato che è frate et che vole andare da frate Bernardino da Sena, et dice che lui se nomina frate Hieronimo da Bologna». Su questi cappuccini apostati, il governatore di Como chiedeva istruzioni al Del Vasto, consapevole che il suo superiore stava gestendo la questione in collaborazione con la cugina Vittoria Colonna, cercando soluzioni extragiudiziali prima di consegnare i frati ai superiori dell'ordine²³⁷. In questa azione bifronte di monitoraggio e supporto ai seguaci di Bernardino Ochino, un ruolo di primo piano fu giocato da Ascanio Colonna. Le fonti non permettono di chiarire se il ribelle capofamiglia agisse in questi mesi di concerto o autonomamente rispetto al D'Avalos e alla sorella Vittoria, ma è certo che dai territori del mantovano, dove era rifugiato sotto la protezione dei Gonzaga, il Colonna fornì aiuti economici e logistici tanto a Ochino, quanto agli altri cappuccini che avevano rinnegato la loro fedeltà a Roma e a papa Farnese²³⁸.

²³⁶ Si tratta del Giulio da Genova appena citato, che venne probabilmente poi liberato. Il governatore di Como aveva bloccato in quei giorni anche tre domenicani apostati, tra i quali un «uno frate Angelo de Mesina in habito de mercante che molto difficile è stato in palesarse». *Ivi*.

²³⁷ «Circa li frati scapuccini, de' quali scrissi largamente hieri a V.S., la supplico che sia contenta, parendogli, de risolvere con la illustrissima signora marchesa et responderme quello che avrò a fare, che io desio de sgravarmi d'esso negozio; et quando che non se me ordena altro in ciò, darò essi frati in le forze de' suoi superiori a tale che li puniscano secondo suoi meriti. Et me ne ricerca il loro provinciale con grande instantia; et il loro priore qua molto me ha raccomandato esso frate Hieronimo, che il tenga con bona custodia, perché lo tiene per smagiato d'heresia». Cit. in CHABOD, *Per la storia religiosa*, cit., pp. 235-237.

²³⁸ Si riferiva proprio a questo aspetto una delle accuse principali mosse nei confronti di Ascanio Colonna dall'autore del *Compendium Morone*: «Ascanius Columna [...]. Ipse instructus ab Ochino et a Polo, a marchionissa sorore [...]. Seduxit religiosos quosdam Venetiis [...]. Persuasit religioso capuccino apostatare et ire ad Ochinum Gebennam, datis ei pecuniis». Nel *Compendium* si parla inoltre di un «Frater Marianus de Senis ordinis praedicatorum», il quale sarebbe stato «persuasus apostatare etiam a Carneseccha». Possibile un suo coinvolgimento nella fuga dell'Ochino. Cfr. *Processo Morone*, I, p. 181; II, pp. 194, 333. Tra i sostenitori dell'Ochino va annoverato anche il conte Galeotto Pico della Mirandola, il quale negli anni '40 compì almeno un viaggio a Ginevra per motivi religiosi. Pietro Carnesecchi, che lo conosceva dal 1542, dice che «era molto affettionato fra Bernardino», tanto che «quando andava inanzi et indietro per il viaggio di Francia si abboceva volentieri con seco, dandoli ancora qualche sussidio di denari». *Processi Carnesecchi*, II, pp. 410-411.

Se vi sono elementi che legittimano l'ipotesi di un «incoraggiamento fornito da Ascanio Colonna a una predicazione di tipo riformato in Abruzzo, ad opera di ex cappuccini, amici del fuggiasco Ochino»²³⁹, ancor meglio documentata è l'azione di protezione svolta dal nobile romano nei confronti dei frati fuggitivi. Dalle deposizioni del Calandra, infatti, si apprende che «esso signore haveva sempre in casa qualchuno stravestito, che al mio giudicio erano frati che fugivano et dipoi la fuga di fra Bernardino vi era sempre qualcheduno che andava innanzi et indietro et portava delle *Prediche*, et ne diede a monsignor illustrissimo mio patrone et a me et a molti. Praticavano in casa sua mastro Hettore, Iulio Cipada notaro, che è morto, et molti frati: fra gli altri, il Nasino et frate Rocco. Né mai con Sua Signoria si poteva ragionar d'altro che di queste cose della religione»²⁴⁰.

Tra i «seguaci dell'Ochino» protetti da Ascanio, vanno annoverati forse anche l'ignoto «frate Biagio» cui concedeva una rapida comparsa nelle sue cronache Paolo da Foligno²⁴¹, o il fra Antonio da Melfa incontrato a Ginevra da un sacerdote bolognese, che fu testimone tra la fine del 1542 e il 1543 della predicazione di Ochino in abiti secolari²⁴². Tre ancora sono i discepoli ochiniani citati dal Carnesecchi nel processo del 1567²⁴³, mentre dalle carte inquisitoriali veneziane spunta il nome di un «Simone di

²³⁹ GUI, *La Riforma nei circoli aristocratici*, cit., p. 76

²⁴⁰ In altri passi del processo Calandra si legge: «Haveva sempre la casa piena il detto signor Ascanio d'huomini travestiti, ch'erano frati sfrattati al mio giudicio, et sempre mandava messi innanzi et indietro a fra Bernardino, et fra Bernardino mandava sempre un suo dal detto signor Ascanio dopo che fu fugito a Ginevra. Et so che il detto Ascanio mandò al detto fra Bernardino in Ginevra più volte dinari, ma non so già la quantità. [...] Et una volta nel domo qui di Mantova il detto signor Ascanio si levò contra un frate, qual haveva predicato del merito delle opere nostre affermando che erano meritorie di vita eterna, et disse che era un pazzo: et questo lo disse pubblicamente, finita che hebbe il detto frate la predica, il qual frate penso che fusse di San Domenico. Et dal detto signor Ascanio io hebbi, come ho detto nelli miei fogli, il Melantone sopra un profeta et un' *Esomologesis* del Brentio sopra san Giovanni et le *Prediche* di frate Bernardino [...]. Et questo lo so perché il detto signor Ascanio me lo diceva». *Processo Calandra*, pp. 250-252, ma si veda anche il testo della *Confessio* alle pp. 225-226. Ascanio Colonna oltre l'Ochino sosteneva dal 1541 anche il Vermigli: «Lui per mio giudicio faceva professione in questa cosa della religione di non dipender da persona alcuna se non da fra Bernardino da Siena, et di non creder ad altri che al detto fra Bernardino. È ben vero che il detto signor Ascanio diceva – et disse a me – che, quando s'abboccò papa Pavolo Farnese con l'imperatore in Lucca, ch'egli sentì don Pietro Martire canonico regolare fiorentino che leggeva l'epistole di san Pavolo allhora in Lucca, et lo lodava infinitamente dicendo che non credeva che fusse huomo al mondo che intendesse l'epistole di san Pavolo se non lui, et mostrava d'haver avuto stretta conversatione seco là in Lucca». *Ibidem*, p. 331. L'incontro tra il papa e l'imperatore cui faceva riferimento Endimio Calandra avvenne nel settembre 1541. Cfr. PASTOR, *Storia dei papi*, V, pp. 433-435.

²⁴¹ Cfr. SALÒ, MHOMC VI, p. 389.

²⁴² Cfr. ILARINO DA MILANO, *La venuta dei frati minori cappuccini in Bergamo*, cit.; DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori*, cit., p. 106.

²⁴³ «Conobbi un giovane sanese chiamato messer Francesco ma non mi ricordo del cognome, il quale era uscito di Siena insieme con messer Lattantio et andava vestito ancora lui di bigio facendo professione di essere del terzo ordine et di esser uno de' seguaci di fra Bernardino. Ma questo giovane credo che morisse a Salerno mentre vi era messer Lattantio et forse ancora fra Bernardino. Conobbi ancora un fra Giovanni Baptista da Padua ch'era scapuccino et compagno di fra Bernardino et non meno della dottrina che ne l'habito, del quale non ho sentito niente gran tempo fa. Però credo che sia morto. Et l'ultima volta che lo

Paolino da Fiorenza capucino sfratato bandito di Firenze per heretico», collaboratore a Serravalle di un «Constantino milanese sfratato maestro di scuola». Dei due si diceva che «insieme continuamente seminano tal peste di heresia», affiancati da un «Pietro de Beneventi sfratato», forse anch'egli ex cappuccino, «il quale insieme con gli doi sopradicti insegna alli putti et altri più heresie che lettere»²⁴⁴.

Dalle carte dei processi al vescovo di Bergamo Vittore Soranzo emerge invece la singolare figura di fra Rufino da Siena. Francescano apostata e successivamente cappuccino, questo personaggio venne in contatto col Soranzo a Roma nel 1543 ed era «suspecto de partiale di fra Bernardino Occhino». Assegnato dal protettore dell'ordine, il cardinale Rodolfo Pio da Carpi, al convento di Bergamo, proseguì a professare convinzioni religiose eterodosse in materia di giustificazione, purgatorio, voti religiosi e cerimonie, mantenendosi in contatto con altri cappuccini apostati e forse recandosi con alcuni di essi in Valtellina²⁴⁵. Il Soranzo lo considerava «homo idiota», privo di un'accettabile istruzione, e lo assegnò all'Ospedale grande di Bergamo, non senza doverlo punire con alcuni giorni di carcere a causa delle denunce che si era attirato per le sue affermazioni scandalose²⁴⁶.

viddi fu a Amalfi in casa della duchessa [Costanza d'Avalos Piccolomini] de l'anno 1540. Ricordomi ancora d'un altro frate che andava ordinariamente con fra Bernardino, ma più presto converso che altrimenti, qual credo che andasse in sua compagnia a Genevra, ma del nome non mi ricordo. Ma se ne ricorderà forse madonna Prudentia che stava con la marchesa di Pescara bona memoria, la quale credo si trovi in Roma si pur è viva». *Processi Carnesecchi*, II, p. 1027. La «madonna Prudentia» di cui parlava il protonotario fiorentino era Prudenza de Palma, matrona originaria di Arpino che seguì fedelmente la Colonna fino alla morte della marchesa di Pescara, la quale le lasciò nel suo testamento 350 scudi. *Ibidem*, p. 432.

²⁴⁴ VENEZIA, AS, *Sant'Uffizio*, b. 26, fasc. 6, Contro Andrea Doione (s.d.).

²⁴⁵ Aveva anche avuto un figlio da una monaca, che diceva di voler sposare.

²⁴⁶ *Processi Soranzo*, I, p. 29, n. 21. Su di lui così si espresse il Soranzo davanti agli inquisitori nel settimo costituito dell'8 maggio 1541: «Questo fra Rofino è homo idiota, converso, et lo cognobbi fin qui in Roma, et essendo venuto a Trento quando io era al concilio ad obedientia del suo generale [Bonaventura Pio da Costacciaro, sul quale cfr. *Processo Morone*, II, p. 397, n. 16], io pregai dicto generale che lo assignasse a Bergamo con intenione che, bisognando uno per mettere al servitio dello Hospitale, io potesse servirme de lui. [...] Venne a Bergamo questo Rofino, come ho dicto, per obedientia del generale; stettevi molti mesi nelli frati de' zoccholi, et essendo venuto abisogno allo Hospitale de un sottinfermero io li recordai questo, dicendo che lo domandassero a quelli padri acciò che potesse servire là como havea veduto qui in Roma anchora servire de' cappuccini. [...] In quel tempo che io lo cognobbi da prima qui in Roma fu che esso venne da me con lettere de certi signori cardinali scritte da Busse[to], dove era Sua Santità [Paolo III Farnese incontrò Carlo V d'Asburgo nel giugno 1543 a Busseto], per le quali io era pregato a presentarlo al cardinal di Carpi, protector de l'ordine loro. Et così feci, et intesi che lui era stato fora, como suspecto de partiale di fra Bernardino Occhino. Poi ho inteso qualche volta da frati pur scappuccini li quali me dicevano questa cosa medesma, cioè che dicto fra Rofino era stato di quelli di fra Bernardino. Ma io non odì mai da lui cosa che fosse contraria a quella che tiene la santa Chiesa. [...] Dicevano, com'io senti: "L'è heretico fra Rufino perché è de quelli de fra Bernardino". Ma io sapeva che il papa lo havea acceptato a Busse[to]». E alla domanda degli inquisitori «cur, cum [...] dictus frater Rufinus erat suspectus de haeresi propterea quia erat amicus dicti fratris Bernardini, non curavit ipsum examinare et interrogare», Soranzo rispose: «È stato tra li cappuccini, anchora che havessi hauta questa macchia de amico de fra Bernardino: et per questo non mi parve mandarlo via, havendolo messo là il suo generale maximamente. È bene il vero che qualche volta io l'ho domandato la causa di questa suspitione: lui me disse che mentre – credo – che fra Bernardino stessee a Verona como converso

Un doppio caso di pentimento è attestato invece dal cardinal Marcello Cervini, il quale scrivendo da Parma al cardinal di Carpi il 17 giugno 1543, raccontava al protettore dei francescani che due «scappuccini instigati dal demonio si erano partiti dalla religione per andar a trovare fra Bernardino, ma aiutati fra via dalla bontà di Dio si sono ravisti del loro errore; et così tornati indietro l'hanno confessato et domandato l'absolutione». Il Cervini, allora vescovo di Reggio, li aveva mandati a Roma perché servissero nell'ospedale di San Giacomo degli Incurabili, ma in una successiva lettera del 4 agosto dovette riferire al Pio che uno di essi aveva «presa altra vita»²⁴⁷. Proprio al Cervini, nel 1554, giunse una denuncia di eresia legata ancora al nome di Bernardino Ochino. Ne fu autore da Venezia l'implacabile Grechetto, che diceva di aver ascoltato predicare in San Francesco della Vigna la «stessa opinion dell'Ochino» a un religioso, probabilmente un osservante, detto il Multera²⁴⁸.

Tre anni dopo, nel 1557, venne arrestato a Torino, per esservi poi arso in piazza Castello il 29 marzo 1558, il valdese²⁴⁹ Giaffredo Varaglia. Originario di Busca e figlio di un «persecutore dei valdesi», aveva lasciato l'abito cappuccino per diventare parroco di San Giovanni. Ricoprì tale ufficio per cinque mesi, fino alla cattura, trovando l'occasione di disputare pubblicamente con l'osservante Bernardino Guarino di Dronero sui temi della giustificazione, dei meriti e delle indulgenze. Dalle poche notizie che si hanno su di lui, sembra che la sua conversione alla fede evangelica sia avvenuta solo nella seconda metà degli anni '50, il che rende difficile legare la sua svolta filo-riformata all'eredità ochiniana. La vicenda, ad ogni modo, dimostra come ancora quindici anni dopo l'esilio *religionis causa* del senese, all'interno dell'ordine cappuccino continuassero a verificarsi isolati casi di apostasia²⁵⁰.

Seppur sfuggenti e frammentarie, le vicende qui riassunte suggeriscono l'esistenza, sul piano spirituale, di una specificità cappuccina che merita di essere meglio individuata e indagata, lavorando sui testi manoscritti e a stampa lasciati dai primi predicatori e teologi dell'ordine. L'obiettivo non sarà soltanto quello di evidenziare alcuni elementi di contiguità tra la spiritualità cappuccina primitiva e le dottrine dei protestanti, quanto di far emergere la cifra originaria di una spiritualità radicale e

havea hautò charco de servirlo et farli qualche commodità, et che dapoi che uscì fora fra Bernardino et andò in Alemagna nella religione erano stati persequitati et mal tractati tutti quelli che haveano hauta particolare amicitia con dicto fra Bernardino, et che per questo esso, non potendo tolerar gli oltraggi che li facevano per questo conto, fuggì della religione. Et poi tornato a poenitentia, se buttò alli piedi de Sua Santità là a Busse[to] et fu acceptato, como ho dicto de sopra». *Processi Soranzo*, I, pp. 29, 121, 264-267, 270. Si veda anche FIRPO, *Vittore Soranzo*, cit., pp. 113-115, 237, 250, 363.

²⁴⁷ ASV, *Fondo Pio*, 55, cc. 2v-3v. Cit. in PASTOR, *Storia dei Papi*, V, p. 819; C. QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 177-178.

²⁴⁸ FIRENZE, AS, *Carte Cervini*, XLVI, c. 55. Cit. in CANTINI, *I francescani d'Italia*, cit., p. 50.

²⁴⁹ Valdese era anche l'editore ginevrino di Bernardino Ochino, Jean Girard.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 94-96.

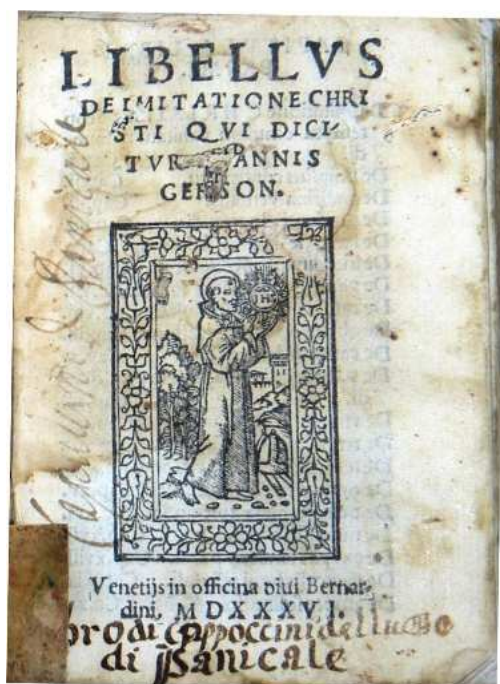
complessa, capace di sostenere il magistero di un rigido censore dell'ortodossia quale Giovanni da Fano e allo stesso tempo di ispirare la predicazione di un gruppo di frati, guidato autorevolmente da Bernardino Ochino, che ponendo l'accento sul discusso principio della giustificazione per sola fede spinsero per un breve, ma intenso periodo il pensiero cappuccino su posizioni di inquietante sovrapposizione, o comunque commistione con le suggestioni valdesiane e con le più rigide dottrine luterane e calviniste.

Una sovrapposizione evidentemente apparente e solo in alcuni, singoli casi condotta poi alle estreme conseguenze, ma tale da collocare il misticismo dei primi cappuccini su quel terreno scivoloso e liminare, in cui confluirono negli anni '20 e '30 del Cinquecento anche altre correnti spirituali che si rifacevano al magmatico filone dello spiritualismo medievale più radicale ed eterodosso. Ci riferiamo, in maniera specifica, a quegli esponenti dell'ordine benedettino legati alla tradizione del begardismo e del Libero Spirito e alle dottrine, di simile tenore, elaborate dal canonico lateranense Battista da Crema e poi riprese dalle congregazioni dei barnabiti e delle angeliche. È con queste forme di pietà, oltre che con la matrice *alumburada* ispiratrice del pensiero ignaziano e valdesiano²⁵¹, che il francescanesimo austero e coinvolgente dei primi cappuccini condivise l'anelito per una *reformatio* del mondo cristiano che fosse prima di tutto sforzo personale, intimistico e soggettivo, lungo un cammino di perfezione che gradualmente conduceva l'anima a Dio e in Dio. Nutrendosi di questa spiritualità, i primi cappuccini furono anche forza potente di evangelizzazione e di riforma al servizio di influenti protettori e vescovi "illuminati", ma fu solo dopo la fuga di Bernardino Ochino e la severa riorganizzazione dell'ordine imposta dai suoi successori, che la terza famiglia francescana acquisì una salda maturità ecclesiologica e riuscì a incanalare il proprio vigoroso impegno apostolico nella medesima direzione intrapresa dalla Chiesa di Roma.

²⁵¹ Cfr. J. W. O'MALLEY, *Early Jesuits Spirituality: Spain and Italy*, in IDEM, *Religious Culture*, cit., par. IX

PARTE QUARTA

LIBRI E DOTTRINE



11. I FRATI MINORI E LA STAMPA

a) *Libretti di pietà e letteratura religiosa in volgare nell'Italia del primo Cinquecento*

Con tono persuasivo, nel 1543 Ambrogio Catarino Politi spiegava in apertura del *Trattato della giustificazione* le ragioni che l'avevano spinto a servirsi della lingua volgare per la sua nuova opera¹. Determinato a contenere gli effetti collaterali delle controversie teologiche, per lunghi anni il domenicano senese aveva difeso l'uso del latino al fine di evitare il sorgere di dubbi nei credenti privi di cultura, sprovvisti degli strumenti concettuali adeguati a comprendere senza confusione i complessi dibattiti dottrinali che agitavano la cristianità². Con la fuga in terra protestante di Bernardino Ochino e l'avvio, da parte dell'ex cappuccino e degli "Spirituali", di una massiccia campagna propagandistica di carattere eterodosso³, il quadro in cui i polemisti di parte cattolica erano chiamati a muoversi appariva tuttavia profondamente mutato. Se il canonico regolare lateranense Raffaele da Como restava ancorato alla tradizione, componendo in latino nello stesso 1543 un polemico scritto anti-ochiniano⁴, il Catarino decise così invece di farsi carico di una vera e propria svolta strategica dell'azione controversistica romana, volta in primo luogo a contrastare proprio la comparsa in Italia dei primi volumetti delle *Prediche* ginevrine di Bernardino Ochino.

Seppur a malincuore, il domenicano si risolse infatti anch'egli alla «fastidiosissima faccenda di scrivere [...] in questa lingua volgare»⁵, determinato a non concedere più alcun vantaggio all'astuzia dei «moderni heretici»⁶. Al principio degli anni '40, d'altra

¹ A. CATARINO POLITI, *Trattato della giustificazione de l'huomo nel conspetto di Dio, secondo la pura dottrina de lo evangelio, composto da frate Ambrosio Catharino Polito da Siena de l'ordine de predicatori a contemplatione de li amatori de la catholica verità*, Roma, Girolamo Cartolari, s.d. [ma 1543]. Cfr. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 152-168.

² La prima opera controversistica cattolica in volgare italiano era stata l'*Incendio de zizanie lutherane* di Giovanni da Fano, edita nel 1532 a Bologna. L'osservante e poi cappuccino marchigiano era rimasto tuttavia per anni isolato nella sua opzione strategica per il volgare, attirandosi le critiche dei teologi che temevano un allargamento dei dibattiti dottrinali ai fedeli in grado di leggere in italiano. Sull'attività controversistica di Giovanni da Fano, vedi *supra*, capitolo 7 e *infra*, capitolo 13.

³ Sul programma editoriale degli "Spirituali", si veda FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, pp. CXXII-CXXVI.

⁴ Si tratta della *Raphaelis comensis canonici regularis congregationis lateranensis confutatio haeresis fratris Bernardino Ochini senensis de iustificatione*. Ne è stata rinvenuta copia tra i testi appartenuti a Marcello Cervini, che fu papa dal 9 al 30 aprile 1555 con il nome di Marcello II. Cfr. P. PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello Cervini. Una ricostruzione dalle carte di Jeanne Bignami Odier*, Città del Vaticano, BAV, 2001, p. 128.

⁵ A. CATARINO POLITI, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato «Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso»*, Roma, Ne la contrada del Pellegrino, 1544, pp. 347-349. Cit. in FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, p. VIII.

⁶ «Ho scritto ancora in lingua volgare italiana, perché loro così già più tempo hanno osservato astutamente per diabolico consiglio, facendo fondamento nel vulgo carnale instabile et illiterato, cioè facile a esser carpito da l'esca carnale che li propongono, et a esser ingannato da e colori falsi et altri adornamenti già detti, li quali meglio nel processo dichiareremo. Ma perché pure la bugia si monstra brutta se si scuopre, et la verità bella se si chiarisce, a contemplatione de li amatori di quella ho durato a

parte, erano ormai quasi due decenni che le traduzioni in volgare delle opere dei riformatori circolavano clandestinamente per la penisola italiana sotto titoli rassicuranti, false attribuzioni e ingannevoli indicazioni tipografiche⁷. Sviluppatisi in particolare a cavallo degli anni '20 e '30 del Cinquecento, nel periodo in cui più articolate si fecero in Italia la propaganda protestante e la circolazione clandestina di testi eterodossi, l'uso del volgare era chiaramente volto a raggiungere il massimo numero di persone ed era sostenuto, sotto il profilo dottrinale, dal principio luterano della libera lettura e interpretazione della Scrittura da parte del fedele di ogni ordine e grado, senza distinzione tra laici e religiosi o tra uomini di cultura e semplici credenti⁸.

Il progetto luterano di allargamento della base di fruizione della Scrittura correva parallelo all'impegno per la ricostruzione filologica di un testo della Bibbia quanto più possibile aderente all'originale. Capofila di questo movimento era stato Erasmo da Rotterdam, il quale nel 1516 aveva curato una nuova traduzione latina del *Nuovo Testamento*. Erede della tradizione umanistica inaugurata dal Valla che proponeva un nuovo modo di porsi dinanzi al testo biblico⁹, Erasmo fu insieme al francese Lefèvre d'Étaples un modello per una generazione di letterati, intellettuali e religiosi interessati alla valorizzazione letteraria della lingua volgare, oltre che al recupero di un rapporto più diretto con la pratica religiosa e con i testi della rivelazione¹⁰. Proprio la formazione umanistico-erasmiana costituì il punto di partenza di un tortuoso cammino eterodosso per molti italiani che, come l'agostiniano eremitano Ortensio Lando e l'accademico

questo effetto queste fatiche». POLITI, *Trattato della giustificazione*, cit., A2v-A3r. Cit. in CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 158. Vedi anche SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 306-314.

⁷ Cfr. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero*, cit.; EADEM, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e Marsilio Andreasi*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, IX, 1979, pp. 573-601; EADEM, *Erasmo in Italia*, cit.; M. FIRPO, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del Cinquecento*, in «Belfagor», LVII, 2002, pp. 517-539, ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», cit., pp. 121-140. Più in generale, si vedano L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista Storica», L, 1966; IDEM, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova Rivista Storica», LI, 1967, pp. 363-385; IDEM, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002; *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, a cura di J.-F. GILMONT, Paris, Editions du Cerf, 1990; U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero «religionis causa»*, in *La stampa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno (Roma 17-21 ottobre 1989)*, a cura di M. SANTORO, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1992, I, pp. 89-116.

⁸ Cfr. BAINTON, *Lutero*, cit., pp. 191-192; COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 179-183.

⁹ Cfr. L. NAUTA, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2009 e relativa bibliografia.

¹⁰ Sull'intrecciarsi di questione della lingua e questione religiosa nei circoli umanistico-letterari del primo Cinquecento, cfr. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 142-164; B. CUMMINGS, *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford, Oxford University Press, 2009 (I ed. 2002), pp. 187-231; JACOBSON SCHUTTE, *The Lettere Volgari*, cit.; FUREY, *Erasmus, Contarini*, cit.; L. BRAIDA, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Roma-Bari, Laterza, 2009; *Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, a cura di L. BRAIDA e M. INFELISE, Torino, Utet, 2010.

fiorentino Giambattista Gelli, difesero strenuamente nella prima metà del Cinquecento il principio scritturistico e la centralità della Bibbia come fonte della rivelazione¹¹.

L'importanza di una maggiore confidenza con la Bibbia da parte dei laici era ben chiara, tra gli altri, all'agostiniano Pietro Martire Vermigli, che giunto a Lucca dopo la morte di Juan de Valdés nell'estate del 1541, organizzò insieme al Lacize, al Martinengo e al Tremellio un vero e proprio corso di letture bibliche frequentato da religiosi, rappresentanti dell'oligarchia cittadina e umanisti eterodossi come il Curione, ai quali il Vermigli «impartiva la comunione in senso zwingliano»¹². La ricettività dei cittadini lucchesi alle suggestioni spirituali provenienti dal fronte protestante, specialmente da quello calvinista, costituì soltanto una delle molteplici espressioni di quel nuovo clima di sperimentalismo e di rinnovato interesse per i testi biblici, che ebbe nel fiorentino Antonio Brucioli forse il suo massimo esponente in terra italiana¹³. Con la sua infaticabile opera di traduzione, commento e divulgazione delle Sacre Scritture¹⁴, il letterato fiorentino dalle propensioni calviniste svolse infatti un ruolo determinante nella diffusione della cultura religiosa a livello popolare attraverso la stampa¹⁵.

Una missione non dissimile da quella in cui erano impegnati dal pulpito predicatori evangelici come Bernardino Ochino e Giulio da Milano, e che si basava sul principio della comprensibilità delle verità divine anche da parte del popolo semplice, con un'implicita delegittimazione delle pretese monopolistiche del clero nella

¹¹ Poligrafo e viaggiatore instancabile, il Lando soggiornò a Bologna nel corso degli anni '30 insieme ad altri due agostiniani eremitani, Giulio della Rovere (1504-1581) e Ambrogio Cavalli (m.1545), entrambi predicatori ed entrambi caduti negli anni '40 nelle maglie dell'Inquisizione veneziana. Su di lui si veda CAPONETTO, *La Riforma*, cit., pp. 37-39 e relativa bibliografia. Vedi inoltre ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, cit.; IDEM, *Vicende Inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli*, cit.

¹² Cfr. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, cit., pp. 108-144; CANTIMORI, *Umanesimo e religione*, cit., pp. 21-23.

¹³ Su di lui, oltre a SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma*, cit., cfr. A. DEL COL, *Il secondo processo veneziano di Antonio Brucioli*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXLVI, 1979, pp. 85-100; IDEM, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, cit.; PACCAGNELLA, *La «Bibbia Brucioli»*, cit.

¹⁴ Tra il 1501 e il 1599, uscirono a stampa ben 181 edizioni della Bibbia o di parti di essa curate dal Brucioli. Tra queste, 31 edizioni della Bibbia completa in latino e 27 in italiano. Le opere brucioliane rimasero le uniche versioni della Scrittura in volgare a disposizione del pubblico italiano per tutta l'età moderna. Con il decreto tridentino del 1546, che proibiva i volgarizzamenti della Scrittura, ma soprattutto con l'inserimento della Bibbia in volgare nell'*Indice* dei libri proibiti del 1559, i fedeli cattolici vennero di fatto privati della possibilità di leggere privatamente la Scrittura per quasi due secoli. Ciò determinò una frattura culturale profonda tra mondo cattolico e mondo riformato, tanto che si è parlato di «doppia Bibbia» per evidenziare il consolidarsi di tradizioni divergenti non solo per il *textus receptus* della Scrittura, ma anche per l'approccio radicalmente differente ai testi biblici. Cfr. L. BALSAMO, *La Bibbia in tipografia*, in *La Bibbia a stampa da Gutenberg a Bodoni*, a cura di I. ZATELLI e M. GABRIELE, Firenze, BNC di Firenze, 1991, pp. 13-38. Più in generale, cfr. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit.

¹⁵ Il Brucioli pubblicò nel 1542 una *Pia esposizione ne' dieci precetti, nel Symbolo apostolico et nella oratione dominica* in cui erano inseriti surretiziamente interi brani dell'*Institutio* di Giovanni Calvino. L'operetta era dedicata a Eleonora Gonzaga. Cfr. T. BOZZA, *Calvino in Italia*, Roma, Arti grafiche, 1966, pp. 5-13, ora anche in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973.

comunicazione e nell'interpretazione della Parola¹⁶. Uno sforzo di alfabetizzazione religiosa delle masse che andava di fatto nella direzione di una democratizzazione della vita religiosa, come auspicava lo stesso Brucioli nell'introduzione all'edizione della sua Bibbia del 1538, chiedendosi retoricamente «perché non potrà venire al pascolo di quel nostro gran pastore Giesù Christo, il mercante, il fabro, il contadino, il muratore, il pescatore, i pubblicani, et tutte le conditioni de gli huomini et de le donne che furno fatte degne d'udirle da la bocca di esso Christo?»¹⁷. Allo stesso modo, Bernardino Ochino avrebbe affermato dopo la fuga che «la vera teologia si può intendere in ogni lingua e dalli semplici. [...] Un semplice idiota, senza lettere, se ha fede, vivo gusto, esperienza et spirituale sentimento di Dio, è maggior theologo che tutti li dotti del mondo, se sonno senza spirito et viva fede. [...] Questa è stata la causa – aggiungeva l'ex cappuccino in una delle prime prediche ginevrine – per la quale mi sono mosso a scrivere in lingua volgare»¹⁸.

Considerata alla metà del Cinquecento dall'Inquisizione romana come una delle più prolifiche e quindi pestilenziali fonti dell'eresia, la traduzione in volgare della Bibbia poteva vantare una solida tradizione, risalente alle istanze dei movimenti eterodossi medievali e riemersa con forza, nel secolo precedente, grazie all'attività filologica degli umanisti cattolici e alle nuove possibilità offerte dall'invenzione della stampa¹⁹. Nel 1471 era uscita infatti a Venezia, ad opera del camaldolese Nicolò Malerbi, la prima edizione a stampa della *Bibbia* in volgare italiano, seguita dall'anonima e discussa *Bibbia d'ottobre* o *jensoniana*²⁰. Quando nel 1532 Lucantonio Giunta pubblicò nella stessa Venezia la *Bibbia* del Brucioli²¹, erano dunque passati oltre sessant'anni dall'uscita delle prime traduzioni della Scrittura, che in Italia avevano trovato un fiorente mercato²². L'esigenza di una nuova versione in volgare della Sacra Scrittura era diventata sempre più attuale nel corso del secondo decennio del secolo, sulla scorta dell'impulso dato da Lefèvre d'Étaples e da Erasmo allo studio filologico dei testi

¹⁶ Un parallelo tra l'azione di Brucioli e di Ochino nell'Italia degli anni '30 è in SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 84-100 e *passim*.

¹⁷ A. BRUCIOLI, *La Bibbia quale contiene i sacri libri del vecchio Testamento, tradotti da la hèbraica verità in lingua toscana per Antonio Brucioli [...]. Co' diversi libri del Nuovo Testamento di Christo Giesu signore et salvatore nostro tradotti dal greco pel medesimo*, Venezia, Francesco di Alessandro Bindoni e Mapheo Pasini, 1538, cc. n.n. Cit. in SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 85.

¹⁸ OCHINO, *La seconda parte delle prediche*, cit., predica 5: *Dell'inconvenienti che sonno nati, et nascono di continuo dagli huomini, per non sapere servirsi delle Scritture Sacre*.

¹⁹ Cfr. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 133-164.

²⁰ Cfr. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 23-26.

²¹ Prima della versione integrale del '32, il Brucioli aveva dato alle stampe singolarmente il *Nuovo Testamento* (1530) e i *Salmi* (1531). *Ibidem*, p. 29.

²² Lo dimostrano le dieci edizioni quattrocentesche della *Bibbia* malerbiana. Per una ricognizione sulle edizioni italiane della Bibbia tra XV e XVI secolo, cfr. E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Milano, Editrice Bibliografica, 1992, I, spec. pp. 107-127.

biblici, con la conseguente riconsiderazione critica del *textus receptus* nella *Vulgata* di Girolamo²³.

Proprio alla versione erasmiana del *Nuovo Testamento* si rifece il Brucioli, mentre per l'Antico Testamento il poligrafo fiorentino optò per la *Veteris et Novi Testamenti nova translatio* del domenicano savonaroliano Sante Pagnini²⁴. Prima traduzione in volgare italiano non basata sulla *Vulgata*, la *Bibbia* del Brucioli venne condannata tardivamente dalla Chiesa, con l'insediamento a Venezia di un tribunale inquisitoriale nel 1547²⁵ e poi con il primo indice romano del 1559²⁶. Nei primi decenni seguenti alla ribellione luterana, invece, Roma non si oppose se non blandamente al proliferare di nuove traduzioni della Scrittura²⁷. Nel 1536 potè così uscire a Venezia il *Nuovo Testamento* del domenicano Zaccheria da Firenze, esponente di un ordine che in epoca medievale aveva detenuto una sorta di monopolio sulle traduzioni delle Scritture. Nel 1538 fu la volta della *Bibbia* di Sante Marmochino, anch'essa stampata a Venezia così come il *Nuovo Testamento* dell'«Anonimo della Speranza», edito nel 1545 e seguito da una serie di edizioni in volgare della *Bibbia* stampate a Ginevra, Lione, Norimberga, Parigi e introdotte in Italia attraverso i porosi confini settentrionali della penisola²⁸.

La *Bibbia* non fu, com'è noto, l'unico strumento librario di cui i sostenitori della Riforma si servirono per veicolare in Italia le dottrine protestanti. Almeno dal 1519, quando il libraio pavese Francesco Calvo acquistò dai Froben di Basilea alcuni opuscoli luterani introducendoli sul mercato italiano, le opere originali dei riformatori iniziarono a circolare clandestinamente nelle città della penisola insieme a una serie di volgarizzamenti, sillogi e riadattamenti che riproponevano le tesi protestanti in lingua italiana²⁹. La diffusione di questi testi fu talmente intensa e ramificata durante gli anni '30, che nel 1540 Melantone poteva scrivere di «intere biblioteche» di libri filoriformati penetrate nella penisola attraverso i territori della Savoia, del ducato di Milano

²³ Cfr. A. LEVI, *Renaissance and Reformation. The Intellectual Genesis*, New Haven – London, Yale University Press, 2002.

²⁴ Eseguita su testo ebraico, questa traduzione era uscita nel 1527 a Lione, dove lo stesso Brucioli aveva soggiornato a più riprese tra il 1522 e il 1526, conoscendovi Federico Fregoso.

²⁵ Cfr. P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia (1540-1605)*, Roma, Il Veltro, 1983 (ed. or. Princeton 1977); A. SANTOSUOSSO, *The Moderate Inquisitor. Giovanni Della Casa's Venetian Nunciature (1544-1549)*, in «Studi Veneziani», n.s., II, 1978, pp. 119-211.

²⁶ Cfr. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 75-95; V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

²⁷ Cfr. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 133-141.

²⁸ *Ibidem*, pp. 38-39.

²⁹ Sulla circolazione dei testi filoriformati nell'Italia della prima metà del Cinquecento, si vedano C. DE FREDE, *Tipografi editori librai italiani del Cinquecento coinvolti in processi d'eresia*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXIII, 1969, pp. 21-53; S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, cit., pp. 9-28; SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero*, cit.; *La Riforme et le livre*, cit., in particolare S. PEYRONEL RAMBALDI, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 – c. 1570)* (pp. 53-68) e U. ROZZO – S. SEIDEL MENCHI, *Livre et Réforme en Italie* (pp. 327-374).

e della Repubblica di Venezia³⁰. Se i *Loci communes* dello stesso Melantone avevano contribuito, grazie al tono pacato e all'assenza di polemica nei confronti della Chiesa di Roma, a diffondere il principio della giustificazione per fede e gli altri capisaldi della dottrina luterana presso i lettori capaci di intendere il latino, ad altri testi, tradotti in un volgare accessibile e piano, fu affidato invece il compito di avvicinare alle idee della Riforma gli esponenti dei ceti popolari, scarsamente istruiti ma non per questo disinteressati ai dibattiti religiosi del tempo.

Particolarmente fortunata, in quest'ambito, fu l'*Opera utilissima intitolata dottrina vecchia et nuova*, traduzione anonima della *Novae doctrinae ad veterem Collatio* di Urbanus Rhegius del 1526. Privo di accenni espliciti a Lutero, questo testo sosteneva la giustificazione per sola fede, affermava il valore unicamente memoriale dell'eucarestia e definiva «nuova», in senso spregiativo, la dottrina romana, che aveva inquinato la «vecchia» e verace dottrina della Chiesa primitiva³¹. Solafideismo, anticerimonialismo e moderata denuncia della corruzione del clero erano anche i tratti caratteristici di un'altra opera largamente diffusa in Italia a partire dal 1534, il *Sommario della Santa Scrittura*, efficace combinazione dell'etica erasmiana con il principio luterano della libertà del cristiano³². Traduzione anonima della versione francese del *De Summa der Godliker Scripturen*, manualetto olandese proibito con decreto imperiale già nel 1524, essa godette di prolungata fortuna nella penisola italiana per il linguaggio semplificato e l'attenzione rivolta alla morale quotidiana, che catturava l'interesse dei lettori non acculturati³³.

Prima di essere bollato come eretico dal Catarino e di finire all'indice³⁴, il *Sommario* fu apprezzato anche nel circolo veronese del Giberti, il quale lo considerava «un libretto molto utile per que' poverelli che non intendono il latino» e forse lo fece addirittura stampare a Verona con le chiose dei suoi dotti collaboratori³⁵. Diretto invece a principi e magistrati nel vano e utopistico tentativo di conquistarli alla causa protestante, era nel

³⁰ F. MELANTONE, *Opera quae supersunt omnia*, III, a cura di C. G. Bretschneider, Halis Saxonum, 1836, ep. 2014, coll. 1096-1097. Cit. in U. ROZZO, *Editoria e storia religiosa (1465-1600)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., II, pp. 137-166, spec. p. 147. Vedi inoltre L. PERINI, *Editori e potere dalla fine del secolo XV all'Unità*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, cit., pp. 763-853; U. ROZZO, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1994.

³¹ Cfr. CAPONETTO, *La Riforma*, cit., pp. 38-39.

³² Cfr. PEYRONEL, *Dai Paesi Bassi all'Italia*, cit., spec. pp. 24-35. Sul sincretismo talora superficiale che caratterizzò la ricezione in Italia dei messaggi di Erasmo e Lutero, cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, cit., pp. 41-67.

³³ Cfr. PEYRONEL, *Dai Paesi Bassi all'Italia*, cit., pp. 59-85, 129-184.

³⁴ Già nel 1537 il *Sommario de la Santa Scrittura* venne proibito nella città di Modena. *Ibidem*, p. 143.

³⁵ Così affermò il Vergerio ne *Il catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condannati e scomunicati per heretici da m. Giovanni della Casa legato di Vinetia e d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio e discorso del Vergerio*, s.l. [ma Zurigo], s.e. [ma Christopher Froschauer], s.d. Cit. in PEYRONEL, *Dai Paesi Bassi all'Italia*, cit., p. 60. Cfr. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 277-279; SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., p. 162.

1544 il noto *Capo finto* dell'umanista renano Giovanni Sleidano. Traduzione di un'opera pubblicata due anni prima a Strasburgo³⁶, presentava una forte venatura polemica nei confronti del papa, «capo finto» di una Chiesa degenerata e adorante un falso Dio, e chiamava i principi italiani a ribellarsi all'autoritarismo romano, che aveva proibito la lettura privata delle Scritture³⁷.

Il nesso tra letteratura religiosa in volgare e diffusione della stampa, ad ogni modo, non era certo una caratteristica tipica della cultura riformata e anticlericale. Nonostante le forti riserve sulla traduzione in volgare della Bibbia, infatti, sin dalla seconda metà del Quattrocento si era affermata anche in campo cattolico l'esigenza di valorizzare le possibilità offerte dall'invenzione della stampa per l'istruzione religiosa e la trasmissione, anche in lingua volgare, delle dottrine cristiane³⁸. Come testimoniò nel 1533 l'inquisitore domenicano Bartolomeo Della Spina in apertura della *Regola del felice vivere de li christiani*³⁹, negli anni della prima reazione romana all'attivismo dell'editoria filo-riformata tendeva in realtà ancora a prevalere l'idea che la lettura dei «libri devoti» dovesse essere circoscritta ai fedeli dotati di una certa cultura, mentre gli «idioti e gli ignoranti» dovessero essere catechizzati attraverso la predicazione, da secoli strumento privilegiato della pastorale popolare in combinazione con le arti figurative⁴⁰.

³⁶ Nel 1544 uscì a Strasburgo anche la versione latina dell'opera. CAPONETTO, *La Riforma*, cit., pp. 135-137.

³⁷ La veemente carica anticuriale dell'opera ha suggerito l'attribuzione dell'occulta regia della pubblicazione in Italia del *Capo finto* ad ambienti vicini all'Accademia Fiorentina e quindi a Cosimo I, proprio in quegli anni (1543-1544) in rotta con Roma per il riavvicinamento tra Carlo V e papa Paolo III, che aveva portato al profilarsi di una possibile cessione di Siena ai Farnese da parte dell'imperatore. Cfr. FIRPO, *Gli affreschi di Pontorno*, cit., pp. 291-327; M. FIRPO, *Politica, religione e cultura nella Firenze di Cosimo I*, in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», cit., pp. 141-158.

³⁸ Cfr. G. DE LUCA, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Firenze, Olschki, 1963; COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 107-141; G. FORNI, «A stampa». *Retorica e libri di preghiera nel XVI secolo*, in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di M. L. DOGLIO e C. DELCORNO, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 105-126; P. TRIFONE, *Rinascimento dal basso. Il nuovo spazio del volgare tra Quattro e Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 2006. Più in generale, cfr. E. L. EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2011 (I ed. it. 1995; ed. or. Cambridge 1983); M. ROSA, *L'«Arsenal divoto»: libri e letture religiose nell'età moderna*, in *Libri per tutti*, cit., pp. 79-105; A. PETTEGREE, *The Book in the Renaissance*, New Haven – London, Yale University Press, 2011 (I ed. 2010).

³⁹ BARTOLOMEO DELLA SPINA, *Regola del felice vivere de li christiani del stato secolare secondo diversi gradi et condizioni di persone, e massime delli maritati*, Venezia, Giovanni Antonio e fratelli da Sabbio, 1533. Cfr. G. ZARRI, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, cit., pp. 131-154, ora anche in EADEM, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009, pp. 103-146.

⁴⁰ Sul nesso tra predicazione e arti figurative nel medioevo, cfr. BOLZONI, *La rete delle immagini*, cit. Sull'uso religioso delle immagini, oltre al classico E. PANOFKY, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1999 (I ed. it. 1962), cfr. *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, a cura di B. WISCH e D. C. AHL, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; B. AIKEMA, *L'immagine della Riforma, la riforma dell'immagine: problemi di pittura religiosa nel Cinquecento fra l'Italia, la Francia e l'Europa*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 223-241; FIRPO, *Storie di immagini*, cit.; O. NICCOLI, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

La persistenza in ambito ecclesiastico di una mentalità elitaria e conservatrice in materia di comunicazione religiosa non impedì, tuttavia, lo sviluppo anche in Italia di una fiorente industria tipografica, che trovò nella letteratura di pietà⁴¹ e di perfezione uno dei settori di maggiormente produttivi e redditizi⁴². Come spiegava Girolamo Regino all'abbadessa di San Lorenzo di Venezia dedicandole nel 1532 l'edizione della *Via de aperta verità* di Battista da Crema, nella visione della vita spirituale di molti contemporanei, tanto ecclesiastici quanto secolari, i «libri devoti» costituivano infatti una «breve et singular via di poter pervenire a la mistica spiritual perfectione». Per questo motivo, ne doveva esser consigliata la lettura non solo ai sacerdoti e ai religiosi in genere, ma anche al laicato devoto e in particolare a quei fedeli che si riunivano in compagnie, confraternite e circoli spirituali sotto la guida di madri o direttori spirituali⁴³.

Seppur non accessibile a tutti e in grado, quindi, di raggiungere un minor numero di fedeli rispetto alla predicazione, la letteratura spirituale svolse in effetti un ruolo significativo nel plasmare la morale e il sentimento religioso della società italiana del XVI secolo. Considerati dalla Chiesa di Roma sin dal secolo precedente come uno strumento prezioso di catechesi, tuttavia, anche i libri di devozione non furono esenti nel primo Cinquecento da infiltrazioni eterodosse. La semplificazione dottrinale, la forte carica affettiva e la prevalenza di una pietà cristocentrica, che caratterizzava questo fortunato genere, si prestavano infatti alla diffusione tra le classi alfabetizzate di libretti spirituali apparentemente innocui, che però sovente si ispiravano alla teologia riformata o ad altri orientamenti non del tutto inscrivibili entro i peraltro ancora fluidi confini dell'ortodossia romana. Messaggi che talora potevano risultare difficilmente individuabili, in quanto privi di precise definizioni dogmatiche oppure perchè veicolati attraverso un mellifluo linguaggio esoterico, come dimostrano i casi arcinoti del *Sommario della Santa Scrittura* e del famoso *Beneficio di Cristo* (1543), manifesto

⁴¹ Per letteratura di pietà si intendono quei libri religiosi finalizzati a guidare l'istruzione, la devozione e la meditazione dei cristiani, tanto laici quanto ecclesiastici. Sono dunque esclusi da tale categoria i testi di carattere liturgico, storico o strettamente teologico-dottrinale. Cfr. G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962.

⁴² Cfr. U. ROZZO, *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1993; *Il libro religioso*, a cura di U. ROZZO e R. GORIAN, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002; G. ZARRI, *Libri di spirito*, cit.

⁴³ Cfr. A. PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and Men in Spiritual Culture XIV-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, a cura di E. SCHULTE VAN KESSEL, The Hague, Netherlands Government Publishing Office, 1986, pp. 71-90; *La direzione spirituale*, cit.; *Storia della direzione spirituale*, cit.

dello spiritualità benedettino-valdesiana dell'*ecclesia viterbiensis*, cui furono vicini Bernardino Ochino e Girolamo da Molfetta⁴⁴.

Nel periodo precedente all'avvio, dagli anni '40, di un più intenso programma propagandistico da parte degli "Spirituali", le opere di devozione maggiormente diffuse erano state quelle legate o alla tradizione ascetico-mistica medievale, che conobbero nei primi decenni del Cinquecento numerose ristampe. Di particolare fortuna godettero presso il pubblico italiano i testi chiave della *devotio moderna*, su tutti l'*Ornamento delle nozze spirituali* e l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, allora attribuita a Jean Gerson⁴⁵, che venne ripetutamente stampata in versione tanto latina quanto volgare⁴⁶. Non meno importante l'attenzione dedicata ai mistici tedeschi del Trecento, da Susone a Taulero, e ai trattatelli più rappresentativi della corrente renano-fiamminga, in particolare la *Theologia mystica* del francescano Hendrik Herp e la *Faretra del divino amore* del certosino Lanspergius, testi che si discostavano dall'approccio ascetico-pratico della *devotio moderna* per privilegiare i temi dell'illuminazione interiore e dell'unione dell'anima con Dio⁴⁷.

Tra le opere più vendute, secondo i dati raccolti dalla Jacobson Schutte ed elaborati dalla Zarri per il primo Cinquecento⁴⁸, figurano inoltre lo *Specchio di croce* del Cavalca, l'anonimo *Fior di virtù*, i *Fioretti* di frate Francesco, il *Dialogo* di Caterina da Siena e il trattatello sulle *Sette armi spirituali* di Caterina Vigri da Bologna. La tradizione agostiniana continuò ad essere rappresentata dalle due edizioni dell'*Ordine de la vera vita christiana* di Simone Fidati, mentre alla sensibilità francescana si devono la stampa nel 1521 del *Monte di orazione*, oltre ai volgarizzamenti dello *Specchio de la*

⁴⁴ Della pericolosità di questa sfuggente forma di propaganda eterodossa, si mostrò particolarmente avvertito il Catarino, il quale nel marzo 1544, individuando il nesso dottrinale che legava opere come il *Beneficio* e il *Sommario* con la predicazione popolare dell'Ochino, diede alle stampe il virulento *Compendio d'errori et inganni luterani* abbinandovi i due trattatelli intitolati *Reprobatione de la dottrina di Frate Bernardino Ochino, ristretta da lui in una sua epistola al magnifico magistrato di Balìa de la città di Siena* e *Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane estratte d'un simil libretto senza autore intitolato il Sommario de la sacra Scrittura, libretto scismatico heretico et pestilente*. Per una sintesi su questi temi, cfr. M. GOTOR, *Un best-seller maledetto, un uomo in fuga: il Beneficio di Cristo e Bernardino Ochino*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., pp. 65-69. Vedi anche *infra*, capitolo 13.

⁴⁵ Cfr. B. P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005, pp. 226-227, 328-329.

⁴⁶ Cfr. G. ZARRI, *Temî mistici e pratica spirituale alla fine del secolo XVI tra innovazione e controllo istituzionale (con rime agiografiche inedite di Serafino Razzi)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XVIII, 2004, pp. 79-127, ora anche in EADEM, *Libri di spirito*, cit., pp. 147-164, spec. pp. 152-153. Si veda anche E. BARBIERI, *Tradition and change in the spiritual literature of the Cinquecento*, in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, a cura di G. FRAGNITO, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 111-133.

⁴⁷ Non a caso, negli autori della mistica renano-fiamminga trovarono fonte di ispirazione gli *alumbrados* spagnoli e gli umanisti filo-erasmiani che diedero vita all'evangelismo francese, mentre in Italia le loro opere vennero riprese dai benedettini, dai cappuccini e dai valdesiani. Cfr. L. COGNET, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1991.

⁴⁸ Cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books (1465-1550). A Finding List*, Genève, Droz, 1983; ZARRI, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti*, cit.

perfectione umana di Herp e di alcuni fortunati scritti pseudo-bonaventuriani, su tutti lo *Stimulo de amore* e le *Meditationes vitae Christi*, edite ben undici volte tra il 1520 e il 1550.

Caratteristici dell'evoluzione degli atteggiamenti spirituali del primo Cinquecento furono il recupero della dimensione interiore dell'esperienza religiosa e il superamento dello schematismo didascalico-moralistico della scolastica, che trovarono espressione nell'insistita riproposizione a stampa di testi medievali e tardomedievali legati a una spiritualità mistico-affettiva. È il caso dei citati scritti di Caterina da Siena e di Caterina Vigri, ma anche del *Libro* di Angela da Foligno e dei *Trattati* del Panziera, editi entrambi a Genova tra il 1535 e il 1536 da Antonio Bellone, il tipografo cui probabilmente va ascritta la prima edizione anonima del *Dialogo dil maestro et discepolo* del cappuccino Antonio da Pinerolo (1539)⁴⁹. In questo filone affettivo-contemplativo vanno inoltre collocati gli scritti di un autore contemporaneo, il canonico Pietro da Lucca⁵⁰, che condividono con la spiritualità cappuccina l'insistente cristocentrismo e l'attenzione al tema dell'unione mistica dell'anima con Dio⁵¹. Rientrano inoltre in questa categoria il *Dialogus inter spiritum et animam* del Savonarola, il fortunato *Giardino de orationi* e il *Trattato della perseveranza*, opere particolarmente apprezzate presso il pubblico femminile.

⁴⁹ Vedi *supra*.

⁵⁰ Quella di Pietro da Lucca è una figura di estremo interesse: direttore spirituale della beata Elena dall'Oglio e confratello del Serafino da Fermo divulgatore delle opere di Battista da Crema, era anche un predicatore di fama, tanto che la sua operetta *Arte nova del ben pensare e contemplare la Passione del nostro signore Giesù Cristo* viene descritta come una «recapitolazione e breve conclusione in loco di uno spirituale testamento e de uno memoriale dono» di «tutti li nostri sermoni che sono circa ducento, nell'ampia città loro di Venetia in tre quadragesime et due adventi da noi stati predicati». L'opera, che presenta non poche affinità con la primitiva spiritualità cappuccina, è rivolta a «li devoti meditatori e contemplatori della sacra et amara Passione del nostro Signore», che Pietro da Lucca mette in guardia contro le esagerazioni morbose e la vana spettacolarizzazione dei misteri «delle pene patite dal clementissimo nostro Signore in sul duro legno della croce». Il canonico regolare lucchese si scaglia con energia contro quei predicatori e scrittori che diffondevano questa forma di sottocultura religiosa presso il popolo, esponendolo a «qualche secreto peccato», a «dolori nel cuore inconsueti» e alla «indevozione». La sua *Arte nova del ben pensare* si sviluppa poi, secondo una struttura che consta di cinque parti principali suddivise ognuna in dodici paragrafi, in una serie di istruzioni e consigli – Pietro da Lucca li chiama di volta in volta «urgenti stimoli», «auree regole», «mirabili frutti» – vòlti a favorire il raggiungimento, attraverso la meditazione sulla Passione di Cristo intesa come «schala» per «ascendere alla contemplazione di essa incomprendibile divinità», l'«unione amorosa divina et eccellente», fine ultimo della vita religiosa. PIETRO DA LUCCA, *Arte nova del ben pensare*, Bologna, Girolamo de Benedetti, 1523, cc. 2r, 5rv, 16v, 29r. Cfr. FC III/1, pp. 74-78.

⁵¹ L'opera più diffusa di Pietro da Lucca, edita ben 12 volte tra 1509 e 1539, fu l'*Opuscolo de trenta documenti*. Si contano inoltre 11 edizioni della *Secreta Theologia* e otto degli altri trattatelli del canonico regolare lucchese, tra i quali spicca per l'affinità con i testi cappuccini l'*Arte nova del ben pensare e contemplare la passione del nostro signore Giesu Cristo* (1525-1543). Cfr. G. ZARRI, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I Frati Minori tra '400 e '500*, cit., pp. 125-168, ora anche in EADEM, *Le sante vive*, cit., e in EADEM, *Libri di spirito*, cit., pp. 61-101, spec. pp. 67, 69, 75; EADEM, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti*, cit., pp. 111-112, 140; EADEM, *Temi mistici e pratica spirituale*, cit., p. 153.

Lettrici e muse ispiratrici di molta letteratura mistica del primo Cinquecento⁵², le donne furono in questo periodo anche autrici, dirette o indirette, di raccolte poetiche e trattatelli devozionali destinati a una intensa circolazione, a stampa o manoscritta, presso i conventi e i circoli spirituali soprattutto dell'Italia centro-settentrionale⁵³. Un dato, quello dell'accresciuta presenza femminile nel campo della letteratura spirituale, collegato strettamente al fenomeno delle "sante vive" e delle mistiche visionarie, che proprio nel passaggio tra XV e XVI secolo conobbe la sua massima fioritura negli ambienti di corti e negli aristocratici monasteri delle osservanze francescana e domenicana⁵⁴. Fu negli stessi anni della ribellione luterana e della crisi socio-politica provocata dalle «guerre horrende», infatti, che più profonda si rivelò l'influenza di figure come la bolognese Elena Duglioli, venerata come santa dall'aristocrazia felsinea ostile ai Bentivoglio e dedicataria dell'anonimo *Brieve et signoril modo del spiritual vivere*⁵⁵. Sulla scena fiorentina fu forte invece il sostegno dei domenicani di San Marco per la bizzoca pistoiese Dorotea di Lanciuola, che asseriva di nutrirsi unicamente di eucarestia e che attirò su di sé l'accusa di simulata santità da parte di un'altra mistica vicina agli ambienti piagnoni e filo-savonaroliani, la predcatrice «ortolana» e «analfabeta» Domenica Narducci da Paradiso⁵⁶. Legata a Caterina Cibo, sul finire del 1542 la Narducci rimproverò la duchessa per l'amicizia con l'apostata Bernardino Ochino, cui rivolse una lettera – forse apocrifa – intrisa di risentimento per la svolta antiromana del predicatore cappuccino⁵⁷.

⁵² Lo dimostrano la prevalenza di destinatari femminili nelle lettere dedicatorie dei testi di pietà di questi anni.

⁵³ Cfr. ZARRI, *La vita religiosa femminile*, cit.; EADEM, *Donne scrittrici di libri religiosi*, in EADEM, *Libri di spirito*, cit., pp. 181-207; A *History of Women's Writing in Italy*, a cura di L. PANIZZA e S. WOOD, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000)*, a cura di G. POMATA e G. ZARRI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; V. COX, *Women's Writing in Italy (1400-1650)*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008. Una sintesi di questi temi in G. ALONGE, *Le scrittrici nella prima età moderna*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., pp. 119-126.

⁵⁴ Cfr. ZARRI, *Le sante vive*, cit.; *Finzione e santità*, cit.

⁵⁵ *Brieve et signoril modo dil spiritual vivere e di facilmente pervenire alla christiana perfectione dittato dala candidissima e beata vergine Helena (ditta da Bologna) alla illustrissima madama Anna marchesa di Monferrato sua spiritual diletta figlia*, s.n.t., 1520 ca., ristampato in G. B. MELLONI, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, Cl. II, vol. III, Bologna, 1780, pp. 437-442.

⁵⁶ Cfr. VALERIO, *Domenica da Paradiso e Dorotea di Lanciuola*, cit.

⁵⁷ Cfr. VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica*, cit., pp. 13-17, 92-96 e 138-143, dove si riportano in appendice due interessanti lettere. La prima, datata 21 gennaio 1541 e indirizzata a Caterina Cybo, fu dettata dalla Narducci per indurre la duchessa di Camerino a non procedere troppo oltre lungo la pericolosa strada dell'approfondimento delle dottrine evangeliche e valdesiane. La seconda, composta su indicazione di Domenica da Paradiso il 13 novembre 1542, è rivolta invece «alla illustrissima signora madonna Caterina Cibo et al reverendo padre fra Bernardino del ordine di san Francesco». In essa, Domenica da Paradiso rimproverava la duchessa per non aver cercato di persuadere il predicatore cappuccino, «tanto usato in casa vostra», a non scagliarsi nei suoi sermoni contro i dogmi e le penitenze della Chiesa di Roma. Su questi temi, la Narducci proseguiva poi interpellando direttamente l'Ochino, cui spiegava che l'esaltazione del sacrificio della croce compiuto da Gesù Cristo non doveva indurre i cristiani a considerare inutili e fini a se stessi i sacramenti, le penitenze e le opere umane. La Narducci

Ancora, vanno segnalate le domenicane Tommasina Fieschi da Genova⁵⁸, Osanna Andreasi da Mantova⁵⁹ e Colomba di Trocazzano⁶⁰; la suora bresciana Laura Mignani, madre spirituale di Gaetano da Thiene, Bartolomeo Stella ed Elisabetta Gonzaga⁶¹; la visionaria Maddalena Panattieri da Trino, conosciuta per gli estatici rapimenti che la conducevano a visitare i luoghi santi; la savonaroliana Lucia Broccadelli da Narni⁶² e la canonica regolare lateranense genovese Battista Vernazza, figlia del fondatore del Divino Amore, Ettore Vernazza⁶³, autrice di un trattato *Della unione dell'anima con Dio sopra il Pater noster*, composto nel 1538 ma pubblicato per ragioni di cautela soltanto nel 1588⁶⁴. In ambito francescano, invece, centrale fu il ruolo della clarissa Camilla Battista da Varano di Camerino, il cui misticismo ascetico, che poggiava sul disprezzo del mondo e sulla contemplazione della passione di Cristo, non mancò di esercitare una certa influenza su Giovanni da Fano e sui francescani riformati delle Marche, cappuccini compresi⁶⁵.

invitava poi l'ormai ex cappuccino – la lettera risulta scritta due mesi dopo la fuga oltr'Alpe dell'Ochino – a redimersi, ammettere la propria superbia e chiedere con umiltà di essere riammesso nella Chiesa come l'evangelico figliuol prodigo. Della stessa autrice, si veda anche il contributo dal titolo *Fede e politica in una mistica del '500: Domenica da Paradiso*, in EADEM, *Cristianesimo al femminile*, Napoli, D'Auria, 1990, pp. 127-150. Cfr. inoltre Cfr. T. HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, *ad nomen*.

⁵⁸ Cfr. S. MOSTACCIO, *Visitazione monastica e direzione spirituale. Il caso di Tommasina Fieschi (1448ca-1534)*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento», XXIV, 1998, pp. 417-437; EADEM, *Osservanza vissuta osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.-1534)*, Firenze, Olschki, 1999.

⁵⁹ Cfr. HERZIG, *Savonarola's Women*, cit., pp. 97-126 e relativa bibliografia.

⁶⁰ Cfr. BONORA, *I conflitti*, cit., p. 198.

⁶¹ Sulla realtà religiosa bresciana nella prima metà del Cinquecento, cfr. *Aspirazioni e devozioni. Brescia nel Cinquecento tra preghiera e eresia. Catalogo della mostra (Brescia, Museo Diocesano, 7 ottobre – 26 novembre 2006)*, a cura di E. FERRAGLIO, Milano, Electa, 2006. Alcuni spunti in E. A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII, 1959, n. 105, pp. 33-57 e LXXVIII, 1959, n. 106, pp. 59-90; Q. MAZZONIS, *A Female Idea of Religious Perfection: Angela Merici and the Company of St Ursula (1535-1540)*, in «Renaissance Studies», XVIII, 2004, pp. 391-411; IDEM, *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento: Angela Merici e la compagnia di Sant'Orsola*, Milano, Franco Angeli, 2007.

⁶² Cfr. E. A. MATTER – G. ZARRI, *Una mistica contestata. La vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e storia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011 e relativa bibliografia.

⁶³ Cfr. A. MASSOBRIO, *Ettore Vernazza: l'«apostolo degli incurabili»*, Roma, Città Nuova, 2002.

⁶⁴ Cuore della meditazione spirituale della Vernazza, secondo il metodo gradualistico tipico della tradizione begarda, era la progressiva ascensione dell'anima verso Dio attraverso i vari stadi della via unitiva o *via perfectionis*. Pur toccando picchi di infuocato spiritualismo, a differenza delle altre opere coeve che giungevano a postulare la possibilità di un'unione essenziale dell'anima umana con Dio, il trattato della Vernazza si arrestava invece proprio sul bordo dell'allettante baratro ereticale del Libero Spirito, affermando con San Tommaso che l'anima poteva e doveva tendere costantemente all'unione con il Creatore, anche se in realtà – e qui stava la sottile distinzione che permetteva alla pur ardita dottrina della Vernazza di rimanere nell'alveo dell'ortodossia – il raggiungimento della perfetta simbiosi con Dio non era possibile in questa vita. Sulle vicende editoriali dell'opera di Battista Vernazza, cfr. CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., pp. 121-129.

⁶⁵ Cfr. C. URBANELLI, *Giovanni da Fano e la beata Battista da Varano*, in *Camilla Battista da Varano e il suo tempo. Atti del convegno sul V centenario del monastero delle Clarisse di Camerino. Castello di Lanciano – Palazzo ducale e Cattedrale di Camerino (7-8-9 settembre 1984)*, Camerino, Centro Stampa

b) Mistica unitiva e catechesi della contemplazione. Tullio Crispoldi e Battista da Crema

Precise affinità con la primitiva spiritualità cappuccina sono rinvenibili inoltre nell'articolata produzione di Tullio Crispoldi, fidato collaboratore del Giberti nella diocesi di Verona. Tramite i torchi dei fratelli Nicolini da Sabio, insediatisi per un periodo proprio a Verona prima di trasferirsi definitivamente a Venezia⁶⁶, a partire dal 1534 il sacerdote reatino diede alle stampe una serie di fortunati opuscoli dalle finalità catechetiche, pensati come supporto all'azione del Giberti e caratterizzati dalla «costante ricerca di equilibrio tra l'esortazione a una pietà fortemente individualizzata e l'insegnamento pastorale rivolto a una comunità di fedeli»⁶⁷. Sostenitore dell'antropologia negativa tipica dell'agostinismo radicale, nei suoi trattatelli Crispoldi tendeva a sottolineare il valore dell'umiltà e del disprezzo di sé, esortando i fedeli a riconoscere la propria imperfezione e ad affidarsi alla misericordia divina, accettando per fede il «beneficio di Christo»⁶⁸. Questa concezione, che implicava una svalutazione delle opere dell'uomo ai fini della salvezza e condivideva con la spiritualità riformata il principio della giustificazione per fede, affermava anche l'idea del libero arbitrio «sanato» dalla grazia e postulava un «vago senso di predestinazione»⁶⁹.

Orac, 1987, pp. 207-227. Si vedano inoltre G. NAPOLI, *La spiritualità della b. Battista da Varano*, in «Miscellanea Francescana», LXIV, 1964, pp. 38-102; G. ZARRI, *L'autobiografia religiosa negli scritti di Camilla Battista da Varano: "La vita spirituale" (1491) e le "Istruzioni al discepolo" (1501)*, in «In quella parte del libro de la mia memoria». *Verità e finzioni dell' "io" autobiografico*, a cura di F. BRUNI, Venezia, Marsilio – Fondazione Giorgio Cini, 2003, pp. 133-158; P. MARANESI, *L'infelicissima felicità dell'esperienza di Dio. Considerazioni esistenziali e spirituali sull'Autobiografia della beata Camilla Battista da Varano*, in *Dal timore all'amore*, cit., pp. 81-112. Nello stesso volume, si veda anche alle pp. 113-171 il contributo di D. COGONI, *La spiritualità eucaristica della beata Camilla Battista da Varano*. Gli scritti di Camilla Battista da Varano sono in CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Le opere spirituali*, a cura di G. Boccanera, Jesi, Scuola Tipografica Francescana, 1958; EADEM, *Il felice transito del beato Pietro da Mogliano*, a cura di A. Gattucci, Firenze, Sismel – Del Galluzzo, 2007.

⁶⁶ I fratelli Nicolini da Sabio erano stati richiamati a Verona nel 1528 dal Giberti, che aveva messo a loro disposizione alcuni locali del palazzo vescovile per impiantarvi una tipografia. La prima opera da loro pubblicata a Verona fu, nel giugno 1529, il commento alle epistole paoline di Giovanni Crisostomo, edizione che ricevette l'elogio di Erasmo. Seguirono negli anni seguenti altre edizioni di testi della spiritualità greca, dal commento ai salmi di Eutimio Zigabeno al *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno. Nel 1533-1534 i Nicolini da Sabio lasciarono Verona e si stabilirono a Venezia, dove nel giro di un quinquennio uscirono presso Stefano da Sabio quasi tutti gli scritti del Crispoldi. Una rassegna bibliografica su queste opere è in SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit.

⁶⁷ Cfr. «*Il mestiere de le stamperie de i libri*». *Le vicende e i percorsi dei tipografi di Sabbio Chiese tra Cinque e Seicento e l'opera dei Nicolini*, a cura di E. SANDAL, Brescia, Grafo, 2002, pp. 121-133.

⁶⁸ Una «definizione scientifica» dell'espressione «beneficio di Christo» si trova in una fortunata opera riproposta nel 1534 dai fratelli da Sabio, il *Commentariolus* all'epistola ai Romani dell'ebraista lovaniense Johann van Kampen, che insegnò nella Verona gibertina per cinque mesi nella seconda metà del 1535. Cfr. SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., pp. 41 sgg.

⁶⁹ Sul ruolo di Crispoldi nel dibattito sulla predestinazione che vide protagonisti tra gli altri nel 1538, Contarini e Flaminio, vedi *infra*, capitolo 13.

Nel complesso, tuttavia, negli scritti del Crispoldi tendeva a prevalere un atteggiamento di prudente gradualismo e di scarsa propensione alla polemica dottrinale, funzionale alle esigenze pastorali del Giberti e alla promozione di una spiritualità collettiva basata sull'interiorità, ma nutrita di una frequente pratica sacramentale e di una salda fedeltà alla Chiesa istituzionale. Nota distintiva degli opuscoli del Crispoldi era anche il richiamo a una «catechesi della contemplazione» che, seppur con estrema cautela, rivelava la tensione mistica dell'autore verso i temi libero-spirituali dell'unione dell'anima con Dio, caratteristici della spiritualità cappuccina e della predicazione di Bernardino Ochino⁷⁰. Nella declinazione che ne fece Crispoldi, tuttavia, le implicazioni più esoteriche e radicali di queste dottrine, condannate come eretiche dalla Chiesa già nel Trecento, rimanevano sfumate e appena tratteggiate in un quadro di sostanziale condivisione della struttura ecclesiastica e del suo magistero clericale.

Ben più ardita invece la rielaborazione di cui il misticismo begardo fu oggetto nell'opera del domenicano Battista Carioni da Crema, discusso maestro spirituale di due fondatori di ordini religiosi, il teatino Gaetano da Thiene⁷¹ e il barnabita Antonio Maria Zaccaria. Se nel caso del Gaetano e dei teatini l'influsso delle dottrine di Battista da Crema fu limitato a singole personalità, trovando peraltro in Gian Pietro Carafa uno dei suoi più acerrimi persecutori⁷², tra i primi barnabiti l'eredità spirituale del domenicano svolse un ruolo decisivo per la definizione identitaria dell'ordine. I suoi scritti circolarono infatti a lungo in versione manoscritta e poi in edizione a stampa negli elitari circoli milanesi riuniti intorno all'inquietante figura della «divina madre maestra» Paola Antonia Negri. Erede della profetessa Arcangela Panigarola e della visionaria benedettina Maria Caterina Brugora nel ruolo di carismatica guida del laicato devoto della Milano contesa tra Francia e Spagna, nei primi anni '30 la Negri entrò in contatto con Battista da Crema nell'ambito dell'Oratorio dell'Eterna Sapienza, frequentato tra gli

⁷⁰ È il caso in particolare dell'opuscolo *De la santissima comunione* (1535), su cui cfr. SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., pp. 107-114. Sulla collaborazione tra Crispoldi, Giberti e Ochino dalla seconda metà degli anni '30 e i primi anni '40, vedi *supra*, capitoli 5, 8 e 10.

⁷¹ Cfr. O. PREMOLI, *S. Gaetano Thiene e Fra Battista da Crema*, in «Rivista di Scienze Storiche», VII, 1910, pp. 33-66; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 39-53, dove si accenna alla persistenza sotterranea del misticismo unitivo di Battista da Crema tra i teatini anche nel secondo Cinquecento, fino al *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli (1589). Su questo tema, si veda anche IDEM, «*Una continua battaglia acciò siano coronati li virili combattenti*». *Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli*, in corso di pubblicazione.

⁷² Sulle accuse di apostasia e di spiritualismo dirette dal Carafa a Battista da Crema e ai suoi seguaci sin dai primi anni '30, si vedano oltre alla sintesi di BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 143-146, anche PASCHINI, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, cit., spec. pp. 163-164; VANNI, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 129-130.

altri da Isabella Berinzaga⁷³ e da personaggi chiave dell'evangelismo francese, come i fratelli Briçonnet⁷⁴.

Tramite il Carioni, Paola Antonia Negri strinse solidi legami con due discepoli del frate domenicano, la contessa di Guastalla Ludovica Torelli⁷⁵ e il milanese Antonio Maria Zaccaria, che di lì a poco avrebbero dato vita alle congregazioni dei chierici regolari di san Paolo, detti anche barnabiti, delle angeliche e dei Maritati di san Paolo⁷⁶. Entrata a far parte proprio delle angeliche, dopo la morte di Battista da Crema (1534) e dello Zaccaria (1539) la Negri assunse il ruolo di madre spirituale dei barnabiti, svolgendo per lungo tempo un oscuro magistero fatto di pratiche ascetiche logoranti e allo stesso tempo di sconcertanti licenze morali, dettate dal sentimento di elezione e dalla convinzione di vivere in uno stato di impeccabilità che animava i vertici della comunità⁷⁷. Protetta dalle autorità ecclesiastiche locali⁷⁸ e in buoni rapporti anche con il

⁷³ Cfr. S. STROPPA, *L'annichilazione e la censura: Isabella Berinzaga e Achille Gagliardi*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII, 1996, pp. 617-625.

⁷⁴ Legato forse all'opera della beata Giovanna di Valois, regina di Francia e duchessa di Milano dal 1498-1499, l'Oratorio dell'Eterna Sapienza era stato istituito dall'agostiniano Giovanni Antonio Bellotti per alimentare la coesione sociale e spirituale delle aristocrazie francese e milanese. Al suo interno furono attivi nei primi decenni del Cinquecento personaggi di primo piano del dissenso religioso transalpino quali il cardinale di Saint-Malo, Guillaume Briçonnet e i suoi due figli Guillaume junior e Denis, rispettivamente vescovi di Lodève (poi Meaux) e Tolone. Il primo dei due fratelli Briçonnet, Guillaume, strinse uno stretto legame con Lefèvre d'Étaples e il gruppo evangelico di Meaux, diventando poi dal 1521 il direttore spirituale di Margherita d'Alençon. Cfr. E. BONORA, *Antonio Maria Zaccaria e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti nella Milano degli anni trenta: le comunità paoline e la città*, in «Barnabiti Studi», XIV, 1997, pp. 149-170; EADEM, *I conflitti*, cit., pp. 31-57. Sul movimento evangelico francese, cfr. C. VASOLI, *Jacques Lefèvre d'Étaples e le origini del fabrismo*, in «Rinascimento», X, 1959, pp. 221-254; H. HELLER, *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 271-310; B. COLLETT, *A long and troubled pilgrimage: the correspondence of Marguerite d'Angoulême and Vittoria Colonna, 1540-1545*, Princeton N.J., Princeton Theological Seminary, 2000; P. G. CHOLAKIAN – R. C. CHOLAKIAN, *Marguerite of Navarre. Mother of the Renaissance*, New York Columbia University Press, 2006; J. A. REID, *King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

⁷⁵ Ritrovatasi vedova per la seconda volta all'età di venticinque anni dopo aver perso, oltre a due mariti, anche il padre e altrettanti figlioletti, Ludovica Torelli non entrò mai a far parte di alcun ordine religioso, ma si distinse per le opere caritative da lei finanziate dopo la cessione, previa autorizzazione imperiale, del feudo di Guastalla a Ferrante Gonzaga. Tra tutte, spiccano la costruzione dei monasteri di San Paolo a Milano e di Santa Marta a Cremona e l'istituzione del Collegio della Guastalla. Cfr. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, II, pp. 74-79; BONORA, *I conflitti*, cit., p. 122, n. 1.

⁷⁶ Cfr. O. PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée & C. Editori, 1913; R. DEMOLEN, *The First Centenary of the Barnabites (1533-1633)*, in *Religious Orders*, cit., pp. 59-96; BONORA, *I conflitti*, cit.

⁷⁷ Cfr. M. FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, in «Barnabiti Studi», VII, 1990 [ma 1991], pp. 7-66, ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», cit., pp. 67-120; A. ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri*, in *Women and Men in Spiritual Culture*, cit., pp. 193-212; R. BACCHIDDU, «Hanno per capo et maestra una monaca giovane»: l'ascesa e il declino di Paola Antonia Negri, in «Religioni e Società», LI, 2005, pp. 58-77.

⁷⁸ Membri attivi dei circoli spirituali legati alla Negri e ai primi barnabiti furono Francesco Bernardino Simonetta, dal 1538 vescovo di Perugia, e l'inquisitore milanese Melchiorre Crivelli. Sui loro rapporti con i barnabiti, si veda BONORA, *I conflitti*, cit., *ad nomen*. Un indizio della simpatia del Crivelli per la

Giberti⁷⁹, la Negri esercitò un influsso considerevole sulla vita religiosa dell'area lombarda fino alla metà del secolo, quando la repressione inquisitoriale voluta da Roma piegò la spiritualità e i metodi settari di angeliche e barnabiti alle severe esigenze disciplinari della Chiesa della Controriforma⁸⁰.

Destinato a concludere i propri giorni come apostata dell'ordine domenicano, Battista da Crema aveva appreso dal Savonarola e da una tradizione rigorista che riconduceva a Giovanni Cassiano e a Domenico Cavalca una spiritualità fortemente ascetica e cristocentrica. Su questo nucleo "domenicano", aveva innestato tuttavia una componente di spiritualismo anomico e radicale, che invitava il cristiano a sottoporsi a un «terribile apprendistato ascetico» – da cui il sospetto di pelagianesimo⁸¹ – in vista della totale «annichilazione» della propria volontà e del raggiungimento della perfezione nell'unione «in essentia» dell'anima con Dio, fino allo stato di quiete e impeccabilità, che attirò invece sul domenicano e sui barnabiti l'accusa opposta di Libero Spirito⁸².

mistica unitiva di Battista da Crema può essere individuato nel permesso accordato dall'inquisitore alla stampa a Milano, nel 1539, del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, operazione editoriale condotta dal cappuccino Girolamo da Molfetta. Da notare inoltre che la stessa opera era stata edita a Perugia proprio nel 1538, anno di insediamento nella sede vescovile della città umbra da parte del Simonetta. Sul *Dyalogo* del Cordoni e sul suo influsso sui primi cappuccini, vedi *infra*, capitolo 12.

⁷⁹ Proprio in casa del vescovo di Verona avrebbe incontrato l'Ochino e predetto la sua apostasia. L'episodio è narrato, con toni agiografici e finalità evidentemente apologetiche, nelle *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri milanese. Vita della medesima raccolta da Gio. Battista Fontana de' Conti*, Roma, in Aedibus Populi Romani, 1586 (II ed.). Alle pp. 88-89, nel capitolo intitolato *Come la Madre Maestra predisse l'heresia di fra Bernardino Ochini, e altre cose*, si legge: «Essendo un giorno partita l'Angelica Paola Antonia da Vicenza con la compagnia se n'andò la sera a Monteforte luogo del vescovo di Verona, dove trovò alloggiare anco fra Bernardino Ochini, il quale leggendo un libro, che parlava de clausura, s'avvide la Madre, che egli non leggeva quello libro intieramente, come stava, onde cominciò a sospettare non fusse macchiato d'heresia: tutta via non restò da confessarse da lui, e da indi fu più sincerata, e certificata che egli era tale; onde andata in Verona, imitandola il reverendissimo vescovo allhora Gio. Matteo Giberto quel gran servo del Signore, e molto amico di essa reverenda Madre, che si trovasse alla predica di frate Bernardino, il quale era giunto in quella città, ella gli predisse; e palesò tale sua sospizione, et l'heresia dell'Ochini; né potendo il reuerendissimo credere, et immaginarsi ciò, se ne chiarì doppò, che quello si fuggì ne' Luterani». Il leggendario incontro tra Ochino e la Negri a Verona può essere collocato nella seconda metà del 1542, quando fra Bernardino sostò per alcuni mesi nella diocesi del Giberti prima del richiamo a Roma e della fuga nel mese di agosto. Improbabile che i due potessero essersi incrociati durante la quaresima del 1532, che forse l'Ochino predicò a Verona.

⁸⁰ Cfr. R. BACCHIDDU, *L'eredità spirituale di Battista da Crema. Paola Antonia Negri e Marco Antonio Pagani*, in *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 221-237.

⁸¹ Cfr. S. PAGANO, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tra inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti Studi», XIV, 1997, pp. 223-310. Si vedano inoltre FIRPO, *Nel labirinto del mondo*, cit., pp. 11-56.

⁸² Cfr. BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 9-10, 166-185 e *passim*. La tradizione ascetico-mistica del begardismo o Libero Spirito, formalmente condannata come eretica dalla Chiesa con il Concilio di Vienne del 1311-1312 e il coevo rogo della beghina Margherita Porete, era basata sulla mortificazione del corpo e sul disprezzo assoluto del mondo per giungere all'«annihilamento» della volontà personale e all'«indiamento», la piena comunione estatica con Dio. Sfruttando l'avvenuta condanna dell'eresia del Libero Spirito – movimento peraltro non riconducibile a una precisa deviazione ereticale, ma crogiuolo in cui si mescolano tradizioni ed elaborazioni affini ma differenti, per scaturigine e sostrato sociale, di

Gli scritti di Battista da Crema disegnavano nel loro complesso un percorso di perfezione che si snodava attraverso tappe successive e graduali di maturazione interiore. Per questo motivo, al cristiano veniva richiesto di non avventurarsi in letture inadatte al proprio stato, seguendo le istruzioni del maestro spirituale per accedere all'illuminazione divina e progredire così verso un successivo stato di consapevolezza spirituale⁸³. A coloro i quali si trovavano ancora al principio del cammino spirituale, veniva consigliata la lettura della *Via de aperta verità* (1523)⁸⁴. Il secondo passo era scandito invece dal trattatello *Della cognitione et vittoria di se stesso* (1531), mentre per i lettori più avveduti erano pensati la *Philosophia divina* (1531), dedicata alla meditazione della Passione, e lo *Specchio dell'huomo interiore* (1540), che affrontava in maniera più esplicita il tema dell'unione dell'anima con Dio, adombrato con linguaggio iniziatico nei precedenti trattati⁸⁵.

Questa ardita mistica della perfezione, che insisteva sul concetto di «elezione» e sulla «ricerca di una santità collocata al di sopra di ogni norma», presentava evidenti affinità con la spiritualità illuminativa dei francescani riformati, ispiratori in Spagna degli *alumbrados* e in Italia dei primi cappuccini. Una matrice, quella alumbrado-

un'estrema «teologia della *deificatio*» – nel periodo della prima reazione all'emergere del luteranesimo la Chiesa utilizzò spesso proprio l'accusa di begardismo per giungere alla dichiarazione della colpevolezza dei nuovi eretici. Sul *Liberio Spirito*, un riferimento imprescindibile è l'ampia sintesi di R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 351-708, che ristampa anche il testo simbolo dell'eresia begarda, il *Miroir des simples ames* di Margherita Porete. Si veda però ora MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer, R. Guarnieri e M. Vannini, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010 (I ed. 1994). Cfr. inoltre, della stessa Guarnieri, le voci *Frères du Libre Esprit*, in *Dictionnaire de spiritualité*, cit., V, coll. 1241-1268, e *Fratelli del Libero Spirito*, in DIP, IV, pp. 633-652. Altri spunti sul tema in T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 1-120; G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, New York, 1967; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Il movimento del «Libero Spirito» dalle origini al secolo XVI*, in «Laurentianum», VIII, 1967, pp. 251-263; R. E. LERNER, *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles, 1972; M. LAMBERT, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Huss*, New York, 1976. Tra i contributi più recenti, cfr. J. M. ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Albany, State University of New York Press, 2001; J. MARIN, *Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, in «Harvard Theological Review», CIII, 2010, pp. 89-109.

⁸³ Battista da Crema, infatti, distingueva i fedeli in incipienti, proficienti, perfetti e perfettissimi.

⁸⁴ Composto per una circolazione manoscritta destinata a gruppi vicini al Thiene che ruotavano intorno agli Incurabili di Vicenza, questa silloge di cinque trattatelli di Battista da Crema venne stampata una prima volta nel 1523 a Venezia dall'agostiniano Girolamo Regino, che la pubblicò presso l'erasmiano Gregorio de Gregoriis all'insaputa dell'autore. Una nuova edizione, riveduta e corretta dallo stesso Battista da Crema, uscì sempre a Venezia nel 1532. Questa seconda versione dell'opera colmava diverse lacune del testo pubblicato dal Regino, rivelando fino in fondo la radicalità eterodossa del pensiero del domenicano maestro dei primi barnabiti. La *Via de aperta verità* fu poi ristampata anche nel 1544 e 1547. Cfr. BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 110 n. 182 e sgg.

⁸⁵ Per lungo tempo circolante in forma manoscritta e pubblicato anonimo sullo scorcio degli anni '30 tra le opere del canonico regolare Serafino da Fermo in versione compendiata, questo testo venne stampato integralmente nel 1540 a Milano presso il Dal Calvo per iniziativa della Torelli, che dedicò l'opera alla moglie del governatore Alfonso d'Avalos, Maria d'Aragona del Vasto. Una seconda edizione uscì a Venezia nel 1544 presso Giovanni Andrea Vavassori.

illuminativa, comune peraltro anche a Ignazio di Loyola, i cui *Esercizi Spirituali* circolavano manoscritti negli anni '30 in Italia tra i primi gesuiti⁸⁶. L'apparente legame con le dottrine luterane e riformate, suggerito dalla esplicita svalutazione delle cerimonie esteriori e delle opere nell'economia della salvezza, contribuì certamente ad attirare sospetti e ostilità sulle opere di Battista da Crema e sui primi barnabiti. In realtà, tuttavia, lo spiritualismo del domenicano cremasco era intrinsecamente incompatibile tanto con la dottrina cattolico-romana, quanto con le leggi delle chiese riformate, in quanto tendeva a superare il concetto stesso di chiesa istituzionale e confessionale, postulando l'esistenza di una elitaria chiesa dello Spirito, formata dai cristiani perfetti, illuminati dalla grazia divina e giunti al vertice del gradualistico percorso che conduceva all'impassibilità e all'annullamento della propria volontà in quella divina⁸⁷.

Condannati una prima volta nel 1536 da Paolo III, che su pressione del Carafa emise un breve in cui le idee dei circoli milanesi ispirati dal magistero di Battista da Crema venivano accostate a quelle, condannate nel 1311-1312, dei beghini seguaci del Libero Spirito e dei Poveri di Lione, i barnabiti e le angeliche dovettero subire negli anni '50 un vero e proprio processo⁸⁸. Non troppo diversamente da quanto accadde nell'ordine cappuccino in seguito alla fuga di Ochino, l'intervento delle autorità romane condusse a una profonda operazione di disciplinamento interno alla congregazione, scandita dalla *damnatio memoriae* di Battista da Crema, dalla segregazione della Negri e dall'inserimento dei barnabiti nell'organigramma controriformistico dell'episcopato borromaico⁸⁹.

Tale processo ebbe luogo in maniera assai meno lineare di quanto le fonti della storiografia controriformistica abbiano cercato di far apparire⁹⁰. La spiritualità esoterica e mistica di Battista da Crema, infatti, continuò a nutrire il pensiero dei barnabiti anche

⁸⁶ Cfr. G. MONGINI, *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 241-288.

⁸⁷ Cfr. BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 180-181.

⁸⁸ Ancora nel 1564, i curatori dell'*Indice* tridentino motivarono con il sospetto di Libero Spirito l'inserimento delle opere di Battista da Crema domenicano nell'indice dei libri proibiti. La grave accusa, del resto, era stata reiterata proprio in quegli anni dal gesuita Achille Gagliardi, il quale nel suo *De discretione spirituum*, aveva individuato in una «muliercula olim celebri, nunc vero infami», identificabile in Paola Antonia Negri, l'iniziatrice e la guida di una vera e propria «setta» ereticale, composta prevalentemente di donne, che aveva «sedotto» anche un «sacerdote», cioè Battista da Crema. Cfr. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, cit., pp. 495-496. Sulle vicende di Battista da Crema, processato e assolto nel 1530 così come i suoi epigoni nel '36, e sulla messa all'indice delle sue opere nel 1552 e 1564, cfr. O. PREMOLI, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Roma, 1910; BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 511-538; PAGANO, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema*, cit. 223-310. Per la tardiva opera di censura apportata dalla Congregazione romana dell'Indice allo *Specchio interiore* e al trattato *Della cognitione et vittoria di se stessi*, si veda invece CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., pp. 109-112.

⁸⁹ Cfr. FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., pp. 67-120; BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 475 sgg.

⁹⁰ Cfr. E. BONORA, *I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, cit., pp. 111-140.

nel secondo Cinquecento, sopravvivendo non solo negli scritti dell'apostata Marco Antonio Pagani, il discepolo della Negri poi fattosi francescano, ma anche, sotto forme più umbratili e paludate, nell'opera e nei metodi ascetici promossi dagli uomini chiamati a dirigere l'ordine nei rassicuranti recinti dell'ortodossia tridentina, come Gian Pietro Besozzi⁹¹.

Alumbradismo, calvinismo, evangelismo, luteranesimo, misticismo begardo, neoplatonismo, umanesimo erasmiano, valdesianesimo. Sono correnti spirituali che si intrecciano nelle biblioteche, sui pulpiti e nei conventi dell'Italia del primo Cinquecento, contaminandosi e contribuendo alla genesi di quel singolare amalgama di slancio mistico e riduzione della fede a puro sentimento religioso, che nei decenni successivi emergerà quale segno distintivo e irriducibile cifra del movimento eterodosso italiano, destinato con gli eretici cantimoriani a spingersi ben oltre i paletti fissati dalle nuove ortodossie luterana e calvinista⁹². In questo movimento, attraverso la mediazione dell'osservante Bartolomeo Cordoni prima e di Bernardino Ochino poi, confluirà anche la prima spiritualità cappuccina. Rielaborando in una sintesi originale la lezione paolino-agostiniana e i temi tradizionali del misticismo francescano più radicale, essa diede vita infatti a partire dagli anni '30 a uno dei filoni più vitali e preziosi, ma anche meno studiati della letteratura spirituale italiana del primo Cinquecento⁹³.

c) Dal confessionale alla “camera del cuore”. La letteratura spirituale dei frati minori dagli osservanti ai cappuccini

Nei primi decenni dalla comparsa della stampa il contributo francescano alla letteratura religiosa si era andato sempre più orientando verso generi legati all'istruzione dottrinale e alla direzione spirituale dei fedeli. Su impulso soprattutto dei grandi teologi e predicatori dell'Osservanza, in Italia ma non solo i frati minori comparvero spesso tra

⁹¹ Cfr. FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., pp. 102-120; R. BACCHIDDU, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIII, 2000, pp. 47-107; EADEM, *Marco alias Antonio Pagani da «figlio spirituale» a «padre spirituale»*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche al Novecento*, a cura di M. CATTO, I. GAGLIARDI e R. M. PARRINELLO, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 177-195; E. BONORA, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime spirituali»*, in *Per Marino Berengo*, cit., pp. 114-136.

⁹² In queste singole esperienze spirituali di primo Cinquecento già si celano, infatti, i germi di «quella dottrina della ragione umana e [di] quel misticismo della redenzione e della misericordia divina, [di] quella ispirata concezione della religione spirituale onde nella vita interiore anche un dogma come quello della predestinazione perde significato, che sono i caratteri comuni alle dottrine degli eretici italiani di quel secolo, insieme alla preoccupazione morale e alla esigenza della “libertà”, cioè della possibilità di approfondire individualmente i problemi religiosi e di far valere le proprie concezioni attraverso la discussione, sulla base della ragione e della scrittura». CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit. p. 80. Per una riflessione recente sul tema, cfr. A. PROSPERI, *Una chiesa, due chiese, nessuna chiesa. Riforma italiana ed eretici italiani*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 595-634.

⁹³ Cfr. C. CARGNONI, *Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 293-324.

la fine del XV e i primi anni del XVI come autori di catechismi e trattati ascetico-morali che tradivano una formazione scolastica e la volontà di inquadrare la vita religiosa dei semplici cristiani in una cornice di rassicurante pratica quotidiana di gesti, devozioni e liturgie⁹⁴. Il forte influsso della predicazione di Bernardino da Siena, nei cui sermoni si possono rintracciare veri e propri schemi di opere spirituali⁹⁵, contribuì nello specifico al prevalere di toni penitenziali e moralistici, indirizzando l'interesse degli scrittori osservanti verso una manualistica in volgare centrata sul ministero della confessione e su una precettistica comportamentale modulata secondo le esigenze dei differenti momenti e stati della vita del cristiano⁹⁶. Una vera e propria letteratura *ad status*, all'interno della quale venivano trattati con approfondimenti meticolosi i cosiddetti casi di coscienza e casi riservati⁹⁷: deriva probabilmente dalla frequentazione di questa letteratura osservante, disponibile certamente negli *studia* e nei conventi dove si erano formati, la particolare competenza mostrata da diversi cappuccini, Ochino *in primis*, per questi aspetti peculiari della pratica penitenziale⁹⁸.

⁹⁴ Cfr. ROEST, *Franciscan Literature*, cit.

⁹⁵ Cfr. D. PACETTI, *Le opere volgari sulla confessione attribuite a San Bernardino da Siena*, in «Studi Francescani», VI, 1934, pp. 451-479; R. RUSCONI, *Il sacramento della penitenza nella predicazione di San Bernardino da Siena*, in «Aevum», XLVII, 1973, pp. 235-286, spec. pp. 249-250.

⁹⁶ Esempi di questo tipo di opere sono la *Regola de confessione* di Giacomo della Marca (Cagli, 1475/1476), la *Confessione generale* di Michele Carcano da Milano (Venezia, 1484), la *Confessione generale* di Bernardino da Feltre (Milano, 1510), il *Tractato utile et salutifero de li consigli de la salute del peccatore* di Antonio da Vercelli (Modena, 1470, 1474 e 1492), autore anche di un *Tractatello ovvero sermone de XII fructi de la confessione* (Modena, 1491), e ancora la *Brevissima introductione de done che se voleno ben confessare* di Francesco da Mozzanica (Milano, 1510) e la *Confessione generale* di fra Raphael (Venezia, 1524).

⁹⁷ Cargnoni ha parlato riguardo a questi testi dell'esistenza di un «programma etico-didascalico», collegato direttamente alla «predicazione bernardiniana» e finalizzato a guidare i fedeli dal pulpito al confessionale. Rusconi ha messo in luce la sintonia della visione dell'osservante umbro con la mentalità mercantile-borghese del tardo-medioevo. Cfr. R. RUSCONI, «*Confessio generalis*». *Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, in *I frati minori tra '400 e '500*, cit., pp. 189-227, ora anche in IDEM, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 241-276, dove si veda alle pp. 183-240 anche IDEM, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, pubblicato originariamente in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI e P. JOHANEK, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 159-315; M. TURRINI, *Censimento dei testi per penitenti e confessori editi in Italia dall'introduzione della stampa al 1650*, in EADEM, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 315-497; G. AUZZAS, *Letteratura in volgare per i penitenti*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996, pp. 103-124; C. CARGNONI, *Frati Minori Osservanti e letteratura spirituale nel '400 e primo '500 fra pietà e devozione*, in *Il beato Antonio da Stroncone. III. Atti delle Giornate di studio (Stroncone, 4 maggio 1996 e 29 novembre 1997)*, a cura di M. SENSI, Assisi, Edizioni Porziucola, 1999, pp. 161-197, spec. pp. 163-165; ZARRI, *Note su diffusione*, cit., pp. 120 sgg., dove si fa notare che nel periodo 1520-1550, quando all'acuirsi della crisi dell'Osservanza si associò il crescente l'influsso delle correnti dell'evangelismo, questo genere di testi conobbe una «caduta verticale».

⁹⁸ Bernardino Ochino si occupò dei casi riservati già nella sua prima predica cappuccina documentata, che ebbe luogo a Roma nel 1535. Vedi *supra*, capitolo 5.

Nonostante l'affermarsi nel secondo Quattrocento di orientamenti ideologici che privilegiavano una trattatistica di carattere moraleggiante e ascetico-penitenziale, in questo periodo sopravvisse all'interno dell'Osservanza anche un filone più propriamente mistico-spirituale, che rimase vivo nella tradizione manoscritta⁹⁹ ma trovò talora espressione anche in agili volumetti a stampa. Insistita fu per esempio la propaganda osservante in favore della diffusione della devozione mariana, come testimonia la fortuna delle operette composte sul tema da Bernardino de Bustis da Milano¹⁰⁰, Mariano da Firenze¹⁰¹ e Marco da Montegallo, il grande istitutore dei monti di pietà, noto al pubblico dei lettori di fine Quattrocento anche per la sua *Tabula della salute* (Venezia, 1486)¹⁰². Quattro furono inoltre tra il 1470 e il 1494 le edizioni della *Quadriga spirituale*, scritta da Nicolò da Osimo prima del 1429, opera che testimonia la fusione in ambito francescano dei temi della spiritualità affettiva e cristocentrica della *devotio moderna* con le tonalità didascaliche caratteristiche del pensiero teologico osservante¹⁰³. A Nicolò da Osimo fu attribuita erroneamente anche un'altra opera ascetico-mistica di impronta minoritica, il *Giardino de oratione*, di cui si conoscono quattro edizioni veneziane per il periodo 1494-1521. Si tratta di una maneggevole introduzione all'orazione mentale, proposta con toni intimistici e favorevole a una religiosità interiorizzata e soggettiva¹⁰⁴.

Continuatore di questa linea devozionale, che mostrava timide aperture verso la tradizione mistica tanto viva tra i francescani "spirituali" del Trecento, fu alla fine del Quattrocento Cherubino da Spoleto, autore di una *Regula de vita spirituale*, di una *Regula de vita matrimoniale* e di altri scritti minori¹⁰⁵. Le due operette citate, finalizzate a guidare il fedele sulla via della corretta pratica cristiana a seconda del suo stato di vita, conobbero ben 21 edizioni tra il 1477 e il 1500, trovando accoglienza in particolare

⁹⁹ Cfr. R. RUSCONI, *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1975, pp. 63-137.

¹⁰⁰ De Bustis pubblicò nel 1488 la *Corona della beata vergine Maria*, riedita poi nel 1492 con il titolo di *Thesaurus spirituale*. Cfr. A. ALECCI, *Busti Bernardino*, in DBI, XV, 1972, pp. 593-595; R. RUSCONI, *La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel «Rosarium sermonum» di Bernardino Busti*, in «Studia Patavina», XXII, 1975, pp. 68-95.

¹⁰¹ Cfr. C. CANNAROZZI, *La «Corona B. Mariae Virginis» e la «Corona D. N. Jesu Christi» in due opere inedite di Fra Mariano da Firenze*, in «Studi Francescani», XXVIII, 1931, pp. 14-32.

¹⁰² *La Corona della Vergine* (1486), di cui fa una rapida analisi CARGNONI, *Frati Minori Osservanti e letteratura spirituale*, cit., pp. 183-197, pubblicando anche la trascrizione da F. LOMASTRO TOGNATO, *Legge di Dio e Monti di Pietà. Marco da Montegallo (1425-1496)*, Vicenza, Fondazione Monte di Pietà di Vicenza, 1997.

¹⁰³ Nicolò da Osimo compose anche il *Compendio de salute*, di cui si conoscono due edizioni in volgare (1479, 1482). Cfr. U. PICCIAFUOCO, *Fr. Nicolò da Osimo (1370?-1453). Vita, opere, spiritualità*, Montepandone, s.e., 1980, pp. 98-110.

¹⁰⁴ Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Il «Giardino de oratione» e altri scritti di un anonimo del Quattrocento. Un'errata attribuzione a Nicolò da Osimo*, in «Collectanea Franciscana», XLI, 1971, pp. 5-59.

¹⁰⁵ Tutti gli opuscoli di Cherubino da Spoleto furono riediti nel 1505 a Venezia da Melchiorre Sessa il Vecchio.

presso il laicato devoto¹⁰⁶. Una lettura cursoria dei trattatelli di Cherubino da Spoleto è sufficiente per rilevare come in essi ricorrano alcuni concetti ed espressioni che, rivisitati alla luce delle nuove istanze spirituali, nel primo Cinquecento diventeranno caratteristici delle correnti evangeliche, dal tema delle lacrime e del «prezioso sangue di Gesù Cristo» all'idea della comunione come unione mistica con Cristo, fino alla sottolineatura dell'azione dello Spirito Santo e della «infinita misericordia» divina, con conseguente svalutazione dei meriti umani nell'economia della salvezza¹⁰⁷.

Va segnalato inoltre l'impiego da parte di Cherubino da Spoleto del termine «beneficio», declinato al plurale per indicare i cinque «beneficii di Dio» – creazione, conservazione, redenzione, vocazione e glorificazione – per i quali il cristiano era chiamato a ringraziare incessantemente il Creatore¹⁰⁸. Nonostante il sapore vagamente scolastico della trattazione del frate umbro, è possibile annoverare anche Cherubino da Spoleto nella schiera degli autori i quali, tra la fine del XV e l'avvio del XVI, contribuirono a stimolare la riflessione che avrebbe condotto negli anni '40 alla definizione della più precisa e fortunata espressione di «beneficio di Cristo», cifra simbolica della pietà illuminativa degli «Spirituali» eredi del Valdés¹⁰⁹. La proposta in

¹⁰⁶ Cfr. R. RUSCONI, *Cherubino da Spoleto (da Negroponte)*, in DBI, XXIV, 1980, pp. 446-453.

¹⁰⁷ «O Padre eterno, non confidiamo per nostri proprii meriti ottenere questa grazia, ma per li meriti di Gesù benedetto, nel quale avemo grande speranza». In direzione opposta alla diffusa concezione del computo dei meriti di ogni singola anima per il raggiungimento della salvezza, che svuotava le cerimonie e le opere di misericordia del loro significato spirituale e favoriva la prassi indulgenziale, sono anche passi come quello in cui Cherubino spiega al lettore che «la migliore offerta che tu possa a Dio offerire, è lo core tuo, che Iddio mangia li cori». Cherubino inoltre raccomanda l'ascolto delle prediche «di persone spirituali e in scienza illuminate» e la lettura della *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco, dello *Specchio di croce* e del *Libro della pazienza* di Domenico Cavalca, oltre al *Monte de la oration*, testo anonimo molto diffuso tra i francescani e le clarisse del XV secolo, su cui si veda *Il Monte della Santissima Orazione. Opera ascetica del secolo XIV di autore ignoto*, a cura di E. CENNI e P. MINUTOLI, Messina, Monastero di Montevergine 1965. Cfr. CARGNONI, *Frati Minori Osservanti e letteratura spirituale*, cit., pp. 167-181.

¹⁰⁸ CHERUBINO DA SPOLETO, *Regole della vita spirituale di Frate Cherubino da Siena [da Spoleto] del secolo XV. Testo di lingua citato dagli Accademici della Crusca*, Imola, Tip. Ignazio Galeati e figlio, 1878, pp. 18-20. Cit. in CARGNONI, *Frati Minori Osservanti e letteratura spirituale*, cit., p. 168.

¹⁰⁹ Un sondaggio iniziale sull'impiego dei termini «beneficio» e «benefici» nella letteratura spirituale del primo Cinquecento è in C. OSSOLA, *Introduzione* a JUAN DE VALDÉS, *Lo evangelio di san Matteo*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 29-31, 42-74. Ossola riprende da C. GILLY, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Diálogo de Doctrina»*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV, 1983, pp. 257-305, l'informazione che l'espressione più specifica di «beneficio di Cristo» giunse agli autori spirituali del Cinquecento, Lutero in *primis*, attraverso le *Enarrationes in Psalmos* di Agostino, «mediate dalla recente lettura e prospettiva suggerita dal *Psalterium quincuplex* di Lefèvre d'Étaples». Non è però del tutto chiaro, nell'analisi che fa Ossola, come si sia passati dal plurale «beneficia», «beneficiorum» di Agostino, Lutero e Lefèvre al singolare «beneficio» degli «Spirituali» valdesiani. Inoltre nella maggioranza delle occorrenze segnalate, il riferimento è ai «beneficia Dei» e non a un «beneficium Christi». Dello stesso Ossola, si vedano anche *Lutero e Juan de Valdés: intorno alla formula «Beneficio di Cristo»*, in *Lutero e la Riforma. Atti del simposio dell'Accademia Olimpica di Vicenza (Vicenza, 26-27 novembre 1983)*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1985, pp. 5-47; *Nei 'labirinti' del «Beneficio di Cristo»*, in *Cultura e società nel Rinascimento tra riforme e manierismi*, a cura di V. BRANCA e C. OSSOLA, Firenze, Olschki, 1984, pp. 385-425;

lingua volgare dell'espressione «benefici di Dio», peraltro, non fu esclusiva tra i frati minori di Cherubino da Spoleto, ma ritorna anche nel *Giardino de oratione*¹¹⁰, nello *Specchio de la fede* di Roberto da Lecce e nell'*Esercizio spirituale* dell'osservante Antonio da Atri, pubblicato per la prima volta nel 1514¹¹¹. Nel sottotitolo di questo testo, tanto significativo per la spiritualità francescana del primo Cinquecento ma ancora poco studiato, l'autore specificava programmaticamente che argomento dell'operetta erano «li quattro principali benefici elargiti dal sommo optimo maximo Dio a l'humana generatione, videlicet creatione, gubernatione, redemptione et glorificatione per indurre l'anima rationale al divino amore»¹¹².

L'*Esercizio spirituale* di Antonio da Atri conobbe nella prima metà del Cinquecento una certa diffusione: se ne conseravano infatti quattro edizioni, tutte veneziane, la prima uscita presso Iacobo de Penci (1514), la seconda ad opera di Melchiorre Sessa (1536) e altre due dovute ai soci Bindoni-Pasini (1540), editori in quegli stessi anni delle *Prediche nove* di Bernardino Ochino¹¹³. Sotto il profilo dei contenuti, l'*Esercizio* riflette la tensione spiritualista che percorreva gli ambienti rigoristi dell'Osservanza italiana e spagnola, dai quali negli stessi anni ebbero origine i movimenti degli *alumbrados* e dei cappuccini. Al centro della corposa serie di meditazioni proposte al lettore, infatti, Antonio da Atri metteva il tema del «puro amore» e dell'unione dell'anima con Dio, bilanciati da un ardente cristocentrismo.

Tradizione e traduzione dell'«Evangelio di San Matteo» di Juan de Valdés, in *Eresia e Riforma*, cit., pp. 239-268.

¹¹⁰ Vedi in particolare la *Meditatione XV*.

¹¹¹ ANTONIO DA ATRI, *Esercizio spirituale*. In questo libro se contengono li quattro principali benefici elargiti dal summo, optimo, maximo Dio a l'humana generatione, videlicet: creatione, gubernatione, redemptione et glorificatione, per indurre l'anima rationale al divino amore. In lo quale ogni bene consiste, et in questa et in l'altra vita. El quale libro è stato composta novamente dal venerabile patre frate Antonio de Atri, frate de la observantia de santo Francisco, lo quale testifica tutte queste cose haude extincte et redutte insemi da multi libri antiquissimi in nello loco de Monte Syon in nella città de Hierusalem, dove sua venerabile paternità è stato et demorato de famiglia circa anni cinque al tempo che il patre frate Mauro Hispano fo guardiano in detto loco, Venezia, Iacono de Penci, 1514.

¹¹² Cfr. ZARRI, *La vita religiosa femminile*, cit., pp. 137-138; CARGNONI, *Frati Minori e letteratura spirituale*, cit., p. 182. L'unico studio monografico su Antonio da Atri di cui sono al corrente è l'ormai datato contributo di G. GOLUBOVICH, *Note bio-bibliografiche su fr. Antonio da Atri poeta abruzzese e missionario francescano in terra Santa (1500-1504)*, in «Studi Francescani», n.s., VIII, XIX, 1922, pp. 416 sgg.. La sua opera viene citata in BARTOLOMEO [CAMBI] DA SALUTIO, *Vita dell'anima desiderosa di cavar frutto grande dalla santissima Passione de' Giesu Christo*, in Roma, nella Stamperia della Camera Apostolica, 1614, c. 135, ma fu probabilmente nota a molti degli scrittori spirituali attivi all'interno dell'ordine francescano nel corso del Cinquecento. Soltanto nuove ricerche potranno tuttavia chiarire la natura del contributo dell'*Esercizio spirituale* di Antonio da Atri alla spiritualità francescana – e cappuccina – della prima età moderna.

¹¹³ Altre tre edizioni dell'*Esercizio spirituale* uscirono ancora a Venezia nel 1552 (presso Ioanne Padoano), 1564 (Francesco de Leno) e 1568 (Eredi di Melchiorre da Sessa). Nel 1522 Nicolò Zoppino e il compagno Vincenzo avevano pubblicato, sempre a Venezia, un'altra opera del francescano, intitolata *La vita del glorioso apostolo evangelista Ioanni*.

L'*Exercitio spirituale* costituì con ogni probabilità una delle letture facilmente accessibili ai primi cappuccini, sui quali esercitò certamente un'influenza superiore rispetto all'opera di un altro frate osservante che si occupò tra XV e XVI secolo degli argomenti della mistica illuminativa e unitiva, Melchiorre Frizzoli da Parma. Edito nel 1538 ma circolante in versione manoscritta dalla fine del XV secolo, il suo *Dialogo de l'anima* affrontava infatti il tema dell'unione con Dio secondo gli schemi rassicuranti, ma privi di slancio della teologia scolastica. Ne risultava una sensazione di algido distacco, che non riusciva ad operare quel passaggio cruciale dalla «scientia» all'«esperientia» della vita spirituale, peculiare invece degli scritti spirituali dei primi cappuccini, di Battista da Crema, di Vittoria Colonna e di Juan de Valdés¹¹⁴.

¹¹⁴ L'impostazione scolastica dell'opera si evince già dall'introduzione di Raffaele de Nobili, confratello del Frizzoli, che curò l'edizione del dialogo: «Essendomi (la bona mercè di Dio) questo santissimo libro pervenuto a le mani, et desiderando io di sapere che (come disse il gran Peripatettico) è comune naturalmente a tutti li huomini, mi posi a leggerlo con non poca attentione, [...] vi si dichiara apertamente che cosa sia l'Anima separata dal corpo, l'Anima nostra Intellettiva, la Sensitiva, e la Vegetattiva, l'Anima separata dal corpo, l'Anima Prescita, e la predestinata. Quali sieno i luoghi di tali anime separate, cioè il Cielo Empireo, il Purgatorio, il Limbo, e l'Inferno. Quanto sia la distanza da un cielo all'altro, et quanta dal Cielo Empireo al centro della terra, che cosa sia la santissima incomprendibile Trinità, con li suoi attributi. Che cosa sia Iddio, et come Dio è Padre, Dio è Figliuolo, e Dio è Spirito santo. Et che il padre è Dio, il Figliuolo è Dio, et lo Spirito santo è Dio, ne sono però tre Dei, ma un solo Iddio. Et queste tali cose di Dio appaiano tutte per una perfetta figura del libro [...]. Questo presente libro si divide in tre disputationi principale. Et ciascheduna si divide in molti capitoli. Nella prima si tratta de l'anima secondo il suo stato congiunta. Nella seconda si tratta de lanima secondo il suo stato separata. Nella terza si tratta de l'anima secondo il suo stato prescite, o predestinate». MELCHIORRE DA PARMA, *Dialogo de l'anima, composto per il venerabile p. f. Melchionne da Parma, de l'ordine de Frati minori. Et novamente corretto, e ristampato per opera del reverendo p. f. Raphaelle de Nobili, da Bologna, del medesimo ordine osservantino. Opera bella, dilettevole, e devota*, in Bologna, per Vincenzo Bonardo da Parma et Marcantonio da Carpo, 1538, cc. 2r-3r. Consultato l'esemplare conservato in ROMA, BIBLIOTECA GENERALE CAPPUCINI, segnatura 61 B 58. Meriterebbe un approfondimento critico la trattazione del Frizzoli in merito alla predestinazione, nella quale l'autore sembra sostenere la distinzione scotista tra predestinazione «in sensu composito» e «in sensu diviso»: «Dice Scoto nel predetto luoco, che Dio contingentemente predestina quel che predestina, et porria non predestinare, cioè può predestinare se lui vuole, et anche non predestinare. [...] Dico adunque che quantunque Dio t'havesse predestinato al paradiso, non per questo seria necessario che così fosse, però che la detta predestinazione in te è cosa contingente, et la cosa contingente può così essere, come no». L'argomento e il luogo di stampa suggeriscono inoltre di collocare questo testo, più che nel panorama della mistica speculativa, nel complesso contesto del dibattito filosofico-teologico sull'immortalità dell'anima, particolarmente vivo a Bologna negli anni centrali del Cinquecento dopo le affermazioni in materia del Pomponazzi. Cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965.

12. ETERODOSSIE FRANCESCANE

a) *Libero Spirito e propaganda cappuccina. Il Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni*

Più di ogni altro testo francescano, a esercitare un influsso decisivo sulla genesi di una specifica spiritualità cappuccina fu il *Dyalogo de la unione spirituale di Dio con l'anima* dell'osservante Bartolomeo Cordoni da Città di Castello¹. Al di là dei possibili apporti dell'*Exercitio spirituale* di Antonio da Atri e delle affinità con alcuni scritti del Crispoldi, di Battista da Crema, di Pietro da Lucca, di Vittoria Colonna e del Valdés, la letteratura cappuccina primitiva appare fortemente dipendente da questa singolare operetta, caratterizzata dall'ardita fusione della tradizione spiritualista francescana risalente a Herp, Iacopone, Ubertino da Casale e Ugo Panziera con la mistica unitiva e neoplatonica dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, manifesto proibito dell'eresia medievale del Libero Spirito ispiratrice, nel Cinquecento, dello sfuggente movimento prequietista².

Della singolare opera del Cordoni, pubblicata forse per motivi di prudenza soltanto dopo la morte del suo autore avvenuta nel 1535 ma circolante tra i primi cappuccini sin dalla metà degli anni '30³, sono state note finora agli studiosi due differenti edizioni. La prima, datata settembre 1538, venne stampata a Perugia da Girolamo Cartolari «ad instantia de mastro Antonio Pasini libraro» su iniziativa del frate osservante Ilarione Pico da Borgo San Sepolcro⁴. Discepolo del Cordoni, questi si premurò di far approvare

¹ Un primo approccio biografico alla figura del Cordoni è in N. SANTINELLI, *Il beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, Società Anonima Tipografica Leonardo da Vinci, 1930. Si avverte tuttavia l'esigenza di uno studio aggiornato sulla vita e sull'opera di un personaggio il cui profilo, a dispetto della sua profonda influenza sulla spiritualità del primo Cinquecento, resta ancora oggi sfuggente e misterioso.

² Stanislao da Campagnola ha messo in luce le dipendenze del *Dyalogo de la unione* dal *Miroir* di Margherita Porete e dagli scritti spirituali del Panziera. Simoncelli ha individuato nell'opera del Cordoni un testo rappresentativo di quel movimento prequietista italiano del XVI secolo che va considerato «come anello di congiunzione tra Libero Spirito medievale e quietismo seicentesco». Cfr. P. SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima» tra alumbadismo spagnolo e prequietismo italiano*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXIX-XXX, 1977-1978, pp. 565-601; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo «Dialogo»*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LXXX, 1983, pp. 89-152. Anche per Cargnoni, la mistica del Cordoni è «pencilante verso l'illuminismo quietista». FC III/1, p. 47. Per la circolazione dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete negli ambienti benedettini e nei circoli spirituali del primo Cinquecento, cfr. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche*, cit.; GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, cit.; C. DIONISOTTI, *Resoconti di una ricerca interrotta*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXVIII, 1968, pp. 259-269.

³ Diversi brani del *Dyalogo de la unione* del Cordoni sono infatti ripresi e parafrasati da Giovanni da Fano nell'*Arte de la unione*, composta dal neo-cappuccino marchigiano nel 1534-1535, durante il suo noviziato nell'eremo reatino di Scandriglia, ed edita a Brescia nell'aprile 1536. Vedi *infra*.

⁴ B. CORDONI, *De unione anime cum supereminenti lumine. Opera nuova et utile ad ogni fidel christiano. Composta per il reverendo padre frate Bartholomeo da Castello, de l'ordine de l'observantia*, stampata in Perugia, nelle case de Girollimo Cartolaro, ad instantia de mastro Antonio Pasini libraro in Perugia, del

la stampa dal cardinale legato di Perugia, Marino Grimani, ma soprattutto di limare personalmente i passaggi più delicati del *Dyalogo* in tema di *deificatio* e di unione mistica dell'anima con Dio, che potevano esporre il libretto ai medesimi sospetti di begardismo caduti pochi anni prima sulle opere di Battista da Crema⁵.

La seconda edizione, che presenta un testo assai meno accurato di quello perugino tanto nello stile quanto nei contenuti, vide invece la luce a Milano il 10 gennaio 1539 dai torchi di Francesco Cantalupo e Innocenzo da Cicognera grazie al cappuccino Girolamo da Molfetta, braccio destro di Bernardino Ochino prima e dopo la fuga⁶. Questa edizione "cappuccina" del *Dyalogo de la unione*, derivante da una differente tradizione manoscritta rispetto al testo "osservante" pubblicato a Perugia, non risente della censura preventiva del Pico e rispecchia in maniera presumibilmente più fedele il pensiero originale del Cordoni. Forse non casualmente, l'*imprimatur* all'edizione milanese dell'opera fu concesso dall'inquisitore e vicario episcopale Melchiorre Crivelli, di cui abbiamo segnalato le simpatie nei confronti dei primi barnabiti e della loro protettrice, Ludovica Torelli, figlia spirituale di Battista da Crema⁷.

me de settembre l'anno 1538. Dettato dalla consapevolezza dei contenuti eterodossi della propria opera, dovette essere anche l'atteggiamento di ostentata umiltà, con cui lo stesso Cordoni avrebbe motivato in vita la propria titubanza ad accogliere l'invito del suo discepolo, che l'aveva esortato a scrivere «cosa alcuna del divino amore et de lo stato de l'anima la quale è già gionta alla perfetta libertà di sé medesima et tutta rimessa del divino amore». È quanto emerge dalla lettera del Cordoni «ad Hylarionem discipulum» che compare in apertura della versione perugina del dialogo. Nella successiva edizione curata dal Molfetta, la lettera è invece indirizzata semplicemente a un «honorando in Christo padre». Non senza motivo, Stanislao da Campagnola ha suggerito al riguardo la possibilità che Ilarione Pico, curatore dell'edizione perugina del 1538, «abbia adattato il testo alla propria persona». Una sorta vera e propria *excusatio non petita*, d'altra parte, compare nella lettera dedicatoria del Pico al cardinal Marino Grimani. CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., p. 115 n. 85.

⁵ Nella seconda titolazione inserita dopo la lettera di dedica al Grimani, si legge che il dialogo è stato opportunamente «revisum, emendatum, et per omnia accuratissime reformatum per venerandum patrem fratrem Hylarionem Picum de Sancto Sepulchro». Sottovalutati dal Simoncelli, gli interventi censori del Pico sono stati sottolineati con maggiore enfasi da Stanislao da Campagnola, il quale ha ascritto in maniera convincente al revisore dell'opera la «maggiore fluidità letteraria della stampa perugina» e i significativi «rimaneggiamenti dottrinali», che si fanno «più sensibili, soprattutto nel capitolo 33, a proposito della discutibile teoria della "spirazione" dello Spirito santo da parte dell'anima». In questa sezione del dialogo, infatti, il Pico taglia del tutto l'esposizione del Cordoni e inserisce un brano personale, che inizia con un riferimento alla prima persona – «Io correttore del libro...» – e ignora meticolosamente il passo del dialogo che trattano del tema delicatissimo delle nozze mistiche, in cui Cordoni afferma che «anima che si copula con Dio diventa figliuola e sposa di Dio e diventa Dio. L'anima che diventa Dio ha lo Spirito di Dio, e così può spirare lo Spirito di Dio». *Ibidem*, pp. 114-117, 130-137. Vedi anche SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 573-574; CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., p. 97.

⁶ B. CORDONI, *Dyalogo de la unione spirituale de Dio con l'anima*, impresso in Milano, per Francesco Cantalupo et Innocentio de Cicognera che stanno in Verzero, 1539. Adì diece del mese di gienajo.

⁷ Nel 1531 lo stesso Crivelli aveva autorizzato, su richiesta del Morigia e del Ferrari, la pubblicazione della *Vittoria di se stesso* di Battista da Crema, concedendo poi nel 1540 il via libera alla stampa di un'altra opera del domenicano, lo *Specchio interiore*. La stampa, da parte del Molfetta, del trattatello spirituale del Cordoni nella sua versione più incline alle dottrine del Libero Spirito, avvenne, dunque, in un contesto che nello stesso torno di tempo si mostrò favorevole alla pubblicazione di altri testi cardine del movimento prequietista italiano del Cinquecento. La Bonora ha accennato una comparazione tra

Va inoltre segnalato che l'edizione milanese del dialogo del Cordoni, dedicata ai somaschi rimasti orfani di Girolamo Miani⁸, presenta due aggiunte conclusive rispetto al testo perugino, che consta di cinquantadue capitoli. L'edizione curata da Girolamo da Molfetta, infatti, risulta innanzi tutto composta da un capitolo in più, intitolato *Epilogo di tutto questo exercitio dell'unione redatto in brevissimo compendio e mirabile exercitio*, nel quale si trovano condensate le teorie più ardite e radicali dell'opera del Cordoni.⁹ Questo testo breve e complesso, coagulo di dottrine arcane ed esoteriche, è certamente apocrifo¹⁰ ed è stato attribuito dagli storici al cappuccino Francesco da Iesi, l'uomo che guidò l'ordine dopo l'apostasia di Ochino¹¹. Già nel Cinquecento, il Ripanti era indicato infatti dai confratelli quale autore di un *Circulus charitatis divinae* o *Circolo del divino amore*, che potrebbe corrispondere all'ultimo capitolo del *Dyalogo de la unione*, dal momento che esso reca come sottotitolo proprio la scritta: «*Iste est Circulus Charitatis divinae*»¹².

l'opera del Cordoni e la produzione ascetico-mistica di Battista da Crema, evidenziando come esse «nascessero da terreni diversi», ma sottolineandone anche la comune dipendenza dal *Miroir* della Porete e la condivisione di un «gradualismo esoterico» di chiara derivazione begarda. BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 142, 175-178.

⁸ Il *Dyalogo* fu indirizzato dal Molfetta «alli diletti in Christo, padri e fratelli, servi de poveri e a suoi fanciulli orphani nelle opere di Lombardia», che stavano proseguendo l'opera avviata dal compianto «missere Hieronymo Miani, gentiluomo venetiano, il quale hebbe ardentissimo desiderio di tirare e unire a Dio ogni qualunque stato, grado e conditione d'huomini». Fondatore della congregazione che avrebbe preso il nome di ordine dei chierici regolari somaschi, il Miani era scomparso nel 1537. Cfr. BONACINA, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi*, cit., pp. 27-42. La dedica ai successori del Miani dell'edizione milanese del Cordoni potrebbe esser vista come il tentativo, da parte di Girolamo da Molfetta, di tenere i somaschi agganciati al movimento di riforma irenico ed evangelico in cui confluivano i cappuccini, il circolo gibertino e il gruppo contariniano, allentando così i vincoli, spirituali e personali, che avevano legato il Miani e i suoi primi compagni al severo Gian Pietro Carafa e ai suoi teatini.

⁹ Stanislao da Campagnola ha individuato il forte debito di cui pare risentire il Circolo rispetto al capitolo nono del dialogo del Cordoni. Da questa constatazione lo storico cappuccino ha avanzato l'ipotesi, da dimostrare, dell'attribuzione al Cordoni sia del *Circolo/Epilogo* del Ripanti, sia delle seguenti *Regule de la oratione* del Molfetta. Se fosse confermata, questa ipotesi chiarirebbe l'altrimenti oscura considerazione fatta in una cronaca francescana del 1572, acclusa alla *Franceschina* dell'Oddi, dove a proposito del Cordoni si legge che «compuse [...] tre libri, uno dei quali se chiama *De Unione anime cum supereminenti lumine*: cosa bellissima e tutta spirituale; gli altri doi son pur della medesima materia, ma tanto alti che appena e da pochi sono intesi». CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 117-119; CARAVALE, *L'orazione proibita*, cit., pp. 96-97, 101-103.

¹⁰ Nello stesso testo del capitolo 53 del *Dyalogo de la unione*, infatti, si afferma: «Lo quale circolo ha composto (*Deo auctore*) uno certo pauperculo di Christo, modico et despetto, infra li peccatori maximo, dell'ordine de frati minori del seraphico Francesco detti Cappuccini», il quale dedica il *Circulus Charitatis divinae* a Cristo, alla Chiesa e al vicario di questa, «nostro signore santissimo papa Paulo, per divina providentia papa terzo». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 228v.

¹¹ Il cronista Mattia da Salò dipinge apologeticamente Francesco da Iesi come un vero e proprio *anti-Ochino*, esaltandone, rispetto alla «fredda» e «di poco frutto, come humana» eloquenza del senese, la «maggior scientia» e le «parole semplici, come divine» e di «tutto fuoco». SALÒ, *MHOMC VI*, pp. 127-129.

¹² Nella *Tavola* del capitolo generale dell'ordine cappuccino del 1536, il segretario Francesco da Cannobio riporta il nome e i 51 voti ricevuti da Francesco da Iesi, indicandolo come «auctor Circuli divini amoris». L'attribuzione fu confermata poi nel 1622 da Dionisio Montefalco nell'introduzione

Dopo questo misterioso *Epilogo*, che nel secondo Cinquecento avrebbe motivato la condanna dell'intera opera del Cordoni in quanto espressione di un pericoloso «novum et insolitum orandi modum»¹³, l'edizione milanese del *Dyalogo de la unione* era inoltre legata insieme a un secondo breve scritto, intitolato *Alcune Regule de la oratione mentale con la contemplatione della corona del nome di Iesu, predicate da fra Hieronymo da Molfetta* e corredate da una *Tabula per la religione christiana*, anch'essa probabilmente opera del Molfetta¹⁴.

L'edizione milanese del *Dyalogo de la unione*, insomma, si presenta come il risultato di una vera e propria operazione editoriale gestita da Girolamo da Molfetta, volta alla diffusione nei circoli religiosi della Milano spagnola, governata dal filo-cappuccino Alfonso d'Avalos, delle dottrine prequietiste del Cordoni e della spiritualità evangelico-illuminativa dei primi cappuccini. La ripresa e la ristampa da parte del Molfetta del dialogo del Cordoni, i legami personali di questi con alcuni dei riformati umbri poi diventati cappuccini¹⁵ e le affinità dottrinali, oltre che lessicali tra il *Dyalogo de la unione* e i primi testi a stampa dei cappuccini, avevano permesso già diversi anni fa agli storici di individuare in Bartolomeo da Città di Castello uno dei "maestri" spirituali dei primi cappuccini e nella sua singolare operetta una delle fonti privilegiate tanto

storica premessa alla nuova edizione dell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano. Cfr. CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 344 e 347.

¹³ Che fosse proprio l'anonimo *Circolo del divino amore* a destare le preoccupazioni dei difensori dell'ortodossia romana, lo svelano le censure al dialogo del Cordoni redatte dal cappuccino Evangelista Canobio e conservate oggi tra i Protocolli della Congregazione dell'Indice. L'ostilità verso il «novum et insolitum orandi modum» proposto nel *Circolo* derivava da passi che lasciavano intravedere frammenti di un'esperienza mistica altissima e radicale, come quello in cui l'anonimo autore cerca di spiegare ai suoi lettori che Gesù Cristo «amando sé, quasi fatto extra sé ama te; *tamen* amando te, ultimamente pur per sé, quasi ritorna a sé [...] sempre quasi girando. E poi quello imitando, concorrendo con quello, insieme facciamo tale operatione circolare». CORDONI, *Dyalogo della unione*, c. 252v. Sulla vicenda delle censure, cfr. CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., pp. 101-108.

¹⁴ CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., p. 118. Caravale ha notato che l'«operetta del Molfetta non presentava elementi dottrinalmente eterodossi», ma dopo la fuga oltr'Alpe al seguito di Ochino il nome del cappuccino pugliese era ormai diventato di per sé un indizio di colpevolezza. Per questo, nell'edizione del 1548 del *Dyalogo* non sono presenti le *Regule de la oratione mentale*. Cfr. CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., p. 98. In realtà, all'edizione del 1548 mancano le *Regule de la oratione mentale* perché esse non comparivano nell'edizione veneziana del 1538/1540, e non per una volontà di occultare il nome del Molfetta, che peraltro è presente in un altro punto dell'edizione del 1548, precisamente nella lettera di dedica ai somaschi. Riguardo alla *Tabula per la religione christiana*, va notato che se ne conosce anche un'altra edizione presso Stefano da Sabio, a Venezia, nell'aprile 1540.

¹⁵ Bartolomeo Cordoni fu il maestro spirituale di molti francescani riformati della provincia umbra. Di questi alcuni passarono ai cappuccini: è il caso di Bartolomeo da Spello, che il cronista Bernardino da Colpetrazzo ricorda come fautore delle dottrine mistiche contenute nel *Dyalogo de la unione* del Cordoni. Se Bernardino da Colpetrazzo descrive Cordoni come precursore di Matteo da Bascio, non nascondendo la sua ammirazione per la sapienza spirituale dell'ex confratello nell'Osservanza umbra, gli altri cronisti cappuccini lo ignorano. Un silenzio eloquente, considerando che nel 1559 il *Dyalogo de la unione* era stato messo all'indice in Spagna e che la medesima sorte toccò all'operetta anche in Italia nel 1580-1584, nel periodo cioè in cui Mario da Mercato Saraceno scriveva. Cargnoni indica inoltre in Cordoni una delle possibili fonti segrete di Gregorio da Napoli, scrittore cappuccino di fine Cinquecento. Cfr. FC III/1, p. 199.

dell'Arte de la unione di Giovanni da Fano, quanto dei dialoghi di Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino¹⁶. Tale affermazione può oggi essere integrata con nuove riflessioni grazie alla scoperta di due ulteriori edizioni del *Dyalogo de la unione* curate dai cappuccini. Lo stesso testo edito nel gennaio 1539 da Girolamo da Molfetta a Milano, infatti, fu stampato anche a Napoli il 24 dicembre 1539 presso Giovanni Sultzbach, l'editore delle costituzioni cappuccine e, in un periodo di poco successivo al 1537¹⁷, probabilmente a Venezia presso i Nicolini da Sabio.

Il quadro attuale presenta dunque una edizione "osservante" del dialogo del Cordoni (Perugia 1538) e ben tre edizioni "cappuccine": quella di Milano (gennaio 1539), quella di Napoli (dicembre 1539) e quella forse di Venezia (*post* 1537). Tutti e tre i libretti "cappuccini" sono in 16° e presentano in apertura la lettera di Girolamo da Molfetta ai somaschi. Rispetto alle edizioni di Milano e di Venezia, quella di Napoli non ha a seguire la breve dedica del maestro al discepolo¹⁸ e non presenta in chiusura il cinquantatreesimo capitolo. Tanto l'edizione napoletana, quanto quella veneziana non riportano inoltre l'aggiunta finale delle *Regule de la oratione mentale* del Molfetta con la *Tabula per la religione christiana*. Per completezza, va inoltre segnalato che nel periodo successivo alla fuga di Bernardino Ochino e di Girolamo da Molfetta il *Dyalogo de la unione* venne ristampato in almeno quattro circostanze (1546, 1548, 1589, 1593) ricevendo, come si può notare nella tabella, anche una traduzione in lingua spagnola¹⁹:

Le edizioni del Dialogo de la unione di Bartolomeo Cordoni nel Cinquecento

Anno	Luogo	Titolo	Stampatore	Curatore e note
1538	Perugia	<i>De unione anime cum supereminenti lumine</i>	G. Cartolari, A. Pasini	Ilarione Pico; in 8°.
1539	Milano	<i>Dyalogo de la unione spirituale de Dio con</i>	V. Cantalupo,	Girolamo da

¹⁶ Cfr. CARGONI, *Fonti*, cit.

¹⁷ Il termine *a quo* di tali edizioni "cappuccine" del *Dyalogo de la unione* è fissato al 1537, perché in tale anno morì Girolamo Miani, ricordato da Girolamo da Molfetta nella lettera dedicatoria ai somaschi.

¹⁸ Si tratta della breve lettera, che nell'edizione osservante di Perugia appare scritta da Bartolomeo da Castello a Ilarione Pico. Nell'edizione milanese e veneziana del *Dyalogo*, invece, è priva di intestazione e risulta indirizzata a un anonimo «honorando in Christo padre». In essa, l'autore spiega di esser stato pregato più volte dal confratello di voler «scrivere alchuna cosa del divino Amore, et del stato dell'anima, la quale è già venuta alla perfetta libertà de si medesima». Temendo «che questo mi fusse ascritto a presunzione», considerandosi «una casa d'ignorantia, et un puro nihilo», l'autore aveva rimandato a lungo tale impresa, non nascondendo di aver avuto anche paura di poter essere «tribulato, et dannificato» dalla scrittura di un'opera su materie tanto delicate. Affidandosi alla «gran bontà, la quale supera ogni humano difetto», aveva tuttavia deciso infine di stilare il suo dialogo, che affidava al discepolo «dessiderando ch'in esso eterno, triumphale, et amoroso sposo Iesu in anima et in corpo, per excelso amore, et per amoroso exercit[i]o tutto vi trasfo[r]miate».

¹⁹ Una di queste edizioni tarde, quella veneziana del 1593, presenta Cordoni come «capuccino»: forse un'*escamotage* per eludere i sospetti nei confronti di un'opera censurata ripetutamente dal 1584, ma probabilmente anche il segno di un persistere dell'interesse all'interno dell'ordine cappuccino per lo spiritualismo mistico del *Dyalogo de la unione*.

		<i>l'anima</i>	I. Cicognera	Molfetta; in 16°.
1539	Napoli	<i>Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima</i>	G. Sultzbach	Girolamo da Molfetta; in 16°.
[1538/40]	[Venezia]	<i>Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima</i>	[S. Nicolini da Sabio?]	Girolamo da Molfetta; in 16°.
1546	Barcellona	<i>Dialogo del amor de Deu</i>	C. Amoros	Traduzione spagnola; in 8°.
1548	Venezia	<i>Dialogo de la unione spirituale de Dio con l'anima</i>	Nicolini da Sabio	Cordoni "cappuccino"; in 16°.
1589	Bologna	<i>De unione anime</i>	F. Bonardo	Ristampa di Perugia 1538; in 8°.
1593	Venezia	<i>Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima</i>	B. Carampello	Cordoni "cappuccino"; in 8°.

Detto dei testi milanese e perugino, già studiati dal Simoncelli e da Stanislao da Campagnola, occorre concentrare l'attenzione sulle edizioni di Napoli (1539) e Venezia (1538/1540), finora sconosciute agli studiosi ma assai significative nell'ottica di delineare con maggiore chiarezza il programma editoriale dei primi cappuccini e la loro consapevole azione di propaganda spirituale negli ambienti più ricettivi alle suggestioni della mistica begarda e alle dottrine valdesiane²⁰.

Dell'edizione napoletana del *Dyalogo de la unione*, di cui si ha notizia dall'elenco dei libri posseduti da Pietro Bembo, si conosce oggi un solo esemplare, conservato presso la British Library di Londra²¹. Il dato storico-documentario di una pubblicazione del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni a Napoli proprio nel periodo in cui più intensa era la collaborazione di Bernardino Ochino e dei primi cappuccini con il circolo spirituale raccolto intorno a Juan de Valdés, permette l'articolazione di nuove riflessioni sul contributo dei cappuccini e del loro spiritualismo mistico al complesso lavoro

²⁰ Sulla condanna e le censure cui fu sottoposto nel secondo Cinquecento il *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, cfr. CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 364-379, dove si analizza in particolare la censura manoscritta redatta dopo il 1593 dal cappuccino Girolamo Mautini da Narni su istanza di Anselmo Marzati da Monopoli, il primo cardinale cappuccino. In questa lunga censura, conservata presso la Biblioteca Casanatense di Roma, Cordoni viene severamente giudicato come un eresiarca «molto ignorante», capo di una setta di «frati fantastici» detti «unionisti» che seguivano l'«eresia dei begardi e delle beguine». Sul tema sono poi tornati SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 571 sgg., 600-601 e CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 107-108, 122-129. Sul Mautini si veda *Girolamo Mautini da Narni e l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994.

²¹ B. CORDONI, *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima dove sono interlocutori l'Amor divino, la Sposa Anima, et la Ragione humana*, Stampata in Napoli, per Ioanne Sultzbach Alemano, nell'anno del Signore 1539, adì 24 de decembro. Consultato l'esemplare conservato presso LONDRA, BRITISH LIBRARY, RB-23.a.3427. Ringrazio il dottor Stephen Parkin, curatore delle *Italian Collections 1501-1850* della British Library, per la professionalità e la disponibilità mostrata nell'individuazione e nel reperimento di informazioni su questo testo. Esso è stato segnalato in maniera cursoria da DANZI, *La biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, cit., p. 314, il quale però non sembra aver colto la rilevanza della notizia per la ricostruzione della circolazione delle dottrine del Libero Spirito negli ambienti cappuccini e valdesiani negli anni '30 del Cinquecento.

collettivo, che nei primi anni '40 condusse Marcantonio Flaminio e il monaco benedettino Benedetto Fontanini a rielaborare i temi forti della tradizione begarda e del pensiero valdesiano nel «dolcissimo libriccino» del *Beneficio di Cristo*, fortunato vettore delle idee ireniche ed inclusive del movimento degli “Spirituali” negli anni dello scontro aperto tra il gruppo curiale legato a Reginald Pole e il partito “intransigente” guidato dal Carafa. La data di stampa dell’edizione napoletana del *Dyalogo de la unione* – 24 dicembre 1539 – fa d’altra parte pensare a un diretto coinvolgimento nell’operazione editoriale da parte dello stesso Girolamo da Molfetta, il quale nella quaresima seguente predicò a Capua, o addirittura di Bernardino Ochino, che in occasione della Pasqua del 1540 salì come si è visto sui pulpiti napoletani, contribuendo alla maturazione in senso eterodosso della fede di diversi esponenti del circolo valdesiano, da Pietro Carnesecchi a Vittore Soranzo, fino a Donato Rullo, Lattanzio Ragnoni e Pietro Antonio Di Capua²².

L’altra edizione del *Dyalogo de la unione*, anch’essa fino ad oggi sconosciuta e rinvenuta nella biblioteca della Pontificia Università Antonianum di Roma – ma ne esiste un esemplare anche alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco²³ –, è priva di data e di indicazioni topiche. Alcune caratteristiche del libretto concorrono tuttavia a suggerire l’ipotesi che possa esser stata stampata a Venezia, forse dai Nicolini da Sabio, intorno al 1538-1540. Essa presenta infatti caratteri tipografici analoghi e la medesima silografia di un’altrettanto sfuggente edizione dell’opuscolo di Tullio Crispoldi intitolato *De la santissima comunione*, conservata presso l’archivio provinciale cappuccino di Assisi in un volume miscelaneo in cui si trova legata insieme alla *Tavola per la dottrina de la religione christiana* del Molfetta²⁴ e ad altri scritti del Crispoldi editi proprio da Stefano da Sabio nel 1538-1540²⁵.

²² Vedi *supra*, capitolo 10.

²³ Un’indagine informatica ha permesso di individuare un’altra copia di questa edizione presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, segnatura Mor. 248, dove viene ipotizzato come anno di stampa il 1550. Non è stato possibile consultare materialmente il libretto, che tuttavia è disponibile *on-line* e risulta legato insieme con l’anonimo *Trattato de gli tre discorsi*. Il frontespizio di questa misteriosa operetta, a quanto mi risulta mai rilevata dagli studiosi, presenta la medesima silografia dell’edizione priva di data del dialogo del Cordoni. Vedi la *Tavola n. 8* per un confronto.

²⁴ L’edizione nell’aprile 1540 di questo opuscolo del Molfetta fa pensare che anche l’edizione non datata del *Dyalogo della unione* possa aver visto la luce a Venezia in quello stesso torno di tempo.

²⁵ ASSISI, APC, cod. 8-1-18. Nella sua composizione attuale, questo interessante volumetto miscelaneo in 16° risulta composto, nell’ordine, dalle seguenti operette: 1) T. CRISPOLDI, *Simplici erudimenti over ammaestramenti della fede nostra christiana, raccolti per Tullio Crispoldo da Riete*, [Venezia], per Stephano da Sabio, 1539; 2) T. CRISPOLDI, *Della santissima comunione con la esortazione al frequentare e il rispondere alle contrarie obiettoni*, s.l., s.e., s.d.; 3) *Exhortatione al frequentare la sanctissima comunione. Con rispondere alle contrarie obiettoni*, con proprio titolo e frontespizio, ma segue la numerazione del precedente opuscolo; 4) [G. Molfetta], *Tavola per la dottrina de la religione christiana di tutte quelle cose che ciascuno è tenuto di sapere. Novamente corretta et illustrata*, aprile 1540: il titolo varia, ma si tratta del medesimo opuscolotto edito in appendice all’edizione milanese del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni; 5) T. CRISPOLDI, *Alcune pratiche del viver christiano*, In

La silografia di questa edizione del *Dyalogo della unione spirituale*, che per comodità chiameremo “veneziana”, raffigura Gesù Cristo crocifisso e, ai piedi della croce, in posizione eretta, a sinistra la madre Maria e a destra una figura che può essere la Maddalena, ma è più probabile rappresenti l’apostolo Giovanni. Entrambe le figure sono nimbate. Cristo ha la testa reclinata verso la sua destra, dove si trova la Madonna. Ai piedi della croce un teschio, sullo sfondo un paesaggio urbano, con mura e torri. A tergo della silografia la scritta in corsivo: «Jesus Christus Crucifixus Amor meus». La medesima silografia, che presenta delle analogie con quelle riprodotte sui frontespizi dell’*Arte de la unione* di Giovanni da Fano (Brescia, 1536), dei *Divini precetti* di Giacomo da Molfetta (Venezia, 1543)²⁶ e su una successiva edizione del dialogo del Cordoni (Venezia, 1548)²⁷, si trova riprodotta in almeno altri due testi coevi²⁸. Il primo è il citato opuscolo *Della santissima comunione* del Crispoldi²⁹. L’altro è l’anonimo *Trattato de gli tre discorsi sopra il gaudio, dolore, et gloria, per il quale si camina alla perfettione dell’anima*, che in due interessanti volumetti miscellanei della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco è legato insieme proprio con un altro esemplare dell’edizione veneziana del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni e con altri opuscoli del Crispoldi³⁰.

Vinegia, per Stephano da Sabio, 1538; 6) T. CRISPOLDI, *Alcuni rimedi appresso a le pratiche del viver christiano*, In Vinegia, per Stephano da Sabio, 1538. Da notare che l’edizione non datata dell’opuscolo *Della santissima comunione* non risulta essere censita nel catalogo *Edit 16* dell’Iccu, né citata dal più recente biografo del Crispoldi, che fa riferimento alla prima edizione dell’opera (Venezia, 1535). Cfr. SALVETTO, *Tullio Crispoldi*, cit., p. 289.

²⁶ GIACOMO PANISCOTTI DI MOLFETTA, *I divini precetti dall’angelo a Moisè divinamente dati, e per il verbo incarnato Giesù figliuolo di Dio apertissimamente dichiarati, e dalla Chiesa santa catholica approvati e confirmati*, in Vinegia, appresso a Giovann’Antonio e Pietro fratelli de Nicolini da Sabbio, 1543. L’operetta è edita in FC III, pp. 3301-3333.

²⁷ Molto simile è la silografia dell’edizione del *Dialogo de la unione* del Cordoni realizzata a Venezia da Pietro di Nicolini da Sabio nel 1548, in cui la figura alla destra della croce è chiaramente l’apostolo Giovanni. Presenta lo stesso tema, ma con alcune differenze la silografia dell’*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, edita a Brescia nel 1536. Anch’essa infatti raffigura Cristo in croce con ai suoi piedi la Madonna e la Maddalena. Anche qui lo sfondo riproduce un paesaggio urbano, meglio definito. Le differenze principali rispetto alla silografia del *Dyalogo della unione* sono la posizione della testa del Cristo, che guarda alla sua sinistra verso la Maddalena, l’assenza del teschio ai piedi della croce e del nimbo dietro alle teste di Maria e della Maddalena. Lo stesso quadro con Cristo e la coppia di donne ai lati della croce è proposto infine nella silografia dell’edizione perugina del dialogo del Cordoni, ma si tratta di un disegno dalle linee e dallo stile decisamente differente rispetto a quello delle altre edizioni del *Dyalogo de la unione*. L’edizione milanese del dialogo del Cordoni ha invece sul frontespizio una silografia circolare in cui è iscritto un semplice crocifisso con ai piedi una figura stilizzata di fedele inginocchiato. Nella fascia esterna della doppia circonferenza è riportata dalla scritta: «Veni sponsa mea dilecta», mentre a tergo della pagina si legge: «Jesus Christus Crucifixus Amor meus». Per i frontespizi e le silografie di queste opere si vedano le *Tavole nn. 9-10*.

²⁸ Si veda la *Tavola n. 8* per un più agevole confronto tra i tre frontespizi.

²⁹ Il quadro figurativo è identico, cambia soltanto la scritta di contorno, che segue il perimetro della silografia ed enuncia in lettere capitali: «Chi berà di questa acqua non haverà sete in eterno».

³⁰ La Bayerische Staatsbibliothek di Monaco conserva almeno due edizioni del *Trattato de gli tre discorsi*. La prima, datata forse Venezia 1538, presenta sul frontespizio una silografia raffigurante Gesù al pozzo con la samaritana ed è legata insieme ad altri opuscoli nel codice segnato Asc. 4951. Oltre al

Questo misterioso trattatello, che meriterebbe uno studio a sé³¹, appare a una prima analisi in sostanziale sintonia con il clima spirituale della Verona gibertina e degli ambienti del dissenso religioso legati alla tradizione ascetico-mistica dell'*imitatio Christi* e alla proposta erasmiana di una fede interiorizzata e anticerimoniale. Centrali, nel *Trattato de gli tre discorsi*, sono infatti i temi della «misericordia infinita di Iesu benedetto»³², dell'inutilità delle opere compiute senza fede³³ e della via della croce come strumento di unione e perfetta conformità con Cristo³⁴, espressi in un contesto di

Trattato de gli tre discorsi, tale codice comprende l'opuscolo *Della santissima comunione* di Tullio Crispoldi (in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540), il *Trattadello della dispositione che si ricerca a ricever la gratia del spirito santo* del domenicano Lorenzo Gherardi da Bergamo (in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540) e un catechismo intitolato *Uno asai utile, benchè breve trattato dechiarativo di tre principal cose spirituali, che di necessità della salute, ogni fedel christiano è obligato sapere, cioè li dodeci articoli della fede, l'oration dominicale, et li diece comandamenti della lege de Dio* (in Venetia, s.e, 1540), dedicato al re di Francia Francesco I e composto da un «Paulo indegno prete curato», di cui si conserva copia anche alla Biblioteca Angelica di Roma. La seconda edizione del *Trattato de gli tre discorsi*, che presenta la stessa silografia identica a quella del *Dyalogo de la unione*, si trova invece legata insieme proprio al *Dyalogo* del Cordoni nel codice segnato Mor. 248, comprendente nell'ordine: 1) T. CRISPOLDI, *Alcune ragioni del perdonare*, in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540; IDEM, *Alcune pratiche del viver christiano*, in Vinegia, per Francesco Bindoni et Mapheo Pasini compagni, 1538; 3) B. CORDONI, *Dyalogo della unione spirituale*, s.l., s.e., s.d.; 4) *Trattato de gli tre discorsi*, s.l., s.e., s.d. . Il testo delle due edizioni del *Trattato degli tre discorsi* conservate alla biblioteca di Monaco è lo stesso. L'edizione legata con il *Dyalogo de la unione*, dalla quale citiamo, presenta come unica aggiunta, alla fine dell'opera, la licenza di stampa del legato pontificio: «Impresso con licentia et autorità del reverendissimo monsignor Legato». *Trattato de gli tre discorsi*, cit., c. E viii v.

³¹ Se ne conosce una successiva edizione veneziana, risalente al 1588, in cui l'opera viene attribuita a san Lorenzo Giustinian. Titolo completo di questa edizione è *Trattato devotissimo et fruttuosissimo, delle tre vie dette gaudio, dolore, et gloria, per le quali si camina alla perfettione dell'anima. Del beato Lonrezo Giustiniano*, in Venetia, appresso Girolamo Polo, 1588. Se ne conserva un esemplare alla Biblioteca Ambrosiana di Milano e alla Biblioteca d'Arte del Museo Civico Correr di Venezia. Un accenno in S. TRAMONTIN, recensione a *Vita beati Laurentii Justiniani venetiaroum protopatriarchae auctore Bernardo Justiniano*, in «Studi Veneziani», V-VI, 1965, pp. 384 sgg., spec. p. 388. Da segnalare che nello stesso 1588, lo stampatore Girolamo Polo pubblicò anche un *Enchiridion ecclesiasticum, sive praeparatio pertinens ad sacramentum penitentiae, et sacri ordinis* del cappuccino Gregorio da Napoli. L'anno seguente, lo stesso Gregorio da Napoli fece uscire ancora dal Polo la seconda parte della sua opera, intitolata *Regola unica del serafico san Francesco, con la dichiarazione fatta da diversi sommi pontefici, et la Regola della beata vergine santa Chiara d'Assisi... compilata dal reverendo padre f. Gregorio capuccino, et da lui chiamata seconda parte dell'Enchiridion ecclesiastico, opera molto utile ad ogni persona spirituale*, in Venetia, appresso Girolamo Polo, ad instantia de Giacobbo Anello de Maria, libraro in Napoli, 1589.

³² *Trattato de gli tre discorsi*, cit., c. D iiii v. Vedi anche le cc. A iii v, A v v, A vi v.

³³ *Ibidem*, c. A iiii v.

³⁴ «Così avviene alli eletti di Dio, li quali mentre gustano la soa vita d'Iddio, sono nel primo stato imperfetto. Venendo poi il secondo, il quale da perfetti. Gustano Christo crucifisso, inchiodato, incoronato, sbeffato, sanguinato, flagellato, coronato, et crucifisso, dicendo con l'apostolo Paolo: *Nihil me putavi inter vos nisi solum Christum crucifixum*. Non credi però dover esser abbandonata da Dio, anzi ti serà egli più che mai adiutore, consolatore, et sollevatore, nel portar la croce». «Et perché haverai amato Iesu Christo aiutandolo portar la croce sua, secondo che da principio t'ha invitato, in te similmente si verificherà quello subito soggiunse [Giovanni nell'Apocalisse, cap. 14]: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Che più, lui ti dirà quello disse a Martha: *Nonne dixit tibi: quia si crediditis, videbis gloriam Dei*. Perché la croce ch'arrai portata, non l'haresti potuta portare se non in fede, et credendo a Iesu Christo. Adunque questa credenza parturirà in te, la qual gloria, quantunque in questa vita niuna possi esser perfetta, com'è

gradualistica penetrazione del mistero della grazia divina, che richiama da vicino l'approccio intimistico e antintellettualista dei primi cappuccini e dei mistici benedettini della congregazione cassinese³⁵.

Diverse espressioni, su tutte l'insistenza sul valore dell'esperienza e dell'illuminazione nella vita di fede³⁶ e la distinzione tra la Scrittura aiuto umano e la grazia dono soprannaturale³⁷, suggeriscono un accostamento anche alle dottrine valdesiane e alla spiritualità del *Beneficio di Cristo*. L'attenzione rivolta al concetto dello sforzo, della volontaristica adesione alla croce di Cristo³⁸, tradisce tuttavia la *forma mentis* monastica dell'anonimo autore e una tensione oscillante, come nei *Dialogi sette* di Ochino e in certe meditazioni di Vittoria Colonna, tra l'impeto ascetico-contemplativo – che porta al «santo odio» di se stessi³⁹, ad «abbracciare la croce» anche corporalmente e a «meditare la passione per via di imitazione»⁴⁰ – e la promessa liberatoria di un'estasi tutta spirituale, rivelata nell'invito a gettarsi nelle braccia di Cristo⁴¹ e a credere in un Dio che non permette ai suoi figli di soffrire tribolazioni e tentazioni maggiori di quanto non siano in grado, con la sua grazia, di sostenere⁴².

L'opera, d'altra parte, è redatta in forma di discorso diretto rivolto da un maestro spirituale a un'anima devota, alla quale vengono descritti i tre momenti chiave – gaudio, dolore, gloria⁴³ – di un cammino di perfezione interiore che vuole condurre l'anima a una trasformazione in Cristo descritta con forti accenti mistici⁴⁴, ma avulsa da esiti

quella de beati nell'altra, pur qual la si trova qui, te la figurarò, seguendo li dottori sacri». *Ibidem*, cc. B viii v, D v rv.

³⁵ *Ibidem*, c. C iii r.

³⁶ *Ibidem*, cc. A iii v, A iii r, A viii v.

³⁷ *Ibidem*, c. A iii r.

³⁸ «Et vedendo tu, di così poca fatica, nascer tanta soavità, ti parerà mill'anni tornar'al proseguir la croce tua, sì per non esser ingrata, né dissimile al tuo Signore, la passion del quale harrai scolpita nel core, come per non ti diletta tanto in quelle, che ti lavassero il buon proposito che hai di crucifigerti». *Ibidem*, c. D iii r.

³⁹ *Ibidem*, c. C iii r. Sul tema del disprezzo del mondo, della mortificazione delle passioni umane e della meditazione sulle piaghe di Cristo, cfr. anche le cc. C ii r, C iii r.

⁴⁰ *Ibidem*, c. C iii r. Vedi anche le cc. B viii r, c. C v e D iii r.

⁴¹ «Gettati dunque nelle sue braccia, et lui ti salvarà». *Ibidem*, c. E iii v.

⁴² Cfr. «Lui ti soccorrerà, eccetto se non dubitassi del suo volere, il che ragionevolmente far non puoi. Conciosia che la sua bontà verso l'huomo è infinita». «Et però dicoti che sopra tutto ti è necessaria la patientia, et l'humiltà, nel portar questa croce perché finalmente più certo c'ora non ti parlo, esaudisce Dio quelli, che piamente et humilmente l'adorano». *Ibidem*, cc. B vii v, E iii r, E vi rv.

⁴³ L'autore indica all'anima sua interlocutrice il momento del «gaudio» come simbolo del passato, di una fede cordiale ma imperfetta; il «dolore» rappresenta invece lo stato presente dell'anima, chiamata all'*imitatio Christi* su questa terra; la «gloria» è invece legata a uno stato «futuro», di perfezione, accessibile per via di unione già in questa vita ma pienamente realizzabile soltanto nella vita eterna. *Ibidem*, c. A iii v. Vedi anche la cc. B vii rv, dove il gaudio è visto come espressione di un amore carnale, mentre il dolore di un amore spirituale, dell'«amor vero et spiritual di Dio».

⁴⁴ Il terzo grado del cammino di perfezione, detto «gloria», viene descritto come proprio dell'uomo che «è morto al mondo, et a tutte le concupiscentie, quando è pervenuto a quella quiete di mente, la quale lo trasforma tutto in Dio. Imperochè in quello sono tanto absorti, che dell'amor suo sempre pensano et in quel si satiano. Il qual amor ha una virtù unitiva, che sempre unisce et congiunge l'amante con la cosa

strettamente quietistici e anzi indicata come premessa per un rinnovato impegno caritativo verso il prossimo⁴⁵. Sotto questo aspetto, nonostante i limpidi richiami alle tonalità begarde del *Dyalogo del Cordoni* e di altri scritti analoghi, il *Trattato de gli tre discorsi* si avvicina maggiormente alla catechesi della contemplazione che si dipana negli scritti del Crispoldi, non eludendo ma nemmeno accentuando in senso spiritualistico gli aspetti mistico-unitivi del percorso di fede⁴⁶.

Merita inoltre di essere segnalato l'impiego, da parte dell'anonimo autore del *Trattato*, di espressioni caratteristiche del microcosmo evangelico-valdesiano degli anni '30 e '40, dalla formula della «viva fede»⁴⁷ e degli infiniti «benefici di Dio»⁴⁸ alla ripresa dell'invito agostiniano al *semper orare*⁴⁹, fino all'esaltazione speciale del «lume della fede»⁵⁰ e del «solo sangue» di Cristo, che cancella ogni colpa⁵¹: terminologia

amata: la qual cosa amata, cioè Iddio, essendo eccelsa, et nella gloria sua sopra li cieli, de necessità per questa unione fa estasi, il che non vuol dir altro, se non che trahe l'huomo tanto fuori di sé, ch'esso anchor passa tutte le cose create, il quale la su gustando cose divine et gloriose, qua giù ritornando, parla, et opera cose divine et gloriose, et che eccedeno la capacità della ragione: et però lo chiamo stato di gloria». *Ibidem*, cc. D vi rv.

⁴⁵ «Com'ha fatto hora Satanasso, il quale vedendoti guadagnar il cielo con l'opere pie, mai non ha cessato infino a tanto, che t'ha scavalcato. Tu hai voluto seguir li toi appetiti. Non sai che in ogni cosa bisogna che la gratia d'Iddio preceda, et non voler mai andar innanzi a quella. Tu prosuntuosamente senza molto lume, et leggiermente ti sei rinchiusa qui dentro, dove forza è che muori disperata, ma se faria a mio senno, ne uscirai et ti darai a l'opere di prima, et non consumarai la vita tua in pigrizia, senza giovar né a te, né al prossimo tuo». *Ibidem*, c. E vii v.

⁴⁶ «Diventando l'huomo per la celeste conversatione, perfetto da ogni parte, et purgato d'ogni affettione terrena, come uno netto specchio, copiosamente riceve li raggi della divina illustratione, in modo che la sua fede è quasi una visione, et la speranza una securità, et quasi una possessione, et la charità un ardore, col qual mancando tutto in sé medesimo, così parlando si converte in Dio, e la sua prudentia assidua et ferma conteplatione delle cose divine, et celesti in pulsioni circa le cose che si hanno a fare, in modo che lui è più presto guidato et condotto, che lui guida la giustizia sua [...]. Quest'è la somma di questa gloria, la quale né con lingua si può esprimere, né con l'intelletto si può comprendere, per la quale l'anima purificata, e absorta nel centro della quiete è unita. Et comincia essere divino, e questo nasce dalle passioni mortificate, le quali ti dissi che bisognava fosse la croce nostra. Perché dovendosi l'anima per questo terzo stato congiungersi a Dio, il qual è stato purissimo, bisogna che prima essa anima sia pura, et purgata da qualunque macchia, per le quali grandemente per via della croce propria, e volontaria, è purgata l'anima, et tratta fuori di se stessa, et si congiunge con Dio. Sì che si trova esser condotta a quella perfetta et limpida intelligentia, nella qual'è collocata la gloria di questa vita. Et molto degnamente il Salvatore parlando di questo stato, ci figurò questa unione in sancto Giovanni dicendo: *Pater pro iesi sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate, ut omnes unum sint, sicut tu pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*». «Conciosia che Christo benedetto riportando la vittoria della superata croce, apparve *etiam* in questa vita gloriosa, et con la gloria sua penetrò sin'a l'inferno. Dicesi similmente glorioso esser stato quel stato della Vergine, nella quale gustò dopoi tante dolori, la resurrezione dell'unigenito suo Iesu, l'ascensione, la mission del spirito santo, et simili altre consolationi. Nel qual stato similmente si ritrovaron li apostoli. Questo stato gustò ancho mirabilmente Paolo, quando fo rapito al terzo cielo, et vide quelle cose, *qua non licet homini loqui*, dove continuamente diceva: *Cupio dissolvi et esse cum Christo*. Felice dunque serai anima, et veramente felice, se sarai fatta degna di caminar talmente per questa via della croce, che mortificata del tutto, et di te stessa fatta signora, absorta in quel pelago di gloria et beatitudine del divino amore, il qual Iddio promette a quelli che mai non si stancano di far' il suo volere santissimo, *etiam* nella presente vita». *Ibidem*, cc. D vii-viii rv, E rv.

⁴⁷ *Ibidem*, c. A iiii r.

⁴⁸ *Ibidem*, cc. A vii v, B vi v.

⁴⁹ Viene suggerita in particolare l'orazione mentale, «breve» e «infocata». *Ibidem*, c. C r.

⁵⁰ *Ibidem*, c. B vii r.

rivelatrice, unitamente alla reiterata proposta dell'idea che «la speranza tua è solo Dio»⁵², di una implicita accettazione del principio della giustificazione per fede e di una potenziale lettura in senso filo-riformato dell'operetta⁵³.

Un lessico questo che ritorna come si vedrà nelle prime opere a stampa dei cappuccini – su tutti il *Dialogo dil maestro et discepolo* di Antonio da Pinerolo, i *Dialogi sette* e le *Prediche* di Bernardino Ochino – e che risuona, seppur in maniera ovattata, nel *Dyalogo de la unione*. Nell'opera del Cordoni, esemplata fondamentalmente sullo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, i motivi cristocentrici caratteristici della *devotio moderna*, ben presenti nei primi autori cappuccini, appaiono però più sfumati, mentre prevale uno spiritualismo radicale, che quasi non ammette mediazioni di sorta tra l'entità divina e l'anima, tra l'amante e l'amato, chiamati a ricongiungersi in una dinamica ascensionale dalle inflessioni neoplatoniche e panteistiche.

⁵¹ *Ibidem*, cc. A iiii v, A vi v, B r («confessar il sangue di Christo»). Ritornano inoltre i concetti di gusto spirituale (c. A vii v), della guida dello Spirito Santo (c. A iiii r), dell'anima innamorata di Cristo (c. C v r), delle lacrime (c. A iiii v), della «cognitione del lume divino.» (c. D r), del contemplare con l'«occhio della fede» (c. A iiii r) e con l'«occhio spirituale» (c. D ii r), della quiete di mente (c. D ii r) e di solitudine (c. A ii r).

⁵² *Ibidem*, c. E ii v.

⁵³ «Hor quanto ti mostrerà il benigno Salvatore esser grande la sua fede, et che con quella soccorrendoti lui in questo pericolo, conoscerai quanto sia la gratia d'Iddio verso te. Perché la fede è suo dono, et non per nostre operationi. Acciochè nissuno si possi gloriare». *Ibidem*, cc. E v rv. Vedi anche le cc. A ii r, C v r.

Formatosi nella Firenze del Ficino, dei Pico e del Poliziano, del quale fu allievo⁵⁴, Bartolomeo Cordoni legò nel suo *Dyalogo de la unione* la mistica speculativa della tradizione francescana al raffinato spiritualismo esoterico di Margherita Porete, apprezzato nel Cinquecento non solo tra i frati minori eredi delle idee di fraticelli e Spirituali, ma anche tra i benedettini più sensibili alle suggestioni della mistica unitiva e nei circoli dell'umanesimo cristiano e dell'evangelismo, francese e italiano. In questi ultimi ambienti, lo *Specchio delle anime semplici* riscuoteva particolare consenso per lo stile armonioso ed elegante, retaggio della cultura cortese della sua esecrata autrice, ma anche per il forte richiamo a una religione dello spirito, asistemica e avulsa da ogni struttura ecclesiastica o codificazione normativa. Una religione, quella suggerita dalle pagine più ardite della Porete, capace di andare oltre il rigorismo ascetico del Savonarola e gli orizzonti ansiogeni delineati dalle varieguate proposte del profetismo millenarista, introducendo il lettore in una visione eminentemente mistica della vita

⁵⁴ Nato intorno al 1471 da una famiglia nobile di Città di Castello legata a una tradizione di opposizione al governo filo-pontificio dei Vitelli, Bartolomeo Cordoni si era formato nella Firenze stimolante del Poliziano, del quale era stato allievo a partire dal 1485. Nel 1491-1492, mentre a Firenze prendeva avvio l'epopea savonaroliana, Cordoni aveva fatto rientro a Città di Castello, dove venne nominato magistrato dei Sedici e svolse per alcuni anni un ruolo politico di rilievo. In questo periodo maturò tuttavia anche un profondo coinvolgimento nella vita di fede, come testimonia la sua nomina nel 1502 a sindaco della confraternita dei Disciplinati di San Sebastiano. Dopo la morte della moglie, così, nel 1504 decise di entrare tra i frati minori ad Assisi, stabilendosi poi presso il convento osservante di Monteripido a Perugia. Cordoni compare come guardiano del convento di Perugia anche nel *Regestum* dell'Osservanza cismontana, dove il Pisotti fa il suo nome in una annotazione relativa al 21 settembre 1531: «Littera eidem [Tommaso da Norcia, commissario della provincia umbra] q. omnino faciat restitui tringinta florenos fabricae Gualdi quos habuerat guardianus Perusii videlicet frater Bartholomeus de Castello». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., c. 94v. In questi anni, la sua biografia rimane sostanzialmente oscura. Nel 1526-1527 viene segnalato dal frate minore Agostino da Stroncone come eroico soccorritore degli appestati a Terni e a Gubbio: «È gran contagio in provincia, e in Terni specialmente fa grandissima strage, molti de nostri frati espongono la vita per assistere gli appestati, particolarmente il beato Bartolomeo Cordoni in Terni con gran fatica sua e profitto dei miserabili». Come Matteo da Bascio e i primissimi cappuccini, dunque, anche Cordoni avrebbe seguito l'ideale dell'*imitatio Christi* fino a rischiare la vita per il prossimo sofferente. Pare che fu anche vittima del contagio, ma guarì miracolosamente. Nel 1530 poté così essere eletto custode del convento di Santa Maria degli Angeli ad Assisi, dove fu suo discepolo Ilarione Pico. Due anni dopo aderì come Giovanni da Fano alla riforma interna all'Osservanza, venendo nominato commissario della provincia umbra riformata Animato da un forte desiderio di martirio per Cristo, nel 1534 andò a Orano in Marocco con un frate spagnolo, passando per il Portogallo dove ricevette delle lettere commendatizie da Giovanni III. Fatti prigionieri dai saraceni, i due francescani vennero liberati dopo la conclusione di un trattato di pace tra Carlo V e Solimano. I pericoli corsi non impedirono a Bartolomeo da Castello di partire nuovamente in missione nel 1535, quando, al pari del cappuccino Bonaventura da Radicena, seguì la flotta di Carlo V in Tunisi insieme a Bernardo da Bergamo, Francesco da Montone e Bernardino da San Martino in Campo, trovando infine la morte per una malattia nelle settimane dell'assedio vittorioso degli imperiali alla fortezza della Goletta. Sulla biografia del Cordoni, ancora in attesa di una soddisfacente ricostruzione, si vedano P. ZAMBELLI, voce *Cordoni, Bartolomeo*, in DBI, VI, 1964, pp. 707-708; EMIDIO D'ASCOLI, voce *Cordoni, Bartolomeo*, in *Dictionnaire de spiritualité*, cit., IV, coll. 1266-1267; SANTINELLI, *Il beato Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 3-51; SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 567-570; CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 92-107. Molte delle notizie riportate dagli storici contemporanei sono tratte dall'introduzione in latino al dialogo del Cordoni preposta nel 1538 da Ilarione Pico all'edizione perugina dell'opera, con dedica al cardinal legato Marino Grimani. Cfr. CORDONI, *De unione anime*, cit., cc. A ii r-B iii v.

spirituale, nutrita di improvvise illuminazioni e pericolosamente pencolante verso un deismo astratto, potenzialmente eversivo, non privo di aperture verso le suggestioni esoteriche della Kabbalah e del cristianesimo ebraizzante dei *conversos*.

Nel francescano Bartolomeo Cordoni, così come in Antonio Trombetta e Gabriele Biondo⁵⁵, la mistica begarda dell'unione dell'anima con Dio si colora evidentemente delle tonalità che le aveva conferito la tradizione fraticelliana e iacoponica: questa matrice si evidenzia soprattutto nell'approccio fortemente antintellettualistico e antiscolastico dell'autore del *Dyalogo de la unione* e nel suo radicale rifiuto delle «vane scienze» dei sapienti del mondo, corollario di una concezione della vita spirituale centrata sull'esperienza e sull'illuminazione dello spirito come unica norma di fede. Merita tuttavia di essere ribadita e approfondita la fedeltà che Cordoni, e con lui i primi cappuccini che ne stamperanno e diffonderanno il *Dyalogo*, mostrarono verso le dottrine specifiche della Porete e del suo *Specchio delle anime semplici*, assunte e riproposte nella loro declinazione più eterodossa.

La circolazione manoscritta dello *Specchio delle anime semplici* negli ambienti dello spiritualismo italiano è attestata già dal XIV secolo, tanto in versione latina quanto attraverso volgarizzamenti in lingua italiana⁵⁶. I luoghi della produzione e della fruizione clandestina di questi codici furono le abbazie benedettine di Subiaco e Montecassino, i circoli spirituali di ispirazione gesuata e i conventi francescani nei quali più viva era la tradizione “spirituale” e fraticellesca. Dallo stesso ordine dei frati minori e in particolare da Bernardino da Siena partirono, nel corso del Quattrocento, le più aspre denunce contro il testo della Porete, diffuso con i titoli di *Speculum animae simplicis* o *De anima simplicis* e talora attribuito surrettiziamente alla «beata Margherita d'Ungheria». Ufficialmente proscritto per tutta la congregazione benedettina di Santa Giustina già nel 1433 su iniziativa di Ludovico Barbo⁵⁷, lo *Specchio* della Porete fu al centro delle discussioni conciliari a Basilea nel 1439, quando lo stesso pontefice Eugenio IV venne accusato di eresia per aver favorito i sostenitori delle dottrine del Libero Spirito. Nonostante le condanne, tuttavia, la circolazione dello *Specchio delle anime semplici* negli ambienti del dissenso religioso della penisola non si arrestò, come sembrano suggerire i casi dei fraticelli combattuti nelle Marche da Giovanni da Capestrano alla metà del secolo, dei circoli spirituali legati a Caterina da Genova alla

⁵⁵ Cfr. DIONISOTTI, *Resoconti di una ricerca interrotta*, cit.

⁵⁶ Cfr. GUARNIERI, *Prefazione storica a PORETE, Lo Specchio delle anime semplici*, cit., pp. 46 sgg.

⁵⁷ Secondo la Guarnieri, la condanna dello *Specchio* della Porete favorì la riforma del Barbo, che poté più agevolmente promuovere la diffusione nelle abbazie della congregazione di Santa Giustina del libretto dell'*Imitazione di Christo*, vale a dire del testo più rappresentativo di una mistica cristocentrica e favorevole all'«orazione mentale attiva», che si poneva agli antipodi dell'esecrato deismo quietistico della Porete. Vedi *ibidem*, pp. 49-50.

fine del Quattrocento e, nei primi decenni del Cinquecento, delle esperienze spirituali di Battista da Crema con i barnabiti e di Bartolomeo Cordoni con i primi cappuccini.

Proprio con i cappuccini, la dinamica della diffusione del testo e delle dottrine di Margherita Porete in Italia conobbe un salto di qualità. Grazie alla pubblicazione del *Dyalogo de la unione* del Cordoni ad opera di Girolamo da Molfetta, infatti, interi brani *Specchio delle anime semplici* entrarono silenziosamente nel potente circuito della letteratura a stampa, accedendo a prospettive di fruizione e di rielaborazione mai conosciute in precedenza. A una stampa integrale della versione latina dello *Specchio* della Porete, avevano lavorato senza successo all'inizio degli anni '20 alcuni monaci del Sacro Speco di Subiaco⁵⁸. Dove non arrivarono i dotti umanisti del mondo benedettino, riuscirono invece i "poveri" cappuccini con l'ardita operazione editoriale, che tra il 1538 e il 1540 portò all'edizione del dialogo del Cordoni a Milano, Napoli e Venezia. Un'azione molto probabilmente svolta, peraltro, nella piena consapevolezza di diffondere attraverso Cordoni interi stralci dell'opera proibita della beghina di Valenciennes. Lo suggerisce il testo introduttivo pubblicato dal Molfetta sulla pagina seguente al frontespizio del *Dyalogo de la unione*, costituito da una silloge di passi evangelici che sembra alludere a un vero e proprio culto esoterico dei primi cappuccini per Margherita Porete:

*Lucae X. Exultando Iesu in Spirito Santo disse: "Ti confesso Padre, signore del cielo et della terra, il quale hai nascosto questi secreti alli sapienti, et prudenti, e gli hai rivelato alli parvoli. Certo Padre perché così è piaciuto nanti a te. E questo è il thesoro abscondito e la Margarita preciosa"*⁵⁹.

Non sembra fuori luogo leggere in queste parole, significativamente apposte in apertura dell'opera, un possibile riferimento criptato allo *Specchio delle anime semplici*, le cui dottrine iniziatiche costituiscono in effetti il «thesoro abscondito» del dialogo del Cordoni, e alla stessa Porete, alla quale si potrebbe riferire l'epiteto elogiativo di «Margarita preciosa»⁶⁰. Molto si è instito in passato sul culto benedettino per

⁵⁸ Lo ha evinto Romana Guarnieri dalle postille apposte da un copista al ms. BAV, *Chigiano C IV 85*, dalle quali emerge tuttavia la sfiducia dello stesso annotatore riguardo alle reali possibilità di far uscire un'edizione a stampa di un «libellus» tanto complesso, «nimis altus pro simplicioribus, vel quasi scandalosus». *Ibidem*, p. 52.

⁵⁹ CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 1v.

⁶⁰ All'interno dello stesso *Dyalogo de la unione*, viene definita «margarita preciosa» la virtù dell'umiltà. *Ibidem*, c. 29r. Un riferimento all'episodio evangelico del tesoro nascosto, con riferimento alla virtù della povertà, è nel *Dialogo de la salute* di Giovanni da Fano del 1536: «La povertà è via speciale alla salute come nutrimento della umiltà e radice della perfezione, il cui frutto è molteplice ma occulto. Questo è il tesoro ascoso nel campo evangelico che per comprarlo deve l'omo tutte le cose vendere e, non potendo, deve disprezzarle. Chi a quest'altezza cerca di pervenire, deve non solo alla umana prudenzia, ma *etiam* alla perizia delle littere quasi rinunziare, acciochè di tal cose espropriato, entri nelle potenzie del Signore e nelle nude braccia del Crucifisso nudo si offerisca». PILI, *Dialogo 1536*, p. 635.

Margherita Porete e per la sua opera nel primo Cinquecento⁶¹. Va tuttavia precisato che si trattò di una devozione e di un interesse altrettanto sentiti presso i francescani riformati, eredi di una tradizione rigorista e spiritualista che rimontava al movimento degli Spirituali e al dissenso fraticelliano-begardo. Questo culto nascosto, limitato a una circolazione umbratile e manoscritta, i cappuccini decisero nella seconda metà degli anni '30 di portarlo allo scoperto, assicurando alle dottrine liberospirituali della Porete, attraverso la maschera del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, una longeva circolazione a stampa.

b) Mistica dell'unione e giustificazione per fede. Il Dyalogo de la unione tra Ugo Panziera, Martin Lutero e Margherita Porete

Dallo *Specchio delle anime semplici*, Bartolomeo da Castello riprese direttamente non solo la forma dialogica dell'opera⁶², ma anche elementi chiave delle dottrine del Libero Spirito medievale, come il classico tema dell'«addio alle virtù»⁶³, l'esaltazione dell'amore al di sopra della fede dell'umiltà⁶⁴, le ardite dottrine della spirazione dello Spirito Santo e del parto di Cristo da parte dell'anima che ha raggiunto lo stato della completa unione-fusione con il Creatore. Fedelmente ricavate dal *Miroir* della Porete risultano inoltre alcune similitudini e metafore di particolare forza icastica, come quella del sole che «tira l'acqua dal panno» e dell'anima che illumina «el sole col lume d'una candela piccola», o ancora l'analogia dell'anima che nasce e ritorna all'amore divino

⁶¹ Cfr. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche*, cit.; PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., *passim*.

⁶² Il *Dyalogo de la unione* è infatti impostato, come lo *Specchio delle anime semplici*, nella forma di un dialogo che vede protagonisti tre interlocutori: da una parte la Ragione umana, dall'altra l'Amore divino e l'Anima sposa, chiamati a convincere la Ragione della possibilità dell'unione con Dio e a illustrarle i vari stadi del cammino spirituale necessario per accedervi.

⁶³ *Ibidem*, p. 147; SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., p. 587.

⁶⁴ CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., p. 147 e 102, n. 38, dove l'autore riporta un brano della *Censura* al dialogo del Cordoni redatta alla fine del '500 dal cappuccino Girolamo Mautini, dal quale si possono intuire quali erano gli aspetti del *Dialogo* che facevano scattare nei difensori dell'ortodossia cattolica il classico meccanismo di accostamento delle dottrine ritenute perniciose all'errore più temuto e combattuto, quello dei luterani: «Se però l'autore volesse dire che questo religioso unito, per l'unione è diventato Dio e che per questo non è obbligato obbedire perché il superiore non ha facoltà di comandare a Dio, e così anco dicesse che potesse il medesimo haver di proprio, perché essendo diventato Dio per l'unione ogni cosa è di Dio, ma che dirà dell'opere che sono di sua natura cattive, le quali non le può fare Iddio? Che farà in quel caso il sopradetto religioso unito, avendo presa licenza da tutte le virtù? Al certo bisognerà che le mandi a chiamare e che le prieghi a ritornargli in casa, acciocchè lo liberino da quel gran travaglio! Hor vedasi qua, in quante stravaganti empietà e moltissime [parola mancante] induce l'ignoranza e la libertà di dire. E parimenti veggasi quanto questa dottrina fomenta le moderne heresie de' lutherani, i quali per poter vivere come meglio loro piace e darsi in preda ad ogni sorte di vitii, a spada tratta hanno impugnato l'operationi virtuose. Finalmente viene condannato questo errore nel concilio Viennese, celebrato sotto Clemente V, dove furono condannate otto heresie de' begardi e beguine, delle quali una più principale è la suddetta immunità dell'opere virtuose che godono i perfetti». MAUTINI, *Censura*, cc. 87v-88r.

come l'acqua che esce e rifluisce nel mare, perdendo la propria identità nel momento dell'anelato ricongiungimento con la fonte che l'ha generata⁶⁵.

Soluzioni retoriche e riferimenti dottrinali precisi, che insieme a una serie di altre concordanze rilevate nel confronto tra le due opere, hanno spinto Simoncelli a considerare il *Dyalogo de la unione* del Cordoni un vero e proprio «raffazzonamento» dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete⁶⁶. Concorde, ma più articolato il giudizio degli storici cappuccini, i quali hanno corroborato la tesi della dipendenza di Cordoni dalla Porete, evidenziando tuttavia come nel *Dyalogo de la unione* confluisca anche il contributo di altre fonti significative. Si tratta come accennato di testi afferenti alla tradizione dello spiritualismo francescano, come il trattatello su *I dieci gradi dell'umiltà* di Ugo Panziera, lo *Specchio di perfezione* del van Herp, l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, le laude Iacopone da Todi e forse anche il *Dialogo* di Raimondo Lullo⁶⁷.

Composto per dei lettori e non, come nel caso del *Miroir*, come libro d'ascolto, il *Dyalogo de la unione* è inoltre infarcito di riferimenti scritturistici e di citazioni di *auctoritates* varie – spiccano Paolo, Agostino e Bernardo – delle quali Cordoni fa un uso piuttosto personale e spericolato sotto il profilo esegetico⁶⁸, strizzando l'occhio al solafideismo luterano e condividendo la concezione evangelico-erasmiana della vita di fede come fatto essenzialmente interiore, soggettivo e spirituale, per non dire spiritualista. Comprensibilmente, non sono mai citati i due autori dai quali Bartolomeo da Castello ha maggiormente attinto, Margherita Porete e Ugo Panziera. Dal Panziera sembrano derivare in particolare i brani relativi al tema dell'umiltà, alla «santa pazzia» e alla dottrina dell'annichilazione come «regola» dell'amore, proposta da Cordoni come quarta delle sei vie o modi di unione dell'anima con Dio⁶⁹. Anche in questi passi, tuttavia, si avverte il compresente influsso della Porete, il cui misticismo platonizzante e

⁶⁵ Cit. in SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 590-591. Sull'immagine del fiume e del mare, di derivazione dionisiano-teresiana, vedi anche CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., p. 148.

⁶⁶ SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., p. 590.

⁶⁷ Cfr. CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 376-377; CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 137-138. Cfr. M. PEREIRA, *Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica*, in *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO ed E. PACE, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 183-203.

⁶⁸ «La copiosità delle *auctoritates* addotte, oltre quelle bibliche, non rappresenta l'erudizione del Cordoni. Vi compaiono almeno una quarantina di citazioni di Agostino, una trentina di Bernardo, una ventina di Gregorio Magno, quindici volte è citato Ubertino da Casale, dieci Ambrogio, sei Girolamo, quattro Duns Scoto, tre Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo, due volte Giovanni Crisostomo, Beda il Venerabile, Pietro di Ravenna, una volta Origene, Lattanzio, Isidoro, Massimo, Prospero d'Aquitania, Atanasio, Severino Boezio, Ugo di s. Vittore, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Iacopone da Todi, Bernardino da Feltre. Sia dei testi patristici che di quelli biblici, è fatto però un uso malamente accomodato, improprio, allargato per di più a sensi arbitrariamente estensivi e paradossali». *Ibidem*, pp. 139-140.

⁶⁹ SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 591-592; CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 104-105, 141.

tendenzialmente panteistico percorre l'intero *Dyalogo de la unione*, impedendo alla tensione cristocentrica tipica della spiritualità francescana di trovare una piena valorizzazione nell'economia generale dell'opera⁷⁰.

Delineare una chiara struttura del *Dyalogo de la unione* non è semplice per la stessa natura dell'opera, che riflette un approccio essenzialmente soggettivo e asistemico, legato alla personale esperienza mistica dell'autore più che a una organica riflessione speculativa e intellettuale, come avviene per esempio in un altro scrittore mistico francescano assai popolare tra i primi cappuccini, Hendrik van Herp⁷¹. Cordoni prova in realtà, in apertura del suo dialogo, a fornire ai lettori alcune linee guida, spiegando che il suo libretto parlerà essenzialmente di «tre cose»: l'«Amor divino», l'«unione dell'anima con Dio» e il «suo amoroso exercitio»⁷². Il francescano umbro aggiunge inoltre che si tratta di temi che possono apparire «incredibili», dal momento che «tali, tante, et sì stupende cose se adoperano fra Dio et l'anima, et fra l'anima et Dio, ch'a pena la fede lo sustiene, et l'humana ragione al tutto ne è incapace. Per la qual cosa – precisa Cordoni – siano pregati li lettori [...] che con il senso della fede sostenghino dette cose. Questo dico a quelli a li quali queste cose paiono incredibili, imperochè alli partecipanti di questo glorioso stato, non bisogna, essendo essi certificati in sé medesimi per vivifico lume, et saporoso gusto di queste cose divine, le quali sono così alte et stupende, che trascendono ogni humano sapere et intelletto»⁷³.

Già nel *Prologo*, come si può notare, emergono alcune caratteristiche peculiari del *Dyalogo de la unione* e delle dinamiche inerenti alla fruizione dell'operetta: Cordoni infatti specifica che il tema centrale del libro sarà il rapporto di amore che lega l'anima a Dio e che la chiave per la comprensione di una materia tanto «alta» e «stupenda» non è accessibile al credente che fa affidamento soltanto sulla ragione e sulle umane capacità. Si distinguono subito, dunque, diversi livelli di lettura dell'opera, corrispondenti al differente grado di illuminazione del lettore. Per capire veramente l'essenza delle dottrine mistiche esposte nel dialogo, è infatti necessario il «senso della

⁷⁰ Secondo il Campagnola, «la dottrina del *nichil*» tratteggiata nel *Dyalogo de la unione* può essere considerata il frutto di una sorta di «contaminazione» tra le due differenti concezioni che della «nichilitate» avevano il Panziera e la Porete. Mentre il primo, mettendo in luce un aspetto su cui insisterà molto anche Bernardino Ochino, definiva *nichil* il peccato e quindi l'uomo peccatore, secondo la Porete e la tradizione begarda anche l'uomo «giusto e virtuoso» è nulla, perché «solo Dio è tutto». Questa concezione dell'unione dell'anima con Dio si avvicina, sotto certi aspetti, al neoplatonismo del Ficino e di Pico della Mirandola, che più di un punto di contatto aveva con la mistica francescana. *Ibidem*, pp. 104-105, 141 sgg.

⁷¹ Merita di essere segnalato che proprio nella mistica unitiva di Herp, oltre che di Taulero e Battista da Crema, Melchor Cano individuò i «retrotterra teologici» dell'eresia alumbrada. SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., p. 597.

⁷² «Tutto quello, che si descriverà in questo libretto sarà una di queste cose ovvero, che parleremo dell'Amor divino, ovvero dell'unione dell'anima con Dio ovvero del suo amoroso exercitio». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 7v.

⁷³ *Ibidem*, cc. 7v-8r.

federe»: questo finché l'anima non avrà la grazia di sperimentare personalmente l'unione con Dio. A quel punto, non ci sarà più bisogno di parole, né di spiegazioni umane, né di fede, perché l'anima avrà in sé «vivifico lume, et saporoso gusto di queste cose divine». Il fine del *Dyologo de la unione* è proprio quello di segnare una strada, di schiudere all'anima un percorso spirituale che conduca a una vera conversione e a una graduale preparazione – prima ascetica, poi illuminativa – all'incontro mistico con Dio: esito questo che Cordoni dice possibile per tutti, purché si abbia coscienza della propria «infirmità» e non ci si stanchi mai di bussare «alla porta della divina clementia importunamente». Dio infatti, che è «tutta bontà et tutto amore, negare non si può a chi con fede lo dimanda»⁷⁴.

Instillando nel lettore sin dalle prime pagine un sentimento di piena fiducia nella misericordia divina, Bartolomeo da Castello elude le secche della disperazione che sarebbe potuta scaturire da un'insistita e immediata esposizione della «nichilidade» umana. Sulla scia della Porete, Cordoni dedica invece i primi tre capitoli del *Dyologo de la unione* alla «commendatione» del «divino amore» e alla «gioconda» descrizione dei suoi mirabili attributi⁷⁵. L'amore a cui Cordoni si riferisce non è certo quello terreno che può esistere tra gli uomini, dal momento che «non può essere l'amor buono, né sancto, se non quello viene da alto» e «non può essere amore mondo, né puro, né fino, se non lo divino»⁷⁶.

L'amore di Dio e per Dio, secondo una concezione antiumanistica caratteristica della tradizione spirituale francescana, è incompatibile con l'amore di se stessi e del mondo⁷⁷. Ogni affetto terreno è un ostacolo alla completa unione dell'anima con Dio, perché tutto il bene è in Dio e l'uomo non ha bisogno di conoscere altro che Cristo, definito con Paolo «vera sapienza»⁷⁸. A questa esaltazione assoluta e totalizzante dell'infinita bontà e grandezza del Creatore, la Ragione contrappone nel terzo capitolo la «Scrittura Santa», la quale afferma che è «lo timor di Dio», la virtù per la quale «gli huomini sono da Dio essaltati, beatificati, et glorificati». Nel risponderle, la Sposa Anima non nega che il timore possa essere «porta della vera sapientia», ma ribadisce con forza la

⁷⁴ *Ivi*.

⁷⁵ In un duetto pregevole per ritmo e costruzione letteraria, la Sposa Anima e il Divino Amore mostrano alla Ragione l'onnipotenza dell'amore, che «penetra, et trapassa, rompe et spezza, abbatte et vince tutte le cose», «piaga et sana», «dà morte e vita», «iubila, canta, balla et suona», «sospira, piange, ride stride, et tace», «non vole, né cerca se non amore», «dà tutto per amore» e vuole «tutto il cuore regnare», «tutta la mente occupare», «tutto l'huomo possedere». Nel primo capitolo, Cordoni definisce l'amore «dolce», «suave», «saporoso», «tutto gratioso», «diletto», «amoroso», «saggio», «giocondo», «alto et profondo», «amabile», «delettabile», «admirabile», «inespugnabile», «inescogitabile», «cortese», «gentile», «delizioso, forte et potente».

⁷⁶ *Ibidem*, cc. 8v-9r.

⁷⁷ «Colui che ama Dio già non ama più sé, né cosa del mondo». *Ibidem*, c. 9v.

⁷⁸ «Sapientia vera Christus est». *Ibidem*, c. 10r.

necessità dell'anima di superare il timore per aprirsi alla speranza e alla fede⁷⁹. Tra il timore e l'amore, d'altra parte, corre la stessa differenza che c'è tra il servo e il signore: quando «nel thalamo regale del cuore» irrompe l'amore, «il quale è padrone et signore [...], subito è comandato al servo timore che vada fuori»⁸⁰.

Aprire il cuore al divino amore, prima tra tutte le virtù⁸¹, significa aprire il cuore a Dio stesso, perché «l'amore è Dio et Dio è l'amore, et chi sta in amore sta in Dio, et Dio sta in lui, secondo la testimonianza della Scrittura, che dice: *Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet, et Deum in eo*»⁸². Lo stato dell'amore, cui l'anima deve aspirare, è lo stato dei «seraphini», i quali sono «tutti immersi in quella grande fornace ardente del divino amore, et sopra di loro risiede il dolce et magno Iddio, il quale è tutto amore, et vero amore»⁸³. L'uomo deve quindi credere che può, predisponendosi a ricevere la divina illuminazione, «trapassare li seraphini» e raggiungere lo stato dell'amore perfetto, cioè «diventar Dio».

Alla Ragione che anela con Severino Boezio a trovare «un stato dove possa quietar la mia mente», «uno stato perfetto et consumato di quiete et di felicità»⁸⁴, nei capitoli quarto e quinto la Sposa Anima e l'Amore Divino spiegano che tale «beatitudine [...] non si può trovare se non in Dio, imperochè lui è la vera felicità, et la vera beatitudine». E che l'uomo possa «diventare un seraphino non dico per natura, ma per participatione et similitudine», che possa quindi «farsi Dio», «è cosa certa, quanto è certo l'evangelo». Si tratta di «cose grandi, sopra ogni humana estimatione, da pochi udite, da rari intese, et da rarissimi seguitate». Non a caso, per un'anima che raggiunge tale stato, sono «migliara» quelle che «non viddero mai l'alfabeto di questa divina doctrina».

«*Quia multi sunt vocati, pauci vero electi*», argomenta a questo punto Cordoni, citando un passo paolino di estrema attualità nel Cinquecento per l'impiego che ne facevano i protestanti a sostegno della dottrina della predestinazione⁸⁵. Nella concezione

⁷⁹ «Lo timor di Dio è buono et sancto, et principio, et porta della vera sapientia *sicut scriptum est: Initium sapientie timor Domini*. Ma quanta differentia è dal signore al servo, tanta differentia è dall'amore al timore». *Ibidem*, cc. 11v-12r.

⁸⁰ «Niuna cosa è più potente dell'amore. Onde sì come lo sole fuga le tenebre, et sì come il valido vento spazza le nuvole, così l'amore fugga et spazza via lo timore. Hor non vi ricordate voi, che l'aquila volante dice: *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem?*». *Ibidem*, c. 12r.

⁸¹ L'amore «supera et avanza tutte le altre virtù», come l'oro è più prezioso di ogni altro metallo, come il sole è superiore alle stelle e il cielo «sta sopra a tutte le cose». Come Dio, «sommo bene», è la «cosa più pretiosa» che si possa trovare in cielo e in terra, così lo «stato dell'amore» è il più «sublime» cui l'uomo possa aspirare. *Ibidem*, c. 12v.

⁸² *Ibidem*, cc. 12v-13r. Questo stesso concetto è ribadito dal Cordoni poco dopo: «Quando l'amor sta nell'anima all'hora l'anima sta in Dio, et Dio sta in lei. Imperochè per un modo l'amore è Dio, et chi sta in amore, sta in Dio, et Dio sta in lui. *Sicut scriptum est: "Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo"*». *Ibidem*, c. 19v.

⁸³ *Ibidem*, c. 13r.

⁸⁴ *Ibidem*, cc. 13rv.

⁸⁵ *Ibidem*, cc. 14rv. Lo stesso passo ricorre anche nelle costituzioni cappuccine del 1536. Vedi *supra*, capitolo 6.

di un Dio infinitamente buono e misericordioso che attraversa l'intero *Dyalogo de la unione*, tuttavia, tale riferimento non allude certo a una visione rigidamente predestinazionistica, in base alla quale Dio destina *ab eterno* alcune anime alla salvezza e altre alla dannazione. Alla legittima obiezione della Ragione, la quale si chiede titubante come il Dio-Amore di cui si è tanto parlato possa essere anche un Dio «accettatore di persone, et che uno volesse et l'altro no», l'Amore Divino risponde infatti con una spiegazione che presenta piuttosto delle affinità con la dottrina valdesiano-“spirituale” della «dolcissima predestinazione», fissata nel 1543 nel libretto del *Beneficio di Cristo*⁸⁶.

Per Cordoni, infatti, Dio «si manifesta a tutti, et dà la gratia sua», promettendo perdono e salvezza a ogni uomo che si riconosca peccatore e si affidi con fede alla sua misericordia. È l'idea del «perdono generale», anch'essa centrale nella struttura del *Beneficio di Cristo* e nella riflessione degli “Spirituali”⁸⁷. Se gli «eletti» sono «pochi», dunque, non è perché Dio sceglie di salvare alcuni e abbandonare altri, ma perché «pochi sono quelli si sappiano, o vogliano disporre a questa gratia, et a questo stato». Bisogna, quindi, fare il possibile per prepararsi a ricevere il dono della grazia, che non solo salva l'uomo dalla perdizione, ma gli schiude la via dell'unione con Dio⁸⁸. Amore e Anima, in questa fase del dialogo, rappresentano la «vera scientia» e la «certa esperientia»⁸⁹. La Ragione, seppur dubbiosa, decide di fidarsi dei loro consigli e apprende che l'anima umana è in grado di contenere Dio e di trasformarsi in Lui, non per un proprio merito o prerogativa, ma «per gratia et per virtù divina»⁹⁰. Questa «virtù divina» è l'amore, «virtù unitiva, che unisce e trasforma l'amante nell'amato». Citando Gregorio Magno, Cordoni indica tre segni distintivi di un'anima veramente unita a Dio: essa deve in primo luogo aver rinunciato a «tutti i piaceri del mondo»; inoltre deve fare «la volontà di Dio» e osservare «i suoi santissimi comandamenti»; infine, deve fare non ciò che vuole, ma conformarsi alla volontà divina e non desiderare altro «se non Dio»⁹¹.

«Illuminata di questa verità», la Ragione sollecita i suoi ispirati interlocutori a intradarla finalmente nella via mistica dell'unione. Per «diventar Dio», spiega allora

⁸⁶ «Oh consolazione ineffabile di colui che ha questa fede, e che rivolge di continuo nel suo cuore questa dolcissima predestinazione, per la qual sa che, quantunque egli cada, il suo padre Dio, il qual l'ha predestinato a vita eterna, sempre sostenta la mano sua». *Beneficio di Cristo*, p. 99.

⁸⁷ «Di qui si conosce in quanto errore siano quelli che per alcuni peccati gravi si diffidano della benignità di Dio, giudicando ch'egli non sia per rimettere, coprire e perdonare ogni grandissimo peccato, avendo già esso castigato nell'unigenito suo Figliuolo tutte le nostre colpe, tutte le nostre iniquità, e per conseguente fatto un perdon generale a tutta l'umana generazione, del quale gode ognuno che credel all'Evangelio». *Ibidem*, pp. 40-41, ma si vedano anche le pp. 53, 65, 67.

⁸⁸ Qui Cordoni cita anche Agostino: «*Factus est Deus homo, ut fieret homo Deus*». *Ibidem*, c. 16r.

⁸⁹ *Ivi*.

⁹⁰ *Ibidem*, c. 16v.

⁹¹ *Ibidem*, cc. 17r-20v.

Amore Divino, il primo passo è osservare «dua regole: una di fuggire il male, l'altra di fare il bene»⁹². I capitoli 6-7 sono così dedicati al momento ascetico della purificazione interiore. Per fuggire il male, cioè «il peccato», l'uomo deve infatti «mundar la conscientia»⁹³, ritrovando «la pristina bellezza» e recuperando così la grazia necessaria per unirsi «al suo sposo celestiale». Il metodo consigliato da Cordoni è quello, canonico, della «humile et santa confessione», descritta come «lavatorio dell'anima» e paragonata alla «probativa piscina detta Bethsaida».

L'approccio dell'autore del *Dyalogo de la unione* al tema della confessione, dell'esame di coscienza e in generale dei sacramenti è tuttavia decisamente lontano da quello dei teologi della scolastica e dei credenti «scrupolosi», i quali «quantunque all'estrinseco paiono huomini spirituali, et osservatori delli divini commandamenti, nientedimeno intrinsecamente non osservano il precetto della divina carità. Imperochè tutte le cose, che fanno, non procedono dall'amore, ma dal timore, cioè principalmente per scampar dalle pene, et non per piacere a Dio»⁹⁴. Diversamente dai tanti confratelli francescani che negli stessi anni insistevano puntigliosamente nei loro manuali su una dettagliata disamina dei tipi di peccato e della pluralità di gesti da eseguire per non inficiare il valore sacramentale della confessione, Bartolomeo da Castello si limita piuttosto a una rapida distinzione tra peccato originale, peccati veniali e peccati mortali, affermando che dal primo libera il battesimo, che i secondi fanno «l'anima inimica di Dio» e che i terzi rendono «la persona degna del purgatorio», ma non sottraggono definitivamente «la gratia dell'anima»⁹⁵.

Ciò che interessa all'autore del *Dyalogo de la unione* non è terrorizzare il lettore con sanzioni e minacce, ma fargli capire che «la moltitudine delli peccati non impedisce l'unione tra Dio et l'anima, se l'huomo vuole»⁹⁶: tale unione è possibile per mezzo della fede e di un sincero pentimento anche a prescindere, o comunque prima che l'uomo abbia tempo e modo di confessarsi dal sacerdote. Alla domanda della Ragione, se «una anima così imbrattata et lorda possa unirsi a Dio, senza purificarsi per humile confessione», infatti, Cordoni fa rispondere alla Sposa Anima che Dio «è come il sole, che riluce sopra tutte le cose monde, et immonde», senza sporcarsi e anzi purificando ogni anima che a Lui ricorra con fiducia⁹⁷.

⁹² Sono le regole che Cordoni ricava dalla risposta di Dio al profeta che gli chiedeva chi sarebbe stato degno di abitare in Lui, «vero tabernaculo, vero Paradiso»: «*Qui ingreditur sine macula, et operatur iustitiam*». *Ibidem*, cc. 21v.

⁹³ Viene citato Giovanni Crisostomo, per il quale chi non ha il cuore puro, non può ricevere la grazia.

⁹⁴ *Ibidem*, c. 90r.

⁹⁵ *Ibidem*, cc. 22rv.

⁹⁶ È il tema centrale del capitolo 22. *Ibidem*, cc. 78r-91r, spec. c. 82r: «Nissuna grandezza de peccati grandi quanto si voglia può vincere, né superare la divina bontà, né può impedire, né retardare la unione dell'anima con Dio, purchè l'huomo habbia fede, et buona volontà».

⁹⁷ *Ibidem*, cc. 85v-86r

Il rilievo magisteriale della confessione, in una simile visione, non scompare ma viene chiaramente svalutato, tanto che in una successiva pagina del dialogo Cordoni arriverà a consigliare al lettore di confessare soltanto i peccati gravi, «lasciando et buttando gli altri nell'abisso della divina bontà e clementia, dove, come una festucc[i]a, nella fornace di quella divina carità ferventissimamente saranno abbrugiati»⁹⁸. È una splendida ed esplicita teorizzazione del primato della confessione interiore, spirituale, sulla confessione esteriore, sacramentale, dell'azione giustificante della grazia nell'anima pentita per fede sulla sanzione magisteriale del sacramento. Una visione legittimata per Cordoni dalla lezione dei padri della Chiesa – su tutti Agostino, Bernardo e Origene –, ma soprattutto dai limpidi esempi evangelici del ladrone e della Maddalena, sui quali tanto insisteva in quegli anni Bernardino Ochino nelle *Prediche* e nei *Dialogi sette*⁹⁹.

A Bartolomeo da Castello, l'idea della vera fede come forza in grado di restituire l'anima alla grazia divina «in uno subito», lasciando alla confessione auricolare un ruolo di mera certificazione del perdono già avvenuto nell'intimo¹⁰⁰, serve anche per ribadire il concetto chiave dell'«ampla» misericordia di Dio e del beneficio di Cristo¹⁰¹, da cui deriva come naturale corollario l'invito a ricorrere sempre e comunque alla confessione, non cedendo alla disperazione anche se si fossero commessi «tutti i peccati et tutti i mali del mondo»¹⁰². Chi infatti «si diffida della misericordia di Dio, nega Dio et dice Dio non essere Dio. Imperochè nega la terza persona *in divinis*, cioè lo Spirito Santo, il quale è la sua bontà, la sua clementia, lo suo amore»¹⁰³.

L'incredulità di fronte ai «misterii» dell'infinità misericordia di Dio e della possibilità per ogni anima, anche la più peccatrice, di accedere per grazia all'unione con Dio, è propria per Bartolomeo da Castello dei cristiani «freddi», i quali «benchè si guardino dal male, et facciano molte buone opere», considerano con disprezzo tali dottrine come il frutto di «fantesticarie de frati, o vero decettioni de demoni». Per questo, non

⁹⁸ *Ibidem*, c. 90v.

⁹⁹ Vedi *infra*, capitolo 13.

¹⁰⁰ «Ragione: Hor non bisogna, che questa tale [anima] diligentemente si confessi delli suoi peccati, per venire alla divina unione? Amore Divino: No no, no, io dico non. Tanto è l'abisso della divina pietà, et dolcezza, cha basta a questo *quod ipse se compungat*, et habbia intentione di confessarsi, quando haverà commodità per satisfare al commandamento della Chiesa. Ma in quel punto, ch'egli ritorna a Dio, Dio si scorda di tutti i suoi peccati». *Ibidem*, c. 80v.

¹⁰¹ Cordoni non impiega l'espressione «beneficio di Cristo», ma in diversi passaggi del *Dyalogo de la unione* fa riferimento ai contenuti dottrinali ad essa legati. Nel capitolo 50, per esempio, la Ragione dice che la Scrittura «testifica che i peccatori sono da Dio reprobati et scomunicati, et maledetti et ultimamente deputati all'incendio dell'inferno». L'Amore Divino le spiega però che ciò si intende soltanto per i peccatori «ostinati, i quali voluntariamente peccano et perseverano nel male, non curando di tornare a Dio». Cordoni ricorre allora agli esempi evangelici del «figliolo prodigo» e del «publicano» per mostrare come «il sangue sparso sopra il duro legno dela croce» da Cristo è una «gratia», che Dio «spontaneamente a tutti offerisce». *Ibidem*, c. 216r.

¹⁰² *Ibidem*, c. 23v, dove si cita Bernardo («*Nulla modo de misericordia Dei desperes*»), e c. 82v: «Quantunque l'huomo sia gravissimo peccatore mai si deve diffidare della misericordia di Dio».

¹⁰³ *Ibidem*, c. 82v.

potranno mai godere dello «stato amoroso» e adempiere «perfettamente» la volontà divina, come fanno invece «le anime pure, et semplici, et fedeli» dei veri credenti, i quali «essendo anchora in corpo terreno et mortale sono fatti divini, et vivono di vita divina, imperochè per fede et per affetto sono al tutto trasformati in Christo», avendo compreso che non solo «Dio non è infidele», ma che vuole «salvare» e «deificare» ogni sua creatura¹⁰⁴.

Con simili riflessioni, Cordoni lambiva il delicato campo del dibattito sulle opere e sulla fede, al centro nel primo Cinquecento della riflessione teologica e del confronto tra cattolici e protestanti. La posizione di Bartolomeo da Castello, su questo punto, presenta dei tratti – anticerimonialismo, centralità della fede nel processo di giustificazione, esaltazione della misericordia divina – che confermano la diffusione e la circolarità di determinate idee negli ambienti del dissenso religioso, permettendo di accostare l'opera del francescano umbro al pensiero erasmiano, luterano ed evangelico-agostiniano in generale. L'universo di idee dal quale prende forma il *Dyalogo de la unione* – e con esso la spiritualità cappuccina – ha tuttavia una scaturigine differente, che rimanda in primo luogo al misticismo begardo e allo spiritualismo francescano del primo Cinquecento.

Deriva con estrema probabilità da questa matrice liberospirituale l'impressione di contiguità che lega la spiritualità del Cordoni alle dottrine valdesiane. Tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento, infatti, le propaggini di questo filone complesso, variegato e persistente della spiritualità medievale erano penetrate in terra iberica¹⁰⁵. Qui, grazie anche al clima di sperimentalismo e di relativa tolleranza garantito dal magistero di vescovi riformatori come il frate minore Ximenez de Cisneros¹⁰⁶, le dottrine del Libero Spirito avevano contribuito alla diffusione nei conventi francescani riformati di Spagna di pratiche ascetico-mistiche di carattere illuminativo.

Se la pratica del *recogimiento*, promossa dai vari Bernabé de Palma, Francisco de Ortiz, Francisco de Osuna e Bernardino de Laredo si mantenne all'interno degli incerti

¹⁰⁴ *Ibidem*, cc. 83v-85v.

¹⁰⁵ Già nel 1498, il medico reale Francesco Villalobos aveva denunciato la provenienza dalla penisola italiana degli *iluminados*, individuando la matrice iacoponica dell'alumbradismo cinquecentesco. Cfr. M. OLIVARI, *La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento. Osservazioni e variazioni su di un grande tema storiografico*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXIX, 1993, pp. 175-233.

¹⁰⁶ Arcivescovo di Toledo e fondatore dell'università di Alcalá de Henares, Ximenez de Cisneros fu promotore nei primi anni del Cinquecento di una serie di iniziative di riforma particolarmente significative in campo spirituale, come la pubblicazione della famosa Bibbia poliglotta e di alcune opere tradizionali della tradizione mistica italiana, dalla *Scala spirituale* di Giovanni Climaco (1504) al *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fuligno* (1510), fino alle *Epistolas y oraciones* di santa Caterina da Siena (1512). Cfr. S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1499-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, *ad nomen*.

confini tra ortodossia ed eterodossia¹⁰⁷, l'affine pratica del *dexamiento* insegnata a Guadalajara dalla terziaria francescana Isabel de la Cruz andò oltre, ispirando il fenomeno ereticale degli *alumbrados*¹⁰⁸. Discepolo di Isabel de la Cruz fu Pedro Ruiz de Alcaraz, mentore a sua volta di Juan de Valdés. Il futuro maestro degli "Spirituali" italiani lo frequentò in gioventù, tra il 1523 e il 1524, presso il palazzo del marchese di Villena Diego López Pacheco, intorno al quale orbitavano diversi francescani, dall'Osuna, «il maestro della mistica del *recogimiento*»¹⁰⁹, ai discussi Juan de Olmillos¹¹⁰ e Francisco de Ocaña, latori di un aristocratico profetismo millenaristico¹¹¹.

Pochi anni dopo, Alcaraz venne identificato dagli inquisitori come uno dei capofila dell'alumbradismo, movimento sfuggente e tendenzialmente elitario, ma allo stesso

¹⁰⁷ Cfr. M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; IDEM, *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, in «Salmanticensis», XXI, 1974, pp. 151-162. Ampii stralci delle opere dei *recogidos* sono ora proposti in traduzione italiana nella preziosa antologia dei *Mistici francescani. IV. Secolo XVI. Mistici francescani spagnoli*, a cura di G. Pasquale, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

¹⁰⁸ La bibliografia sul fenomeno dell'alumbradismo, definito da Antonio Márquez «la única herejía original y persistentemente española», è molto ampia. Ci limitiamo a segnalare i testi più rappresentativi delle varie fasi e posizioni storiografiche sul tema: M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (I ed. 1950); A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà*, Milano, Garzanti, 1955 (ed. or. México 1962); E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in «Revista de Filología Española», XXXVI, 1952, pp. 31-99; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Investigación sobre Juan Alvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, 1960; NIETO, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, cit.; M. ANDRÉS MARTÍN, *Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia*, in «Salmanticensis», XXIV, 1977, pp. 307-334; A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980 (I ed. 1972); HAMILTON, *Heresy and Mysticism*, cit.; FIRPO, *Tra alumbrados e «spirituali»*, cit.; IDEM, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, spec. pp. XXII-XXXII e relativa bibliografia. Preziose anche le edizioni e i contributi relativi ai processi inquisitoriali a carico degli *alumbrados*: J. E. LONGHURST, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in «Cuadernos de Historia de España», XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371; A. SELKE DE SÁNCHEZ BARBUDO, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Guadarrama, 1968; M. ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978; M. ANDRÉS MARTÍN, *Los alumbrados de Toledo según el proceso de María de Cazalla (1532-1534)*, in «Cuadernos de Investigación Histórica», VIII, 1984, pp. 65-81. Per un'aggiornata sintesi critica, si veda infine PASTORE, *Un'eresia spagnola*, cit.

¹⁰⁹ L'espressione è in FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, p. XXII.

¹¹⁰ Dal *Regestum* dell'Osservanza cismontana si apprende che nel 1530 Juan de Olmillos era ministro provinciale della Castiglia. Nel febbraio di quell'anno, infatti, il generale Pisotti annotava: «Die 13 dedimus litteras responsivas ad patrem ministrum provinciae Castellae fratrem Iohannem Olmillos de collegio complutense quod generalis non vult se intrmittere aliquo pacto ultra id quod reverendissimus dominus Franciscus Ximenes qui illus construxit, ordinavit et reverendissimo domino Francisco Angelorum dum esset minister generalis ordinis Minorum fuit confirmatum, teneantur et observentur ordinationem, et cetera omnia que per istos reverendissimos cardinales facta fuerunt, et de hoc sub eodem tenore fuit data commissio p. Quar.o Collegii complutensis beatorum Petri et Pauli, ut faceret ea omnia observare». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., c. 84r.

¹¹¹ Cfr. J. C. NIETO, *Two Spanish Mystics as Submissive Rebels*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 63-77; IDEM, *The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition*, in «Sixteenth Century Journal», VIII, 1977, pp. 3-16.

tempo articolato sotto il profilo sociale e capace di inquietanti connessioni con le rivendicazioni politiche dei *Comuneros*¹¹². Nelle conventicole sparse per i territori aragonesi e castigliani, infatti, confluirono insieme a nobili e rappresentanti dei ceti dirigenti anche inquietanti figure di *beatas* e visionarie, intellettuali di origine conversa come il Valdés, propagandisti erasmiani come il tipografo Miguel de Eguía, laici illetterati come Pedro Ruiz de Alcaraz e diversi religiosi, compresi alcuni francescani. Tra i frati minori simpatizzanti delle dottrine alumbrade è da annoverare, su tutti, il vescovo Juan de Cazalla, fratello dell'eretica Maria de Cazalla e autore nel 1528 di un libretto dal titolo eloquente, *Lunbre del alma*¹¹³.

Fulcro delle dottrine sostenute dagli *alumbrados* erano il principio dell'esperienza e dell'illuminazione divina (*alumbramiento*) quale unica garanzia di una corretta interpretazione della Scrittura, la prassi dell'abbandono interiore all'amore divino (*dexamiento*) come unica vera fonte di libertà e l'idea di un gradualismo esoterico della rivelazione, che stimolava la tolleranza verso i non eletti e suggeriva atteggiamenti esteriori di nicodemitica cautela, alieni da esplicite istanze di riforma ecclesiastica. Da questo nucleo dottrinale, affine per contenuti al begardismo del *Dyologo* del Cordoni, scaturivano una serie di corollari, come la svalutazione delle cerimonie, l'atteggiamento polemico nei confronti del clero e il rifiuto del valore meritorio delle opere, che avvicinavano gli *alumbrados* ad alcuni aspetti del pensiero di Lutero e soprattutto all'erasmismo, allora assoldato dal segretario imperiale Gattinara come puntello ideologico dei programmi irenici di Carlo V¹¹⁴.

Quando nella seconda metà degli anni '20 prese avvio la fase della repressione delle sette degli «alumbrados, dexados e perfectos», condannate dal generale francescano Quiñones già nel 1523¹¹⁵ e poi dall'arcivescovo di Siviglia Alonso Manrique con il noto editto di Toledo del 1525¹¹⁶, alcuni dei francescani sostenitori di questa mistica

¹¹² Cfr. D. A. CREWS, *Juan de Valdés and the Comunero Revolt: an essay on Spanish Civic Humanism*, in «Sixteenth Century Journal», XXII, 1991, pp. 233-252, con le precisazioni proposte da PASTORE, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 178 n. 39.

¹¹³ Cfr. JUAN DE CAZALLA, *Lunbre del alma*, a cura di J. Martíñex de Bujanda, Salamanca, Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española, 1974. È probabile che solo la morte nel 1530 evitò al Cazalla l'accusa di alumbradismo e il processo per eresia. Cfr. ORTEGA COSTA, *Proceso*, cit., p. 73; ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos*, cit., pp. 238 sgg.; FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, pp. XXIV-XXV, n. 41.

¹¹⁴ Cfr. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit.; J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Las élites de poder durante el Reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)*, in «Hispania», XLIX, 1989, pp. 103-167; S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

¹¹⁵ Il Quiñones vietò la pratica del *dexamiento* tra i frati minori di Spagna prima al capitolo generale di Toledo del 1523, ribadendo la misura nel capitolo di Guadalajara del 1528.

¹¹⁶ Il testo integrale dell'editto è riprodotto in V. BELTRAN DE HEREDIA, *El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo*, in «Revista Española de Teología», X, 1950, pp. 105-130. Si vedano inoltre A. SELKE DE SÁNCHEZ BARBUDO, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y*

illuminativa, anticerimoniale e vagamente begarda trovarono rifugio in Italia tra i confratelli del fronte rigorista, imbevuti delle medesime dottrine. Lo dimostra la vicenda dello stesso Bartolomeo Cordoni, accompagnato nei suoi viaggi missionari in Africa proprio da alcuni compagni spagnoli¹¹⁷. Su un piano più generale, inoltre, lo certificano i ripetuti appelli rivolti in quegli anni dal generale dei frati minori ai ministri delle province iberiche, affinché impedissero ai frati «vagantes apostatae et excommunicati per totum mundum» di allontanarsi dai loro conventi e di andarsene liberamente «per Italiam et alias provincias cum scandalo et malo exemplo» dei confratelli delle altre regioni¹¹⁸.

su relación con el proceso de Alcaraz, in «Bulletin Hispanique», LIV, 1952, pp. 125-152; BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., pp. 167 sgg.; SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., p. 572.

¹¹⁷ Secondo quanto riferito dai suoi primi biografhi, Bartolomeo da Città di Castello si recò con certezza in Spagna negli anni conclusivi della sua vita. Risulta infatti che, grazie a un breve concessogli da Clemente VII, nel corso del 1534 Cordoni ebbe modo di seguire quella vocazione alla crociata e al martirio che lo spingeva a recarsi in terra d'infedeli per annunciare il Vangelo ai saraceni. Insieme ai confratelli Bartolomeo e Angelo da Bettona, si associò alla spedizione guidata da un frate di non certa identità noto come «Giovanni spagnolo», che lo condusse attraverso la Spagna e il Portogallo fino a Ceuta in Marocco e a Orano in Algeria. Se la riferita cronologia di questi eventi fosse corretta, l'ipotesi avanzata da alcuni storici di una forte influenza dell'alumbradismo spagnolo sul pensiero del Cordoni perderebbe gran parte della propria consistenza. Difficile infatti pensare che un contatto tanto tardivo con gli ambienti dello spiritualismo iberico possa aver svolto una parte tanto rilevante nell'ispirare al Cordoni la stesura del *Dyalogo de la unione*. Più ragionevole ipotizzare una maturazione endogena dello spiritualismo illuminativo del Cordoni, legata in prima istanza agli ambienti italiani che si abbeveravano alle fonti sotterranee del begardismo, ma probabilmente arricchita dall'incontro con le dottrine affini professate dai confratelli spagnoli con i quali venne in contatto, tanto in Italia quanto in Spagna. Riguardo all'identificazione del Giovanni spagnolo compagno del Cordoni, il Campagnola ha suggerito tre ipotesi: la prima riconduce al frate pugliese Giovanni da Troia, la seconda all'iberico fra Giovanni da Medina del Campo e l'ultima a un non meglio identificato Giovanni spagnolo. Indicazioni più sicure conserviamo invece riguardo alla spiritualità del compagno del Cordoni, analoga a quella di Bartolomeo da Città di Castello e anch'essa densa di riferimenti alla dottrina dell'annichilamento e dell'ispirazione divina propria del begardismo, condita da un tocco di originalità ravvisabile nella ricerca di un'estrema umiliazione attraverso l'espedito della finta pazzia suggerito da Iacopone, ripreso in quegli anni anche dai benedettini cassinesi che ardivano inoltrarsi nell'esoterica lettura e nell'inquietante meditazione del *Miroir* della Porete. Cfr. CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., pp. 110-113. Si veda anche SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit., pp. 569-570.

¹¹⁸ Nel capitolo di Assisi del 1526, il neogenerale Francisco Quiñones fece ordinare che «apostati reddeutes ad sua provintias, postquam fuerint absoluti secundum statuta nostra incarceretur per tempus ad arbitrium prelati». Il 10 aprile 1530 il successore del Quiñones, Paolo Pisotti, scrisse specificamente «ad omnes provincias Hispanie, ut non sinerent fugere et circumvagare fugitivos et apostatas earum, qui per Italiam et alias provincias cum scandalo et malo exemplo divabantur et aliqui deiecerant habitum». L'anno seguente, in una lettera al cardinale di Santa Croce, vale a dire al Quiñones, il Pisotti doveva affrontare la spinosa questione dei frati spagnoli della provincia di San Giacomo, «qui vagantes apostatae et excommunicati per totum mundum confundebant partes ultra et citramontanas et religionem nostras». Ancora nel 1532, veniva richiesto ai ministri spagnoli di provvedere contro gli apostati e le loro «vagationibus, quia confundunt totam Italiam». ROMA, ASFM, *Regesta Min. Generalium*, cit., cc. 65v, 85r, 95r, 118v. Nel *Regestum* ricorrono inoltre diversi nomi di frati spagnoli che ricoprirono ruoli istituzionali all'interno dell'Osservanza italiana nei primi decenni del Cinquecento: compagno per esempio, oltre ai generali Quiñones e Lunel, un Mauro hispano della provincia abruzzese, inviato nel dicembre 1522 dal generale Paolo da Soncino come commissario in Umbria per presiedere il capitolo provinciale; oppure un frate Angelo hispano guardiano nel 1525 del convento romano dell'Aracoeli. *Ibidem*, cc. 46r, 50r.

Il rischio di una saldatura tra i movimenti di riforma e le correnti eterodosse dell'Osservanza spagnola e italiana era ben presente a Carlo V quando, sostenuto dal generale Vincenzo Lunel e dal cardinale protettore Francisco Quiñones, scriveva alla fine del 1535 a Paolo III intimando al pontefice di scongiurare una penetrazione in Spagna della «nuova setta chiamata dei cappuccini»¹¹⁹. Proprio tra i primi cappuccini, si ritiene non a caso, trovarono d'altronde accoglienza diversi frati di origine iberica, tra i quali almeno un mistico, il Giovanni spagnolo, forse ex compagno del Cordoni, che i cronisti cappuccini descrissero come depositario di una visione profetica favorevole alla sopravvivenza della congregazione dopo la fuga di Ochino.

In comune con Lutero, tanto gli *alumbrados* quanto i francescani begardi dell'Italia centrale avevano «un comune messaggio di libertà cristiana ricco di implicazioni eversive»¹²⁰, imperniato su una lettura integralista delle epistole paoline e dell'esegesi agostiniana che sottolineava il dualismo tra «lettera» e «spirito», tra una religione «carnale» e un religione «spirituale»¹²¹: concetti, questi, che evidentemente implicavano una visione critica della prassi e delle strutture ecclesiastiche consolidate, spingendo con forza per la riforma. Una contrapposizione, quella tra lettera e spirito, che si è visto presente nelle costituzioni cappuccine e che ritorna puntualmente, a dimostrare la fortuna dell'evangelismo paolino-agostiniano negli ambienti del francescanesimo riformato del primo Cinquecento, nel dialogo del Cordoni.

Nel capitolo 7, infatti, si afferma che per conservare la grazia ritrovata con la confessione, bisogna «perseverare nelle buone et sante operationi»¹²², ma la motivazione data a questa esortazione ortopratica è tutta paolina e spirituale: fare le «buone et sante operationi», infatti, non significa per Bartolomeo da Castello osservare i comandamenti della Chiesa, bensì «vivere non secondo la carne proponghi, ma secondo lo spirito», compiendo «le operationi del spirito» e imitando Cristo nella consapevolezza che Dio «non ricerca dalla creatura quanto esso merita, ma quanto essa gli può dare [...] *Unde ait Gregorius: "Defectum boni operis complet bona voluntas"*»¹²³. Accanto alla martellante affermazione dell'infinito amore di Dio per l'uomo, compare in questo brano una nota di volontarismo, tipicamente francescana, che marca una distanza sottile ma decisiva tra il pensiero del Cordoni e la visione riformata del rapporto fede-opere e uomo-Dio.

¹¹⁹ Vedi *supra*, capitolo 5.

¹²⁰ FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, p. xxv.

¹²¹ Alla c. 174r del dialogo del Cordoni si legge la classica citazione paolina, presente anche nelle costituzioni cappuccine e in tanti autori del primo Cinquecento, a partire da Lutero, per la quale «*Spiritus est qui vivificat, littera autem occidit*».

¹²² CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 24v.

¹²³ *Ibidem*, cc. 24v-25r, 26v. La stessa citazione da Gregorio Magno è a c. 172r.

Nel *Dyalogo de la unione*, infatti, l'uomo è descritto come «puro nihilo», come un «abisso di malitia, pelago di peccati» dinanzi a un Dio «alto et glorioso». Eppure, all'uomo spetta un ruolo cruciale nel cammino mistico verso l'unione dell'anima con Dio, perché come creatore infinitamente buono e paziente Dio attende dall'uomo un «sì», un'adesione spontanea e libera al suo progetto di salvezza e di beatitudine eterna. I meriti e l'azione sono tutti di Dio¹²⁴, ma all'uomo viene richiesto di fare un passo – Ochino nei *Dialogi sette* lo definisce «passo dell'uscio»¹²⁵ –, di predisporre cioè all'unione, con l'aiuto della grazia ma anche con una volontaria rassegnazione del «libero arbitrio» nelle mani del Signore¹²⁶.

Non è un caso, dunque, che nel descrivere le sei possibili vie dell'unione dell'anima con Dio¹²⁷, oggetto della seconda parte dell'opera, Cordoni inizi dalla «via di humilità»¹²⁸. Essa è infatti la più comune, accessibile anche all'uomo semplice, che non ha ricevuto particolari grazie o illuminazioni, ma cerca Dio con cuore puro. L'umiltà nasce infatti dal saper riconoscere la propria miseria, scacciando la superbia¹²⁹, e consente all'anima di accedere alla «più alta, et la più utile scientia», che è la conoscenza di se stessi¹³⁰. La Sposa Anima spiega alla Ragione di poterle ben illustrare il valore unitivo dell'umiltà¹³¹ in base alla sua «longa esperientia» nella ricerca dello Sposo divino. Narra quindi di come si mise «a cercarlo per tutto, et in tutte le creature»¹³². Non trovandolo tra le persone, lo cercò tra gli oggetti e le cose di questo

¹²⁴ «*Quia omne bonum non ab homine sed a Deo est*». *Ibidem*, cc. 60rv.

¹²⁵ OCHINO, *Dialogi sette*, VI., p. 509.

¹²⁶ «*Ragione*: Hor perché adunque ci dete Iddio la volontà? *Amore Divino*: Acciochè con quella volessimo la sua divina volontà. La qual divina volontà solamente et perfettamente volere, non è altro, che unire l'anima sua con Dio». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 200r.

¹²⁷ L'esistenza di più vie per raggiungere l'unione con Dio è motivata dal Cordoni dall'universalità della proposta di salvezza di Dio e dalla pluralità delle forme della rivelazione, i cui tempi e modi variano da persona a persona. «La divina providentia ha proveduto ad ogni huomo», affinché «chi non è atto di andare a Dio per una via, vada *saltim* per un'altra». Per questo motivo, nessuno «si può iscusare di non poter trovare il diletto dell'anima sua». *Ibidem*, cc. 27r, 66v.

¹²⁸ Le sei vie dell'unione descritte dal Cordoni sono nell'ordine, dopo la via dell'umiltà, la via di fede, la via di comunione, la via di annichilazione, la grazia d'infusione e la via di amore. Alla via dell'umiltà sono dedicati i capitoli 8-20, all'interno dei quali Cordoni espone anche la dottrina del *nichil*, tratta dal Panziera.

¹²⁹ «La vera humilità sta nel cuore» ed è preceduta da due «ambasciatori», l'«odio d'ogni fama, honore et vanagloria» e «la consideratione delli propri diffetti et miserie». *Ibidem*, c. 34r.

¹³⁰ L'anima possiede infatti vera umiltà «quando per vero conoscimento di voi medesima intenderete in voi medesima essere nissuno bene, immo ogni diffetto et miseria, et che in verità vi reputarete degna d'ogni male, et haverete in desiderio la vergogna et la confusione, trovata haverete la humilità. [...] *Unde Bernardus ait: Multae sunt scientiae hominum, sed nulla est melior illa, qua quis seipsum cognoscit*. «La porta d'entrare a questa alta Regina [humiltà] è la cognitione di noi medesimi, la quale cognitione è tanto necessaria all'humana salute, quanto lo cibo del corpo alla vita dell'huomo». *Ibidem*, cc. 28v, 36v.

¹³¹ L'umiltà è «fondamento di ogni virtù, et via, et scalla di andare a Dio et unirsi a lui». *Ibidem*, c. 60r.

¹³² Lo cercò invano tra «*cognatos et notos*», «scientiati et litterati», tra i «sapiienti del mondo», «li Signori temporali», i «principi et tiranni», gli «artegiani et mercanti», «li ricconi et epuloni», «i soldati venturieri, publicani, peccatori, et peccatrici». Dopo «la molta inquisitione», fece anche «un bando *per vicos et plateas*», sperando di trovare lo sposo divino tra la «plebe, et populazzo». *Ibidem*, cc. 30r sgg.

mondo, «*domos et palatia, vestes et ornamenta*», e ancora «in honori, et dignità, in ricchezza et bellezze, in oro et in argento», «in balli, canti, suoni et in sensualità, piaceri et dilette mundani», ma si rese conto che tutto ciò che sta sotto il sole, non è altro che vanità¹³³».

L'Anima pensò allora di cercare Dio «nel stato religioso». Trovò uomini che onorano Dio con le labbra, mentre il loro cuore è lontano dal Signore, uomini che compiono ogni gesto e ogni opera non per amore e gloria di Dio, ma per essere visti e lodati dagli uomini¹³⁴. Quando però si rivolse a quei religiosi che più avevano camminato sulla strada della perfezione evangelica – Cordoni allude forse qui ai francescani riformati¹³⁵ – una voce interiore le fece capire di essere vicina alla meta. Da uno di quei santi religiosi, infatti, le venne spiegato che finora non aveva trovato lo Sposo divino, perché l'aveva «male cercato»: «la via di trovar Dio», non sono il mondo e le creature, ma «la santa humilità», che è «una intellettuale dottrina di Christo» e agisce come un «lume» nell'anima, sollevandola dall'«abisso delli peccati» e apparecchiando a Dio «il thalamo regio nella secreta stantia dell'anima, dove con lei si vuole unire»¹³⁶. Come «dalla cognitione di sé medesimo nasce l'odio di sé medesimo», infatti, e come «da questo odio nasce l'humilità», così «dalla humilità nasce la cognitione di Dio, imperochè agli umili si manifesta Dio. Dalla cognitione di Dio nasce l'amore, imperochè quanto l'huomo cognosce, lo viene ad amare, amandolo il possiede, possedendolo lo fruisse, et questo è il fine della creatura, et [a] questo fine fu creata»¹³⁷. «O beata humilità – può dire allora la Sposa Anima –, la quale potesti far di Dio huomo, et ad ogni hora puoi far dell'huomo Dio»¹³⁸.

Strettamente connessi al processo unitivo imperniato sulla virtù dell'umiltà, dunque, sono i temi dell'illuminazione divina e dell'annichilazione dell'anima, vale a dire della trasmissione diretta della rivelazione nella coscienza del credente da parte di Dio e del riconoscimento, da parte dell'uomo, della propria radicale “nichilità”, con la conseguente totale rassegnazione della propria volontà in quella del Creatore. Cordoni descrive la dinamica annichilazione-illuminazione come un processo graduale che si

¹³³ «*Vidi cuncta, quae sunt sub sole, ecce universa vanitas*». *Ivi*.

¹³⁴ «Di questi dice Dio per lo Profeta: *Populus hic labiss me honorat, cor autem longe est a me, et Dominus in evangelio: [...] Omnia vero opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus*». *Ibidem*, cc. 32rv.

¹³⁵ «*Hic Deum adora [...]. Isti sunt viri sancti quos elegit Deus in charitate non ficta, quorum doctrina fulget ecclesia ut sol et luna. Isti sunt viri sancti, facti amici Dei*». *Ibidem*, c. 32v.

¹³⁶ *Ibidem*, cc. 33r-34v.

¹³⁷ «*Unde Augustinus ait: “Fecit Deus rationale creaturam, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur”*». *Ibidem*, c. 37v.

¹³⁸ *Ibidem*, c. 33v. Cfr. anche c. 44r: «O alto et glorioso Dio, non despregare l'opra delle tue mani. O dolce mio Sposo, fami te conoscere. Colui che te conosce, quello ti ama, quello che ti ama dimentica sé, et ama te più che sè».

svolge all'interno della coscienza secondo un moto circolare¹³⁹: tanto più l'anima si umilia, infatti, ritirandosi in «uno luoco secreto et solitario»¹⁴⁰ e contemplando «l'abisso della mia iniquità et miseria», tanto più fa spazio a quella voce interiore che le dice: «*Sine me nihil potestis facere*»¹⁴¹ e che le insegna a non confidare più «nelle mie forze e nel mio ingegno, che nella divina gratia».

Solo quando «tutta humiliata» l'anima ricorre «alla misericordia di Dio», riceve da Dio una speciale illuminazione, tale per cui «la cognitione di me medesima mi dava scientia di Dio, et lo pensar di Dio augmentava in me la notitia et lo cognoscimento di me»¹⁴². Leggendo «nel libro della propria coscienza»¹⁴³ e contemplando con sempre maggiore consapevolezza spirituale la incommensurabile bontà di Dio, l'anima si rende così conto di essere «vaso di sterquiloquio», «un puro nihilo», indegna di «ogni gratia, et beneficio»¹⁴⁴, e di non poter né volere, né fare alcunchè di buono senza la «clementia» e la «sapientia» di Dio¹⁴⁵. È proprio nel momento della totale e volontaria umiliazione

¹³⁹ «Sì come, quando lo raggio del sole entra per la fenestra tutte le cose della stantia si possono apertamente vedere, et grande et piccole, brutte, et belle, quasi quando come fu presente quello divino lume, io fui illuminata, et dato mi fu certo conoscimento di Dio et di me, che generava stupore». «Più stolta delli stolti», l'anima aveva pensato di «tutto il mare potere includere in uno vasello, et ponere tutto il mondo suso una punta di aguchia. Et essendo tutta ottenebrata, mi pensava, con le mie tenebre potere illuminare il sole». Grazie al dono del «vivifico lume», invece, vede finalmente che «tutte le creature sono in Dio» e che «chi ha lui, ha tutte le cose et ogni bene». Si rende conto inoltre di essere «tutta inlordata e imbrattata», di aver «tradito Christo» facendo di se stessa un dio e commettendo infiniti peccati. «Mediante quello divino lume, io me vedea infinitamente rea. Per la quale cosa infinitamente mi veniva ad odiare». Dal «perfetto odio», però, scaturisce l'umiltà e si apre la prospettiva dell'unione mistica con Dio. CORDONI, *Dyalogo de la unione*, cc. 53r-57v.

¹⁴⁰ Cordoni cita il passo evangelico di *Mt 6, 6*, in cui Cristo dice: «*Tu autem cum oraveris intra in cubiculum tuum et clauso hostio ora patrem tuum*». L'invito all'orazione mentale privata, basata sul medesimo versetto, si ritrova tra gli altri anche negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, nelle *Prediche sopra i salmi* del Savonarola (VIII: *Sopra il salmo quam bonus*), in Valdés (cfr. VALDÉS, *Lo evangelio di san Matteo*, cit., pp. 196-197) e in FREGOSO, *Pio et christianissimo trattato della oratione*, cit., cc. 14rv: «Ma il nostro maestro dannando quella vana apparenza di religione insegna alli suoi discepoli non essere in modo alcuno da orare in publico nel cospetto delle genti, ma in nascosto nella camera tua serrato l'uscio, [...] et il Padre tuo, che ti vede in secreto, che ti guarda nel cubiculo del cuor tuo, ti renderà la mercede conveniente».

¹⁴¹ Questa citazione paolina è ripetuta alla c. 174r.

¹⁴² «Mi sentiva tutta illustrata da un raggio divino, per lo quale era illuminata in molte cose, et singolarmente circa il cognoscimento di Dio et di me medesima». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 41r.

¹⁴³ *Ibidem*, c. 62r. L'esortazione a valorizzare la dimensione interiore della fede e l'affermazione del primato della coscienza individuale sono due aspetti caratteristici del pensiero ochiniano e valdesiano. Vedi *infra*, capitolo 13.

¹⁴⁴ CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 63v. È in questo passaggio del capitolo 19, che Bartolomeo da Castello fa riferimento alla dottrina mistica della «santa pazzia», di derivazione iacoponica, che sembra Cordoni sperimentò di persona in una fase particolare della sua vita.

¹⁴⁵ «Per me medesima non posso più volere il bene, senza il tuo volere et quello che io voglio, non posso, se la tua clementia non mi aiuta. Et quello ch'io voglio et posso, non si mena a fine, se la tua sapientia non mi illumina, se la tua potentia non mi soccorre, et la tua bontà non mi conforta». *Ibidem*, c. 43r. Vedi anche tutto il capitolo 20: «Come l'huomo, quantunque buono et giusto sia, si può e deve riputarsi infinitamente nihilo», in cui si cita da Ubertino da Casale la metafora dell'uomo vaso pieno di velento (cc. 65rv) e si riporta anche la divisione di Bernardo tra grazia preveniente, comitante e cooperante: «*Sine*

di se stessa¹⁴⁶ che l'anima, come il ladrone, la peccatrice e la cananea¹⁴⁷, prega Dio con amore puro e che Dio risponde alle sue preghiere, rendendo possibile «in uno subito» l'unione, la trasformazione dell'anima in Dio¹⁴⁸. È lo stato della completa annichilazione, in cui l'anima non desidera altro che vivere in Dio, abbandonarsi e perdersi nella sua volontà¹⁴⁹: «L'anima mia tutta si è liquefacta [...]. Mi risegno tutta nelle tue mani, fa' di me quello che ti pare»¹⁵⁰.

A un medesimo esito unitivo, l'anima «confessa contrita» può giungere attraverso una fede perfetta. È la seconda via dell'unione, descritta da Bartolomeo Cordoni nei capitoli 21-22 del *Dyalogo de la unione*, i più vicini alle teorizzazioni luterane e riformate in materia di giustificazione per fede. In queste pagine dense di riferimenti paolini e di reminescenze agostiniane¹⁵¹, l'osservante umbro esalta in maniera iperbolica il valore della fede come virtù unitiva, definendola «rimedio et medicina di tutti i mali, coltello taliente contra gli inimici, scudo fortissimo et inespugnabile contra ogni tentatione», «via breve che mena a Dio, che fa trovare ogni riposo et ogni bene»¹⁵².

L'adesione del Cordoni al principio della giustificazione per fede è espresso con chiarezza – «questa fede fa l'huomo giusto, et fallo diventar amico di Dio»¹⁵³ –, così come la convinzione che l'osservanza esteriore dei precetti e il compimento delle opere di misericordia sono vani e non graditi a Dio, se l'uomo non è animato dalla fede: «Colui che fa le buone opere, et non crede, è simile a colui, che mette l'acqua nel vaso

gratia praeveniente, comitante, et chooperante nihil boni facere possumus». Forte è in questi brani l'influsso di Ugo Panziera. *Ibidem*, cc. 63v-66r.

¹⁴⁶ Questo stato dell'anima richiama il concetto francescano di *minoritas*. Bartolomeo da Castello spiega infatti che «colui, che è humile di cuore sempre haverà in abhominazione la propria volontà. [...] Colui, che è humile di cuore sempre ama essere disprezzato et tenuto vile. Colui, che è humile di cuore ad ogn'uno si fa soggetto». «Questi sono i minori, che siano in questo mondo, et i maggiori, che siano in paradiso». *Ibidem*, cc. 35v, 213v.

¹⁴⁷ «Tu non horruisti latronem confitentem, non lachrimantem peccatricem, non cananeam supplicantem, non in adulterio deprehensam, non publicanum hospitantem, non discipulum negantem, non discipulorum persecutorem, non ipsos crucifixores [...]. Et sana l'anima mia, quia salus mea tu es». *Ibidem*, c. 42v.

¹⁴⁸ «Sposa mia diletta, sei fatta uno altro me medesimo, et io sono fatto un'altra te, et di te, et di me n'è fatto un paradiso, una gloria, et uno Dio. [...] tu sei paradiso per cagione dell'amorosa trasformazione di te nella mia divinità, et gloriosa humilità». *Ibidem*, cc. 45rv.

¹⁴⁹ Fuori di Dio, infatti, niente ha valore, c'è solo nulla. È la dottrina del nichil, ripresa dal Panziera, che Bartolomeo Cordoni spinge alle estreme conseguenze affermando, nel capitolo 17, che anche il peccato «è nihilo», cioè «non ha l'essere, perché non l'ha fatto Dio». Nonostante ciò, il peccato ha un potere privativo, nel senso che è in grado di sottrarre all'anima il proprio essere, condannandola alla morte, vale a dire alla separazione da Dio. *Ibidem*, c. 58r.

¹⁵⁰ *Ibidem*, c. 46v.

¹⁵¹ L'ancoraggio alla lezione paolina è chiaro già in apertura del capitolo, dove la fede è definita con Paolo «*fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. [...] Quando adunque delle cose di Dio l'huomo crede quello, che ode et non vede, questa è detta fede». Di chiara ascendenza paolina sono anche molte altri passi successivi, come quello in cui Cordoni afferma che «per lui [Cristo] sono accettate tutte le nostre buone opere, et perdonati li nostri peccati [...]. Per lui anchora siamo mundati, giustificati, santificati in nomine Domini nostri Iesu Christi». *Ibidem*, cc. 67r, 136r.

¹⁵² *Ibidem*, c. 74v.

¹⁵³ «Unde Apostolus ait: "Per fidem habitare Christum in cordibus nostris"». *Ibidem*, c. 67v.

forato, la quale tutta si spande e si perde. [...] Beato adunque colui, che ben crede et ben opera»¹⁵⁴. È il tema, sfiorato più volte dal Cordoni, della «viva fede», concetto cardine nell'elaborazione valdesiano-“spirituale” di una dottrina della giustificazione per fede in grado di valorizzare l'essenza della riflessione luterana sul tema, ritenuta teologicamente fondata nei suoi presupposti fondamentali, evitando al contempo il rischio di sminuire il rilievo etico-sociale delle pratiche religiose e di mettere in discussione la propria fedeltà al magistero pontificio e alla Chiesa di Roma¹⁵⁵.

Bartolomeo Cordoni, come i suoi editori cappuccini, non dovettero essere estranei a tale dibattito collettivo, che impegnò tra gli anni '20 e '30 diversi esponenti di spicco del clero regolare italiano, dall'agostiniano Seripando al domenicano Catarino fino ai benedettini Cortese, Fontanini e Degli Ottoni¹⁵⁶. Sembra suggerirlo tra gli altri fattori l'impiego, da parte del Cordoni, di alcune espressioni e riferimenti scritturistici caratteristici delle opere dei riformatori e di scrittori cattolici dalla spiccata sensibilità evangelica, come Battista da Crema e lo stesso Bernardino Ochino. Si pensi, solo per fare un esempio, alla scelta dell'autore del *Dyalogo de la unione* di motivare il suo rifiuto del valore meritorio delle opere umane ai fini della salvezza con la classica citazione di Isaia 64, 6: «Poco potemo confidare in altre nostre buone opere, perché – come dice il propheta – *sunt sicut pannus menstruatae*¹⁵⁷, et però dice il Cantore: *Non exhibit Deus in virtutibus nostris*, cioè non si compiacerà in quelle principalmente, ma quelle et tutti i nostri meriti saranno accettate in Christo, et per Christo»¹⁵⁸.

Pur non rappresentando il fulcro del dialogo, che fu pensato e scritto come opera di natura essenzialmente ascetico-mistica, queste puntualizzazioni dottrinali sul rapporto tra la fede e le opere non appaiono casuali nell'economia complessiva del *Dyalogo de la unione*. Esse, infatti, costituiscono un risvolto attualizzante delle dottrine dell'annichilazione e dell'ampiezza della divina misericordia: non è privo di significato, dunque, che nei capitoli finali dell'operetta Cordoni torni a polemizzare con coloro i quali «solamente vogliono confidare nelle frasche delle loro virtuose operatione, le quali in verità, se ben pensassero, non sono niente». A Dio, infatti, che «per il suo infinito amore spontaneamente si offerisse dare questa gratia a tutti», «piace» e basta che facciamo quel che possiamo, purchè amiamo¹⁵⁹ e «confidiamo nella sua bontà»¹⁶⁰. Sono

¹⁵⁴ *Ibidem*, c. 69r.

¹⁵⁵ Vedi *infra*, capitolo 13.

¹⁵⁶ Cfr. G. FRAGNITO, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto in Polirone. Nuovi documenti su Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini (1549-1551)*, in «Benedictina», XXXIV, 1987, pp. 253-271; PROSPERI, *L'eresia del Libro grande*, cit.

¹⁵⁷ Nel testo originale, per un errore tipografico, si legge «monstruatae».

¹⁵⁸ «Noi meritiamo mediante la fede, cioè credendo, et non vedendo». Dio infatti «giudica le anime secondo la fede». *Ibidem*, cc. 68v, 137v-138r, 219r.

¹⁵⁹ «Non sta il nostro merito principalmente in far molte buone opere, ma nella grandezza dell'amore». *Ibidem*, c. 193v.

dunque da imitare coloro i quali «per vera et profunda humilità si difidano di sé medesimi, et di ogni proprio merito, et per pura et immacolata fede tutti s'immergono in quello grande pelago della divina bontà»¹⁶¹.

La fede dunque, e non le opere, è necessaria per essere illuminati¹⁶² e per accedere all'unione dell'anima con Dio: «Per questa fede adunque Dio è fatto huomo, et hora per questa virtù l'huomo, se vuole, si può fare Iddio»¹⁶³, perchè «sì come la calamita tira il ferro, così questa fede, quando sta nell'anima, tira Dio dentro nell'anima»¹⁶⁴. Lo assicura Paolo e lo confermano Ubertino¹⁶⁵ e Agostino, il quale dice «*quod anima fide copulatur Deo. Et così diventa Dio, et così può tutte le cose per virtù della fede, per la virtù della quale trasformata in Dio, egli la fa essere un altro lui*»¹⁶⁶.

Il modello della fede perfetta, «formata di carità»¹⁶⁷, è Maria vergine: «*Beata, quae credidisti*»¹⁶⁸. La sua fede è perfetta perché perfetto è l'amore che la sua anima restituisce a Dio¹⁶⁹, onorandolo e confessando «la sua omnipotentia, la sua sapientia, et la sua infinita bontà»¹⁷⁰. A un'anima in grado di amarlo per fede, «Dio è constretto», «senza altri meriti», «non solo [a] perdonare i suoi peccati, [...] ma *etiam* manifestargli sé medesimo tale, quale la fedele anima l'haverà creduto»¹⁷¹. Sfiando arditamente il nucleo più eterodosso ed eversivo dell'eresia del Libero Spirito, Cordoni si spinge in questi passaggi ad affermare l'impeccabilità dell'anima unita a Dio per via di fede. Chi

¹⁶⁰ *Ibidem*, cc. 217v-218v.

¹⁶¹ Bartolomeo da Castello propone qui anche un parallelo tra Giuda e il buon ladrone, simboli rispettivamente della mancanza di fiducia e del totale affidamento a Cristo: «Di quanto si è privato, et quanto danno fu in quell'anima di Iuda per non volere né credere né sperare. Quanto male ha schivato, et quanto bene ha conseguito il latrone per uno poco di fede, credendo». *Ibidem*, c. 218v.

¹⁶² «Se voi credeste, sareste illuminata, et conoscereste la verità». *Ibidem*, c. 150r.

¹⁶³ «L'huomo, che è di poca fede, è come la nave, che è dalli venti combattuta, che non può fare il suo viaggio. Ma l'huomo, che ha la fede vigorosa, questo in un salto passa il mare, et piglia la terra di promissione». *Ibidem*, cc. 68v, 220v.

¹⁶⁴ *Ibidem*, cc. 75rv.

¹⁶⁵ «La regola della unione per via di fede, è tenere ferma la fede [...] secondo ch'insegna Ubertino da Casale [...] che Dio per la sua omnipotentia si possi comunicare alla creatura». *Ibidem*, c. 75r.

¹⁶⁶ «L'anima per fede di unisse a Dio, et vestisi di lui, com'ella fa del corpo proprio. *Sposa Anima*: A questo modo vestirsi eshortava l'Apostolo, quando diceva: *Induimini Dominum nostrum Iesum Christum*». «La fede pura congiunge l'anima con Dio. *Apostolus n. dicit: Fide copulamur*». *Ibidem*, cc. 74r, 150r.

¹⁶⁷ La fede è «formata» in chi «credendo ama, et amando, crede». E ai capitoli 35 e 38: «Questa imponente di oro è la santa fede formata di carità, la quale è tanto potente et tanta autorità ha appresso del grande Dio, che può ciò ch'essa vuole». «Il peccatore non è di gratia informato, la qual gratia fa essere accette a Dio le buone opere». *Ibidem*, cc. 68v, 158r, 173r.

¹⁶⁸ *Ibidem*, c. 68v. Sul modello di Maria modello delle fede perfetta, riproposto anche da Ochino e da Vittoria Colonna, cfr. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna*, cit.; BRUNDIN, *Vittoria Colonna*, cit., pp. 88-89, 109-120.

¹⁶⁹ «Colui ha in sé perfetta fede, il quale in sé possiede perfetto amore». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 73v.

¹⁷⁰ «Nissuna cosa tanto honora Dio, quanto la fede». *Ibidem*, cc. 69v-70r.

¹⁷¹ *Ibidem*, cc. 68r, 71rv.

ha la fede, infatti, «si usurpa tutte le virtù et meriti di Christo» e «può ciò che vuole», anche «tutte le hore far miracoli come se fosse uno Dio»¹⁷².

La terza via dell'unione tratteggiata dal Cordoni è la «via del sacramento dell'altare», vale a dire dell'eucarestia¹⁷³. «Questo è quello cibo – spiega Bartolomeo da Castello in apertura del capitolo 23 –, per virtù del quale l'anima si unisse a Dio, s'incorpora con Christo»¹⁷⁴. Istituito da Cristo anche come rimedio «delle humane cottidiane colpe», il «sacratissimo sacramento» dell'eucarestia è di tanta «virtù», «che gli huomini mortali fa immortali», perchè ha «efficaccia di unire l'huomo a Dio»¹⁷⁵. Non per questo, ad ogni modo, Bartolomeo da Castello si aggrega al folto gruppo di prelati che, come Giberti e Crispoldi, promuovevano nella prima metà del Cinquecento una più assidua pratica sacramentale tra i fedeli. Nel capitolo 38, infatti, Cordoni chiarisce che «a tale anima per incorporarsi et unirsi a Christo non gli è necessario sempre ricorrere al sacramento dell'altare, se non per commandamento della Chiesa». Alla «sacramentale comunione sono deputati alcuni tempi congrui, *idest* in mane, et in alcuni luoghi acciò deputati, *idest* in ecclesiis et oratoriis. Ma l'anima fedele per tutto, in tutte le cose, in ogni tempo, et luoco può trovare il suo diletto, et a lui unirsi, et di lui comunicarsi spiritualmente»¹⁷⁶.

Come nel caso della confessione, insomma, anche riguardo alla comunione Cordoni tende a porre in secondo piano il rilievo magisteriale del sacramento, affermando la possibilità per ogni uomo di «comunicarsi spiritualmente» con Cristo, anche senza la mediazione della Chiesa istituzionale. Non è un'affermazione implicita della dottrina luterana del sacerdozio universale dei credenti, ma ci si avvicina, come sembrano confermare due passi del capitolo 41 e 52. Nel primo l'autore del *Dyalogo de la unione* si chiede: «Hora se questo può fare qualunque ribaldo sacerdote, comunicar li populi, quanto maggiormente haverà questa potestà la anima fedele, la quale per eccesso di

¹⁷² «Unde essa infalibile verità dice nell'evangelio: *Omnia possibilia sunt credendi*». «Adunque se in me non manca la fede, a me non manca la potentia di poter far questo et ogn'altra cosa, ch'io voglio». *Ibidem*, cc. 68r, 71v, 158v-159r, 184r.

¹⁷³ All'eucarestia l'autore del *Dyalogo de la unione* dedica il capitolo 23, tornandovi poi nel capitolo 40.

¹⁷⁴ Cordoni cita a sostegno di questa tesi Lattanzio Firmiano e Ubertino da Casale. Nei passi seguenti relativi all'eucarestia fa riferimento anche ad Agostino, Ambrogio e Paolo. Cfr. *Ibidem*, cc. 91r-93r.

¹⁷⁵ «Adunque concludendo dicemo, che l'huomo devoto per via di questo santissimo sacramento si può unire a Dio [e] diventar Dio, et haver in sé tutta la beatissima Trinità». *Ibidem*, cc. 94r, 95v. Nel capitolo 37 Cordoni torna sul tema dell'eucarestia, elencando sette «intenzioni» di Cristo nell'istituire questo sacramento: la prima è che l'anima avesse sempre Dio presente in sé; la seconda che «mediante il sacramento l'huomo pio venisse ad unirsi et incorporarsi a Christo»; la terza che mediante quel cibo l'uomo trovasse la vita; la quarta, citando Ubertino da Casale («*O quam suavis est iste cibus, qui hominem Deum facit*»), «che l'huomo diventasse Dio»; la quinta che l'uomo potesse fare un'offerta preziosa a Dio; la sesta il fare memoria di un «tanto segno d'amore»; la settima «acciòchè l'huomo havesse il paradiso in questo mondo, perochè egli medesimo è paradiso». *Ibidem*, cc. 165r-167r.

¹⁷⁶ *Ibidem*, cc. 179rv.

amore è tutta trasformata in Dio, possede et fruisse Iddio?»¹⁷⁷. Nel secondo, allusivamente, afferma invece che «l'anima unita a Dio gloriosamente è vestita di Christo quasi di veste pascale et sacerdotale»¹⁷⁸.

Quarta via dell'unione è la via della «abnegatione di sé medesimo, cioè per annihilatione della propria volontà nel voler di Dio»¹⁷⁹. Con argomentazioni dalle inflessioni stoiche e neoplatoniche, Bartolomeo da Castello approfondisce tematiche già toccate nella trattazione sulla via dell'umiltà, spiegando che l'anima umana tende a Dio come fonte di felicità eterna e fine ultimo della propria esistenza¹⁸⁰. Per fondersi nell'amore infinito del Creatore, l'anima deve annullare totalmente la propria identità, giungendo ad offrire a Dio la sua volontà, il suo libero arbitrio: «Il sommo grado di questa abnegatione di sé medesimo è che l'huomo volontariamente per amor di Dio mortifichi sé medesimo, cioè la propria volontà perfettamente, et ogni proprio desiderio in tal modo, che della sua volontà et di quella di Dio, ne sia fatta una divina et amorosa volontà, et questo propriamente è amor di Dio, et essere unito a lui, quando la volontà dell'huomo si trasforma totalmente, et si trasfonde nel volere di Dio»¹⁸¹. Solo allora l'anima sarà indissolubilmente unita a Dio, come i raggi al sole: «Questa è l'altissima libertà delli figliuoli di Dio, cioè voler fruire solamente la divina volontà, imperochè per questo l'huomo in tutte le cose, che possono accadere sotto Dio diventa quasi eterno, incommutabile et impassibile»¹⁸².

Mortificare l'amor proprio e la propria volontà fino all'annichilazione che rende «l'huomo deiforme», «volere solo la volontà di Dio», farsi «vero povero di spirito», fino ad essere «senza proprietà per atto d'amore in Dio» anche nelle cose spirituali¹⁸³: sono i concetti centrali del begardismo, sui quali Cordoni insiste in aperta polemica, ancora una volta, con gli «amatori di sé medesimi», i quali «in tutte le buone opere, che fanno, cercano sé medesimi», e con quelli che Battista da Crema chiamava «cerimoniani»¹⁸⁴, «i quali hanno lasciato le gran ricchezze per menare vita perfetta, et nientedimeno mai vengono a perfettione, perché non curano la sua volontà rasignare a

¹⁷⁷ *Ibidem*, c. 184r.

¹⁷⁸ *Ibidem*, c. 225v.

¹⁷⁹ Bartolomeo da Castello dedica alla descrizione di questa via di unione il capitolo 24. *Ibidem*, c. 97r.

¹⁸⁰ «Uno è il fine di tutte le cose, cioè Dio, al qual fine è fatta la creatura rationale, acciochè perfettamente et eternamente in esso si habbia a riposare, et lui felicemente fruire». «Sì come è natural cosa la pietra discendere la basso, così Iddio è propria mansione, centro, et fine dell'anima». *Ibidem*, cc. 97r, 116r.

¹⁸¹ *Ibidem*, cc. 97v-98r.

¹⁸² «Sì come i raggi del sole, acciochè rimangano nel suo essere permanenti, è necessario sempre star congiunti col sole inseparabilmente, così la volontà nostra conviene che sia inseparabilmente unita a Dio, dal quale la origine sua dipende essenzialmente». *Ibidem*, c. 98v.

¹⁸³ «Imperochè l'Apostolo dice: *Non coronabitur nisi, qui legitime certaverit*. Sposa Anima: Sì come l'aurora va innanzi al sole, così questa volontaria oblatione de noi medesimi nelle mani di Dio deve precedere ogni nostra spirituale attione». *Ibidem*, c. 104r

¹⁸⁴ BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, Venezia, Bastiano Vicentino, 1532 (I ed. Venezia 1523), c. 37r. Cit. in BONORA, *I conflitti*, cit., p. 163.

Dio»¹⁸⁵. Si avvertono in questi brani dalla forte carica etico-spirituale gli echi degli aspri dibattiti che percorrevano la compagine dei frati minori nel primo Cinquecento, collegando il più ampio discorso sulla riforma della Chiesa e sulla convocazione del concilio alle istanze di rinnovamento dell'ordine francescano, dalle quali aveva tratto ispirazione anche il movimento dei cappuccini. Nel *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, l'anelito per una vita religiosa rinnovata e purificata affonda però le proprie radici in un'esperienza personale caratterizzata da una vibrante tensione mistica, con esiti di natura spiritualistica. Lo evidenziano in maniera particolare la descrizione che Cordoni fa delle ultime due vie dell'unione, oltre all'ampia trattazione dedicata all'esercizio dell'amore perfetto, che occupa da sola quasi metà dell'opera.

La quinta via dell'unione, chiamata «grazia d'infusione», rimanda infatti direttamente alle umbratili esperienze mistiche vissute nella solitudine eremitica delle proprie celle dai francescani rigoristi¹⁸⁶. Esperienze inquietanti ed elitarie¹⁸⁷, che si rendono possibili quando l'anima è «humiliata et purgata» ed è così «apparecchiata secondo il suo potere a ricevere in sé la divina gratia»: essa si manifesta in questi casi in maniera estemporanea, «quasi a modo di baleno, et senza nissuno altro mezzo Dio s'infonde nell'anima, et comunicandole tutta la sua bontà, et tutto lo suo amore, tutta la trasforma in sé medesimo»¹⁸⁸. Mediante questa unione Dio inonda il cuore, il corpo e le potenze dell'anima con il «gran fiume della divina dolcezza», di modo che «l'amante spirito si stima essere totalmente nell'eterna fruitione» e l'anima sente un calore tale, che le sembra di essere in una «fornace ardente», dove «si purga, et netta di ogni macula et bruttura. Onde sì come il ferro, il quale di sua natura è negro, freddo, et duro, dimorando nel fuoco, diventa mol[l]e, caldo et risplendente; et sì come diversi metalli, i quali per virtù del fuoco si congiungono insieme et fanno una massa et un corpo, così l'anima, liquefacendosi per amore, diventa una cosa con Dio et con l'amore»¹⁸⁹.

Prerogativa dell'anima unita a Dio per «gratia d'infusione», secondo Bartolomeo da Castello, è l'essere adornata dei «sette doni del Spirito Santo», che «intra in quell'anima come un fonte, et un fiume di sette rivoli, et irrigando tutto il paradiso, *idest totam animam*, tutte le sue potentie riempie, satia, et inebria»¹⁹⁰. L'anima acquista così «timor filiale», «pietà», «scientia»¹⁹¹, «fortezza», «conseiglio» e «intelletto», quest'ultimo descritto dal Cordoni come «un lume soprannaturale divino, il quale illustra et clarifica la

¹⁸⁵ CORDONI, *Dyalogo de la unione*, cc. 99r-103r.

¹⁸⁶ Cordoni dedica alla quinta via il capitolo 25 del *Dyalogo de la unione*.

¹⁸⁷ Cordoni stesso spiega che tale grazia «si fa rare volte et a pochi». *Ibidem*, c. 106r.

¹⁸⁸ *Ibidem*, cc. 106rv.

¹⁸⁹ *Ibidem*, cc. 107rv.

¹⁹⁰ *Ibidem*, cc. 107v-108r.

¹⁹¹ La scienza è definita «una cognitione, et un lume intellettuale, mediante il quale la mente nostra è illustrata et illuminata, drizzata et inviata secondo ogni perfettione».

nostra mente» e la fa atta a penetrare i misteri divini, cioè a «contemplare Iddio con puro cuore». Settimo dono è la «sapientia», «quasi saporosa scientia», che «leva il nostro intelletto al saporoso gusto del sommo bene»¹⁹².

Ancor più sacra e ineffabile è la sesta e ultima via dell'unione, la via di amore¹⁹³. Con una chiosa dal sapore esoterico, Bartolomeo Cordoni la presenta come «una altissima et sacratissima scientia, et è una divina dottrina da ogni vana scientia aliena, da Dio solo senza altro mezzo insegnata, et revelata alli parvoli simplici et humili. Imperochè si scrive nel cuore per divina illuminatione et celeste influxo. [...] Questa è una via lar[g]a, dritta, breve et sicura, che mena a Dio, et è una arte veloce, che presto mena l'huomo a perfettione»¹⁹⁴. Non diversamente dalle altre vie dell'unione, anche quella dell'amore presuppone che l'anima si sia predisposta in via preliminare tramite «purificatione della conscientia» e «purtà della mente»: «altrimente non potria ricevere l'influsso della gratia, sì come lo specchio effuscato dal fiato, se non è ben netto, non riceve la forma dell'huomo»¹⁹⁵.

Bisogna dunque disporre le potenze dell'anima – memoria, intelletto e affetto –, «renuntiando ad ogni proprietà *etiam* del tempo», perché ogni cosa «la quale si abbraccia con alcuno amore, fa mezzo fra l'anima e Dio». Bisogna eliminare ogni ostacolo tra l'anima e Dio, anche le cerimonie e le opere compiute senza fede, intese come un fine e non come un mezzo: «Questa è la cagione, che molti, i quali secondo l'humano vedere pareno molto spirituali, tenendo vita religiosa, et exercitandosi per molti anni in vigilie, orationi, digiuni, et altre buone operationi, et regulari observantie, non vengono mai al vero solido stato di perfettione, imperochè ritengono i mezzi fra sé et Dio, cioè di quelle cose, ch'essi amano»¹⁹⁶. Se invece l'anima si sforza di «accostarsi a Dio» con la debita predisposizione interiore e con un'assidua preghiera, mentale e vocale¹⁹⁷, questi manderà «una semplice et refulgente luce intellettuale nella nostra nuda

¹⁹² *Ibidem*, cc. 109r-111r.

¹⁹³ Viene descritta nel capitolo 26, ma Cordoni torna più volte a farvi riferimento nei capitoli 27-53, dedicati all'esercizio del puro amore. Si veda in particolare il capitolo 44. Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, n. LXXIII.

¹⁹⁴ «Et chi camina per questa via, in breve tempo acquistarà maggior cognitione di Dio, delle virtù, et di tutte quelle cose, che concerne la humana salute che tutti i dottori del mondo con tutte le loro vane scientie». *Ibidem*, cc. 111r-112r. Vedi anche le cc. 221rv: «Questa è dottrina di Christo et delli santi, quantunque loro non habbiano fatto di questa dottrina larghi trattati», perché Dio non vuole che gli indegni mettano mano «a quelli grandi tesori della divina sapientia», ai quali si accede per fede e per esperienza. È una «catholica virità», insegnata da Cristo e confermata dai santi: chi le si opponesse, «contradiria il santo evangelio». «La Scrittura non insegna queste cose», avverte ancora Cordoni a c. 126v, ma solo Dio per «dono di gratia» e speciale illuminazione.

¹⁹⁵ L'huomo deve «apparecchiarsi», perché solo quando vede che l'uomo ha «la debita dispositione, [Dio] aggiunge poi et dona la gratia per sua largiflua bontà». *Ibidem*, cc. 112rv.

¹⁹⁶ «La cura et sollecitudine delle cose esteriori accecano la mente, obumbrano lo intelletto, perturbano il cuore et spengono l'affetto», come «la polvere nell'occhio impedisse il vedere». *Ibidem*, cc. 114v, 117r.

¹⁹⁷ L'amore è «una virtù unitiva» e si può stimolare con una preghiera continua, fatta anche di «iaculatorie», «non solamente nel tempo della oratione, ma in ogni tempo et luoco, caminando, sedendo,

mente, per la quale la ragione è illuminata delle cose di Dio» e l'anima può finalmente raggiungere lo stato della «summa quiete et summa fruizione»¹⁹⁸.

Impossibile da conoscere nella sua essenza se non per esperienza, lo stato dell'estasi unitiva produce effetti diversificati nelle varie anime. Cordoni ne parla come facendo riferimento a fatti personalmente vissuti o a episodi di cui è stato testimone, spiegando che «in alcuni così vemente et fervido diventa l'affetto, quando si converte et levasi in Dio, che pare a loro con il corpo et con l'anima essere serbati in alto, et il cuore par, che si apra et rompa per la grande violentia d'amore, perché tutte le potentie dell'anima in un battere d'occhio si adunarono insieme, et per lo grande ardore d'amore par, che insieme con l'anima et con il corpo si liquefaciano in Dio, et così tutto l'huomo si trasforma in Dio»¹⁹⁹.

Siamo all'apice dell'esperienza mistica dell'unione, all'«essercitio dell'amore, et della libertà dell'anima innamorata». Intorno a questo unico argomento, avvolto però da una caotica ragnatela di rimandi ai temi già trattati parlando dell'amore divino e delle sei vie dell'unione, Bartolomeo da Castello costruisce la terza parte del *Dyalogo de la unione*, che comprende i capitoli dal 27 al 53. È in queste pagine, che l'impressione di affinità con le dottrine erasmiane e luterane si fa via via più sfumato, lasciando emergere la specificità dello spiritualismo francescano di Bartolomeo Cordoni.

Anche il legame con il pensiero valdesiano, che risiede nella comune matrice alumbrado-begarda e si esprime sostanzialmente nell'idea dell'illuminazione interiore come fonte della rivelazione, tende progressivamente ad apparire più flebile: vertice e fulcro del cammino di perfezione tratteggiato dal Cordoni è infatti l'unione nell'amore e la vita dell'anima nello Spirito, con un superamento del valore stesso della fede e del concetto di virtù in funzione di esiti quietistici e quasi panteistici, che sembrano andare

mangiando, bevendo, lavorando et ripossando». La preghiera deve essere un rendimento di grazie a Dio per la sua presenza nell'anima e per gli «altri stupendi benefici». Cordoni ribadisce qui inoltre il concetto, già espresso in apertura del dialogo, della necessità di rivolgersi incessantemente alla porta della misericordia divina «e con una importuna frequentia battere, come alla porta del vostro amico». A favore dell'orazione vocale, Bartolomeo da Castello si esprime anche nel capitolo 38: dove alla domanda sul perché la Chiesa ordina «i divini officii et le divine laudi, et vocalmente doversi orare» e sul perché Cristo ha insegnato il *Pater noster*, che si recita ad alta voce, viene data un'articolata risposta. La prima ragione è per Cordoni che l'uomo è «composto di due sustantie, cioè spirituale et corporale» e quindi è chiamato a onorare Dio sia corporalmente, cioè con la voce, che spiritualmente. La seconda, desunta da Ubertino, è che la preghiera vocale permette ai tiepidi, incapaci di orare mentalmente, che «qualche minima cosa guadagnino appresso Iddio». Di questi il Profeta si lamenta: «*Populus hic labiis me honorate, cor autem eorum longe est a me*». Ulteriori motivazioni sono il ricordare pubblicamente la grazie e i divini attributi di Dio, il piacere a Dio e trovare la sua via, e il «far perfetta la dolce harmonia della diletta Sposa. Imperochè in questo amoroso exercitio l'anima è fatta cithara, il corpo è fatto psalterio, gli angeli sono le corde, Christo è il sonatore. Lo spirare fa il suono, la voce fa il canto, il cuore fa il biscanto, la mente fa il tenore, l'amore fa il contralto, il nihilo fa il contrabasso, l'affetto il giubilo, et la fede fa la danza». Sopra tutte le ragioni, la preghiera vocale è però «ordinata da Dio per accrescere i thesori et le ricchezze della tua Sposa». *Ibidem*, cc. 118v-119v, 121r, 174r-175r.

¹⁹⁸ *Ibidem*, cc. 116rv.

¹⁹⁹ *Ibidem*, c. 124r.

oltre il radicale e potenzialmente eversivo soggettivismo latitudinario ombreggiato dal Valdés²⁰⁰. Dove Valdés arresta la propria speculazione intellettuale, affermando l'autonomia della coscienza dal magistero esteriore della Chiesa e legittimando la dissimulazione religiosa con un atteggiamento di pacato e prudente riserbo sulle possibili infinite forme della vita interiore dei singoli cristiani²⁰¹, Bartolomeo da Castello si lascia invece permeare dall'ebbrezza di un'esperienza mistica concretamente vissuta, raccogliendone i frammenti in un tentativo ardito e asistematico di comunicazione di sentimenti e moti della coscienza che sfuggono alla comprensione razionale.

La descrizione dello «stato dell'amore» fatta dal Cordoni attinge al repertorio classico di immagini e figure retoriche della tradizione mistica, dipingendo l'anima unita a Dio «a modo di salamandra che arde nel fuoco», mentre «fugge la moltitudine come fanno le ape il fumo»: infatti «sì come un minimo pelo conturba l'occhio, così una minima solecitudine extermina l'essercitio del divino amore»²⁰². Come già anticipato nei primissimi capitoli, «lo stato dell'anima innamorata è detto propriamente stato de seraphini, et è detto stato di charità perfetta in vita annihilata»²⁰³. Cordoni paragona la condizione dell'anima perfettamente annichilata e unita a Dio a quello dei serafini, perché questi non hanno nulla tra sé e Dio e «*immediate* ardono et abbruggiano del fuoco di quella gran fornace» del divino amore.

Così l'anima «essendo unita a Dio per fede et per amore, arde et abbruggia, come uno seraphino di medesimo fuoco d'amor. Questa anchora a modo di seraphino ha sei ale et sta continuamente con il suo sguardo mentale fisso in Dio»²⁰⁴. La prima coppia di ali è costituita dalla fede e dall'amore, le due virtù unitive per eccellenza, «le quali due ale, qualunque le ha, esso ha licentia di far tutto quello che vuole». Le «altre quattro» ali, aggiunge Cordoni con un linguaggio esoterico che sarà ripreso da Antonio da Pinerolo e

²⁰⁰ Cfr. ADDANTE, *Eretici e libertini*, cit.

²⁰¹ Cfr. FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, cit.

²⁰² CORDONI, *Dyalogo de la unione*, cc. 124v-125r.

²⁰³ È il titolo e il tema del capitolo 49.

²⁰⁴ L'immagine del serafino dalle sei ali era particolarmente cara alla tradizione spirituale francescana. Nella *Legenda maior* di Bonaventura, essa viene collegata all'esperienza mistica vissuta da san Francesco alla Verna, al termine della quale ricevette le stimmate, segno della sua conformità con Cristo. In questa circostanza il frate di Assisi, considerato dalla tradizione profetica francescana come l'ultimo dei sei angeli dell'Apocalisse, avrebbe ricevuto la visione proprio di un serafino sovrapposta a quella del crocifisso. Lo stesso Bonaventura aveva utilizzato il serafino come «struttura di base» della sua più nota operetta mistica, l'*Itinerarium mentis in Deum*, in cui aveva spiegato che «le sei ali si possono correttamente interpretare come sei illuminazioni successive di cui l'anima dispone come di gradini o di percorsi per giungere fino alla pace cui si perviene attraverso l'estasi della sapienza cristiana». BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Rizzoli, Milano, 1994, pp. 83-85. Cit. in BOLZONI, *La rete delle immagini*, cit., p. 165, cui si rimanda per ulteriori riflessioni sul significato iconografico e teologico del serafino nella predicazione francescana e in particolare di Bernardino da Siena.

Bernardino Ochino²⁰⁵, sono: «*nihil esse, nihil scire, nihil posse, nihil velle*. [...] O glorioso stato in nihilo quietato, con lo intelletto posato, et l'affetto dormire. O glorioso stato dell'huomo annihilato ti posso dire giardino di ogni fiore adornato, dove sta piantato l'arbore della vita»²⁰⁶. È uno stato allo stesso tempo di impassibilità e di inesprimibile operosità²⁰⁷, alieno da ogni preoccupazione terrena, in cui la struttura della morale si disgrega e l'anima, secondo un tema mutuato dallo *Specchio delle anime semplici*, «si licentia dalle virtù»²⁰⁸. Alla Ragione, l'anima che si licenzia dalle virtù sembra «impazzita», ma è una pazzia «d'amore», per la quale nonostante essa «ha tolto licenzia dalle virtù», in realtà «le virtù sono perfettissimamente in lei», perché ha in sé «il Signor delle virtù», «et quantunque essa anchora sia nel mondo, nientedimeno non teme più né carne, né vitii, né demoni, né mondo»²⁰⁹.

La ripresa dalla Porete della tematica dell'addio alle virtù da parte dell'anima annichilata non è l'unico spunto radicalmente eterodosso di questa ultima parte del *Dyalogo de la unione*. Estremamente significativi sotto questo profilo sono i capitoli 28 e 44, in cui Bartolomeo da Castello descrive rispettivamente in cosa consiste la «regola dell'amore» e «quanto vale una operatione fatta in Dio», teorizzando il superamento delle regole monastiche e la negazione del valore della fede per l'anima già unita a Dio. Quando ha raggiunto l'unione con Dio, secondo Cordoni, l'anima «bella per fede, et risplendente per la virtù della carità perfetta» non ha più bisogno di osservare alcuna regola umana, nemmeno quella del «seraphico Francesco», sotto il quale «fece già sua professione»²¹⁰. Grazie ad essa e all'osservanza dei voti di povertà, castità e obbedienza, l'anima ha potuto con maggiore efficacia eliminare ogni ostacolo tra sé e Dio, ma salita all'unione con Dio, «per più piacere al suo diletto essa promise un'altra regola assai più alta», «la regola del dolce et divino amore», che consiste in «due cose solamente, cioè tutto dare, et niente volere»²¹¹.

Allo stesso modo la fede, descritta nella prima parte del dialogo come virtù seconda solo all'amore, all'apice dell'unione mistica diventa superflua, al pari delle opere e delle

²⁰⁵ Vedi *supra*, capitolo 13.

²⁰⁶ CORDONI, *Dyalogo de la unione*, cc. 212r-213v. Questo brano è dipendente dall'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, che Cordoni cita esplicitamente.

²⁰⁷ Narra Cordoni che la mente dell'«anima innamorata», «sospesa in Dio, com'i beati stanno in cielo», «in un momento» si ritrova «absorta nell'abisso della divina carità» e gusta «la divina dolcezza», finché «con amoroso affetto trapassa in Dio, come suo centro et fine, et lì si riposa». *Ibidem*, cc. 125rv.

²⁰⁸ *Ibidem*, c. 126r.

²⁰⁹ *Ibidem*, cc. 126v-128r.

²¹⁰ Cordoni cita anche le regole di Basilio, Agostino, Benedetto e Domenico.

²¹¹ «Niuno viene mai a perfetta pace, né a summa libertà, se non colui, il quale non ha alcuna volontà; quello è libero, quello è santo, che per Dio lascia la propria volontà, et mortifica ogni desiderio suo per amor di Dio». La «summa libertà della carità perfetta [...] sta in nulla cosa volere». *Ibidem*, cc. 129v-130r, 199r-200r.

virtù²¹²: la fede infatti serve all'uomo per trovare il tesoro, cioè lo stato dell'amore perfetto, ma una volta che l'anima l'ha trovato e che è unita a Dio, «con certezza lo possiede» e quindi «non le bisogna più fede». A questo punto, «a lei solo una cosa basta per tutte le cose»: «amare, et questo le basta per scanzellare la moltitudine delli suoi peccati, *quia caritas operit multitudinem peccatorum*. In questo amore consiste ogni virtù, et conclude ogni perfettione», come dice Paolo: «*Charitas est vinculum totius perfectionis*. In questo perfettamente si adempie tutta le legge di Dio del Vecchio e Nuovo Testamento. *Unde Apostolus ait: "Finis precepti est caritas. Item plenitudo legis est dilectio"*»²¹³.

Nello stato dell'amore perfetto, l'anima è impassibile e completamente assorbita in Dio, come «un fiume impetuoso, il quale entra nel mare, che subito il mare l'ingiotte et absorbe»²¹⁴: «Egli è Dio per divina natura, et ella è Dio per forza d'amore»²¹⁵. L'anima ha perso il nome, le virtù e la volontà, ma ha guadagnato l'essenza in Cristo e partecipa delle sue virtù²¹⁶, tramite le quali può compiere opere «d'infinito merito»²¹⁷, essendo Dio stesso che opera in lei²¹⁸. Allo stesso tempo, l'anima è esentata dall'obbligo del ben operare. I moti dell'amore perfetto, infatti, eludono ogni schema morale e razionale

²¹² L'anima in un primo tempo andava «per via di fede, di opere, et di virtù». A un certo punto, però, «lasciò le opere, et andò per via di fede, al presente per più piacere al suo diletto essa ha lasciata la fede, et le opere». La Ragione replica che nella Scrittura si legge: «*Fides sine operibus mortua est*». Per questo, «fede e opere insieme sono necessarie a chi pretende a vita beata», ma solo fino allo stato dell'unione mistica, quando tanto le opere, quanto la fede e le virtù perdono ogni significato nella totale fusione dell'anima con Dio. *Ibidem*, cc. 195v-196r.

²¹³ Bartolomeo da Castello cita qui a sostegno delle sue tesi anche Giovanni, Agostino, Girolamo. *Ibidem*, c. 196v.

²¹⁴ *Ibidem*, c. 198r. Ma si vedano anche le cc. 195r e 144r: «L'anima innamorata cadendo, quasi come una goccia in quella immensità di Dio, serbando solamente la sua essentia, com'una goccia d'acqua è absorba da quello grande pelago della divina bontà, et diventando una cosa con Dio per unione d'amore concordare a tutte le operationi delle creature et del Creatore, *etiam* alli divini concetti».

²¹⁵ Cordoni impiega anche «la similitudine del ferro, il quale è messo nella fornace del fuoco ardente, dove quello, che era frigido, negro, et oscuro, per virtù del fuoco, diventa caldo, chiaro et risplendente, et quando si lieva dal fuoco appare di uguale grandezza, bellezza et virtù con il fuoco. Et quantunque la sustantia del ferro non si muti, nondimeno per virtù del fuoco, diventa una cosa con il fuoco. Così l'anima quando entra nella fornace dell'amore, si transforma nel medesimo fuoco d'amore». *Ibidem*, cc. 195v, 197v-198r.

²¹⁶ «Poniamo, che fossi una fornace piena d'oro, et uno metesse in quella fornace ardente uno picciolo denaro, se converteria in quello oro di quella fornace [...]. La fornace di oro si è Christo. Il denaro minuto è l'anima. Hora quando essa si unisse a Christo diventa Christo, et arricchisse delle virtù di Christo et usa le virtù di Christo, anzi a dir meglio Christo usa le virtù in lei, per lei, et senza lei, cioè senza lei, cioè senza sua fatica». *Ibidem*, cc. 133rv.

²¹⁷ «Quanto il Creatore avanza la creatura, tanto avanza una operatione fatta in Dio per un batter d'occhio sopra di tutte le creature ad ogni operatione insieme in mille milioni di anni. [...] Quando l'anima è unita a Dio le operationi sue per virtù de l'unione sono tutte divine, et non humane, imperochè sono [...] fatte in Dio, da Dio et per Dio et però sono d'infinito merito». *Ibidem*, cc. 132rv.

²¹⁸ Alla Ragione che si chiede come, se l'anima compie buone opere, è possibile che non abbia più una sua volontà, Amore Divino risponde che è «il volere di Dio che vuole queste cose in lei» e che «l'amore adopera in lei senza lei». L'«anima fedele» non si deve curare d'altro, che di fare l'«opera sua, cioè semplicemente, puramente, perfettamente voler la volontà dil suo diletto. Et nullo dubio deve avere che sempre egli faccia in lei quello, che sia il meglio». *Ibidem*, c. 202r.

seguendo l'ineffabile logica divina, che non può essere del tutto intellegibile alla mente umana: «Quest'amore adopera in lei, per lei, senza lei, et se essa non adopera esteriormente le opere delle virtù, di questo ne è essa assoluta et iscusata»²¹⁹. All'esterno, l'anima unita a Dio può dunque mostarsi anche indifferente alle opere. All'interno, nella dinamica spirituale che si instaura tra l'anima innamorata e Dio, lo stato dell'amore perfetto implica tuttavia un continuo «amoroso essercitio», paragonato dal Cordoni a una «continova messa solenissimamente celebrata», «una continova et eccellentissima oblatione»²²⁰.

Al cuore di questo esercizio amoroso, Bartolomeo da Castello pone la sconcertante dottrina della spirazione dello Spirito Santo da parte dell'anima, descritta con espressioni tra le più eterodosse dell'intero *Dyalogo de la unione*: «Lo Spirito Santo com'uno fiume entra in quell'anima, et lo spirito [dell'uomo] si batizza et sommerge in Christo, et è levato in un secreto complesso del divino amore, et impara l'exercitio del perfetto amore, cioè la mutua spiratione infra sé et Dio, con la mutua degustatione del dolce unitivo et fruitivo amore. Dove l'anima si sente liquefare et fruisse nell'amato, et con una dolce et secreta familiarità intende nella divina bontà uno abissale et incomprendibile ardore del divino eterno amore»²²¹. «L'anima, che diventa Dio ha lo Spirito di Dio, et così può spirare lo spirito di Dio. [...] Questa spiratione che fa l'anima in Dio è un continovo et divino orare, che fa lo Spirito Santo in l'anima et per l'anima per inefabiles supplicationes et gratiarum actiones con pianti innenarrabili»²²². Ad essa si riferiva frate Francesco, quando nel decimo capitolo della Regola consigliava ai suoi compagni che «quelli che non sanno leggere, non si preoccupino di imparare; ma facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione»²²³.

²¹⁹ *Ibidem*, c. 197v.

²²⁰ *Ibidem*, c. 148r.

²²¹ L'«amorosa spiratione» è «quasi una colonna di fuoco piantata nel cuore, et per altezza passi i cieli, et vada al divino et amoroso cuore di Christo». «In questo fiammeggiante fuoco di amore che produce il cuore per operatione del Spirito Santo, la felice anima partorisce Christo et offeriselo a Dio padre, il celeste Padre riflette nell'anima la medesima fiamma cioè il medesimo suo Spirito, et ridona Christo all'anima in atto di amore». «Nella beata et devota spiratione» succede «sì come adopera la lima nel ferro, quando ciascuno trato rode et leva la rugini dal ferro, così tutti gli amorosi desideri, sospiri, atti, et tratti, et affetti allustrano l'anima, et tolgono ogni rugini di peccato, et rendono l'anima pura, nella et clarificata *Unde Ambrosius*: [...] *ignis divinis amoris omnem rubiginem peccatorum a se expellit*». *Ibidem*, cc. 170rv, 182r, 192r.

²²² L'anima unita a Dio, «per fruitivo amore», può in questa vita «riposarsi in Dio», cioè «gustare» la «vita eterna»: «all'ora l'anima nella dolce et amicabile fruitione produce lo atto dell'amore verso il diletto Christo et verso l'anima diletta», cioè «spirare et respirare amore». *Ibidem*, cc. 148v, 150v, 164v.

²²³ «Et però santo Francesco, il quale pieno era di questo Spirito, cognoscendo, che questo importava più, che tutti i thesori et scientie del mondo, per tanto diceva alli suoi frati, et così pose in la Regola: *Non curent nescientes litteras, litteras [sic] discere, sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere spiritum Domini et sanctam eius operationem*». CORDONI, *Dyalogo de la unione*, c. 150v. Per il passo citato della Regola Bollata, cfr. FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, cit., pp. 336-337. Sull'influsso di

Collegata alla spirazione dello Spirito è infine la dottrina, ancor più ardita, del parto della Trinità da parte dell'anima deiforme: «L'anima è quasi come una fornace di fuoco del divino amore, la quale manda fuori la fiamma del divino amore, et sì come nella fiamma è il calore et colore et lo splendore, et nientedimeno queste tre cose sono una sustantia et uno fuoco, così questo amore l'anima spirando, non solamente in questa spirazione partorisce Christo, ma tutta la beatissima Trinità *simul et semel, qua sunt eiusdem substantiae, eiusdem unitatis*»²²⁴.

La dottrina della spirazione dello Spirito da parte dell'anima e l'immagine dell'anima che partorisce Cristo apparirono talmente ardite a Ilarione Pico, discepolo del Cordoni e curatore della stampa perugina del *Dyologo de la unione*, che esse non compaiono in questa edizione dell'opera: il passo sulla spirazione è infatti sostituito da un brano frutto di una interpolazione dichiarata dello stesso Ilarione, mentre l'espressione del «partorire» Cristo si trasforma in un più ortodosso «offerire» Cristo²²⁵. Non ebbe invece remore di tal sorta Girolamo da Molfetta, che mantenne nelle edizioni cappuccine del dialogo anche le pagine dottrinalmente più spericolate dell'opera del Cordoni.

Come i barnabiti avevano fatto con Battista da Crema e come gli “Spirituali” avrebbero presto fatto con Valdés, i cappuccini raccolsero dunque l'eredità spirituale di Bartolomeo Cordoni e le assicuraronò una capillare diffusione nei circoli spirituali dell'Italia della fine degli anni '30, curando tra il 1538 e il 1540 almeno tre edizioni a stampa del suo *Dyologo de la unione*. Alle dottrine liberospirituali del Cordoni, come vedremo, i cappuccini attinsero ampiamente nella redazione delle loro prime opere a stampa, mostrando un'adesione alla mistica spiritualista della tradizione begarda e francescana che attraversava l'intero spettro delle sensibilità ecclesiologiche interne all'ordine, coinvolgendo oltre a Bernardino Ochino e Girolamo da Molfetta persino il severo e “intransigente” Giovanni da Fano, per non parlare di Francesco da Iesi, esaltato dalle fonti tardocinquecentesche come ortodosso traghettatore dell'ordine dopo l'apostasia ochiniana.

Rispetto al *Dyologo de la unione* del Cordoni, negli scritti dei primi cappuccini si nota tuttavia una componente decisamente più accentuata di cristocentrismo, che avvicina ulteriormente queste opere all'evangelismo e, in una certa misura, alla *theologia crucis* luterana. È in questo duplice e soltanto apparentemente ambivalente retaggio – risalente al begardismo tendenzialmente deistico di Margherita Porete da una parte e al cristocentrismo della *devotio moderna* dall'altra – che va individuata la cifra specifica

questa famosa espressione di Francesco sull'atteggiamento dei frati minori nei confronti dello studio e della cultura, cfr. MARANESI, *Nescientes litteras*, cit.

²²⁴ CORDONI, *Dyologo de la unione*, c. 168v. Al tema dell'anima che per la spirazione «partorisce Christo et ogni bene», definita dal Cordoni «gratia» e «privilegio eccelente et singolare», è dedicato l'intero capitolo 38 del *Dyologo de la unione*.

²²⁵ Cfr. CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit., p. 131.

della spiritualità cappuccina, insieme alle ragioni che permisero lo stabilirsi di un intenso legame spirituale, oltre che politico, tra i primi cappuccini e personalità di spicco del fronte imperiale come Vittoria Colonna, Gaspare Contarini e Juan de Valdés, discepolo degli *alumbrados* e a sua volta maturato a stretto contatto con i francescani “illuminati” di Spagna.

c) L'Amore evangelico. Radicalismo francescano e lettura esoterica della Scrittura in un misterioso testo esegetico circolante tra i primi cappuccini

Lo stesso magmatico intreccio di temi paolini, suggestioni begarde e tensione cristocentrica individuato come nucleo della spiritualità cappuccina primitiva, attraversa anche un altro scritto particolarmente significativo per l'analisi della *forma mentis* e delle dottrine che ispirarono nel primo Cinquecento i movimenti del dissenso francescano, cappuccini compresi. Si tratta dell'intrigante e sfuggente trattatello manoscritto noto come *Amore evangelico*, il cui terzo libro già abbiamo avuto modo di segnalare quale fonte esoterica e segreta del *Dialogo de la salute* “cappuccino” di Giovanni da Fano²²⁶.

Di questo testo anonimo, risalente almeno ai primi decenni del Cinquecento²²⁷ e attribuito dai cappuccini di fine secolo al francescano gioachimita Giovanni da Parma²²⁸, si conoscevano da tempo alcuni frammenti del terzo libro, dedicato al commento della Regola francescana. Questi brani, relativi ai capitoli I-II e XII della Regola, erano stati rinvenuti da padre Cagnoni all'interno di un codice miscelaneo dell'archivio provinciale dei cappuccini di Assisi, che contiene una raccolta dei primi commenti cappuccini alla Regola, incluso il *Dialogo de la salute* di Giovanni da Fano²²⁹. Con l'individuazione da parte di Accrocca di una seconda versione manoscritta dell'*Amore evangelico* all'interno del codice Capponiano Vaticano 207, le possibilità d'indagine si sono notevolmente ampliate: il manoscritto vaticano infatti riporta, oltre al prologo e ad alcuni brani del terzo libro non presenti nel codice assisano, anche l'intera trascrizione dell'inedito secondo libro dell'opera, intitolato in maniera eloquente

²²⁶ Vedi *supra*, capitolo 7.

²²⁷ Lo suggerisce il fatto che Giovanni da Fano lo utilizzò certamente nel 1534-1536 per la riscrittura “cappuccina” del suo *Dialogo de la salute*.

²²⁸ L'attribuzione a Giovanni da Parma compare in una lettera, oggi custodita presso l'archivio provinciale cappuccino di Firenze, inviata il 14 febbraio 1594 dal cappuccino Vito da Lucca al confratello Giacomo da Salò, collaboratore del cronista Mattia da Salò. Cfr. CAGNONI, *Una sconosciuta fonte*, cit., p. 414. Su Giovanni da Parma, predecessore di Bonaventura da Bagnoregio alla guida dell'ordine dei frati minori alla metà del Duecento, si veda MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 159-171 e relativa bibliografia.

²²⁹ Il brano del terzo libro dell'*Amore evangelico* riportati nel codice assisano sono ora editi in FC I, pp. 535-582.

«Fruitione, gusto et sentimento de Dio» e composto da una originale ed esoterica rassegna esegetica della Bibbia²³⁰.

Intriso di uno spiritualismo radicale, il secondo libro dell'*Amore evangelico* è imperniato come il *Dyalogo de la unione* del Cordoni e gli scritti dei primi cappuccini sull'esaltazione dell'amore quale massima forma di virtù e quale canale privilegiato dell'incontro unitivo tra l'anima e Dio già in questa vita. Rispetto al dialogo di Bartolomeo da Castello, permeato dalla tensione verso un astratto deismo propria dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, l'*Amore evangelico* ha un saldo ancoraggio cristologico, che rimanda piuttosto alla tradizione dell'*Imitatio Christi* e interpreta forse con maggiore fedeltà lo spirito del francescanesimo rigorista e antagonista del primo Cinquecento.

L'anonimo autore dell'*Amore evangelico*, infatti, insiste con martellante ripetitività sullo speciale vincolo di amore e di conformità che lega la persona di Cristo ai frati minori, «homini profexori dello sancto evangelo, et colligati alla croce de questo paxionato Iesu»²³¹. La sua è una lettura della missione minoritica in cui si fondono il sentimento di elezione caratteristico della tradizione gioachimitica francescana – che individuava profeticamente nei frati minori i *virii spirituali* chiamati a preparare l'avvento del regno di Cristo sulla terra²³² – e uno spiritualismo evangelico integrale, improntato sul dualismo paolino-agostiniano tra spirito e lettera, tenebre e luce, corpo e anima, terra e cielo²³³, legge ebraica e legge cristiana²³⁴, Antico e Nuovo Testamento²³⁵.

²³⁰ Vedi la *Tavola n. 7*.

²³¹ *Amore evangelico*, cit., c. 137r.

²³² Cfr. REEVES, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 175-241.

²³³ «Creò Dio in principio cielo et terra»: se intende che Dio creò homini celestiali et terreni, cioè homini che loro intelletto sempre riguarda alle cose intellettuale et celeste, et sonno facti quasi angeli per lo intellettuale exercitio, et spirituale desiderio, et sono dicti Cielo. Però chuomo [i.e. come] corporalmente li cieli celano da noi et de nostro cognoscimento naturale la gloria et chiarezza divina, cusì questi homini celestiali con loro intellettuale et secreta virtù, tengono Dio et la sua chiarezza dentro nelli loro intelletti, coperto ala lettera, cioè ali homini terreni et amatori de questo mundo, che non credono né possono comprendere che sia pace né gloria, se non in la conversatione del mundo et della terra: et questo è da loro coperto che non cognoscono la virtù spirituale, la quale è divina. [...] El cielo allo spiritu, la terra alla carne. El cielo alli amatori de huminilità, la terra ali amatori de se medesmi. El cielo ad coloro che sonno celati loro spiriti, et hanno occulti desiderii delle cose celestiale, et la terra alli solliciti amatori del vento della nuda lettera, et dello amore et tenerezza de loro corpi». *Amore evangelico*, cit., cc. 116rv.

²³⁴ «Imperochè la synagoga non ignorò le parole della legge, ma ignorò lo spiritu, et cusì senza lo spiritu non recevette, né potè cognoscere Christo [et] non hebbe forza de operare alcuna virtù che alo spiritu convenisse, havendo solamente notitia de la lettera. Et per questo medesimo nui senza notitia dello spiritu, nullo de questi gradi [dell'amore] potemo cognoscere, né ad essi pervenire. [...] Imperochè come la synagoga hebbe dece commandamenti scripti nele tavole de pietra dura, et non cognoscendo la divinità de Christo, non potero[no] havere de quelli commandamenti, né de la loro observantia, se non dampnatione et tenebre et offensione contra Dio, et infine commixero el maiure peccato che mai fosse commesso. Cusì a li homini evangelici, che ad tanto stato de professione se sonno obligati, et se deli soli commandamenti che sonno scripti nel core duro de la sola nuda lettera, non se sforzano ad passare per le virtude evangelice, le quale representano et parturiscono nel core x gradi et perfectione de amore. Come de sopra s'è mostrato, sempre tornano indiriato, et loro religione sempre contra loro spiritu et deli x commandamenti non receveno, né acquistano se non tenebre, et retornamento indiriato de loro stato et

Lo si evince con chiarezza già dai primi capitoli del trattatello, che recano titoli come «Della differentia dello Spiritu ala lettera» (cap. 3) o «Della separatione della luce dale tenebre» (cap. 4) e che, commentando il libro della Genesi, interpretano il racconto della creazione basandosi sull'idea che la Sacra Scrittura «altro non sa dire, se non che da principio et sempre mai fo nel secreto della divina sapientia diviso lo spiritu da la lettera, lo amore de questo mundo da lo amore delle cose eterne»²³⁶. Concetti ribaditi e approfonditi in altri passi rivelatori, come quello in cui si afferma che Dio «ha chiamato in questa hora ultima el cruciforme et humilissimo Francesco con li veri sui figlioli et discipuli ad renovare questa piissima forma evangelica»²³⁷, o quello in cui si spiega che

tucta la scriptura et lo suo spiritu ad altra cosa non se sforza né affatiga, se non che per esso li homini corrano et siano directi allo spiritu humile et sancto evangelico. Come sancto Iohanne Baptista mandava li discipuli ad Christo et alli pharisei dicendo: “Non son propheta, né son Christo, né Elya, ma sonno una voce che chiamo nel deserto de questo mundo”. Cusi lo spiritu della lettera della Sacra Scriptura, benchè sia sancto dice et grida ad tucti coloro che cercano lo spiritu de essa: “Non so io la operatione che porta al cielo. Non so io la vera pace, ma sonno una voce dello evangelico amore, et perfecta operatione che grido et chiamo in questo deserto della sterile et nuda lettera. Onde andate voi che volete Dio a lo evangelo? Imperochè la mia è voce et baptizo in acqua, ma isso infoca de amore et carità eterna, et ha potestà de dare perpetua gloria. Io parlo et esso opera”²³⁸.

La Sacra Scrittura e in particolare «el sancto evangelo», pure esaltato come «creato nel secreto della divinità per luce vera del mondo, et sola via et porto de salute», sono in quanto testi ispirati un dono e una grazia concessi da Dio agli uomini, ma non bastano da soli. Il loro «spirituale et superrimo senzo» è stato infatti «nascosto da Dio nella humilità de Christo in tal modo, che imperpetuo sia separato dalli amatori de sé medesimi et da coloro che hanno posto el core alo amore de la sapientia de questo mundo»²³⁹. Ad essi, sarà al massimo possibile cogliere «el letterale et historico senso»

promissione. Imperoche che li soli x commandamenti è solamente legge delli seculari homini, et ad nui più conviene operare, perché non remangano nella secularesca iustitia, che come è dicto, ad nui non satisfaria. Impero che loro, cioè li seculari, ancora stanno in servitude et timore de operare le virtude, ma nui in tucto ne semo fora, per la caritade che ne ha tracti fuera del timore del seculo, operando le virtude, che alo evangelico amore se appartiene. La quale ha tracto et gictato de noi ogni timore de fare penitentia et de accostarne alle cruciforme virtude. Come dice sancto Jacobo nella sua epistola: *Caritas mittit foras timorem*». *Ibidem*, cc. 139v-140r.

²³⁵ «Conviene ad noi frati minori, ali quali è dato ad intendere lo spiritu et non la lettera, che **riamo alla spirituale intelligentia della lettera et in essa vedemo manifestamente come senza lo spiritu è morta, et come ciò che lo spiritu de essa dice et domanda non se separa né discenda verso lo porto dello amore et manifestatione delo spiritu dello evangelo in una sola parola. Nulla altra differentia è in lo spiritu de tucta la sacra Scriptura, ad quello del sancto evangelo, se non che l'uno para la verità, l'altro adopera; l'uno tiene el vaso, l'altro beve amore eterno; l'uno te monstra la carità divina, l'altro te la dà nelle mane. Sichè benchè lo spiritu della Scriptura et del sancto evangelo habiano divise operationi, hanno impero uno medesimo effecto». *Ibidem*, c. 115v.

²³⁶ *Ibidem*, c. 115r.

²³⁷ *Ibidem*, c. 117v.

²³⁸ *Ibidem*, cc. 115v-116r.

²³⁹ *Ibidem*, cc. 117r, 119v.

della Sacra Scrittura, alla cui inesprimibile essenza l'anima può accedere soltanto grazie a una speciale illuminazione interiore:

O incogitabile Amore Evangelico ad ogni sapientia creata, adunque chi saria trovato in le creature che d'esso potesse dare proficuo cognoscimento, se di esso Signore con conditione non fosse illuminato?²⁴⁰

Il «negozio cristiano», come lo definiva Juan de Valdés, si profilava dunque anche per l'autore dell'*Amore evangelico* come un percorso conoscitivo fondato sull'esperienza interiore e sulla ricerca di una chiave ermeneutica riposta non nei libri e nella «astrologia et philosophia et arismetica et metaphisica et logica et nigromantia et le altre arti liberali»²⁴¹, ma nelle pieghe più intime dell'anima capace di accogliere in sé il dono della grazia e del «proficuo amore evangelico», che altro non è «se non cognoscimento del Padre et notitia manifesta della sua carità»²⁴². Questa ricerca, che per Valdés, Cordoni e Ochino prendeva erasmianamente le mosse da una esplicita svalutazione delle opere esteriori, nel secondo libro dell'*Amore evangelico* presenta invece una più decisa connotazione ascetico-monastica, tesa ad affermare il valore del digiuno, della penitenza e dell'orazione come momenti propedeutici all'ingresso dell'anima nei misteri dell'unione con Dio e come espressioni del desiderio del vero frate minore di farsi, come Francesco, un *alter Christus* attraverso la via della croce:

Parla esso Christo per nostra doctrina, dicendo: *Vos estis qui permansistis mecum in temptationibus meis. Et ego dispono vobis regnum, sicut disposuit mihi Pater.* El quale intelletto altissimo non vol dire, se non che venendo Christo nello spiritu de la sua divinità, altri homini come li sui apostoli che dovevano venire, come se monstra nelli veri fratri minori essere adimpita la sua parola, dà ad loro forma et via della possessione del regno et dele prerogative spirituali, che nella inquisitione de lo spiritu se trovaria, in questa via et vita. Et imperò dice ad loro per monstrare che dignità è assigliarse con lui nel dexprezzo de questo mundo, dicendo: «Voi amatissimi et fideli cori ala similitudine de la mia vita et morte, sete quelli che per nullo carnale amore, né delectatione de alcuna sensualità ve sete partiti da me con el vostro desiderio et operatione, facendove sempre forza alla natura, dexprezando et conculcando non solamente ogni cosa che naturalmente et communamente è contraria alli commandamenti del Padre mio, ma insieme con meco havete perseverato, adcompagnandome nelle mie paxioni et temptationi, observando vera et altissima povertà et havendo inimicitia col corpo vostro et con ogni suo desiderio, come fè io. Et

²⁴⁰ *Ibidem*, c. 113r. Si tratta dell'*incipit* del secondo libro del trattato, a dimostrazione dell'importanza attribuita dal suo autore al concetto di conoscenza illuminativa, centrale come si è visto anche nel pensiero alumbardo-valdesiano e nella riflessione mistica del Cordoni.

²⁴¹ «Et mentre che esso Adammo servò purità et nulla cognobbe malitia, sempre stette in Paradiso. Et cusi li observatori del sancto evangelo, mentre che in povertà, et humilità et simplicità d'ogni cosa che usano sopra la terra, voleno andare, habitano nel paradiso de le ricchezze evangelice, et sonno da Dio pasciuti, et dal mundo honorati et reveriti. Ma come vogliono intrare alle grande scientie dela philosophia et logica, et vogliono li grandi lochi et habitatione et partecipare nel mundo, et nelle loro tempeste, dicendo: perche questo, perché l'altro, conviene ad loro como fè Adammo, uscire del Paradiso della evangelica pace spirituale, la quale tucta consiste in amore delle cose celestiale, et dexprezzo delle terrene, et del proprio corpo et la vita». *Ibidem*, cc. 116v, 119v-120r.

²⁴² *Ibidem*, c. 113r.

per questa spirituale et altissima operatione simile ala mia, io dispongo et apparecchio ad voi el regno, come el Padre lo apparecchiò ad me suo figliolo”²⁴³.

A differenza inoltre di Cordoni e di Ochino, che esaltando il valore della grazia prendono più o meno esplicitamente posizione in favore del principio “luterano” della giustificazione per fede, l’autore dell’*Amore evangelico* appare fundamentalmente estraneo al dibattito cinquecentesco sulla fede e sulle opere. Nella sua opera prevale infatti una teoria soteriologica di stampo eminentemente monastico, che individua nell’osservanza spirituale della Regola e della vita di Cristo la strada privilegiata e sicura della salvezza. In quest’ottica, l’autore ribadisce in più circostanze l’importanza del non cercare «le glose» né alla Regola né alla Scrittura, perché «chi guarda ben tucte le epistole de Paulo altro principale essemplio non trova in esse, se non che è tempo de ymitare Iesu con opere et paxione»²⁴⁴.

Le «opere» alle quali si fa riferimento, tuttavia, non rimandano a un’osservanza legalistica e meramente esteriore dei precetti e delle cerimonie della Chiesa istituzionale, che non viene praticamente mai nominata nel trattato. L’attenzione dell’anonimo autore dell’*Amore evangelico* è invece tutta rivolta alla ricerca della «spirituale generatione» che «questo amore spirituale Iesu» compie nei cuori dei suoi veri imitatori, «se lo volemo»²⁴⁵. È attraverso questa «operatione»/«ymitatione» dell’amore di Cristo, «in virtù de questo Dio et homo» e non per propri meriti, che i frati possono «servare la Regula *ad litteram*»²⁴⁶ e ricevere «li sette doni dello Spirito Santo nell’anima, in mezo della quale sta Jesu per cognitione et gusto, senza li quali doni né la creatura pò cognoscere Jesu né partecipare della sua divinità nel suo spirituale advento»²⁴⁷.

²⁴³ *Ibidem*, cc. 140rv. Cfr. anche le cc. 227v-228v, dove a proposito degli apostoli si legge: «Per osservare la Regula evangelica quale Christo haveva imposta ad loro et alla sua madre, bisogna deunare et orare, et senza queste non se pò servare [...]. Et però se questo fecero li apostoli, quali non havevano facto voto ad Dio, cioè deunavano, oravano, andavano mal vestiti et non havevano casa, et infine per lo amore de Jesu che habitava nelli cori loro posoro la vita, como poterimo nui, che ne havemo sì stretta promissione reposarse, finchè de tale amore non ne sentemo gravidi, col quale tucte queste virtù se adoperano? Et essi per queste virtù forono digni receverlo. [...] Et el deiforme Francesco, nel quale habitava Jesu et sapeva ben que se diceva, non volse se ponesse glosa in Regula, perché bastavano le opere delli discipuli de Christo per forma ad noi che questa ultima hora semo chiamati da Christo. Bastano dunque ad noi le virtù della gloriosa Vergene et delli apostoli per forma et expositione de tucto lo Evangelio. Como la perfectione se trova in deiuni, orationi, humilità et povertà, senza le quale non se intende né observa lo Evangelio».

²⁴⁴ *Ibidem*, c. 226r.

²⁴⁵ *Ibidem*, c. 226r, 228v.

²⁴⁶ «Or serrà al mundo maiure errore et ignorantia che la nostra, se per servare la Regula *ad litteram* quale havemo promessa ad Dio, cerchamo altro, se non la memoria et gusto de questo Iesu et la sua spirituale generatione nelli nostri cori, quale è cosa forte come la morte et focho de fornace che ionge in cielo?». *Ibidem*, c. 227r.

²⁴⁷ «Et tucti questi testimonii della Sacra Scriptura da Adam fine ad sancto Johanni havemo aducti adciochè coloro quali per tepidità, relaxatione o timore lassassero de investigare lo amore et gusto de Jesu, per essi siano incitati ad cercarlo; nel quale se adempie ogni legge, et senza nullo amore né religione

Sullo sfondo di tale visione sta la sovrapposizione del concetto di osservanza della Regola con quello di sequela totalizzante non solo del vangelo, ma della stessa vita di Cristo e di Francesco: un principio che informa anche le costituzioni cappuccine, motivando ideologicamente la rivalutazione del Testamento, il rifiuto categorico delle dichiarazioni papali sulla Regola²⁴⁸ e la ricerca della vera libertà cristiana nel mistero della croce, mistico rifugio dei sinceri imitatori di Cristo e di Francesco:

Cusì cercare de continuo come se intende la Regula, et volere chiose sopra essa, non operando le opere manifeste che importa et demonstra essa, è dormire et intrare in multe cose nocive che sonno contra essa. Imperochè come è dicto, la sua expositione è vera et diricta in cielo et in terra et amore de le cose superne et continua memoria dell'altra vita. Et è inimicitia dela sensualità et proprio corpo, et continua oratione et deprecatione. Et cusì como questo è possibile ad fare ad chi vole, lassare la cura et sollicitudine de questo mundo, cusì la Regola è observabile ad lettera. Et come la operatione de queste cose è amabile et suave sopra ogni suavità et dolceza, cusì la regula ad coloro che cercano questa spirituale operatione, diventa non solamente observabile et amabile, ma come è dicto pone nell'anima dieci prerogative spirituale, per sua virtù et gratia poste da Christo in essa, et fa de li homini terreni angeli; e cibba et sostiene l'intelletti loro del pane de la menza de Dio et incorpora humanità et divinità et dà scientia che non se pò parlare. Et tucto questo è per la opera de la Regola et non per la lettera. Che come dice sancto Paulo: *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*²⁴⁹.

[...] Et cusì esso santissimo corpo de Francesco, dando ad lui forma de croce nello habito de fora et in core dentro, per incendio de amore, monstrò Christo crucifixo al mundo, dicendo: "Ecco la pena et dolore del Redentore; ecco che io porto li segni del suo amore". [...] La quale prophetia principalmente parla de questo angelico Francesco, el quale come una forma de Christo in croce ad noi conviene che lo sequitiamo²⁵⁰.

Con il testo legislativo redatto dai frati riuniti nel capitolo romano di Sant'Eufemia e stampato poi a Napoli ai primi del 1537, il secondo libro dell'*Amore evangelico* non condivide soltanto questa concezione di fondo dell'osservanza spirituale della regola e della vita evangelica di Francesco, ma presenta anche molteplici punti di contatto sotto il profilo dei contenuti specifici. Comune è in particolare l'atteggiamento rudemente antintellettualistico, collegato all'idea della vita di fede come esperienza e non come

permane, come la experientia mostra. Et questo amore è tucta la substantia del sacro Evangelio et substenta l'anima como lo pane lo corpo suavissimamente». *Ibidem*, cc. 226r, 228v-229r.

²⁴⁸ L'autore dell'*Amore evangelico* crede infatti, come i primi cappuccini, che «la Regola che Christo diè [...] ad sancto Francesco è observabile ad lettera et nulla ad essa bisogna expositione, se non operatione». Le dichiarazioni e i privilegi concessi da papi e prelati non sono giudicati privi di valore giuridico, ma accantonati nella convinzione che «essa sanctissima Regola è solamente observabile, ma suavissima et amabilissima ad coloro che cercano lo spiritu de essa. Depo innumeravoli privilegi, dechiarationi et constitutioni facte sopra essa per intenderla et observarla, ci è paruto fare questo tractato per una memoria et expositione, come la Regola [et] lo suo spirito evangelico in noi se servi et abunde. Et come è dicto, non contradicendo in eterno ad ciò che li summi pontifici hanno facto et volerando fare sopra essa, ma solamente re[n]dere in questo scrivere ad memoria come essa regula et vita evangelica è amabile et observabile». *Ibidem*, cc. 143rv, 144r.

²⁴⁹ *Ibidem*, cc. 144rv.

²⁵⁰ Si riferisce a un passo tratto dal settimo capitolo dell'*Ecclesiaste*, che inizia con la frase: «*Sanctus cum Domino afflictus est*». *Ibidem*, c. 123v. Alla meditazione della passione di Cristo incitano in particolare i capitoli 17-18, che descrivono rispettivamente i «trentatre gradi de corporale dolore» di Cristo e gli «altre et tanti dolori mentali».

“scienza”, ma anche alla convinzione che l’abbondanza del «numero delli libri», unitamente alla costruzione di conventi più grandi, a una condotta di vita più rilassata e a una eccessiva frequentazione dei secolari, avessero giocato un ruolo determinante nel distogliere i frati dallo spirito di orazione, cardine di una vera vita spirituale²⁵¹.

Proprio l’affermazione del primato dell’orazione²⁵² e il richiamo alla vita eremitica²⁵³ costituiscono un ulteriore elemento che permette di individuare nell’*Amore evangelico* una forte assonanza con la primitiva spiritualità cappuccina e con la legislazione da essa ispirata. Queste posizioni, che nelle costituzioni cappuccine vengono espresse con una prosa misticheggiante ed evocativa, ma allo stesso tempo equilibrata e organizzata secondo le esigenze di razionalità e chiarezza proprie di un testo di carattere giuridico-istituzionale, nel manoscritto dell’*Amore evangelico* si trovano invece letteralmente immerse in un flusso ininterrotto di altissime speculazioni ascetico-mistiche e di arcane rivelazioni, che soltanto l’impianto esegetico del trattato riesce a contenere in una forma vagamente ordinata e intellegibile.

È soprattutto nei capitoli 27-35 – in cui dopo aver trattato del «bene della oratione» l’autore cerca di descrivere «quello che non se pò dire», cioè il «gusto spirituale» e «la ebrietade del vino del calice de amore che ha bevuto» l’anima del «vero oratore»²⁵⁴ – che lo spiritualismo del secondo libro dell’*Amore evangelico* emerge in tutto il suo rilievo esoterico ed eterodosso²⁵⁵. In questa parte del trattato, infatti, l’anonimo autore attinge senza alcuna cautela al proprio bagaglio di esperienze, sensazioni e ricordi,

²⁵¹ Proprio la dolorosa constatazione dello stato di decadenza della regolare osservanza, aveva spinto l’anonimo autore dell’*Amore evangelico* a comporre, «per modo de recordamento et incitamento allo vero amore spirituale», il suo trattato: «Imperochè alcuno homo per voluntà de Dio, che pò ogni cosa, ha veduto la infernale et orribile pena, che allo amore de sensualità et pigrizia sequita, a li [...] evangelici, a quali è el fructo de rilassare la oratione et devotione, et vivere in malitia et sensualità et desiderio de prelatione, quale è el dampno, che contra la evangelica observantia se commette. Et imperciò incitato et motu dello Spiritu, de quello orrendo terrore et spavento si scriverò queste cose, per ricordo et conforto ali amatori dela observantia de questa Regula et vita et non per admaestramento. [...] Et imperciò, perché in questo ultimo tempo è tanto habundato el numero delli libri et mancato el numero deli oratori, et non pare che de questo irreparabile dampno alcuno se dolga, né de questo se advegia, sonno state scripte queste cose a li piososi homini, cioè li veri frati minori, fo[r]ma del unigenito de Dio crucifixo et persecutato, et dexprezzato dali homini amatori de de medesimi, et de la vita de questo mundo». *Ibidem*, cc. 143v, 148v.

²⁵² Al «bene de la oratione» è dedicato l’intero capitolo 26. Cfr. *Ibidem*, cc. 147v-149r.

²⁵³ «Ponendo Dio per gratia in alcuno de loro eccessivi fervori et lacrime de tale amore et dolceza, che ogni operatione et pinsiero loro quasi mai non lo perdono, et se non fosse ad loro impedito quanto per la necessità della natura, elegeriano ad sè lochi de tanta solitudine et remotione delli homini, che mai da persona *iuxta* sua possa serriano veduti, per non perdere et partirse da quel gusto, et non cacciare li piedi loro de quella via, ove se vedeno portare da quelle amorose lacrime». *Ibidem*, cc. 149v-150r.

²⁵⁴ *Ibidem*, cc. 148r-149r.

²⁵⁵ «Et in questo modo per testimonio contra esso mundo et de la sua obcecatione, ordina et vole Dio che queste cose siano da multi experimentate et cognosciute in questa vita, per ineffabili modi et incomprensibili, secondo quanto in questo ultimo loco de questo libro ponemo per semplice parlamento, lassando le auctoritade ad provare queste cose, ala experientia delli veri amatori de oratione, et che non perdono el tempo loro, né dando se medesimi in nullo amore de sensualitade, né amore et sollicitudine de questo mundo». *Ibidem*, c. 149v.

tentando una inquietante classificazione dei vari doni spirituali che l'uomo riceve nel momento dell'incontro mistico con Dio, quando abbandonati con il cammino ascetico «lo amore et timore de sé medesimo» giunge alla «munditia de mente» e «dentro nell'anima se sente una cosa como che movimento spirituale, che circuisce tucte le interiora del corpo per volere uscire, et non pò, che non li è dato ancora uscire de carcere. [...] Del quale homo propriamente è dicto: *Domine ante te omne desiderium meum et gemitus meus ad te non est absconditus. Cor meus conturbatus est in me, quia dereliquit me virtus mea.* Ove in queste parole l'anima confessa tucta essere in Dio transformata et in sè nulla essere remas[t]a virtù de alcuna potentia, per la virtù et sentimento de questo suave languire et desiderio de non stare nella carcere del corpo. Imperochè quasi de continuo ha pena alcuna per la sua vita, che se ricorda che alcuna volta sostiene»²⁵⁶.

Nello specifico, l'anonimo autore distingue tra «amorosi languori»²⁵⁷, «dono delli estasi»²⁵⁸, «amorse alienatione spirituale»²⁵⁹, «cordiali abstractioni»²⁶⁰, «iubili

²⁵⁶ *Ibidem*, cc. 150v-151r.

²⁵⁷ «Et in alcuni altri pone Dio certi languiri, che pare che vengano del core, come certi mancamenti del fiato in alcuna infirmità corporale sole intervenire. Li quali languiri formano nell'anima et pongono uno desiderio de partire de questo mundo, che ciò che l'homo vede, pare tedio al gusto corporale et spirituale. Et tanta habundantia et suavità de questo amoroso secreto, che toglie in tucto alcuna volta la forza et calore corporale et pare in tucto venire meno. Et in alcuni adopera corporale insensibilità, che ponendose sopra lo lecto remangono quasi morti et insensibili». *Ibidem*, c. 150r.

²⁵⁸ «È uno altro amoroso et ineffabile acto concesso ad l'anima del vero innamorato de Iesu per amore paxionato, che procede da questo amoroso languire et che viene sopra l'homo in più stupendo modo, et de più acceso amore divino, el quale è chiamato estasi. Li quali per sua natura et commune gratia divina vengono nell'homo per tanto impensato et non adveduto modo, che lo loro advenimento nel principio non sempre dà dolceza, ma alcuna volta spavento o timore et finisce imperò sempre con grande amore et rengratiatione. Imperò l'anima stupisce de la bontà divina, come ne perché ca[usa] l'habbia posto in tale loco et sentimento, in tale subito senza niuno suo merito, né per oratione sua né per alcuna opera che habbia facto. Per lo quale cognoscimento remane in stupendo modo innamorata et inviscerata nel desiderio de trovare et vedere Christo suo amore, del quale chiaramente se advede [che] vengono tucte queste cose». *Ibidem*, c. 151r.

²⁵⁹ «Ancora depo questo, è una altra gratia et dono, che viene de po li suavi languiri, la quale Dio concede ali amatori veri del suo Figliolo, che sono dicte suavissime alienationi. Le quale vengono nell'anima per uno novo et suavissimo sentimento, che la trae de quello languire, et alienala, et le naturale virtude de essa anima muta in altre cose incognite, che sonno come cogitationi sancte nella mente, che muovono l'anima in una suavità et dolceza, che mentre [...] quello homo quasi iuraria non essere vivo, tanto se vede alieno de ogni naturale virtude. [...] Questo dono nel principio de coloro ad chi è dato, pone eccessivo fervore de lo amore de Christo, et grand desiderio de oratione continua, et non volerieno in altro mai exercitarse, per non perdere tanta suavità. Ma in coloro che ia multo tempo è usato advenire, pone in loro communamente tanto dexpreso de se medesmi, che quasi se la natura li consentisse, habitarieno nelle selve come animali et multe volte né freddo, né caldo senterieno, et quasi nudi andarieno, mal dormendo, non curando de lecto, et poche volte ponerse ad dormire ordinatamente ma, o sedendo o adcostati ad qualche legno, o in altro modo de summa inimicitia con el corpo loro et questo medesimo delli cibbi». *Ibidem*, cc. 152v-153r.

²⁶⁰ «De po questo, sòle el piasoso Dio dare ali amatori de oratione, et ad coloro che hanno proposto de cordialmente amarlo, uno altro dono et grande incomparabile amore et alerezza spirituale, che [...] se pò dire secondo el suo affecto et operatione nell'anima, abstractione iocunda. Che per la alegreza che portano nell'anima, la fanno abstracta de ogni memoria corporea, etiamdio de sè medesima. Et tucto questo per una letitia, che è in essa infusa del gusto spirituale secreto, che alcuna volta questo homo pare

spirituali»²⁶¹, «rapti de lo intelletto»²⁶², «revelationi»²⁶³, «superne visioni»²⁶⁴ e «beate

ad chi non sa sua infirmità, habbia male caduco o lunatico, o simile infermità grandissima corporale». Sei i frati «principiati», quando ricevono tale dono, «pateno per poca experientia», «li homeni perfecti et che sonno ia usati de questo abstramento de spirituale iocunditate», sentono «nell'anima una continua et secreta nell'anima una continua et secreta allegrezza de tanta suavità et dolceza, che alcuna volta li è de necessitate partirse dala compagnia. Imperochè nello offitio divino, né in altro loco poteria stare con li altri bonamente, perché quella letitia è in tal modo nel secreto del core, che se l'homo in questo tempo volesse tenere el fiato ordinatamente come li altri che questo non sentono, li creparia el core et gettaria el sangue per la bocca, come sole fare chi cade de alto loco fine in terra, o se li rompria qualche vena del pecto. [...] Donde lassando operare allo focho dello Spiritu el suo termine ordinato da Dio, finchè ad esso li piaccia de partirse. Et imperciò li homini provati in queste cose, multo sonno amatori de solitudine [...]. Imperochè alcuna et multe volte le loro voci sonno da longe sentite, como che homini che sonno posti in gran tormenti corporali. Come sa esser vero chi questo scrive per la voluntà de Dio. [...] Cussì questa abstractione spirituale dà nella mente una repentina recordatione de alcune cose secrete spiritualissime et altissime, come che le havesse vedute, et in esse sopra viene una letitia interiore secreta, in tanta quantità de quelle cose, che li parrà ad l'anima havere veduto, che quasi viene meno ogni corporal forza. Et pare ad esso alcuna cotal che in nullo membro habbia ossa, ma che ogni cosa sia de carne senza nervi et naturale potentia [...]. Perché de la virtù secreta dell'anima, è introducta a li aucti de le virtù senza fatiga, et quanto più opera quall'anima, tanto meno li pare operare. [...] Ad homo che non l'ha provato, non se poteria dare ad intendere». *Ibidem*, cc. 153v-155v.

²⁶¹ «Ad questa gratia et dono de abstractione in Dio, sequita uno altro dono et sentimento meraviglioso, che propriamente depende et viene de la suave iocunditate, che l'anima receive in queste sopradicte cose, le quale sono certi iubili intellectuali et gusti de vita eterna. Et intanto cresce et abunda questo sentimento nell'anima, che lo corpo non pò servare el comuno modo, spetialmente quando fosse l'homo solo. Imperochè se move multe volte, et fa certi acti contra voluntà de colui che questo sobstiene, in modo che chi volesse, o ballare o suavemente cantare, o li pare havere alcuno instrumento da sonare in mano, tanto per grandissima alegrezza de quello che sente in sé, non se pò contenere. Et pare multe volte ad questo homo, che quelle cose che sente de alegrezza et festa superna, che con poca fatiga se accordaria a dire come fanno coloro. Intanto che questo homo voluntieri sta solo, o in selve o in lochi altissimi, ove possa vedere multo paese da lunga, o deve sono grande cadute de acqua, o qualche grande rumore.». *Ibidem* c. 156r.

²⁶² «Da poi questi iubili et spirituale letitia è ancora posta l'anima dello vero innamorato del piissimo Iesu in una altra gratia et dono incomparabile, el quale propriamente non se li pò dare uno certo et fermo nome. Impero che sonno certi rapti dello intelletto humano in Dio ad cognoscere et considerare verità da errore, et luce da tenebre. [...] Et tucto è dato ad lui per gratia ad cognoscere [...] una divina continua consideratione, quasi come chi fosse stato multi anni in paradiso et continuamente habbia nella mente memoria et certeza de Dio. [...] Imperochè la unione et coniunctione del corpo et dell'anima è cussì inseparabile, che vedendose essa anima da lo intellecto essere portata nello abisso della clarità superna, non essendo per corporale morte separata et sciolta da esso corpo, che in impeto et virtude quella forza che è facta ad essa per lo rapto dello intelletto, essa rapisce et eleva il corpo alcuno tanto de terra, per non separarse in tucto da esso, et mal voluntieri la lassa in terra, vedendose essa portare in cielo. Imperochè benchè ad essa anima li pare partire dal corpo, mai non lo lassa, che in partendose el corpo è certo che moreria; ma perché lo intelletto è absorto in Dio in somma profundità, essa anima in tucto crede essere separata dal corpo, et imperciò non li adiuta in quel tempo, ma lo lassa come morto». *Ibidem*, cc. 157r-158v.

²⁶³ «Ad questa gratia et dono desiderabili rapti, la sequita et se giunge ad essa una altra maiure [...] amicitia, che Dio demonstra ali soi veri et fideli amatori, la quale è dicta secretissime revelationi. [...] Sogliono se fare queste revelationi in lochi solitarissimi et remoti, con tucto che non sempre. Ma Christo Dio vede sia necessario et ancora depo grande ieunio et penitentia forza ala natura del corpo et de l'anima. In queste cose non sonno lacrime, ma summo desiderio uscire del corpo mortale et multi tremori misti con gaudio. Et in questo stato l'anima receive et tiene grandissima confidentia con Dio, come sole tenere alcuno fidele secretario con alcuno re o signore. Et ad esso homo né ala mente sua nullo contrario pensiero altrimenti de Dio se accosta, per la summa fidelità che l'anima tiene con Dio. [...] Et de la experientia de queste cose, viene questa anima in uno riposo et confidentia de Dio, che lo suo stato è più angelico che humano; per la quale cose ad questa anima sequitano le virtude et preclarissimo acto et pronteza de operare ogni cosa et nulla battaglia né temptatione più teme, né de gola né de alcuna

manifestationi»²⁶⁵, delineando i differenti stati dell'anima annichilata e «absorta in Dio» attraverso una serie di espressioni sconcertanti, che affondano le proprie radici in esperienze concrete, tangibili, osservate in frati personalmente conosciuti e rese con un uno sforzo veristico che pur «insufficiente» a svelare degnamente «queste cose secretissime et quasi incogitabili»²⁶⁶, raggiunge vette di spiritualismo estremo, aprendo

sensualità. El quale homo, se ha offitio de predicare, [...] le sue parole accenderiano come focho el core delli homini per abundantia dello Spiritu che li possede el core». *Ibidem*, cc. 160r-162r.

²⁶⁴ «Da questo stato de anima de secreta et familiare revelatione sequitano uno altro dono et gratia che pò essere dicto superne visioni et familiare apparitione. El quale dono non senza tremore scrivemo. Imperochè questo è una tanta dignità et gratia, che Dio dà ad l'anima et ad l'intelletto humano, nella apparentia et visione de esso et dele sua angeliche creature, che nullo parlare né scrivere de questo, non è altro che diminuire et quasi adnullare la divina pietà et bontà. [...] Onde è da sapere che questo, benchè ali experti et provati in queste cose non sia necessario, [...] nientedemeno a li altri che hanno questo piissimo desiderio, non è cosa inconveniente per alcune comparatione et similitudine de mostrare la verità. [...] Cusì questo eternale amore che è lo spiritu de Dio tiene la presentia de Christo nella anima delo suo amatore. In principio secreto et occulto, et poi se forma in alcuna dolceza dell'anima, vivificando più li soi pinsieri et havendo de esso alcuna memoria. Nella quale alcuna volta vengono suavissime lacrime, altre volte inenarrabili gemiti et sospiri. Et alcuna volta desiderio de partire de questo mundo, et cusì in questo tempo del pa[r]to spirituale da Dio ordinato, nell'anima del suo amatore sempre se sentono amorosi et viscerosi sentimenti, donde l'anima alcuna volte toglie del corpo quasi tucto el sompno. [...] Intanto che alcuna volta questo homo stando ne lo lecto per dormire, la sua mente [...] è portata in longissimi paesi, et vede multe cose, che tucte li danno gusto inextimabile de l'altra vita et desiderio de venire ad questo felicissimo parto. [...] Nientedemeno non sa esso medesimo che cosa se sia questo. Imperchè ancora el figliolo spirituale de l'anima, cioè Christo, ancora benchè sia ia generato in essa, et in alcuno modo formato, ancora non è vivo in quello corpo spirituale [...]. Cusì custui del grandissimo pensiero de questo che nelle sue viscere sente essere gravidata, cioè legato et preso da questo amore spirituale, non cessa di nocte sospirare et domandare liberatione de tanta amorosa pena et suave languire». *Ibidem*, cc. 162v-163v.

²⁶⁵ «Ancora de po questo dono altissimo et gratia che havemo dicto, è uno altro superrimo dono che in tucto se fa et è dato sopra ogni humana consideratione et sentimento. Imperochè l'acto suo sempre è intellettuale, el quale dono et gusto è dicto beatissime manifestationi, le quale cose benchè habiano qui principio in alcuno sentimento de anima, el suo fine è beatitudine: sempre è in fruitione intellettuale delle cose superne et celestiale. Et ad colui che questo è concesso de ricevere et sentire in verità, in tucto è portato nel suo intellecto ad vedere cose manifeste et chiare et più non sta in dubio, né humano timore né amore alcuno, ma è lo stato suo angelico. [...] Et imperciò è da sapere che è grande differentia infra visione et manifestatione beata. Imperochè ne la visione sepre è alcuna cosa formata de la quale l'homo se ricorda havere veduto, o sia la ymagine de Christo, o vero de alcuno s[ancto], o angeli, o inferno, o paradiso, o altra qualunqua cosa che la memoria se ricordi de la forma che ha veduto [...]. Ma beata manifestatione è glorificatione dello intelletto, in manifesta notitia de Dio, el quale acto è propriamente dicto vera contemplatione che tanto è come essere tolto nella oratione lo intelletto dell'homo, et essere portato nella beatitudine, cioè vedere Dio manifestamente. [...] Imperochè alcuna volta quando ad l'anima questo è monstrato nella oratione, el corpo remane in terra multo disconco et disordinato, che quando fosse che alcuno homo vedesse la faccia de colui che è portato in tale locho beato, haveria quasi paura come de uno homo morto, imperochè li occhii de quello sonno revoltati in terribelè aspecto, et la bocca quasi non è in modo ordinato et el suo fiato alcuna volta è come de homo ch'è appresso ala morte. [...] Queste cose non sono quasi mai concesse, se non ad coloro che in tucto se sonno separati dali homini, et in remotissimi et solitarii lochi fanno la loro vita, lassando la sollicitudine de questo mundo ali sui amatori [...]. El loro pinsieri è fugito de questo mundo contempti del pane et lacrime de amore, et che li cori loro sonno ia per consuetudine facti habitaculi de Dio. Et allora questi cotali sonno portati in manifestatione beate et vedono Dio in beatitudine, cioè rapti insino al terzo cielo». *Ibidem*, cc. 171v-172r.

²⁶⁶ *Ibidem*, c. 157v.

squarci rivelatori sulla intima vita spirituale degli ambienti francescani rigoristi nei primi decenni del XVI secolo²⁶⁷.

La matrice dottrinale di queste pagine, assai vicine per lessico e semantica al *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni e ai *Dialogi sette* di Ochino, è chiaramente quella della tradizione begardo-fraticellesca e della mistica liberospirituale dell'annichilazione e dell'unione dell'anima con Dio. A queste correnti, come si è notato, l'anonimo autore dell'*Amore evangelico* si richiama non per ragioni di retorica ed emulazione letteraria, ma intingendo la penna in un *humus* vitale e concreto di esperienze mistico-spirituali, che rimanda a quelle realtà dell'eremitismo francescano contemplativo e del movimento prequietista italiano del primo Cinquecento, dal quale ebbe origine lo stesso ordine cappuccino.

Sono gli stessi ambienti in cui circolavano negli anni '30 gli scritti di Bartolomeo Cordoni e in particolare il *Dyalogo de la unione*, di cui non casualmente nel manoscritto Capponiano Vaticano 207 si trovano riportati diversi passi. Dalla carta 244r alla carta 290v, dopo i brani del secondo e del terzo libro dell'*Amore evangelico*, l'anonimo copista dedica infatti ampio spazio al testo del Cordoni, di cui propone una singolare silloge²⁶⁸. Il titolo originale dell'opera in realtà non è indicato, dal momento che la nuova sezione del manoscritto reca soltanto l'intestazione: «*Jesus Maria Franciscus. Ad usum pauperum et simplicium. Pax eterni Sponsi pro salute*». Il titolo del primo capitoletto dell'operetta, «*Como lo peccato è nihilo*», è sufficiente tuttavia a suggerire il collegamento con il *Dyalogo de la unione*, che infatti viene confermato dal confronto testuale tra i brani del Capponiano Vaticano 207 e le due versioni a stampa dell'operetta del Cordoni.

Il testo dal quale l'anonimo copista desume i brani del manoscritto è inequivocabilmente il *Dyalogo de la unione*, di cui vengono però selezionati e riassunti soltanto alcuni capitoli. Il copista ignora in particolare l'intera prima parte del dialogo del Cordoni, quella in cui viene proposta un'introduzione al tema dell'unione mistica

²⁶⁷ L'autore fa esplicito riferimento a esperienze mistiche di cui sarebbe stato testimone oculare in diversi passi. Nel capitolo 29, per esempio, a proposito delle «*amorose alienatione spirituale*» afferma che «*in questa gratia et alienatione era venuto colui el quale vedde chi questo scrive, che quando veniva in chiesa, o refectorio la nocte per fare disciplina con li altri frati, se spogliava innanti che fosse adremontato el lume*». Similmente nel capitolo 31, in cui si tratta «*delli iubili spirituali*», l'autore scrive: «*Come sa chi questo scrive de colui al quale erano date queste cose ad intendere et cognoscere, el quale confessava ad alcuno suo familiare et spirituale compagno in confessione, havere udito li chori de li angeli cantare ordinatamente, respondendose l'una ad li altri con una nota de canto de tanta sollempnità et altezza de musicha ordinata, quello psalmo ch'è dicto In exitu Israel de Egipto, che ad nullo intellecto humano seria possibile narrare quella nota de come coloro che cantavano nella mente sua per spatio appresso quattro mesi, cusì impressa che sempre che stava solo, per suavità et dolceza de quello che haveva udito, non poteva stare in tucto quello tempo, che non andasse scorrendo per la selva cantando et dicendo: In exitu Israel de Egipto, non potendo la mente sua separarse da quella formata nota de quello angelico canto*». *Ibidem*, cc. 152v, 156v.

²⁶⁸ La prima pagina di questa silloge è riprodotta nella *Tavola n. 7*.

dell'anima con Dio (capitoli 1-5), seguita dall'invito alla confessione e alla purificazione (capitoli 6-7) e dalla lunga descrizione della prima via dell'unione, la via dell'umiltà (capitoli 8-16). Nella versione manoscritta, l'operetta inizia dunque dal capitolo 17 del *Dyologo de la unione* e, a causa anche dell'omissione di diversi altri capitoli²⁶⁹, consta alla fine di 22 capitoli invece che di 52-53, come nelle due differenti versioni a stampa che conosciamo (quella "osservante" di Perugia 1538 da una parte, e quella "cappuccina" di Milano-Napoli-Venezia 1538/1540 dall'altra). Il testo manoscritto non presenta la forma dialogica propria delle edizioni a stampa, ma espunge i concetti più significativi e li riporta con una certa fedeltà²⁷⁰. L'ordine dei capitoli è inoltre leggermente differente, come si può osservare nella seguente tabella:

Corrispondenza tra i capitoli della silloge del Dyologo de la unione di Bartolomeo Cordoni del ms. Capponiano Vaticano 207 e i capitoli delle edizioni a stampa di Perugia (1538) e Venezia (1538/40):

Cap.	Titolo nel ms. Cap. Vat. 207	Edizioni
1	<i>Como lo peccato è nihilo</i> (cc. 244rv)	cap. 17
2	<i>Como l'homo quantunque bono et iusto, se pò et deve reputare infinitamente nihilo</i> (cc. 244v-245v)	20
3	<i>Como l'homo se pò hunire a Dio per fede</i> (cc. 245v-247r)	21
4	<i>Como la moltitudine de li peccati non impedisce la unione fra Dio et l'anima se l'huomo vuole</i> (cc. 247r-251v)	22
5	<i>Como l'homo se pò unire a Dio per via de adnegatione de sé medesimo</i> (cc. 251v-255v)	24
6	<i>Como l'homo se unisce a Dio per via de amore</i> (cc. 255v-261r)	26
7	<i>Como l'homo se pò unire ad Dio per via del sacramento dello altare</i> (cc. 261r-262v)	23
8	<i>Dello exercitio dello amore et della libertà dell'anima innamorata</i> (cc. 263r-264v)	27
9	<i>Della Regola dello amore et quanto vale una operatione facta in Dio</i> (cc. 264v-267r)	28
10	<i>De quanta importantia ad l'anima et quanto li sia utile venire alla divina unione</i> (cc. 267r-268v)	29
11	<i>Como l'anima transformata in Dio concorre ad tucte le operatione del Creatore et delle creature</i> (cc. 269r-270r)	31
12	<i>De certi ponti nelli quali conviene che se trovi chi se vole exercitare in questo sancto exercitio</i> (cc. 270r-271v)	32
13	<i>Como questo amore et oblatione contengono in loro tucte le perfectione</i> (cc. 271v-273r)	34
14	<i>Como l'anima recorre ad Christo como ad uno fonte per tucto quillo che li manca</i> (cc. 273v-274v)	35
15	<i>Come Christo supplisce ad tucti li difecti dell'anima et come non è da curare della sensibele gratia</i> (cc. 274r-276r)	36
16	<i>Como lo spirare che l'anima [fa] in Dio è de fructo infinito et de infinito merito</i> (cc. 276r-277v)	37
17	<i>Como l'anima ad Dio unita sempre per la predicta spiratione parturisce Christo et ogni bene</i> (cc. 277v-279v)	38
18	<i>Como l'anima per la predicta spiratione ogni volta se comunica de Christo et cresce in ogni bene</i> (cc. 279v-281v)	39
19	<i>Como Dio et l'anima concurrano ad una operatione et como l'anima pò trovare Dio</i>	40

²⁶⁹ Rispetto alle edizioni a stampa, oltre ai capitoli 1-16, nel Capponiano Vaticano 207 mancano anche i capitoli 18-19, 25, 30, 33, 43-48, 50-53.

²⁷⁰ Lo stesso impiego del testo del *Dyologo* del Cordoni fece Giovanni da Fano nello scrivere la sua *Arte de la unione* (1536). Vedi *infra*, capitolo 13.

	<i>in ogni locho</i> (cc. 281v-283r)	
20	<i>Como nello exercitio dello amore Dio è santamente laudato, honorato et glorificato</i> (cc. 283r-285v)	41
21	<i>Como Dio sommamente se compiace in una anima fedele et de luy innamorata et quanto li allarghi la mano</i> (cc. 286r-287v)	42
22	<i>Como lo stato de questa anima è dicto stato de seraphyno et stato de charità perfetta</i> (cc. 287v-288v)	49
s.n.	<i>Come l'anima humiliandose in Dio trovò humilità et trovò Dio</i> (cc. 289r-290v)	40

Questa differente disposizione dei capitoli nel Capponiano Vaticano 207 sembra essere il frutto di una selezione creativa da parte del copista, che ha ridotto da sei a quattro le vie dell'unione – restano fuori la via di umiltà e l'esoterica grazia d'infusione – e ha deciso di accorparne i capitoli relativi, disponendoli peraltro secondo un ordine diverso: la via della comunione, che nel *Dyalogo de la unione* a stampa segue come terza le vie dell'umiltà e della fede, nel manoscritto vaticano compare infatti al quarto posto, preceduta dalle vie della fede, dell'annichilazione e dell'amore.

L'omissione del capitolo 25, quello in cui si tratta di «come l'homo si può unire a Dio in uno instante per gratia de infusione», non pare casuale, ma risponde evidentemente ad esigenze di cautela da parte dell'anonimo copista. Nella silloge del manoscritto vaticano, la serie dei capitoli dal 20 al 42 del *Dyalogo de la unione* è infatti praticamente continua, con tre soli “salti” relativi proprio ad alcuni dei capitoli più eterodossi e dottrinalmente pericolosi dell'opera. Oltre al capitolo 25 sulla grazia d'infusione, mancano infatti il capitolo 30 («Come l'anima è tempio di Dio et come Christo è ornatissimo tempio di Dio et dell'anima») e soprattutto il “famigerato” capitolo 33 («Come questo exercitio dell'amore è lo più utile et nobile exercitio che far si possa»), nel quale Cordoni espone la dottrina della spirazione dello Spirito da parte dell'anima che acquisisce il «magno et eccellente privilegio» di «poter produrre la terza persona, cioè il Spirito Sancto, il quale è l'amor del Padre et del Figliolo. [...] L'anima che diventa Dio ha lo Spirito di Dio, et così può spirare lo spirito di Dio»²⁷¹. Il copista ha quindi consapevolmente tralasciato la dottrina dell'unione a Dio per grazia d'infusione (capitolo 25) e ha preferito omettere il capitolo 33, in cui questa dottrina viene spiegata con esempi ed espressioni decisamente ardite.

Nel capitolo 33 del *Dyalogo de la unione* si ritrova anche l'affermazione paolina che «la fede pura congiunge l'anima con Dio. *Apostolus n[oster] dicit: “Fide copulamur”*. Colui adunque che crede, si congiunge con Dio. L'anima, che si copula con Dio, diventa figliuola et sposa di Dio, et diventa Dio». Eliminando dalla sua antologia “cordoniiana” l'intero capitolo 33, il copista del codice vaticano non riporta nemmeno questi concetti. Essi si trovano tuttavia espressi con parole quasi analoghe in un altro

²⁷¹ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Venezia 1538/1540), cc. 149r, 150v.

passo del *Dyologo de la unione*, al capitolo 21, che in questo caso non viene omesso né censurato, ma riportato integralmente nel manoscritto vaticano²⁷². Il copista ha dunque forse prestato una certa attenzione a non riprendere i titoli e i testi dei capitoli ritenuti più problematici del *Dyologo* del Cordoni, ma la sua opera di autocensura, o comunque di selezione risulta tutto tranne che accurata, non scalfendo il tenore eterodosso del testo.

Nella silloge del Capponiano Vaticano 207 compaiono infatti, ai capitoli 17-18, anche gli insidiosi concetti che nel dialogo del Cordoni fanno da corollario alla dottrina della spirazione, vale a dire il parto spirituale di Cristo da parte dell'anima e la sua comunione spirituale con Dio (capitoli 38-39 delle edizioni a stampa). Proprio riguardo all'esposizione della dottrina del parto di Cristo da parte dell'anima, avevamo segnalato una delle varianti più vistose e significative tra le due versioni a stampa del *Dyologo de la unione*. L'edizione di Perugia del 1538, risultato della censura preventiva da parte dell'osservante Ilarione Pico, non afferma infatti che nella spirazione l'anima «partorisce Christo et ogni bene», come si legge nell'edizione di Milano-Napoli-Venezia, ma preferisce un più prudente «offerisce Christo». Ebbene, nel manoscritto vaticano il copista segue la lezione più eterodossa, intitolando il capitolo 17 «Como l'anima ad Dio unita sempre per la predicta spiratione parturisce Christo et ogni bene».

Queste evidenze non consentono tuttavia di affermare l'univoca dipendenza del manoscritto vaticano dall'edizione "cappuccina" del *Dyologo de la unione*. Il copista del Capponiano 207 sembra piuttosto aver avuto davanti entrambe le versioni dell'operetta del Cordoni, seguendo anzi preferibilmente il testo "osservante" e optando per la lezione "cappuccina" soltanto in casi limitati. Lo si può osservare con maggiore chiarezza dagli esempi qui riportati, relativi al capitolo 5 del manoscritto e al capitolo 24 delle edizioni a stampa:

²⁷² «Per unirse a Dio deve l'huomo credere de ess et sentire cose altissime et piissime: credere cose altissime, et che creda l'huomo che Dio per la sua omnipotentia se possa comunicare alla creatura; credere cose piissime, et che si como l'huomo crede che Dio per la sua omnipotentia se po comunicare alla cretura, cusì credere et tenere che per la sua ineffabile pietà de voglia comunicare alla creatura. Chi crede queste dui cose, de facto se è unito a Dio. Perché *voluntas Dei facere Dei est*. Onde *Sapientia Dei quecumque voluit fecit etc.* Per la qual cosa è da sapere como la calamita tira al ferro, cusì questa fede quando sta nell'anima tyra a Dio dentro da lei. *Unde dicunt Doctores de beata Maria, quod quam cito ipsa credidit, statim in utero concepit filium Dei*. Cusì ogni anima fedele *primo coopulatur per fidem et statim concipit et parit Cristum. Unde Ambrosius super illo verbo: Beata quae credidisti, dicit quecumque e*m animam crediderit concipit et generat verbum Dei*. L'anima adunque, la quale se coppula ad Dio per questa fede sempre sta unita con Dio, sempre concipit et semper generat filium Dei et mai non manca de uno batter d'occhio de queste divine operationi». BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge del Dyologo de la unione*, cit., cc. 245v-246r. Questi passi sono desunti da CORDONI, *Dyologo de la unione* (ed. Perugia 1538), cc. G iii rv; CORDONI, *Dyologo de la unione* (ed. Venezia 1538/1540), cc. 75r-76r.

Questa deiformità, benchè appartenga propriamente alli sancti che stanno in paradiso, *tamen* in questa valle de miseria ad alcuni è dato de acquistarla, la quale è tanto più **pura** et perfecta, quanto meno è mescolata col proprio amore et proprio volere.

[...]

Colui adunque, el quale **pretende** et aspira alla divina unione, sforzise de spogliarse della propria volontà et **ponerla** in Dio.

[...]

In tanto che **non pare che possa** più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio.

[...]

Sichè allhora **se verificano** in lei le parole dello Apostolo: *Vos estis templum Dei et Spiritus Sanctus habitat in vobis*²⁷³.

Questa deiformità, quantunque propriamente appartenga alli beati che sonno in paradiso, nientedimeno i questa valle de miseria ad alcuni è dato de acquistarla, la quale tanto è più **pura** et più perfetta, quanto meno è mescolata del proprio amore et del proprio volere. [...]

Colui adunque, el quale **pretende** et aspira alla divina unione, sforzise de spogliarsi della propria volontà et **ponerla** in Dio.

[...]

In tanto che **non pare che possa** più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio.

[...]

Sì che allhora **si verificano** in lei le parole dello Apostolo, el quale dice: *Vos estis templum Dei et Spiritus Sanctus habitat in vobis*²⁷⁴.

Questa deiformità, quantunque propriamente appartenga alli beati, che sono in paradiso, nientedimeno in questa valle di miseria ad alcuno è data di acquistarla, la quale è tanto più **dura** et più perfetta, quanto meno è mescolata del proprio amore et del proprio volere. [...]

Colui adunque, il quale **tende** et aspira alla divina unione, sforzisi di spogliarsi della propria volontà, et **porla** in Dio.

[...]

In tanto che **pare non possa** più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio.

[...]

Sì che all' hora **si verifica** in lei le parole dell' Apostolo, che dice: *Vos estis templum Dei, et Spiritus Sanctus habitat in vobis*²⁷⁵.

La maggiore conformità al dialogo “osservante” della silloge del Capponiano 207 è confermata anche da un passo singolare del primo capitolo, corrispondente al diciassettesimo capitolo delle edizioni a stampa. In esso, infatti, il copista sceglie il termine «beneficio» e non quello di «ufficio», avallando la lezione perugina che in questo caso modella il testo del Cordoni secondo una sensibilità spirituale ricettiva al lessico evangelico degli ambienti “spirituali”:

Anchora è dicto nihilo per cacione de **privazione de beneficii**. Tucte le creature sonno dotate de **uno singolare beneficio**, cioè de essere unite ad Dio et per una triumphale et gloriosa armonia laudare el loro Creatore²⁷⁶.

Anchora el peccato è detto nihilo per cagione de **privazione de beneficio**. Tutte le creature sonno di **uno degno beneficio** dotate, cioè che per una triumphale et gloriosa armonia laudano el loro Creatore²⁷⁷.

Anchora è detto nihilo per cagione di **privazione di officio**. Tutte le creature sono d' **un degno officio** dotate, cioè di essere unite a Dio, et per una triumphale et gloriosa harmonia lodare il Creatore loro²⁷⁸.

²⁷³ BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge del Dyalogo de la unione*, cit., cc. 253v-255v.

²⁷⁴ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Perugia 1538), cc. H viii v-I iiiii r.

²⁷⁵ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Venezia 1538/1540), cc. 102r-107v.

²⁷⁶ BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge del Dyalogo de la unione*, cit., c. 244r.

²⁷⁷ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Perugia 1538), c. F ii r.

²⁷⁸ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Venezia 1538/1540), cc. 58rv.

In altri passi ancora, inoltre, il copista non sembra seguire né l'edizione "osservante", né quella "cappuccina", ma varia e integra il testo del *Dyologo de la unione* secondo una propria logica, rispondente forse a una terza tradizione manoscritta dell'operetta. Talora il canovaccio di un determinato capitolo viene rivoltato, anticipando alcuni brani e postponendone altri, con il risultato di una sintesi ancor più creativa ed efficace. È quanto si può notare a proposito della prima parte del terzo capitolo della silloge, desunto dal capitolo 21 del dialogo del Cordoni²⁷⁹:

Ms. Capponiano Vaticano 207

COMO L'UOMO SE PÒ HUNIRE A DIO PER FEDE. CAP. 3°

Per unirse a Dio deve l'huomo credere de esso et sentire cose altissime et piissime: credere cose altissime, et che creda l'huomo che Dio per la sua omnipotentia se possa comunicare alla creatura; credere cose piissime, et che sì como l'huomo crede che Dio per la sua omnipotentia se po comunicare alla creatura, cusì credere et tenere che per la sua ineffabile pietà de voglia comunicare alla creatura. Chi crede queste dui cose, de facto se è unito a Dio. Perché *voluntas Dei facere Dei est*. Onde *Sapientia Dei quecumque voluit fecit etc*. Per la qual cosa è da sapere como la calamita tira al ferro, cusì questa fede quando sta nell'anima tyra a Dio dentro da lei. *Unde dicunt Doctores de beata Maria, quod quam cito ipsa credit, statim in utero concepit filium Dei*. Cusì ogni anima fedele *primo coppulatur per fidem et statim concipit et parit Cristum*. *Unde Ambrosius super illo verbo: "Beata quae credidisti, dicit quecumque enim animam crediderit concipit et generat verbum Dei"*. L'anima adunque, la quale se coppula ad Dio per questa fede sempre sta unita con Dio, sempre *concepit et semper generat filium Dei* et mai non manca de uno batter d'occhio de queste divine operationi. O quanto è cosa gloriosa questo intendere et provare. Questa è sì gran cosa, che angeli et arcangeli *simul, quod tota caelestis curia de hoc mira[n]tur et delecta[n]tur*. Imperochè queste cose sonno stupende, gloriose, magnifice et divine. Questa fede vole essere pura et simplice. Colui che ha fede pura et simplice non va investigando per rascione, ma como ha udito cusì crede. *Quia fides ex auditu per verbum Dei, ut ait Apostolus*: L'huomo, che è savio secundo Dio, lo Spirito suo pensa che le cose grande de Dio non sonno soctoposte, né se possono comprehendere da le humane rascioni, et anche pensa che per andare dreto ad inquisitioni, ad segni et humana rascione, l'anima se priva del suo merito. *Quia dicit*

Dyologo de la unione "cappuccino"

COMO L'UOMO SI PUÒ UNIRE A DIO PER VIA DI FEDE, ET COME LA FEDE È POTENTISSIMA SOPRA D'OGNI ALTRA VIRTÙ. CAP. 21° [...]

Questa fede fa l'huomo giusto, et fallo diventar amico di Dio. [...] Questa fede è così gran cosa, che chi l'ha può ciò che vuole. Unde essa infalibile verità dice nell'evangelio: *Omnia possibilia sunt credenti*. [...] Questa fede vuole esser pura et simplice. Colui che l'ha, non va investigando per ragione, ma come ha audito così crede. [...] L'huomo che è savio secundo lo spirito pensa che le cose grandi di Dio non sono sottoposte, né si possono comprendere dalle humane ragioni, et ancho pensa per andar dietro alle inquisitioni, a segni et humana ragione, l'anima si prova del suo merito. *Unde ait Gregorius: "Sciendum vobis est, quod [...] nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum"*. [...] Questa è quella eccelsa virtù, per la quale s'acquista la perfetta vittoria della carne, del mondo et delli demoni, et ultimamente fa acquistare il regno del cielo. [...] *Et Paulus apostolus ait: "Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones"*. *Ragione*: Perchè è questo, che l'anima, la quale ha in sè questa fede, è così potente in tutte le cose? *Amore Divino*: Io ve lo dirò. L'anima per fede si unisse a Dio et vestisi di lui, com'ella fa del corpo. *Sposa Anima*: A questo modo vestirsi esshortava l'Apostolo, quando diceva: *Induimini dominum nostrum Iesum Christum*. *Am.*: Hora quando l'anima si veste così di Christo, all'ora diventa una cosa medesima con Christo, et vive di fede, et vive di Christo. Vive di fede, *quia iustus ex fide vivit*. Vive di Christo, perché esso è vita dell'anima. *Apostolus n. dicit: "Christus est vita nostra"*. Per la qual cosa l'anima viene in tanta eccellentia di stato, ch'essa diventa divina. Onde possiede et fruisse le virtù divine come proprie, fra le quali virtù è la omnipotentia [...]. *Sp.*: Santo Agostino dice, *quod anima fide copulatur Deo*. Et così diventa Dio. [...] *Am.*: La regola della unione

²⁷⁹ Riportiamo per facilità di lettura soltanto la lezione del testo edito da Girolamo da Molfetta, tralasciando quello di Perugia 1538 che presenta differenze minime.

Gregorius: "Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum". Questa è quella virtù excelsa, per la quale se vence la carne et lo mundo et li demonii et ultimamente fa acquistare lo regno del cielo. *Unde Paulus ait: "Sancti per fidem vicerunt regna operati sunt iustitiam adepti sunt repromissiones".* La causa perché la fede è tanto potente si è questa, perché l'anima per fede se unisce et vestese de Dio, come l'anima se veste del proprio corpo. *Unde Apostolus: "Induimini Iesus Christum".* Or quando l'anima se veste cusì de Christo, allora l'anima diventa una medesima cosa con Christo et vive de fede et vive de Christo: vive de fede, *quia iustus de fide vivit*, vive de Christo, perché Christo è vita de l'anima. *Apostolus n. dicit: Christus est vita vestra*, per la qual cosa l'anima viene in tanta excellentia de stato, che essa diventa divina. Onde possede et fruisce le virtù divine, como sue proprie. Fra le quale virtù sta la onnipotentia, perhò l'anima è tanto potente per fede, et ad testificare questo pigliamo la auctorità della verità infallibele, cioè de Iesu Christo benedicto, el quale dice nello evangelo: *Qui credit in me operaque, ego facio et ipse faciet, et maiore bonum faciet.* Et in uno altro locho, quando fo domandato in che modo se pò fare le opere de Dio, perché lui haveva dicto: *Facite opera Dei*, respuse: *Credite in me*, como si apertamente dicesse: Chi crede in me fa l'opere de Dio et per la medesima verità dice: *Omnia sunt possibilia credenti*²⁸⁰.

per via di fede, è tenere ferma le fede. *Rag.:* Che deb'io tener per fede? *Am.:* Havete a credere et sentir di Dio altissime cose, et piissime, secondo ch'insegna Ubertino da Casale. [...] che Dio per la sua omnipotentia si possi comunicare alla creatura, tenere per certo, et questo pensare et sentire di Dio altissimamente. [...] sì come all'huomo Dio per la sua omnipotentia su può comunicare, così credere et tenere che per la sua inefabile pietà si voglia comunicare alla creatura. Per la qual cosa è da sapere, che sì come la calamita tira il ferro, così questa fede, quando sta nell'anima, tira Dio dentro nell'anima. [...] *Unde dicunt Doctores de beata Maria, quod quamprimum cito ipsa credidit, statim in uterum concepit Filium Dei.* Così ogni anima fedele, *quamprimum copulatur per fidem, statim concipit et parit Christum.* [...] *Ambrosius super illud verbum: "Beata, quae credidisti, quoniam perficientur etc." sic ait: "Sed et vos qui creditis beati estis. Quaecumque enim anima crediderit, concipit et generat verbum Dei".* *Am.:* L'anima, la quale una volta per fede si è copulata con Dio, sempre sta unita a lui, *semper concipit, et semper generat Filium Dei* et mai non manca de uno batter d'occhio de queste divine operationi. [...] O quanto è cosa gloriosa questo intendere et provare. Questa è sì grande cosa, *quod angeli, archangeli simul, quod tota celestis curia de hoc mirantur et letantur.* Imperochè queste cose sonno stupende, gloriose, magnifice et divine²⁸¹.

Soltanto ulteriori e più accurati studi potranno offrire maggiori informazioni sulla misteriosa operetta intitolata *Amore evangelico* e sulla singolare silloge del *Dyalogo de la unione* del Cordoni che la segue nel prezioso codice Capponiano Vaticano 207. Si ritiene ad ogni modo che le considerazioni qui formulate possano costituire un utile contributo nella direzione di una più approfondita comprensione delle dinamiche inerenti alla circolazione di testi e dottrine all'interno del movimento francescano rigorista del XVI secolo e della centralità che il *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni rivestì non solo nella genesi di una specifica spiritualità cappuccina, ma anche nel consolidamento di un movimento liberospirituale e prequietista nell'Italia del primo Cinquecento.

²⁸⁰ BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge del Dyalogo de la unione*, cit., cc. 245v-247r.

²⁸¹ CORDONI, *Dyalogo de la unione* (ed. Venezia 1538/1540), cc. 66v-78r.

13. IL PROGRAMMA EDITORIALE DEI PRIMI CAPPUCINI

a) *La spiritualità cappuccina nel dibattito dottrinale degli anni '30 su giustificazione e predestinazione*

Tracce evidenti del misticismo neobegardo, veicolato tra i frati minori del primo Cinquecento da opere come l'*Amore evangelico* e soprattutto il *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, sono rinvenibili nell'intera produzione a stampa dei cappuccini della prima generazione, a partire dalle costituzioni approvate nel capitolo generale di Roma del 1536¹. L'influsso dell'antico filone ereticale del Libero Spirito, le cui dottrine i cappuccini mutuarono attraverso Cordoni dal testo proibito dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, si incrocia tuttavia nella primitiva letteratura cappuccina con una molteplicità di correnti e motivi ispiratori di natura più recente, desunti dalle varie componenti – erasmiana, luterana, valdesiana – della nuova spiritualità evangelica del periodo pretridentino e rielaborati dagli autori cappuccini, in particolare da Bernardino Ochino e Antonio da Pinerolo, secondo una sensibilità che anticipa il lessico del *Beneficio di Cristo*, imponendo in sede interpretativa le medesime cautele riservate dagli storici alla «sfuggente ecclesiologia» del movimento degli «Spirituali»².

Si tratta cioè, come ha proposto Firpo, di «ricostruire la storia delle idee e delle dottrine religiose in termini complessi, non come derivazioni lineari ma come sedimentazioni creative di apporti molteplici»³, senza rinunciare all'obiettivo di evidenziare ove possibile la direzione e quindi la natura gerarchica degli scambi dottrinali operatisi tra i protagonisti del dissenso religioso degli anni '30 del Cinquecento⁴, ma allo stesso tempo liberando l'analisi dalle pastoie di schemi mentali derivanti in fondo da quello stesso paradigma inquisitorial-controriformistico, dominato dalla contrapposizione secca tra le categorie di ortodossia ed eresia, che tanto e negativamente ha influito sulla storiografia fino ai tempi recenti⁵.

Con riferimento alla realtà cappuccina, l'adozione di un simile approccio ha suggerito in primo luogo la ricostruzione di un contesto, con particolare attenzione agli ambienti, agli autori – su tutti Pietro da Lucca, Vittoria Colonna, Tullio Crispoldi e Battista da

¹ Vedi *supra*, capitolo 6.

² L'espressione è in FIRPO, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e la questione eucaristica*, cit., p. 211.

³ FIRPO, *Dal sacco*, cit., p. 88.

⁴ Si pensi, solo per fare un esempio particolarmente significativo per la materia di questo studio, alla questione ancora tutt'altro che chiarita del primo incontro tra Bernardino Ochino e Juan de Valdés a Napoli nel 1536 e degli influssi reciproci scaturiti dal sodalizio spirituale instauratosi tra il predicatore cappuccino e il pensatore cuencuano.

⁵ Si vedano a questo proposito le considerazioni riguardanti le opere ochiniane del periodo italiano da parte di ROZZO, introduzione a OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., pp. 7-9, opportunamente integrate però da P. SIMONCELLI, *In margine a una edizione di scritti ochiniani*, in «Critica Storica», XXII, 1985, pp. 439-448, spec. pp. 439-441.

Crema – e ai testi, come il *Sommario della Santa Scrittura* e il posteriore *Beneficio di Cristo*, che si muovevano su coordinate culturali e spirituali affini a quelle dei cappuccini. Si è poi cercato di individuare e di indagare, in opere di ispirazione francescana come il *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni e l'inedito *Amore evangelico*, una matrice specifica, risalente a una tradizione rigorista e spiritualista che sin dal tardo medioevo aveva animato i gruppi del dissenso interni all'ordine dei frati minori. L'analisi di questi testi ha permesso di evidenziare il percorso parallelo che lo spiritualismo francescano seguì in Spagna e in Italia tra la fine del XV e i primi decenni del XVI secolo, informando la mistica illuminativa tanto degli *alumbrados* quanto dei primi cappuccini e ponendo così le premesse per il proficuo incontro, nella Napoli spagnola della seconda metà degli anni '30, tra Juan de Valdés e Bernardino Ochino.

Proprio alla produzione a stampa di Ochino e dei suoi confratelli cappuccini nel periodo precedente alla fuga a Ginevra del predicatore senese e all'istituzione del Sant'Ufficio nell'estate del 1542, è dedicata l'ultima parte del presente studio, nella quale si tenterà di fornire alcuni utili spunti per una riconsiderazione generale del contributo cappuccino al dibattito religioso e alla diffusione delle idee evangelico-valdesiane nella convulsa fase del pontificato di Paolo III che condusse alla convocazione del concilio di Trento (1534-1542). Come si è già avuto modo di sottolineare, si tratta di anni caratterizzati dall'estrema incertezza del quadro politico europeo, segnato dal conflitto latente tra Francia e Spagna oltre che dall'ondivago equilibrio nei rapporti diplomatici tra la Roma farnesiana e la monarchia asburgica, unite dall'esigenza comune di porre un argine al dilagare della Riforma e all'avanzata turca ad Oriente, ma divise per questioni politiche sui tempi e sui modi delle misure da adottare⁶.

Con i colloqui di religione promossi a Ratisbona nel 1541, Carlo V sembrò per un momento poter riuscire autonomamente nell'intento a lungo perseguito di «aconchiar el mundo y reformar la Iglesia»⁷, o quanto meno di comporre la frattura confessionale e politica determinata nei territori tedeschi dalla Riforma luterana, eludendo il magistero di un pontefice ostinato nel differire la convocazione del concilio universale. Il fallimento di tale progetto, che vide in prima linea tra gli altri il veneziano Contarini per la parte cattolica e il tedesco Melantone sul fronte protestante⁸, permise invece a Paolo III di aprire nel 1545 a Trento un concilio pensato ormai non più come momento di

⁶ Cfr. FIRPO, *Dal sacco*, cit.; GUI, *L'attesa del Concilio*, cit.

⁷ Così Juan de Valdés in una lettera del 1535, nella quale indicava nell'imperatore, e non nel pontefice il soggetto sul quale dovevano convergere le speranze di riforma della cristianità. *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, a cura di J. F. Montesinos, Madrid, S. Aguirre, 1931, p. 41. Cit. in FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, p. LVIII e in IDEM, "Navicula Petri", cit., p. 118.

⁸ Cfr. A. MARRANZINI, P. PRODI, P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona e l'azione e le idee di Gaspare Contarini*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, cit., pp. 167-242.

confronto teologico e di individuazione di una piattaforma dottrinale comune tra Roma e le nascenti chiese riformate, ma come strumento di riaffermazione della *potestas* pontificia e di definizione unilaterale dell'ortodossia, preludio alla severa repressione delle voci dissonanti interne al corpo cattolico operata negli anni successivi con l'ausilio di un sempre più potente e intraprendente Sant'Ufficio⁹.

Negli anni '30 e ancora all'inizio del decennio seguente, invece, il clima di incertezza politica, unitamente al continuo rinvio del concilio e alla mancata adozione di concrete misure di riforma dell'apparato ecclesiastico da parte di Paolo III, favorì il propagarsi in campo religioso di un vivace movimento di discussione teologica e di elaborazione dottrinale, caratterizzato soprattutto in Italia da un diffuso sperimentalismo e dalla contaminazione di differenti correnti filosofiche e spirituali. Centrali, nei circoli più interessati all'approfondimento dottrinale della proposta luterana e riformata, erano i temi della giustificazione per sola fede e della predestinazione, in relazione ai quali si sviluppò nella seconda metà degli anni '30 un intenso dibattito, che coinvolse tra gli altri diversi prelati vicini a Bernardino Ochino e ai primi cappuccini¹⁰.

Proprio da un cappuccino, Giovanni Pili da Fano, partì la denuncia che nel febbraio-marzo del 1537 costrinse Agostino Museo a difendersi davanti alle autorità romane dall'accusa di aver predicato dottrine eterodosse a Siena durante la quaresima¹¹. Com'è noto, l'episodio fornì lo spunto per l'ampia discussione sulla predestinazione e il libero arbitrio, che avviata dall'umanista senese Lattanzio Tolomei con una lettera a Gaspare Contarini, finì per coinvolgere nel corso del 1538 alcuni esponenti di spicco del circolo veronese del Giberti, segnatamente Tullio Crispoldi e Marcantonio Flaminio, appassionando a vario titolo e in diversi momenti anche il domenicano Ambrogio Catarino, il cardinale Ercole Gonzaga, l'abate benedettino Gregorio Cortese, il vescovo di Modena Giovanni Morone e il porporato inglese Reginald Pole, oltre allo stesso Ochino¹².

La necessità di una riflessione sulla questione pastorale legata all'opportunità o meno della predicazione di dottrine che si prestavano a possibili interpretazioni eversive o filo-riformate, come quelle della giustificazione per fede e della predestinazione, fu suggerita negli stessi mesi al Contarini e ai suoi corrispondenti anche dal caso del benedettino Marco da Cremona, le cui pubbliche letture sulle epistole paoline presso il

⁹ Cfr. A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.

¹⁰ Cfr. H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», XXV, 1927, pp. 351-368; A. OLIVIERI, *L'agostiniano Ambrogio Quistelli e il dibattito sulla grazia (1537-1544)*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti», CIV, 1991-1992, pp. 73-91.

¹¹ Per la bibliografia sull'episodio, vedi *supra*, capitolo 7.

¹² Cfr. A. STELLA, *La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista della Storia della Chiesa in Italia», XV, 1961, pp. 411-441.

monastero di Santa Giustina a Padova avevano suscitato nel giugno del 1537 proteste analoghe a quelle sollevate a Siena da Giovanni da Fano dopo la predicazione del Museo. In quella circostanza, il Contarini aveva preso posizione in favore del monaco di Santa Giustina, cui era particolarmente legato al pari del Pole, affermando che era un grave errore accusare di eresia luterana chiunque osasse predicare o commentare le lettere paoline insistendo sul tema della «grandezza della gratia», contrapposta alla «infirmità humana». Si trattava infatti di dottrine che costituivano «un patrimonio condiviso dai più autorevoli Padri della Chiesa»¹³ e che non dovevano, quindi, diventare monopolio dei protestanti per un eccessivo zelo controversistico: coloro i quali si comportavano in tal modo, come gli accusatori di Marco da Cremona, per il Contarini deviavano dalla «verità catholica» e si accostano alla «heresia pellagiana», provocando «tumulti nel popolo»¹⁴.

Gli stessi «tumulti» sorti a Padova per le letture paoline del benedettino Marco da Cremona, come ricordava il Cortese in una lettera dello stesso periodo al Contarini, si erano peraltro verificati a Mantova, nella diocesi di Ercole Gonzaga, in seguito all'analoga iniziativa del domenicano Pietro Bertano, e a Verona, dove un altro domenicano, Reginaldo de' Nerli, esponeva le epistole paoline mentre Tullio Crispoldi leggeva i vangeli. Nella visione del Cortese, occorreva una grande prudenza da parte dei prelati responsabili della cura d'anime nel permettere letture pubbliche sulle Scritture, in particolare su quei libri, come le epistole di san Paolo, che inevitabilmente potevano animare la discussione in merito ai punti più controversi del dibattito religioso del tempo. In un primo tempo poco propenso ad allinearsi alla posizione dell'abate veneziano, dopo l'episodio senese del Museo anche il Contarini si convinse della pericolosità di un trasferimento indiscriminato delle discussioni teologiche che animavano i circoli dei dotti a un livello popolare, come avveniva in occasione delle letture pubbliche della Scrittura e soprattutto dei grandi cicli della predicazione.

Nella lunga lettera-trattato composta come risposta alle preoccupazioni di ordine pastorale manifestategli dal Tolomei dopo il caso del Museo, il cardinale veneziano decise dunque di sottolineare negativamente non più soltanto l'intransigenza di quegli zelanti «li quali fanno professione di catholici et oppositi a' luterani» e «per difendere il libero arbitrio, non sene acorgendo, molto derogano alla gratia di Christo», di modo che «da la verità catholica declinando, si accostano alla heresia di Pellagio». Accanto a tale posizione, infatti, il Contarini censurò anche l'opposto errore di coloro i quali «dappoi

¹³ CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 73.

¹⁴ La lettera, datata Roma 12 giugno 1537, è in DITTRICH, *Regesten und Briefe*, cit., p. 270. Cfr. STELLA, *La lettera*, cit., p. 412; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 178-179; FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit., pp. 67-68; COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, cit., pp. 48-49, 111-112; ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia*, cit., II, pp. 487 sgg.; CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 72-73.

che hanno letto un poco di sancto Augustino [...], montano sopra li pulpiti et proponono alli populi questione et doctrine difficillime, male intese da loro et explicate poi *cum* sententie paradoxæ», con risultati disastrosi in ordine alla corretta comprensione da parte del popolo di tali dottrine. Nello specifico, il rischio riguardava un'errata interpretazione sociale del concetto di giustificazione per fede e ancor di più della dottrina della predestinazione, che poteva generare nei semplici fedeli «un pericoloso senso di impunità»¹⁵: l'idea che Dio avesse determinato la salvezza o la dannazione di ogni uomo *ab eterno*, cioè a prescindere dalla vita spirituale e dalla concreta condotta morale dei singoli, poteva infatti indurre il credente digiuno di cultura teologica a concludere che tanto valeva darsi «a le voluptà et vivere *cum* omni licentia, perché se siamo electi ad ogni modo ci salveremo et tutto quello che facciamo è grato a Dio, et se siamo reprobì ci danneremo ad ogni modo et tutto quello che facciamo, o bene o male che sia, è ingrato a Dio»¹⁶.

Per questo motivo, il Contarini proponeva una predicazione basata su una *via media*, consistente nell'evitare gli eccessi tanto dei «catholici pelagiani», quanto degli agostiniani «incontinenti»: contro i primi era necessario «che sia exaltata quanto si può la gratia di Christo et la fede in esso et sia abassata quanto si può la confidentia in noi nelle opere, nel sapere, nel arbitrio nostro»; per limitare i secondi invece occorreva porre attenzione a che «non si predichi al populo queste questioni de predestinatione et *prescientia Dei*, maxime a questo modo che induce li homeni a pazzia aperta»¹⁷. Sul piano pastorale, dunque, la soluzione proposta al Tolomei dall'influente cardinale veneziano era improntata alla responsabilità e alla prudenza, con l'esplicito suggerimento di non indugiare nelle predicazioni pubbliche sui dettagli e sugli aspetti teologici più ostici di dottrine complesse, sulle quali soltanto con i decreti del futuro concilio di Trento la Chiesa di Roma sarebbe arrivata a fissare una posizione ortodossa ufficiale e indiscutibile¹⁸.

A un livello più privato, come dimostra il frammentario carteggio di quei mesi con Crispoldi e con Flaminio, Contarini accettò invece di avviare un approfondimento delle questioni dottrinali e teologiche sollevate dagli episodi di Marco da Cremona e di Agostino da Treviso. Convinto della correttezza teologica della dottrina della piena soddisfazione di Cristo, su cui si fondava il solafideismo soteriologico predicato da

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶ STELLA, *La lettera*, cit., pp. 422 sgg.; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 70-71.

¹⁷ STELLA, *La lettera*, cit., p. 441; CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 77.

¹⁸ Un tale atteggiamento, nonostante la posizione dottrinale più radicale in tema di predestinazione rispetto al Contarini, fu adottato anche da Tullio Crispoldi, come dimostra oltre al tenore dei suoi scritti pubblicati negli anni '30 e '40, il giudizio espresso dal sacerdote reatino sul caso di Ludovico Mantovano da Serravalle, un chierico processato a Verona dal Giberti per la temerarietà delle opinioni dottrinali espresse in pubblico. Cfr. A. PROSPERI, *Un processo per eresia a Venezia verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni Storici», n.s., XV, 1970, pp. 773-794.

Lutero¹⁹, il cardinale veneziano trovava invece «difficoltà grandissima» ad accettare una visione rigida e radicale della predestinazione, che annullava del tutto il ruolo del libero arbitrio umano nell'economia della salvezza e che, di conseguenza, contemplava un Dio che per proprio insondabile giudizio condannava alla perdizione eterna una parte dei suoi figli²⁰.

Per questo motivo, riprendendo un tema sviluppato dal benedettino Isidoro Cucchi da Chiari nella *Adhortatio ad concordiam* (scritta nel 1536, ma edita solo nel '39)²¹, il

¹⁹ Nella lettera-trattato *De poenitentia*, indirizzata a Pole nel corso del 1541, Contarini ribadì infatti la sua posizione politica improntata ad una estrema cautela pastorale, ma allo stesso tempo mostrò di condividere sotto il profilo dottrinale le premesse del pensiero luterano: «Il fundamento di essa [«fabbrica luterana»] ha respecto alla deformità del peccato et tuti li danni che ne aporta, in quanto è contra la legge divina et in quanto ha respecto a Dio, dalla quale non ne libera altri che li meriti di Christo, et ne libera perfectamente, unde per lui et per la fede nel sangue suo ci reconciliamo cum Dio dissolvendose l'inimicite contracte sì per il peccato originale et la massa d'ira nella quale siamo nati per la natività naturale, sì *etiam* da quelle offese et inimicite, le quali havemo contracte per li nostri particolari peccati; per li meriti di Christo ricevemo il spirito sancto dal quale sono fugate le tenebre del animo nostro contracte per li peccati, et siamo illuminati dal lume divino; per Christo perfectamente *etiam* siamo liberati dalla obligatione et reato della paena aeterna, né qui ci bisogna opere nostre, né compagno alcuno, a solo Christo havemo questa obligatione, da lui solo devemo cognoscere questo beneficio [...]. Et però il fundamento dello aedificio de Luterani è verissimo, né per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero e catholico, immo come fundamento della religione christiana». La lettera è in DITTRICH, *Regesten und Briefe*, cit., pp. 353 sgg. Cit. in SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 124 sgg.

²⁰ La posizione rigidamente predestinazionistica alla quale faceva riferimento Contarini era quella espressa dal Crispoldi e dal Flaminio, i quali asserivano «che se non poniamo nelli reprobi mancare da Dio qualche aiuto particolare, senza il quale non se possi venire alla salute, siamo necessitati di attribuire alli predestinati qualche cosa, la quale non sia da Dio, ma da loro, et così che si possino gloriarsi in sé medesimi et non in Dio». A queste considerazioni, Contarini aveva ribattuto che supporre la mancanza nei reprobi di un «aiuto particolare» da parte di Dio, significava di fatto accettare l'idea che «Iddio di questa massa di perdizione ha voluto scegliere alcuni ed il resto lasciare alla sua perdizione». «A me pare – spiegava inoltre il cardinale – che se alli reprobi ha mancato qualche aiuto et ausilio particolare da Dio, il quale sia necessario alla salute, dicesi qualsivoglia, che molto si deroghi alla bontà divina, et li dannati sieno degni di grande commiserazioni, et che il predicare in questo modo ponga li auditori in disperatione da una parte et in presontione dell'altra». Su questo punto assai delicato della dottrina della predestinazione, il confronto epistolare tra Flaminio e Contarini proseguì stancamente per alcune altre settimane, arenandosi infine senza che i due interlocutori fossero giunti a definire una posizione comune. Nell'esito della discussione, sulla quale pesò anche la volontà di Contarini di privilegiare gli aspetti pastorali della questione senza pretendere di sviscerare razionalmente i misteri divini, Simoncelli ha individuato uno dei segni della presunta spaccatura che si sarebbe creata nel gruppo degli «Spirituali» alla vigilia della dieta di Regensburg, durante la quale in effetti a Contarini sarebbe mancato l'atteso sostegno diplomatico del Pole. Per le lettere del Contarini al Crispoldi e al Flaminio, cfr. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, cit., p. 866; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 76-77; PASTORE, *Marcantonio Flaminio*, cit., pp. 98-99; CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 88-89. Per la lettera del Flaminio, cfr. M. FLAMINIO, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1978, pp. 63 sgg.; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 77; PASTORE, *Marcantonio Flaminio*, cit., p. 95.

²¹ Il Chiari aveva fatto recapitare al Contarini una copia manoscritta della sua operetta irenica, nella quale si affermava la possibilità di trovare un accordo tra cattolici e protestanti sulla base di una ristretta base dottrinale comune, considerando erasmianamente i punti più specifici delle rispettive teologie come *adiaphora*, vale a dire elementi non determinanti, o comunque non talmente significativi da giustificare la rottura confessionale. Cfr. I. CHIARI, *Adhortatio ad concordiam*, a cura di M. Cavarzere, prefazione di A. Prosperi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008. Sul Chiari, oltre agli studi di Boris Ulianich segnalati in CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 76 n. 24, si vedano A. PROSPERI, *Una criptoristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCIV, 1973, pp. 52-68; IDEM, *L'eresia del Libro Grande*, cit., ad nomen.

Contarini cercò una soluzione di compromesso, sostituendo al concetto di «predestinazione» quello più moderato di «prescienza»²², in base al quale «Idio optimo move interiormente il cuore a tutti li homeni *cum* moto sufficiente a rompere la loro durezza et di farli impressione di convertirsi a lui; ma alcuni vi poneno voluntariamente nova durezza et però per culpa sua sono presciti alla dannatione eterna et poi reprobati per la iustitia divina [...]; et li altri sono electi non per opere né volontà, [...] ma solamente per la misericordia divina, la quale ha prevenuto ogni suo pensiero et volontà»²³. Si tratta di una posizione affine a quella espressa da Bartolomeo Cordoni nel *Dyalogo de la unione*, scritto prima del 1535 ed edito proprio nel '38²⁴: un testo che il Contarini potrebbe aver avuto modo di consultare in versione manoscritta già nella seconda metà del 1536, quando fu ospite di Vittoria Colonna a Roma nello stesso periodo in cui i primi cappuccini si appoggiarono alla marchesa di Pescara per ottenere il favore del cardinale veneziano e degli altri prelati incaricati da Paolo III di dirimere la spinosa questione della scissione cappuccina dall'Osservanza²⁵.

Un posizione, quella del Cordoni, ripresa peraltro negli stessi anni da Bernardino Ochino. Nei suoi scritti italiani, tanto nei *Dialogi sette* (composti nel 1536-1539, editi nel 1540 e 1542) e nei due volumetti delle *Prediche nove* e delle *Prediche predicate* (tenute nel 1538-1539 ed edite nel 1541), il vicario generale dei cappuccini insistette infatti con particolare enfasi sul tema dell'universalità della grazia divina, «la qual non manca mai»²⁶, ricorrendo anche al concetto di prescienza per conciliare l'idea di un Dio infinitamente sapiente e providente, che *ab eterno* conosce il destino di ogni anima, con l'invito alla conversione derivante dall'annuncio di una salvezza aperta a tutti coloro i quali con fede «viva, operosa, innamorata» sanno credere e gustare interiormente il beneficio di Cristo:

Quelli che Dio ha prescito, gli ha predestinati conformi alla imagine del suo Figliuolo, non solamente in fede morta, ma che nella imitazione della fede di Cristo siano conformi, il quale Figliuol di Dio dispregiò tutte le cose del mondo, per mostrarci la strada evangelica e la perfezione cristiana ove consiste; imperochè la fede viva, la quale opera per dilezione, fa operazioni e non sta oziosa, e a guisa d'argento vivo sempre si

²² Accenni al concetto di prescienza sono stati rilevati anche nel *Sommario* manoscritto delle prediche tenute dal Giberti durante la visita pastorale del 1530, redatto da Tullio Crispoldi in quegli anni e poi probabilmente rimaneggiato dallo stesso sacerdote reatino all'inizio degli anni '60 in vista di una poi mai realizzata pubblicazione. Cfr. SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 60-61; CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 74-75. Il manoscritto del *Sommario* si trova presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna: segnalato da PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., p. 189, è stato studiato da PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi*, cit.

²³ STELLA, *La lettera*, cit., p. 435.

²⁴ Vedi *supra*, capitolo 12.

²⁵ Proprio al Contarini Vittoria Colonna indirizzò come si è visto nello stesso 1536 uno dei suoi principali scritti apologetici in favore della riforma cappuccina. Vedi *supra*, capitolo 5.

²⁶ OCHINO, *Dialogi sette*, III. Cfr. anche *ibidem*, VII.

muove, operando frutti di spirito e di viva fede, da li quali e per li quali frutti certamente si conosce un perfetto cristiano²⁷.

Uno degli obiettivi prioritari di Bernardino Ochino, durante il suo magistero cappuccino, era evidentemente quella di offrire ai suoi ascoltatori e lettori dei «rimedi»²⁸ alla rassegnazione e alla disperazione in cui molti cristiani cadevano a causa della mentalità legalistica e «carnale» diffusa da prelati e predicatori indegni²⁹. In questo senso, il senese non aveva interesse ad approfondire nella sua predicazione il mistero della predestinazione, né tanto meno a proporre la visione radicale sostenuta dal Flaminio, riguardo alla quale doveva peraltro condividere la medesima «difficoltà» del Contarini. Come Cordoni nella prima parte del suo *Dyalogo de la unione*, e come avrebbero poi fatto gli stessi autori del *Beneficio di Cristo*, Ochino ritenne più consono alla sua missione spostare l'accento della sua predicazione sulla possibilità per tutti, anche per i peccatori più accaniti, di accedere alla grazia, di giustificarsi per mezzo della fede nel beneficio di Cristo e infine di salvarsi, come avvenne al buon ladrone, «figura di tutti gli eletti, salvi per sola bontà, benignità e misericordia d'Iddio»:

Dio non può mancare a cui se dispone. Se dispose secondo la sua fragilità, però Cristo lo illuminò. Se l'altro [ladrone] anch'egli disposto si fusse come potea, per il mezzo della divina grazia, qual mai non manca, esso l'avrebbe illuminato, imperochè, sì come Cristo, vero e divino sole, nacque e visse a tutti, così e per tutti moriva³⁰.

Non sono questi gli unici passi delle *Prediche* italiane dai quali si può evincere che Bernardino Ochino seguì con attenzione, tra il 1537 e il 1539, lo svilupparsi del dibattito tra il Contarini e il Flaminio sulla predicazione della giustificazione per fede e

²⁷ OCHINO, *Prediche predicate*, I.

²⁸ «Io voglio darvi certi ricordi e rimedi ottimi e singolari, mediante i quali voi vi conservarete nella grazia de Dio e vi farete impeccabili». OCHINO, *Prediche nove*, VI.

²⁹ «E prima gli prelati si pensano salvare dicendo messa, stare in chiesa al vespero con fare a' secolari qualche adornamento, paramenti e qualche sepulcro bello e simile cose esteriori, salvando sempre l'onore delli buoni, che so che ci ne sono; e poi dall'altro canto tirare le buone entrate delli benefici e in quelle delectarsene con mille pompe e superfluità. [...] Gli secolari poi, pur che siano battezzati, andaran a udire messa, dire l'ufficio della Madonna, gli par essere un buon cristiano, e non considera ch'il doveria essercitarsi nella carità de Dio e del prossimo e lasciare l'opere inique; perché non vorria lasciare le usure e contratti illeciti, le sensualità, gli piaceri, gli rincesse che sia predicato Cristo». «Alcuni altri contemplano Cristo come fanno molti cattivi predicatori, che predicano Cristo crocifisso con la bocca alle anime, ma non sentono la passione di Cristo nel cuore. Oh, falsa meditazione è questa!». OCHINO, *Prediche nove*, III-IV.

³⁰ «Fu *etiam* in figura a gli eletti quai saranno alla destra e andaranno in paradiso non per gli nostri meriti, ma per quei di Gesù cristo; e gli perversi alla sinistra si dannaranno per gli loro mesfatti; e anco acciò nissuno a disperare s'avesse, visto che a l'ultimo erasi salvato un sì gran ladrone, il quale *etiam*, dopoi fu in croce, disse in verità a Cristo, sì come leggesi in santo Mat. 27. Egli adunque tenne il luogo di tutti gli eletti, salvi per sola bontà, benignità e misericordia d'Iddio. [...] Esso dimandando la grazia quando Cristo a tutti la spargeva e per tutti morendo a tutti la donava, però è da credere che egli di quella ricevesse in abbondanza, *massime* perché dal canto suo era aperta la rocca del costato di Cristo; dopoi tenne il luogo di tutti gli eletti». OCHINO, *Dialogi sette*, IV. Sulla figura del ladrone, impiegata per dimostrare che «ognun si salva per gratia et per miracolo» e che «bisogna adunque la nostra iustificazione fondarla tutta in Christo et non parte in noi», cfr. anche OCHINO, *Prediche 1542*, I, c. A5r.

della predestinazione, recependo almeno in parte l'invito alla cautela lanciato dal cardinale veneziano³¹. Predicare la giustificazione per fede e attaccare l'ottuso cerimonialismo che aveva oscurato il senso profondo, spirituale di dogmi e precetti³², non significava infatti per Ochino disinteressarsi delle modalità di ricezione di tali dottrine da parte del popolo. Nelle prediche ochiniane del periodo italiano³³ si possono rilevare infatti diversi passi nei quali il cappuccino senese si preoccupa di chiarire la corretta interpretazione di quegli aspetti della dottrina che potevano ingenerare atteggiamenti di disperazione o di lassezza morale presso il popolo³⁴.

In particolare, il predicatore cappuccino si dedicò a spiegare che la fede che giustifica è la «viva fede», vale a dire una fede che presuppone come naturale corollario uno stimolo insopprimibile a compiere «opere vive». Le opere seguono, non precedono né determinano la giustificazione, che avviene unicamente per i meriti di Cristo³⁵. Questo tipo di opere, ben diverse dalle «opere morte» compiute per timore o con la falsa

³¹ Opera invece una divisione più netta tra la posizione contariniana e quella ochiniana SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 95 sgg.

³² «Perché se tu mi dicessi. “O padre, io vado alla chiesa spesso, piglio di molti perdoni, dico ogni giorno mia corona, le mie devozioni, sono della tale e della tale compagnia, odo messa ogni giorno, mi confesso spesso e mi comunico, come io sento che ci è un padre da bene io piglio la sua amicizia”; altro, cristiano mio, ci vuole! Non dico che le predette cose non siano ottime e santissime, quando le sono fatte in carità di Dio e del prossimo; ma fa ciò che tu vuoi e non abbi carità, invano certo ti affatighi. [...] Così il diavolo non ha per male che tu vada alle messe, ti confessi e comunichi spesso, edifichi monasteri, facci delle capelle, de' belli paramenti d'altare, e con l'arme tua dentro, come se Cristo non s'accorgesse che l'hai fatto tu se non vi vedesse l'arme tua e il tuo nome; facci dire delle messe assai, pigli de' giubilei in infinito e che tutto ti carichi di cerimonie e operazioni morte, e siano nondimeno senza carità, e dipoi tu non ami il prossimo tuo come te stesso per amor di Dio, anzi lo dispregi, li succhi il sangue con infinite essortazioni, facci vista di non vederlo ne' suoi affanni e ne le sue angustie. [...] Nella primitiva Chiesa non erano tante chiese materiali, tanti superflui ornamenti e superflue spese nelle chiese». OCHINO, *Prediche predicate*, II.

³³ L'osservazione potrebbe valere in realtà anche per le prime prediche ginevrine, che si inseriscono nel dibattito sul tema tra Contarini, Politi e il gruppo valdesiano dell'*ecclesia viterbiensis* che avrebbe promosso nel 1543 la stampa del *Beneficio di Cristo*, testo anch'esso attento a chiarire alcuni dubbi interpretativi sulla giustificazione per fede. Cfr. SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 154 sgg.; CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 152-168.

³⁴ «Appresso vi dirà questo serpente: “Mangiate pur, ché non moriemini, ma pigliate pur piaceri e acquistate robba, onori e dignità, ché per questo non morrete; e poi alla vecchiezza vi basterà pentirvi e ancora la misericordia de Dio è grande, che averà compassione alla fragilità e alle miserie vostre etc.”. Ma non li vogliate credere, ch'egli è un bugiardo e fallace, né mai dice il vero; fa per sedurci. Promesse ad Adam che il faria come Dio e che il non morrebbe, il che fu in contrario, ché per il peccato perse il lume e la cognizione della verità, e poi morse; e però non lo ascoltate, perché il vi farà precipitare e non verrà la morte alla sprovvista e se ben la misericordia de Dio è grande, anche la giustizia è infinita, e bisogna che abbia il suo luoco». OCHINO, *Prediche nove*, VI.

³⁵ «E se mai mi accadesse che da le persone io fussi lodata, intendo ora per sempre che quelle persone non intendino lodar me nelle mie opere, ma quelle di Dio, e però il mio intento è di quelle lodi non me ne attribuire alcuna cosa con sacrilega mente, ma tutte mandarle su a Dio ed io restare nella mia miseria e così alienata da tutti li mei meriti, *immo* a Dio rendendo il tutto [...]; e così d'ogni merito e propria virtù spogliata, m'ascondo per sempre nel costato di Cristo e de lì non intendo mai partirmi, ma in lui sempre sperare, né al ponto della morte intendo altrimenti comparire inanti al trono de l'altissima Trinità se non insanguinata del sangue di Cristo ed arichita delli meriti soi, né voglio per altra via e modo intrare in paradiso». OCHINO, *Dialogi sette*, VII.

aspettativa di una ricompensa spirituale³⁶, hanno il ruolo di certificare la giustificazione e possono, quindi, essere considerate il segno distintivo del cristiano rigenerato dalla grazia: «Il vero cristiano non si conosce nello battesimo, né in le cerimonie, ma a' frutti vivi della viva fede e de lo spirito vivo»³⁷. Come si può leggere anche nel *Beneficio di Cristo*, edito com'è noto nel 1543 ma circolante in versione manoscritta già nel 1540³⁸, «le nostre opere procedenti dalla vera fede» sono in tal senso necessarie e, «quantunque siano per se stesse e imperfette, tuttavia saranno lodate e approvate da Cristo nel giudizio universale, in quanto saranno frutto e testimonio della nostra fede, per la quale ci salviamo»³⁹.

Prendere la dottrina della giustificazione per sola fede come pretesto per infrangere i comandamenti e vivere una vita dissoluta costituiva un grave errore, che secondo Ochino doveva essere corretto però non con il silenzio e l'autocensura, ma con una predicazione più chiara e attenta ai dubbi della gente comune. Le *reportationes* delle prediche italiane del cappuccino senese, riferibili in massima parte a sermoni tenuti da Ochino a Lucca nel 1538 e a Venezia nel 1539⁴⁰, offrono una limpida testimonianza di questa azione di “consulenza” teologica rivolta al popolo⁴¹. In un passo particolarmente

³⁶ «Né in le opere morte solamente consiste la fede viva, a guisa del fariseo [...] quando averete fatto ogni buona operazione che fare può un buon cristiano, dite che siate servi inutili e senza alcun frutto. [...] E però la perfezione de la vita cristiana non consiste solo nelle opere morte, ma nelle opere vive della viva fede». OCHINO, *Prediche predicate*, I.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ Bernardino Ochino potrebbe aver avuto occasione di leggerne la prima redazione a Napoli nel corso della quaresima del 1540. Il testo manoscritto del «proto-Beneficio» circolava infatti nei circoli valdesiani già prima del gennaio 1541. Cfr. la testimonianza del Carneseccchi riportata in FIRPO, introduzione a VALDÉS, *Alfabeto*, pp. CII-CIII e la lettera del Beccadelli al Cervini del 29 gennaio 1544 edita in T. BOZZA, *La Riforma cattolica. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Libreria Tombolini, 1972, pp. 104-105. Sulla complessa questione della genesi e della prima diffusione del *Beneficio di Christo*, si vedano anche C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma*, cit., pp. 135-204; GINZBURG-PROSPERI, *Giocchi di pazienza*, cit.; P. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul “Beneficio di Cristo”*, in «Critica storica», n.s., XII, 1975, pp. 320-388; M. FIRPO, *Il Beneficio di Christo e il Concilio di Trento (1542-1546)*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXI, 1995, pp. 45-72; G. CARVALE, *Il Beneficio di Cristo e l'Inquisizione romana: un caso di censura tardiva*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma*, cit., pp. 151-174.

³⁹ *Beneficio di Cristo*, p. 64. Anche per Ochino, le opere compiute con amore e viva fede «saranno più grate». OCHINO, *Dialogi sette*, VII. Lo stesso concetto è espresso da Bartolomeo Cordoni nel *Dyalogo de la unione*. Vedi *supra*, capitolo 12.

⁴⁰ Ricavati dalle predicazioni ochiniane del 1538 e del 1539, i due volumetti delle *Prediche nove* e delle *Prediche predicate* furono entrambi stampati a Venezia entro la primavera del 1541. Le osservazioni sulle implicazioni sociali della comprensione dei principi della giustificazione per fede e della predestinazione in essi fatte dall'Ochino si inseriscono dunque nel dibattito avviato dal Tolomei e dal Contarini nel 1537-1538, che proprio nel 1540-1541 venne ripreso dal Contarini stesso (*Modus concionandi*, 1541) e dal Politi (*De praescientia ac providentia Dei* e *Speculum haereticorum*, 1540; *De casu hominis et peccato originali* e *De perfecta iustificatione*, 1541) alla vigilia dei colloqui di religione di Regensburg. Su questi scritti e sulla loro relazione con il Beneficio di Christo, cfr. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 86-142.

⁴¹ Un modo di procedere, quello adottato da Ochino, che doveva apparire funzionale alle strategie pastorali del Giberti e degli altri vescovi sensibili alla spiritualità evangelico-valdesiana, dai quali non a

significativo delle *Prediche predicate*, Ochino discute criticamente l'idea che «se Dio ha pagato per noi e se ci si è donato con tutti i suoi tesori, [...], noi possiamo pure esser sicuri della nostra salute; adunque non bisogna, né accade operare, né manco osservare i suoi comandamenti», affermandone con decisione la derivazione da un'interpretazione erronea e strumentale della dottrina della giustificazione per fede e del beneficio di Cristo⁴². Il «dono» che Dio nella sua infinita misericordia offre all'uomo per mezzo del sacrificio di Cristo è effettivamente sufficiente a lavare via i peccati dell'umanità e a giustificare ogni uomo, ma in quanto dono deve essere accettato ed è proprio tale libera azione dell'uomo che rende possibile una vera conversione:

Così Cristo tutte le sopradette cose ci ha donato, ma tu che non muti vita, non operi e non dispregi ogni cosa per guadagnar Cristo, ricusi il dono. E però non puoi né dir, né pensare che ti sia stata donata cosa alcuna e sei privo d'un tanto e sì bello dono. Ma quando tu ricevi il dono e conosci Dio per fede viva operando bene, e in speranza e in carità, e quello abbracci – nota questa parola – entri subito in possessione di Cristo, del paradiso e del tesoro celeste e di tutti i meriti di Cristo, e conseguentemente sei padrone di Cristo, del mondo e d'ogni felicità⁴³.

Il grande predicatore amico del Valdés non poteva dunque condurre alle estreme conseguenze le direttive pastorali del Contarini. Se infatti il cappuccino senese non trovava difficoltà ad evitare un approfondimento dal pulpito della dottrina della predestinazione, non funzionale in fondo alla sua opera di propaganda evangelica, diverso era il caso della giustificazione per fede, che costituiva il fulcro del nuovo tipo di predicazione proposto dai primi cappuccini. Nella mentalità antiscolastica e antintellettualistica dei francescani riformati, infatti, la vera conoscenza dei misteri della fede era affidata all'illuminazione divina, possibile solamente nelle anime semplici, vale

caso i primi cappuccini ricevettero ampio sostegno nella seconda metà degli anni '30. Vedi *supra*, capitoli 5, 8 e 10.

⁴² «Alcuno dirà: “O socio, ho fede e carità, e che io abbia volontà di voler adempiere e fare tutte quelle cose che mi dici, padre, basta che nell'ora della morte io ricorri e ricerchi la misericordia di Dio e la sua bontà, la quale è abbondantissima e infinita, come dici e predichi, e la troverò e né mi mancherà mai”. O misero e infelice, tu erri del tutto e t'inganni! Di mentre che sei in vita, sei viandante, manda, manda avanti le somme e i carriaggi, imperochè dice Agostino: *Invisa diligere possumus, incognita nequaquam*, cioè, ancora che tu non vegga un uomo da bene e virtuoso, lo poi amare, conoscendolo per fama e nome di virtuoso e buono; ma non conoscendolo, non è possibile che tu lo possi amare. E però se non hai conosciuto Iddio nella obediencia e osservanza de' suoi precetti e comandamenti, incominciando ora in che modo lo puoi amare, e dirò questa parola: Se tu credessi perfettamente, cristiano mio, la bontà di Dio esser tanta e tale che nell'ora de la morte ti avesse a perdonare tutti i tuoi peccati, certo, certo, ti dico, che romperesti ogni indugio e ora, ora, mosso a penitenza, tutto ti staccaresti da questo falso mondo con tutte le sue concupiscenze e tutto ti trasferiresti nel suo dolcissimo amore; ma, ohimè, che non credi quello che tu dici, cioè, che Dio per sua bontà non sia per mancarti nell'ora e nel ponto della morte. E però manda, manda avanti le somme e i carriaggi delle buone opere e non indugiare, imperochè così e con le predette cose potrai acquistare la perfetta carità di Dio». OCHINO, *Prediche predicate*, III, pp. 2153-2154.

⁴³ *Ibidem*, V.

a dire completamente spogliate dell'amor proprio e degli interessi mondani⁴⁴ e capaci, quindi, di «gustare» il divino amore⁴⁵.

L'unico autentico criterio atto a stabilire le verità della fede, secondo una visione condivisa con il Valdés, era d'altra parte per Ochino non la ragione dei filosofi⁴⁶, non la legge della Chiesa, intesa come codice normativo stabilito da una gerarchia, ma la coscienza individuale, i cui approdi erano da ritenersi sacri: in quella che andava definendosi come una religione dello spirito⁴⁷, slegata nel suo radicale soggettivismo da ogni forma di cristianesimo basata sui dogmi e sui rituali di una pietà oggettualizzata⁴⁸, la dotta ignoranza di socratica e iacoponica memoria poteva così diventare la forma conoscitiva privilegiata del cristiano, premessa per la realizzazione di un cristianesimo plurale, tollerante e liberato dalla schiavitù della Legge, come Paolo aveva predicato agli Ebrei⁴⁹:

⁴⁴ «Dio, dandomi lume, mostravami il paradiso essere la patria mia e me chiamava, e io sorda non gli respondea, solo attendendo a congregar qui robba, a fabricar palagi, a far giardini, ad acquistar possessioni, a cercar onori e dignità e d'essere amata dalle persone della presente vita, come se sempre ci avesse avuto a stare; e finalmente di questo mondaccio, qual è proprio uno inferno e ce ho da stare ben tre giorni, ne ho potuto fare un perpetuo mio paradiso, tanto son stata cieca. [...] Io voglio per certo mutar vita, lasciar questo mondaccio, pigliar licenza da tutti gli miei amici e avviarmi al paradiso». OCHINO, *Dialogi sette*, VI.

⁴⁵ «Sibene l'amor del mondo accieca e il divino illumina e fa conoscere perfettamente; però quanto più si ama, più si gusta e si conosce, e quanto più si conosce, più si ama. L'amore adonche serve alla cognizione perfetta e la cognizione serve all'amore» OCHINO, *Dialogi sette*, I.

⁴⁶ «Son molti che studiano la filosofia del mondo e credono quella esser la più perfetta e nobile scienza ch'al mondo si possa trovare. E questo il dice Aristotile [...] Tutti gli moderni sapienti naturali hanno impresso Aristotile nella mente, e Cristo batton per terra. Ohimè, che cosa è la filosofia senza Cristo, eccetto ombra e oscura tenebra?». OCHINO, *Prediche nove*, IX.

⁴⁷ Cfr. VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, nn. XXIV e XLVI.

⁴⁸ Sull'evoluzione dello spiritualismo ochiniano dopo la fuga del 1542 e sui suoi legami con il pensiero del Castellione, del Curione e dello Schwenckfeld, il punto di riferimento resta CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., pp. 128-134, 247-259 e *passim*. Si vedano però anche FIRPO, «Boni christiani», cit., e l'introduzione a B. OCHINO, *Laberinti del Libero Arbitrio*, a cura di M. BRACALI, Firenze, Olschki, 2004. Più in generale, cfr. A. ROTONDÒ, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVIII, 1966, pp. 103-139; A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967; IDEM, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969; R. OSCULATI, *La Chiesa dello Spirito. Fede, ragione, natura e storia nel cristianesimo non confessionale*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza, 2008 (I ed. 1997), pp. 467-509.

⁴⁹ «Socrate, maestro di Platone, qual diceva che per volere uno diventare dottissimo, bisognava studiar nel libro della ignoranza, perché la prima verità de Dio è alta e incomprendibile, e senza quella prima verità non si può avere certa e vera scienza de niuna verità. Bisognaria prima perfettamente conoscere Iddio e sapere ogni sua proprietà; ma perché questo è impossibile, però disse: Uno tanto essere dotto, quanto più era ignorante; *Unum scio, quod nihil scio*. [...] Altri dicevano: *Omnis homo mendax*. Altri: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*. E brevemente, secondo queste fallace openioni, allora l'uomo è dottissimo, quando è in supremo grado de ignoranza». «E però nella dotta ignoranza più sicuramente si conosce Iddio e si ama». In una successiva pagina, infine, Ochino afferma che bisogna contemplare Cristo «con una viva fede informata di carità e con gli occhi d'il corpo serrati per meglio potere contemplare; ed entra in quella santa caligine, in quella dotta ignoranza e troverai che Cristo su la croce altro che l'ardente sua carità non l'ha mosso a patire l'aspra morte per ricomperare l'anima». OCHINO, *Prediche nove*, IX, IV; *Prediche predicate*, III. Sugli esiti dello spiritualismo ochiniano e sul contributo del pensiero dell'ex cappuccino senese all'affermazione teoretica del principio della tolleranza religiosa, oltre a CANTIMORI,

Gli superbi con grande supercilio abbandonano il vero pane di Cristo, e il vero Vangelo si accosta con la metafisica di Scotto. Quell'altro segue Egidio. Quell'altro Ocam e tanti altri teologi quali con tutto il lor potere, senza Cristo non te potranno fare sapere una verità, perché: *Ego sum via, veritas et vita*, dice Cristo [Gv 14, 6]. *E apud me est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen* [Sal 35, 10]. Se tutte le cose del mondo avesse, non avendo questo da Cristo, tu non averesti niente; ma quelli che sono più idioti e ignoranti, possono più facilmente conoscere Cristo. Che sia il vero, gli putti, gli ignoranti e le meretrici confessavano Cristo, lodavano Cristo; e gli scribi e farisei, che erano dotti per legge, l'odiavano; e quanto più dicevano avere il lume di sapere, tanto più erano ciechi. [...] Concludo adunque secondo la opinione di Socrate: quello è più e più dotto e sapiente, quanto è più ignorante⁵⁰.

Per queste ragioni, come scriveva Ochino nei *Dialogi sette*, «una semplice vecchiarella può tanto amare Dio quanto il primo dotto del mondo»⁵¹: la proposta contariniana di rispettare la tradizionale divisione tra sapienti e incolti nell'ascolto e nella discussione sulle Scritture non poteva essere condivisa fino in fondo dai predicatori cappuccini, animati dalla ferma fiducia nell'efficacia kerygmatica della Parola e soprattutto nell'azione illuminativa dello Spirito, talora operante proprio attraverso la persona del predicatore⁵². Nella visione mistica e spiritualista della vita di fede veicolata dal *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni e recepita dai cappuccini già nelle costituzioni del 1536, il vero predicatore evangelico era infatti, a immagine di Paolo che predicava «in virtù di Spirito», uno strumento attraverso il quale Dio parlava agli uomini⁵³ con parole che sono «coltelli»⁵⁴ e «fiamme di fuoco»⁵⁵, dotate

Eretici italiani, cit., ad nomen, cfr. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., pp. 147-174; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Brescia, Morcelliana, 2004 (I ed. it. 1967; ed. or. Paris 1955), I, pp. 413-417; FIRPO, «*Boni christiani*», cit.

⁵⁰ OCHINO, *Prediche nove*, IX.

⁵¹ IDEM, *Dialogi sette*, I. La frase ochiniana è ripresa da una famosa risposta di Bonaventura da Bagnoregio al Beato Egidio. Cfr. *Chron. XXIV Gen.*, in «*Analecta Franciscana*», III, 1885, p. 101. Il tema antintellettualistico è ben presente anche in altri passi dei *Dialogi sette*: «Però uno semplice cristiano per Cristo può avere più mille volte più lume di Dio e delle sue perfezioni, che non possono tutti gli filosofi e savi del mondo per le creature. Però tutti doveremo pigliare licenzia da tutte le creature e dire col core al mondo: “Io ti lascio e io me ne vo a Cristo Giesù”. Perché così come è impossibile che il fuoco arda nell'acqua, così è impossibile che il divino amore arda e se ritrovi in un cuor mondano». «Però secondo questa opinione di pervenire al perfetto amore, bisogna non solo dimenticarsi delle creature tutte, di sé e di tutte le sottili questioni che si fanno di Dio dalli savi del mondo; [...] E sì come il cieco che ha il gusto perfetto e applica tutta la sua virtù in gustare la dolcezza del mele, la sente perfettamente e molto meglio di tutti quelli che hanno buona vista e il palato infetto, così quella anima semplice, la quale tutta s'è offerta a Dio, meglio sente e gusta Dio che non fanno tutti gli illuminati del mondo». *Ivi*.

⁵² Anche Juan de Valdés, come si è visto, condivideva nell'*Alfabeto cristiano* questa fiducia nella predicazione evangelica come forma di illuminazione popolare, di primo passo nel cammino di conversione del cristiano. Cfr. *supra*, capitolo 8.

⁵³ «Però si exorta li predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel core e darli di sé possessione pacifica, acciò per redundanzia di amore Lui sia quello che parli in loro». *Costituzioni 1536*, n. 112. Vedi *supra*, capitolo 6..

⁵⁴ Nella predica veneziana sulla Maddalena, Ochino parla di «un predicatore evangelico che avesse Cristo in mezzo al core, e che come un ferro candente sfavillasse quelle fiamme d'amore nelli cori umani, che ci infiammerebbe e che spiccarebbe dalle cose mondane, ita che non desiderassemo se non udir il verbo de Dio vivo e di quello pascersi, come abbiamo che alle prediche di Cristo correno i popoli senza pensare del mangiare e bere. [...] La parola di Dio è viva e tanto efficace più che non sono tutti gli coltelli». OCHINO,

cioè «della forza de infiammare, accendere e illuminare tutti li cuori vostri e unirvi e trasformarvi in Cristo per una viva fede, speranza e sopra tutto di una ardente carità verso de Dio e del prossimo»⁵⁶.

Questa concezione della predicazione, intrisa di tensione spirituale e ardore mistico, non poteva evidentemente trovare un argine negli elitari distinguo e nelle paternalistiche preoccupazioni del Contarini e del Cortese, ma esigeva da parte dei suoi interpreti una ben più ampia apertura sociale, coniugata con uno sforzo di mediazione che potesse favorire la riscoperta del senso spirituale della pratica religiosa e «portare a livello popolare l'intuizione e il principio fondamentale della giustificazione *ex sola fide*»⁵⁷. Quanto tale entusiasmo evangelizzatore rischiasse effettivamente di tralignare verso una nicodemitica propaganda eterodossa, se non filo-riformata, lo dimostrano la vicenda emblematica di Bernardino Ochino e i casi, meno noti, dei numerosi suoi discepoli ed epigoni all'interno dell'ordine cappuccino⁵⁸. La convinzione con la quale, dopo la fuga in terra riformata nell'agosto del 1542, lo stesso Ochino intraprese una intensa campagna di diffusione di lettere e libelli antiromani⁵⁹, affonda d'altronde le sue radici

Prediche nove, VIII. Si possono cogliere in questo brano una reminescenza di sapore erasmiano (il riferimento è chiaramente all'*Enchiridion*) e l'influsso dell'*Amore evangelico*, in cui si legge: «*Non veni pacem mittere sed gladium*. Cioè io non so venuto che lo huomo viva sensualmente, ma spiritualmente, et che sia tagliato dallo amore de questo mundo abbracciando lo amore dello mio evangelio. El quale non è altro, se non spirituale coltello». *Amore evangelico*, cit., c. 115r.

⁵⁵ Nel terzo dei *Dialogi sette*, l'Intelletto dice alla Volontà: «Non voglio che pratici più se non con persone che hanno il core a casa del divino amore, e parlando di Cristo, le loro parole sono fiamme di fuoco, che entrando per te, tutta mi commovono; e se per te entrerà qualche armoniaco, dolce e suave suono, melodiosa voce o angelico canto, subito tu, intelletto, né rifermandoli, né molto manco discendendo al basso, ti elevarai a contemplare il spiritual concerto e armonia delle supercelesti gerarchie delle tre divine persone». OCHINO, *Dialogi sette*, III.

⁵⁶ Così Ochino ai veneziani al termine del quaresimale del 1539 in un passo che prosegue con queste parole: «Io non voglio dirvi altro, salvo pregarvi tutti che vogliate deponere le vestimenta vecchie delli peccati e delle male consuetudini e vestirvi de Cristo crocifisso, quale indegnamente vi ho predicato questo tempo [...]. Io vorria pregarvi che fussi contenti di farmi un presente d'una grazia che io voglio domandarvi, *immo* Cristo ve lo prega e io per parte sua ve ne prego e ve lo domando di grazia, che la vogliate fare, e questa è, che abbiate Cristo e la sua passione e morte sempre fisso nel cuor vostro. Fate che questo sia il vostro specchio». OCHINO, *Prediche nove*, VI.

⁵⁷ SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 98.

⁵⁸ Proprio nell'azione, seppur mascherata, di proselitismo svolta da Ochino negli ultimi anni italiani Rita Belladonna ha creduto di individuare una delle principali differenze tra il magistero di Juan de Valdés e quello del predicatore senese. Cfr. BELLADONNA, *Bartolomeo Caroli, Nobile Senese, imitatore di Juan de Valdés*, in «Critica Storica», n.s. 3, X, 1973, pp. 514-528, spec. pp. 524-525.

⁵⁹ «Dapoi adunque Italia mia, che con la viva voce, non posso per hora più predicarti, mi sforzarò scrivere, et in lingua vulgare, acìo sia più comune, et pensarò che Christo habi così voluto, acìo che io non habi altro respecto che alla verità». OCHINO, *Prediche 1542*, c. A2v. Ma si veda anche l'*Epistola ai Signori di Balìa della città di Siena*, datata primo novembre 1543, nella quale Ochino sottolinea l'importanza di diffondere «tutte le verità che sonno necessarie credersi et sapersi dal christiano et longo tempo sonno state sepulte nel regno di Antechristo», affermando di «*haber già incominciato a farlo in alchuni sermoni che sonno impressi et penso di continuo sequir con la gratia di Dio*». Più avanti inoltre aggiunge: «*Haviamo anco incominciato a vedere verificarsi quello che già Paulo predixè, cioè che Christo occiderebbe Antechristo non con le forze humane ma col spirito della sua bocca, cioè con la sua parola*». All'idea della propaganda antiromana è legata anche la famosa frase della lettera indirizzata da Ochino

proprio nell'idea, condivisa con i confratelli cappuccini nel corso degli anni '30, che la predicazione del «beneficio» di Cristo crocifisso⁶⁰, «specchio, norma, regola ed esempio di ogni virtù»⁶¹, potesse davvero agire come una forma di illuminazione popolare, in grado di riformare se non le strutture, quanto meno la vita spirituale e morale della società cristiana⁶².

È facendo propria questa stessa mentalità, ma sulla base di una più rigida sensibilità ecclesiologica, che Giovanni da Fano aveva maturato la decisione di impiegare nelle sue opere a stampa la lingua volgare, venendo così incontro al bisogno di riappropriazione del sacro espresso in varie forme dagli «idioti» e dai «simplici» negli anni precedenti all'apertura del concilio di Trento. Un'opzione, quella del Pili per il volgare, inaugurata da osservante con il *Dialogo de la salute* (1527) e l'apologetico *Incendio de zizanie lutherane* (1532) e confermata poi da cappuccino con l'operetta ascetico-mistica nota come *Arte de la unione*, pubblicata nel 1536 insieme a due scritti di natura parenetica, il *Piccolo catechismo* e il *Breve discorso circa l'osservanza della minorica povertà*⁶³.

La fiducia nelle possibilità di comunicare a ogni categoria di persone le linee essenziali della dottrina evangelica e del beneficio di Cristo, impiegando la lingua volgare e affidandosi all'efficacia pneumatica della grazia, costituiscono d'altra parte un dato comune al pensiero dei frati che guidarono l'ordine cappuccino nel periodo dell'approvazione delle costituzioni (1536) e dell'ascesa al vertice della congregazione di Bernardino Ochino (1538-1542). È in questi anni, sulla base di un nucleo dottrinale condiviso, che i cappuccini si segnalano nel panorama religioso italiano non solo come predicatori, ma anche come autori ed editori di testi dalla spiccata sensibilità

alla Signoria di Venezia il 7 dicembre 1542: «Già Christo ha incominciato [a] penetrare in Italia; ma vorrei che v'intrasse glorioso, a la scoperta, e credo che Venezia sarà la porta». I passi delle epistole a Siena e Venezia sono tratti da OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., pp. 128-129, 136-145.

⁶⁰ «Pertanto, città mia di Vineggia, io vi prego che voi non siati di quelli ostinati che non parteciparanno della passion del Figliuol de Dio, anzi ogni giorno il crocifigeranno infinite volte. E però emendativi da' peccati; sentite e contemplate con viva fede e ardente carità questo beneficio della passion di Cristo». OCHINO, *Prediche nove*, IV.

⁶¹ OCHINO, *Dialogi sette*, III.

⁶² La fiducia quasi mistica nell'efficacia persuasiva della predicazione espressa da Ochino e dai primi cappuccini trova un corrispettivo nell'atteggiamento con il quale poeti intensamente coinvolti nel movimento religioso del tempo, come Vittoria Colonna, guardavano al proprio magistero letterario. Una analoga concezione della propria missione e delle potenzialità illuminative della propria arte è stata notata in Michelangelo Buonarroti, il più vicino tra i grandi artisti rinascimentali a Vittoria Colonna e allo stesso Ochino. Cfr. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna*, cit.; BRUNDIN, *Vittoria Colonna*, cit., pp. 6-7, 29 e *passim*.

⁶³ Nel prologo dell'*Arte de la unione*, il Pili spiega infatti: «E benchè molti de questa materia abbiano scripto, nondimeno alcuni per l'altezza del stilo, altri per la prolixità, altri ignorando el parlar latino, o desistono da l'impresa e tornano adrieto o vero non la pigliano. E però, aciochè li devoti e amorosi desidero de pervenire a questa imprecabile unione possino el suo intencito più facilmente consequire, ho pensato in stilo basso, in lingua materna e vulgare e con iusta brevità, recoger quello che molti, da Dio illuminati e in questo dignissimo exercizio experti, hanno scripto». PILI, *Arte de la unione*, in FC III/1, p. 300.

evangelica. Oltre a Bernardino Ochino e Giovanni da Fano, si distinsero in quest'ambito Bernardino d'Asti con le sue *Orazioni devote* (1535?), Antonio da Pinerolo (*Dialogo dil maestro et discepolo*, 1539), Francesco da Iesi (*Circolo della carità divina*, 1539 ca.) e Girolamo da Molfetta, il seguace di Ochino che nel 1539 curò l'edizione milanese del *Dyalogo de la unione* del Cordoni, allegandovi una *Tabula de la religione christiana* e un opuscolo con *Alcune regole della orazione mentale*⁶⁴.

Se si considerano anche le tre edizioni del *Dyalogo de la unione* promosse dai cappuccini a Milano, Napoli e Venezia tra il 1538 e il 1540, si ha il quadro di quello che può essere definito un vero e proprio programma editoriale⁶⁵, attraverso il quale Bernardino Ochino e i suoi confratelli parteciparono al grande dibattito collettivo degli anni '30 sulla riforma della Chiesa e sul rapporto tra la fede, le opere e il libero arbitrio nell'economia della salvezza, cercando di influenzarne le dinamiche con la proposta di una spiritualità che condivideva alcuni dei caratteri – anticerimonialismo, giustificazione per fede, spiritualismo illuminativo-unitivo – che saranno propri del tentativo sincretico operato nel 1543 dagli "Spirituali" con la stampa del fortunato *Beneficio di Cristo*.

A dispetto dell'ostentato antagonismo nei confronti dei circoli umanistici e accademici, rappresentanti di un sapere «mondano» e della «cieca scienza, tenebrosa, vana e carnale»⁶⁶, tra il 1536 e il 1542 i cappuccini furono in realtà protagonisti attivi di un ambizioso progetto di diffusione, attraverso la stampa e la predicazione, di una spiritualità evangelico-mistica propedeutica all'interiorizzazione da parte degli italiani della dottrina paolino-agostiniana della grazia, del principio della giustificazione per fede e delle suggestioni valdesiane in tema di illuminazione divina e di riscoperta della dimensione intima e soggettiva della vita di fede⁶⁷. Temi e dottrine che i primi

⁶⁴ I testi di tutte queste opere sono editi in FC. Per un inquadramento delle stesse nel panorama della letteratura francescana del primo Cinquecento, cfr. ROEST, *Franciscan Literature*, cit., ad nomen.

⁶⁵ È questo un aspetto singolare della primitiva esperienza cappuccina, finora poco notato dagli storici forse a causa del prevalere dell'immagine di un ordine refrattario agli studi e imbevuto della cultura antintellettualistica tipica delle correnti spiritualiste sin dal medioevo.

⁶⁶ OCHINO, *Prediche predicate*, V.

⁶⁷ Non sembra casuale che tale programma editoriale venne realizzato in larga parte attraverso i torchi di due editori, il tedesco Giovanni Sultzbach operante a Napoli e il ferrarese Nicolò d'Aristotele detto Zoppino attivo prevalentemente a Venezia, legati in qualche modo alla figura di Vittoria Colonna. Il Sultzbach, che stampò le costituzioni cappuccine (1537) e il *Dyalogo de la unione* del Cordoni (1539), era infatti il tipografo di fiducia dei letterati filo-spagnoli del Regno di Napoli, mentre lo Zoppino fu tra i primi a pubblicare alcune raccolte di *Rime* della marchesa di Pescara. Merita di essere segnalato che tali raccolte uscirono a Firenze nel luglio 1539 e a Venezia nel 1540 e 1542 (per Comin da Trino, ma «ad istantia» dello Zoppino), vale a dire poco prima che lo stesso Zoppino pubblicasse a Venezia i *Dialogi quattro* (1540), i *Dialogi sette* (1540 e 1542) e le *Prediche nove* (1541) dell'Ochino. Nello stesso periodo, dai torchi dello Zoppino uscirono anche una traduzione in volgare dei Salmi (*Il Salmista secondo la Bibia...*, 1539), lo *Specchio della perfettione humana* di Hendrik van Herp (1539), fonte comune al Cordoni e ai primi cappuccini, e la *Regola utile e necessaria* del valdesiano senese Bartolomeo Caroli (1542). Non sarà infine inutile ricordare che lo Zoppino fu nel 1525-1526 uno dei primi tipografi a

cappuccini trovarono già parzialmente presenti e sviluppati nei testi manoscritti della tradizione del begardismo di matrice francescana, sintetizzata nel primo Cinquecento dal *Dyalogo de la unione* del Cordoni, e che seppero riproporre impiegando proprio il linguaggio affettivo, esoterico e intriso di neoplatonismo della mistica libero-spirituale, contribuendo non meno dei benedettini, co-autori con il Fontanini del *Beneficio di Cristo*, a supportare ideologicamente le strategie politico-ecclesiastiche del gruppo contariniano-colonnese prima e del movimento degli “Spirituali” poi.

b) Una mistica regolata. L’Arte de la unione di Giovanni da Fano

Si è detto del *Circolo della carità divina* di Francesco da Iesi e dell’opuscolo contentente *Alcune regole della orazione mentale* di Girolamo da Molfetta, con allegata la *Tabula de la religione christiana*. Le tre operette furono edite a Milano nel 1539 insieme al *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, di cui in particolare gli scritti del Molfetta costituiscono una sorta di sintesi⁶⁸. Della medesima spiritualità evangelico-mistica si nutrono le *Orazioni devote* di Bernardino d’Asti. Considerate il primo testo cappuccino a stampa, sarebbero state pubblicate una prima volta a Milano forse presso Antonio Castiglione nel 1535, per poi essere ristampate nel 1557 a Genova da Antonio Bellone. In realtà, ne conosciamo oggi soltanto una versione manoscritta, rinvenuta nel 1978 in un codice miscelaneo della Biblioteca della Chiesa Nuova di Assisi⁶⁹.

Al di là dell’incerta data di composizione, interessa in questa sede notare che si tratta anche in questo caso di uno scritto intriso del misticismo begardo e dell’ardente cristocentrismo caratteristico degli ambienti francescani rigoristi del primo Cinquecento. L’autore insiste infatti nell’esaltare una «fede infiammata de charità, et confermata con le bone opere», tratteggiando alla maniera dei mistici fiamminghi tardo-medievali un quadro della vita spirituale descritta come graduale cammino dell’anima attraverso quattro stadi di perfezione, definiti nell’ordine «purificazione», «ornamento dell’anima», «illuminazione» e «amore unitivo» o «carità fiammeggiante»⁷⁰. Specifica attenzione, come nel *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, è dedicata al tema dell’amore divino, «amore perfectissimo il quale non è mai ocioso» e che solo può

stampare in Italia le opere di Lutero tradotte in volgare, pubblicando ancora nel gennaio 1540 un volumetto intitolato *La dichiarazione dei dieci comandamenti, del Credo, del Pater Noster, con una breve annotazione del vivere cristiano*, che falsamente attribuito a Erasmo era in realtà anch’esso una silloge di testi luterani. Cfr. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero*, cit.; BARDAZZI, *Le rime spirituali*, cit.; RAVALLI MODONI, *Edizioni religiose zoppiniane*, cit.

⁶⁸ Vedi *supra*, capitolo 12.

⁶⁹ Cfr. ASSISI, BIBLIOTECA STORICO-FRANCESEANA DI CHIESA NUOVA, cod. 64, ms., sec. XVI. Le *Orazioni devote*, attribuite a Bernardino d’Asti, sono copiate a partire dalla c. 187r. Quest’operetta è stata edita per la prima volta nel 1978 in CARGNONI, *Figura eminens Bernardini de Asti*, cit., pp. 380-383. Oggi è anche in FC III/1, pp. 239-249.

⁷⁰ CARGNONI, *Fonti*, cit., p. 319.

«mondare», «ornare», «illuminare» e «infiammare» l'anima, rendendola capace di vera carità⁷¹.

Il lessico è nella sostanza quello comune a tante operette del microcosmo evangelico-valdesiano, dagli opuscoli del Crispoldi agli scritti dei benedettini cassinesi, dall'*Alfabeto christiano* al *Beneficio di Cristo*, dal dialogo di Cordoni ai *Dialogi* di Ochino. Ricorrono infatti espressioni che descrivono Dio come «summo, eccelso, infinito e immenso», che esaltano il «precioso sangue del nostro signor Iesu Cristo» e che descrivono l'uomo «imbrattato» dei propri vizi mentre si affida totalmente a Dio per fede, «non confidandomi de le forze mie, ma della infinita misericordia tua, de lo omnipotentissimo adiutorio tuo». Nella terza orazione inoltre «l'anima ringrazia Dio de tutti li suoi benefici», vale a dire «li benefici della creazione, redempzione, religione e reformazione», riconoscendosi indegna «di alcuna pietà o misericordia» e ricorrendo alla «infinità bontà tua e clemenzia tua, per le preci, meriti e amor del signor nostro Iesu Cristo, della dulcissima Madre tua e de tutti li sancti ed eletti tuoi, angeli e uomini, che non facci a me secondo le iniquità mie, ma secondo la misericordia tua».

Evidente appare l'influsso della mistica begarda, di cui sono spia tra le altre le espressioni «più presto voglio me e tutte le creature insieme ritornare in niente, o vero patire ogni male, che voglia che a te, mio Dio sacratissimo, manchi alcun bene o venga alcun male», oppure «sempre arda del tuo amore e sempre di esso più mi accenda» e «fammi per amor tuo dispreziare tutte le delectazioni e vanità del mondo e della carne, come sterco vilissimo, acciò che io guadagni te, mio infinito tesoro». Si nota però rispetto a Cordoni e a Ochino una maggiore scrupolosità ecclesiologica, come dimostrano i riferimenti ai santi e al purgatorio, l'omaggio alla «catolica fede» e soprattutto la dichiarazione di fedeltà e sottomissione al «sommo pontefice nostro»: elemento, quest'ultimo, che si richiama al principio francescano della *minoritas* e che accomuna in qualche modo le *Orazioni devote* alle costituzioni cappuccine del 1536, ma che non è da escludere possa essere stato aggiunto al testo originario in un secondo momento, nel periodo burrascoso successivo alla fuga di Bernardino Ochino del 1542.

Questa medesima attenzione a non suscitare alcun sospetto di inclinazioni eterodosse è presente nell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, il trattatello di perfezione composto dal Pili tra il 1534 e il 1535 nell'eremo reatino di Scandriglia, dove svolse il suo noviziato cappuccino⁷², e pubblicato poi nell'aprile 1536 a Brescia, dove il frate marchigiano stava predicando la quaresima con il consenso del vescovo di Verona Gian

⁷¹ «Monda e orna, illumina e infiamma li nostri cori del divin foco del tuo amore».

⁷² «Compose anco, mentre solitario se ne stete a Scandriglia, un bello et utile libretto della via purgativa, illuminativa et unitiva». SARACENO, MHOMC I, p. 294.

Matteo Giberti⁷³. Si tratta della prima opera cappuccina a stampa di cui conserviamo un'edizione ed anch'essa, come gli altri testi della letteratura cappuccina primitiva, risente dell'impronta della mistica begarda del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, di cui Giovanni da Fano parafrasò diversi brani basandosi, evidentemente, su una versione manoscritta dell'opera, edita solo nel 1538⁷⁴.

Dando ulteriore prova dell'abilità compilatoria già mostrata nelle sue precedenti opere, il Pili costruì l'*Arte de la unione* servendosi della struttura e dei contenuti di altri noti libretti dedicati al tema dell'unione mistica dell'anima con Dio. In particolare, le fonti principali del trattatello di perfezione redatto da Giovanni da Fano sono, accanto al *Dyalogo de la unione*, il quattrocentesco *Specchio di perfezione* del francescano osservante Hendrik van Herp, largamente impiegato dallo stesso Cordoni, e l'*Exercitatorium spirituale* dell'abate benedettino García Jiménez de Cisneros, vissuto tra la fine del XV e i primi del XVI secolo a Montserrat, in Spagna, dove istituì una scuola di orazione metodica destinata a esercitare un profondo influsso sui movimenti eremitici e contemplativi iberici del primo Cinquecento⁷⁵. Cordoni, Herp e Cisneros costituiscono per il Pili un riferimento assoluto, ma il loro nome non viene mai citato dall'autore dell'*Arte de la unione*, che vuole porsi come sintesi della migliore tradizione della letteratura di perfezione incentrata sull'idea dell'unione mistica dell'anima con Dio, mettendo a disposizione dei lettori meno preparati un utile sussidio per l'ascesi, l'orazione e gli esercizi spirituali.

In quest'ottica, in alcuni passi della sua opera Giovanni da Fano cita esplicitamente i titoli di alcuni testi, dei quali propone la lettura in funzione di una più intensa meditazione e contemplazione della passione di Cristo⁷⁶. Nello specifico, il cappuccino

⁷³ GIOVANNI PILI DA FANO, *Operetta devotissima chiamata Arte de la unione, la quale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li regulari, ma ancora a li secolari spirituali e devoti*, Brescia, Fratelli Damiano e Giacomo Filippo, 8 aprile 1536. Edizione in FC III/1, pp. 297-429, da cui citeremo. Se ne conoscono anche una ristampa bresciana del 1548 presso Damiano Zurlino e una successiva edizione romana del 1622, approntata dal cappuccino Dionisio da Montefalco previo rimaneggiamento di diversi punti dell'opera. Due anni dopo, nel 1624, ne uscì anche una traduzione in francese a Lione. Cfr. FREDEGANDO D'ANVERSA, *De arte unionis cum Deo iuxta p. Joannem a Fano, ord. FF. Min. Cap. (1536)*, Romae, Curia Generalis Ord. Min. Cap., 1921; UBALD D'ALENÇON, *Le Père Jean de Fano*, in «Études Franciscaines», XXXI, 1935, pp. 636-647, spec. p. 643; OPTAT DE VEGHEL, *Scriptores ascetici et mystici ordinis Capuccinorum*, in «Laurentianum», I, 1960, pp. 98-130 e 213-244; METODIO DA NEMBRO, *Quattrocento scrittori spirituali*, Roma, Edizioni Laurentianum e Antonianum, 1972, pp. 34-36; CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 326-327; CARVALE, *L'orazione proibita*, cit., pp. 107-108.

⁷⁴ Sulla dipendenza letterale dal *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni di diversi passi dell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, oltre alle note alla segnalata edizione critica in FC III/1, cfr. CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 347-364.

⁷⁵ Su García Jiménez de Cisneros si vedano cfr. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., *ad nomen*; G. M. COLOMBÁS, *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat, Abadía, 1955. Si veda inoltre l'edizione critica del suo *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Madrid, Ediciones Rialp, 1957.

⁷⁶ Poderoso inoltre l'apparato delle citazioni tratte dalle *auctoritates* bibliche e patristiche, tra le quali prevalgono Agostino, Bernardino, Girolamo e Gregorio. Compagno tuttavia anche Anselmo, Cassiano,

marchigiano suggerisce di sfogliare le *Meditazioni* dello Pseudo-Bonaventura, lo *Stimolo del divino amore* di Ugo di Balma, le *Meditazioni* di san Bernardo, l'*Imitazione di Cristo* del Kempis e un trattatello composto da un suo contemporaneo, l'*Arte nova del ben pensare e contemplare la passione d'il nostro Signor Giesù Christo benedetto* del canonico regolare lateranense Pietro da Lucca⁷⁷, che probabilmente Giovanni da Fano conosceva di persona, avendo entrambi frequentato i pulpiti veneziani nel secondo e terzo decennio del secolo⁷⁸.

L'aspetto in questa sede più interessante dell'operazione editoriale attuata da Giovanni da Fano con la stampa dell'*Arte de la unione* riguarda però la natura della rilettura che il cappuccino marchigiano fa del *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni. Diversamente da Bernardino Ochino, da Antonio da Pinerolo e dall'anonimo compilatore della silloge del codice Capponiano Vaticano 207, infatti, Giovanni da Fano utilizza il prezioso repertorio cordoniano con un approccio fortemente selettivo, quasi ideologico, che tende a stemperare l'ardente misticismo dell'opera cordoniana, neutralizzandone almeno in parte la carica esoterica e antidogmatica. La stessa scelta del Pili di ricorrere per la struttura dell'*Arte de la unione* alla classica tripartizione bonaventuriana in via purgativa, via illuminativa e via unitiva, corrispondenti ai tre gradi del cammino ascetico-mistico propri della concezione tradizionale delle mistiche nozze tra Cristo e l'anima⁷⁹, denuncia la volontà di proporre una visione organica e sistematica della vita religiosa, delineando un percorso di perfezione coerente, scandito secondo momenti prefissati e pratiche ripetitive.

Dionigi Areopagita e i medievali Bonaventura, Ugo e Riccardo Vittorini, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Jean Gerson e Iacopone da Todi, dal quale il Pili come Cordoni riprende il tema della «santa pazzia». L'approccio di Giovanni da Fano a queste fonti, sovente di seconda mano, è libero e disinvolto: il Pili infatti traduce liberamente dal latino le citazioni tratte da altri autori, come nel caso del *Dyalogo de la unione* del Cordoni, non rinunciando ove necessario a sostituire di propria iniziativa una citazione con un'altra ritenuta evidentemente più appropriata. Cfr. CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 357-358.

⁷⁷ Dell'*Arte nova del ben pensare* si conservano oggi una prima edizione bolognese del 1523, uscita dai torchi di Girolamo de Benedetti, e tre successive stampe veneziane, la prima del 1535 presso Aloisio de Torti, le altre due del 1541 e 1543 presso Francesco Bindoni, parente degli editori di Ochino. Proprio nel 1541, infatti, Alessandro Bindoni pubblicava insieme a Matteo Pasini i *Dialogi sette* e le *Prediche nove* del vicario generale dei cappuccini.

⁷⁸ Com'è stato debitamente messo in luce, il metodo di contemplazione proposto da Pietro da Lucca contiene diversi elementi – ricerca di un «loco solitario», preferenza per la notte o la prima mattina come tempi del raccoglimento, invito a «ben masticare» i principali punti della passione, esortazione a sottoporsi alla flagellazione – che negli anni '30 diventeranno parte integrante della spiritualità e delle costituzioni cappuccine. FC III/1, p. 77.

⁷⁹ Nella grande metafora nuziale che fa da sfondo all'*Arte de la unione*, la via purgativa, riservata agli incipienti e composta da 16 capitoli, è raffigurata icasticamente dall'azione del bacio dei piedi, a imitazione della Maddalena. La via illuminativa, propria dei proficienti e trattata in soli due capitoli, corrisponde invece al bacio delle mani. La via unitiva infine, prerogativa dei perfetti, occupa 11 capitoli ed è rappresentata dal bacio della bocca. Il *Dyalogo de la unione* del Cordoni, come si ricorderà, si dipana invece lungo un percorso non necessariamente gradualistico, che propone sei possibili vie per l'unione dell'anima con Dio. Descritte le sei vie dell'unione, l'autore dedica poi un'ampia parte della sua opera a una riflessione asistemica sullo stato dell'unione e al suo «exercitio amoroso». Vedi *supra*, capitolo 12.

Inserita in una simile architettura, che riprende l'impostazione scolastica dei trattatelli di Herp e Cisneros, la dottrina del Cordoni viene in un certo senso depotenziata, normalizzata e privata di gran parte della propria tensione mistico-affettiva. Smontandone la struttura dialogica e inquadrandola in una struttura fatta di un infinito succedersi di divisioni e suddivisioni, Giovanni da Fano riesce in altre parole ad "addomesticare" lo spiritualismo anomico del Cordoni, integrandone i contenuti innegabilmente eterodossi in un contesto, tipicamente monastico, di regolata scansione dei vari stadi di un cammino di perfezione non a caso proposto in primo luogo dal Pili «a li amantissimi in Cristo Iesu fratelli frati minori de la vita eremitica, dicti capucini»⁸⁰.

Proprio in relazione ai contenuti va fatta un'ulteriore osservazione sul tipo di impiego del *Dyalogo de la unione* nell'*Arte de la unione*. Merita infatti di essere segnalato come Giovanni da Fano tragga spunto in particolare dai capitoli del dialogo del Cordoni relativi alle prime due vie dell'unione, la via di umiltà e la via di fede, tralasciando invece le parti successive dell'opera, in cui il misticismo begardo di Bartolomeo da Castello rivela interamente la propria natura esoterica ed eterodossa. Diversamente dal "valdesiano" Bernardino Ochino, il controversista Giovanni da Fano non segue dunque lo spiritualismo unitivo del Cordoni fino ai suoi esiti estremi, ma opera una selezione accorta, ecclesiologicamente prudente – per quanto possibile – di un testo che come si è visto riproponeva in pieno Cinquecento i temi caratteristici dell'eresia del Libero Spirito e dello spiritualismo francescano dei secoli precedenti.

La cautela mostrata dal Pili nell'attingere al *Dyalogo de la unione* del Cordoni non impedisce tuttavia di notare anche nell'*Arte de la unione* gli effetti della conversione cappuccina sul pensiero del francescano fanese. Lo stesso scarto evidenziato tra la rigida mentalità legalistica che informa la prima versione del *Dialogo de la salute* (1527) e l'approccio tutto spirituale con cui Giovanni da Fano riscrisse l'opera nel 1536 dopo il suo passaggio dall'Osservanza all'ordine cappuccino⁸¹, emerge infatti anche dal confronto tra le differenti posizioni espresse dal Pili sul tema cruciale della fede nell'*Incendio de zizanie lutherane* (1532) e nell'*Arte de la unione* (1536), vale a dire prima e dopo il suo passaggio all'ordine cappuccino. Se nell'operetta controversistica pubblicata a Bologna in collaborazione forse con il Carafa, il Pili difendeva una concezione accentuatamente antiluterana del principio della giustificazione, contrastando il solafideismo e ponendo l'accento sulla necessità delle opere, nel successivo trattatello mistico edito a Brescia sotto l'egida del Giberti l'opinione del neo-

⁸⁰ PILI, *Arte de la unione*, cit., pp. 298-299.

⁸¹ Per il confronto tra la versione "osservante" e la riscrittura "cappuccina" del *Dialogo de la salute*, si veda *supra*, capitolo 7.

cappuccino appare, sulla scorta del Cordoni, decisamente più sfumata e anzi tendente all'affermazione del primato della fede sulle opere:

Evoluzione della posizione di Giovanni da Fano sulla giustificazione per fede:

Incendio de Zizanie lutherane (1532)

CAPITOLO 4. DE LA FEDE, ET DE LE OPERE.

Conclusione vera, et indubitata è che **la fede sola senza le opere, non basta a la salute**, ma è necessario de haver l'uno et l'altro. [...] Et *ibidem* dice il Signore, che nel dì del giuditio, chi haverà fatto le opere dela misericordia serà benedetto et salvo, et chi no, serà maledetto et dannato. Vede misero Luthero che senza le opere, sei da Dio maledetto, et dannato, habbi quanta fede te piace. [...] *Ad Timo. 1 c.* confessano che conoscono Dio, ma con li fatti li negano, come fa Luthero, che dice conoscer Dio, et haver fede in lui, ma con le opere il nega. Et santo Jacob ne la sua Epistola dice che la fede senza le opere è morta. [...] Benchè Luthero (de la verità inimico) dica quella Epistola non essere di san Jacobo. [...] E così l'homo non pò far l'edificio spirituale, senza el fondamento de la fede, neanco el fundamento de la fede basta senza l'edificio de le opere. [...] **per le opere l'homo è iustificato, et non per la fede sola**, questo dice sancto Jacobo. [...] **la fede de Iesu Christo, la qual deve esser de la charità informata**; altramente non iustificaria, perché dove non è la charità, non pò esser iustificatione, et dove è la charità, lì sono le opere. [...] **La fede senza l'opere è morta, et niente vale a merito**, ma bisogna la fede et l'opere insieme, perché l'uno senza l'altro niente vale, et lassamo andar Luthero imperito et temerario heretico, con tutta la canaglia de la sua excommunicata setta⁸².

Arte de la unione (1536)

CAPITOLO 13. COME LA FEDE È NECESSARIA.

Questa fede è singular dono de Dio, con el quale l'anima pò, ogni volta che vole, el dolce Sposo dentro a sé tirare. [...] Jacob 1° cap. [...] **Questa fede fa l'omo esser iusto** e de Dio amico. [...] La fede è tanto gran cosa, che la pò ogni cosa. Mar 9 cap.: *Omnia possibilia sunt credenti*. Con questa el Signore perdona li peccati. [...] Questa tirò el Figliol de Dio de celo in terra ne la vergine Maria. Onde Elisabet plena de Spirito Sancto non disse: "Beata sei" per la verginità, umiltà etc., ma perché credesti. Questa virtù fece Dio diventare omo, e pò far l'omo deventar Dio. [...] Averia possuto Dio a li occhi umani molte cose mostrare, come la gloria del paradiso, Cristo nel sacramento e simili; ma per nostra utilità non ha voluto, aciochè **la fede** abbia loco e acciochè **meritiamo mediante lei**, cioè credendo e non vedendo. Ma questa fede deve esser formata con la carità, cioè credendo amare, e amando credere. [...] Si adonca non avemo fiduzia nel Figliol de Dio e nel Padre a dimandare nel nome de Figliolo, desonoramo l'uno e l'altro, e mostramo che la nostra fiduzia non è in la misericordia e benignità de Dio, ma ne le opere nostre. [...] Questi, benchè observeno li precepti de Dio e de la Chiesa, [...] *tamen* el precepto de la carità e del divino amor non servano, **non essendo mossi a le bone opere da l'amor de Dio, ma dal timore**. [...] **le qual cose sonno senza merito**⁸³.

L'impostazione data da Giovanni da Fano nell'*Arte de la unione* al problema, tanto dibattuto negli anni '30 del Cinquecento, del rapporto tra fede e opere nell'economia della giustificazione e della salvezza ripropone, dunque, tutte le ambiguità e le aperture verso il pensiero luterano che sono state individuate nel *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, dove preponderante è l'esaltazione dell'ampiezza della grazia e misericordia divine, con la conseguente svalutazione delle cerimonie e delle opere esteriori rispetto alla fede, all'amore e alla vita dello spirito. Per alcuni cappuccini, come Bernardino Ochino e Girolamo da Molsetta, il begardismo del Cordoni costituì il volano per l'accesso a un differente livello di eterodossia, coincidente con l'assimilazione di alcuni capisaldi della teologia riformata e con una complessiva

⁸² PILI, *Incendio de zizanie lutherane*, cit., cc. E vi v-F ii v.

⁸³ PILI, *Arte de la unione*, cit., pp. 341-345.

adesione all'alumbradismo valdesiano. Giovanni da Fano evidentemente non fece questo passo, mantenendo invece anche da cappuccino la severa *forma mentis* controversistica e inquisitoriale che nel 1532 l'aveva spinto a scrivere l'*Incendio de zizanie lutherane*. Meno di un anno dopo la pubblicazione dell'*Arte de la unione*, come si è detto, fu infatti proprio il Pili a denunciare a Siena l'agostiniano Museo, accusando il predicatore di simpatie riformate in tema di predestinazione e libero arbitrio.

Non è dunque l'ecclesiologia di Giovanni da Fano a essere in discussione, né tanto meno la sua fedeltà alla Chiesa di Roma. Allo stesso tempo, tuttavia, è altrettanto evidente che tra il 1532 e il 1536 le convinzioni dottrinali del frate fanese in materia di giustificazione conobbero un'evoluzione significativa, conducendo il Pili da una posizione "intransigente", favorita probabilmente dalla frequentazione veneziana del Carafa nel periodo seguente al sacco di Roma, a una concezione più aperta, in grado di recepire gli stimoli della tradizione francescana e agostiniana sul tema della grazia e di avvicinarsi dunque alla riflessione di quella parte del mondo cattolico, autorevolmente rappresentato dai vari Contarini, Catarino e Seripando, che nella seconda metà degli anni '30 tentò di elaborare una dottrina della giustificazione in grado di riaffermare l'ortodossia di posizioni fedeli in fondo alla tradizione patristica, che però il furore controversistico stava di fatto consegnando ai protestanti.

La morte di Giovanni da Fano nel corso del 1539, unitamente alla scarsità della documentazione relativa alla militanza cappuccina del Pili, impedisce di tracciare un profilo più accurato dell'ultimo tratto di una parabola spirituale e di vita affascinante, lungo la quale le fonti permettono di cogliere soltanto alcune delle motivazioni, pratiche e ideali, che nell'arco di un decennio condussero Giovanni da Fano dalla strenua opposizione ai tentativi riformistici dei cappuccini all'ingresso nel loro ordine e, in parallelo, dall'azione controversistica antiluterana alla consapevole ripresa, nell'*Arte de la unione*, di dottrine che per diversi suoi confratelli furono propedeutiche all'accettazione del principio della giustificazione per sola fede e della spiritualità del beneficio di Cristo predicata negli ambienti del dissenso valdesiano⁸⁴.

Proprio la presenza anche nell'*Arte de la unione* dell'insospettabile Giovanni da Fano di alcuni dei passi del *Dyalogo de la unione* del Cordoni che maggiormente potevano favorire un approfondimento in chiave ereticale dei temi caldi del dibattito dottrinale del

⁸⁴ Merita di essere segnalato come anche nell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, secondo una prassi già notata in altri scrittori francescani del primo Cinquenceto, viene proposta una classificazione dei «benefici di Dio». Se per Cherubino da Spoleto essi erano cinque (creazione, conservazione, redenzione, vocazione e glorificazione), per Antonio da Atri (creazione, governazione, redenzione e glorificazione) e per Bernardino d'Asti (creazione, redenzione, religione e «reformazione»), secondo Giovanni da Fano i benefici di Dio sono sette: creazione, gratificazione, vocazione, giustificazione, dotazione, governazione e glorificazione. Il passaggio dai «benefici di Dio» al «beneficio di Christo» avverrà tra i primi cappuccini tra il 1539 e il 1541 con le opere di Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino, sui quali vedi *infra*, paragrafo c).

tempo⁸⁵, conferma ad ogni modo l'ipotesi dell'unitarietà complessiva della primitiva letteratura cappuccina e dell'esistenza quindi di un *corpus* dottrinale sostanzialmente omogeneo, che tra il 1536 e il 1542 i cappuccini proposero in diverse forme (catechismi, dialoghi spirituali, trattati di perfezione) e contesti (Asti, Brescia, Genova, Milano, Napoli, Venezia), svolgendo un'opera di propaganda evangelica che trovò in Bernardino Ochino la sua espressione più alta, ma anche controversa.

c) *Libero Spirito, valdesianesimo e indizi cripto-protestanti negli scritti italiani di Bernardino Ochino*

Gli scritti a stampa di Bernardino Ochino precedenti alla fuga del 1542 costituiscono da tempo un intrigante oggetto di analisi e di discussione per gli storici che indagano la natura del dissenso religioso italiano del primo Cinquecento e le radici della primitiva spiritualità cappuccina⁸⁶. Ai fini del presente studio, essi vanno valutati in primo luogo come il frutto più importante e maturo di quello che è stato definito il programma editoriale dei primi cappuccini. Ciò non significa confinare la ricerca all'interno del ristretto ambito della letteratura cappuccina. La stessa definizione di "programma editoriale", infatti, contiene in sé l'idea di una proposta rivolta a un pubblico, di una ricerca di relazione, di una volontà dunque da parte dei frati che guidarono l'ordine tra il 1536 e il 1542 di diffondere un messaggio spirituale specifico, garantendo alle proprie idee una circolazione allargata oltre i recinti dei chiostri e le mura dei conventi cappuccini.

Per queste ragioni di carattere generale e per la specificità delle vicende ochiniane⁸⁷, l'osservazione delle complesse dinamiche editoriali delle opere italiane di Bernardino Ochino non può essere condotta se non attraverso uno sforzo di contestualizzazione e di inserimento di tali testi nel quadro più generale del dibattito religioso della seconda metà degli anni '30 del Cinquecento. A tal fine, sarà necessario in primo luogo fissare una corretta cronologia della produzione ochiniana a stampa degli anni 1536-1542, passando poi a considerarne scarti e continuità in stretta relazione con l'evoluzione degli

⁸⁵ Ritornano infatti nell'*Arte de la unione*, soltanto per citare alcuni dei punti più rilevanti, l'idea dell'ampiezza della grazia e della misericordia divine, la convinzione che l'unico peccato imperdonabile sia l'incredulità, il rifiuto del valore meritorio delle opere compiute senza fede, l'affermazione del primato dello spirito sulla lettera e dell'illuminazione interiore come forma di conoscenza privilegiata dei veri cristiani.

⁸⁶ Sulla rilevanza degli scritti ochiniani per la comprensione delle dinamiche religiose italiane del periodo precedente alla ricostituzione dell'Inquisizione romana, si vedano almeno MC NAIR-TEDESCHI, *New light on Ochino*, cit., p. 289; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 91-100; ROZZO, introduzione a OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit.

⁸⁷ Sul rapporto di Bernardino Ochino con la realtà comunitaria dell'ordine cappuccino e sul grado di condivisione da parte dei confratelli dell'evoluzione del pensiero del frate senese nella seconda metà degli anni '30, si veda *supra*, capitoli 8-10.

eventi e degli incontri che si susseguirono nel periodo della sofferta transizione personale di Ochino dalla riforma cappuccina alla Riforma protestante⁸⁸.

Degli anni italiani di Bernardino Ochino si conservano oggi, com'è noto, essenzialmente tre opere: i *Dialogi sette*, dei quali si conosce anche un'edizione ridotta intitolata *Dialogi quattro*, le *Prediche predicate* e le *Prediche nove*. I *Dialogi sette* furono composti dal frate senese tra il 1534 e il 1539⁸⁹, conoscendo una prima edizione a Venezia nel 1540 e due ristampe nella stessa città nel 1542, alla vigilia e in uno dei due casi forse addirittura poco dopo la fuga a Ginevra di Ochino⁹⁰.

Dei sette dialoghi ochiniani, almeno due vennero stampati anche in edizione autonoma. Risalente al 1534-1538 è il terzo dei *Dialogi sette*, il *Dialogo in che modo la persona si debba reggere bene da se stessa*, di cui Nicolini ha rinvenuto presso la Biblioteca Vaticana una sorta di «pre-edizione», stampata in un opuscolo in cui Ochino non è ancora definito generale dell'ordine⁹¹. Datata con certezza 4 settembre 1536 è invece la prima stesura del *Dyalogo della divina professione*, pubblicato anch'esso una prima volta in edizione autonoma (Asti, 1540) e corrispondente di fatto all'ultimo dei *Dialogi sette*⁹², che reca il medesimo titolo ma una datazione differente (1539)⁹³. Omogenee sotto il profilo dei contenuti, a parte la data le due versioni del

⁸⁸ Cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit.; BAINTON, *Bernardino Ochino*, cit., pp. 63-161.

⁸⁹ Dall'aprile 1539 è attestata la circolazione manoscritta dei *Dialogi sette*. Da due lettere rinvenute dal Benrath, infatti, si evince che in quel periodo Ochino stava facendo predisporre dal Crispoldi una copia calligrafica dell'operetta da recapitare al duca di Mantova, Federico II. Cfr. K. BENRATH, *Lettere sconosciute di B. Ochino*, in «La Rivista Cristiana», n.s., II, 1900, p. 46. Un commento sui *Dialogi sette* è anche in una lettera inviata da Ottaviano Lotti a Ercole Gonzaga il 4 febbraio 1540, edita in SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino*, cit., pp. 44-45.

⁹⁰ L'edizione dei *Dialogi sette* del 1540 è dovuta a Nicolò d'Aristotile, detto Zoppino. In essa, i dialoghi contenuti nella coeva edizione dei *Dialogi quattro* sono inseriti come quarto, quinto, sesto e settimo dialogo, con un'inversione nell'ordine di pubblicazione tra il dialogo del «pentirsi presto» – peraltro indicato nel frontespizio come dialogo della «disputa di Christo con l'anima» – e quello del «pelegrinaggio al paradiso»⁹⁰. Sostanzialmente identiche a questa e tra loro, se si escludono alcune imperfezioni tipografiche, le due edizioni datate 1542, uscite rispettivamente dai torchi dello Zoppino e dei soci Bindoni-Pasini (cfr. *Tavola n. 11*) La messe di refusi ed errori tipografici anche grossolani riscontrati dagli storici nell'esemplare dei *Dialogi sette* prodotto dallo Zoppino, rende credibile l'ipotesi che vuole questa edizione del '42 frutto di una stampa «eccezionalmente affrettata» da parte dell'editore, il quale forse al corrente dell'avvenuta fuga dell'Ochino, comprese che quel libretto sarebbe stato presto vietato e decise dunque di ripubblicarlo prima che gli scritti ochiniani, come poi avvenne, venissero proibiti dall'Inquisizione. Cfr. U. ROZZO, *Nuovi contributi su Bernardino Ochino*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXLVI, 1979, pp. 51-83, spec. p. 57.

⁹¹ Di qui la proposta di datazione dell'operetta al 1534-1538 avanzata dal Nicolini. Ochino fu infatti eletto per la prima volta vicario generale dei cappuccini nel capitolo di Firenze del 1538. Cfr. B. NICOLINI, *D'una sconosciuta edizione d'un dialogo dell'Ochino*, in IDEM, *Ideali*, cit., pp. 143-146. Per il frontespizio di questo dialogo, cfr. la *Tavola n. 11*.

⁹² Il *Dialogo della Divina Professione* figura anche come ultimo dei *Dialogi quattro* del 1540. Si veda la *Tavola n. 11* per il frontespizio dell'edizione di Asti 1540.

⁹³ Va ascritta al Rozzo la paternità della scoperta di questo testo, edito come si è già accennato insieme all'anonimo *Dialogo del maestro et discepolo*, poi attribuito ad Antonio da Pinerolo nella successiva edizione fiorentina del 1543. Cfr. ROZZO, *Nuovi contributi*, cit.; IDEM, *Antonio da Pinerolo*, cit.; *supra*, capitolo 8.

Dyalogo della divina professione presentano un'ulteriore variante di rilievo, riguardante i nomi degli interlocutori: il dialogo astigiano infatti vede protagonisti un «predicatore» e un «gentiluomo», mentre la versione veneziana un «uomo» e una «donna», corrispondenti a Bernardino Ochino e a «C.D. di C.», ossia Caterina Cybo duchessa di Camerino⁹⁴.

Proprio alla Cybo, Ochino fa pronunciare in questo dialogo un famoso «testamento» spirituale, ardita parafrasi del *Credo*, nella quale attraverso il linguaggio suadente della mistica begarda sono espresse posizioni di evidente tenore eterodosso in materia di giustificazione per sola fede⁹⁵, negazione del valore delle opere ai fini della salvezza ed esaltazione dei meriti di Cristo⁹⁶, annullamento della volontà umana in quella divina e trasformazione dell'anima in Cristo attraverso la contemplazione estatica e l'imitazione della croce⁹⁷. L'unione dell'anima con Cristo apre allo stesso tempo alla carità verso il prossimo⁹⁸ e alla vita dello spirito, descritta con il ricorso immagini e concetti – su tutte la dottrina della spirazione dello Spirito – evidentemente tratte dal *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni⁹⁹. Eloquenti, ma non sorprendenti in un simile contesto le rilevate «dimenticanze» di Ochino¹⁰⁰, che non inserisce nella professione di fede della duchessa di Camerino alcun riferimento esplicito al magistero della Chiesa e alla dottrina cattolica dei sacramenti, accrescendo così le possibilità di una lettura dei *Dialogi* in chiave filo-riformata¹⁰¹.

⁹⁴ Nei *Dialogi sette*, Caterina Cybo è esplicitamente citata come interlocutrice nei dialoghi I e II, mentre nel IV e nel VII viene nominata solamente «donna».

⁹⁵ «Confessando adesso per il ponto della morte e per sempre ch'io sono granda peccatrice e che tutta la speranza ho posta in Dio, nè penso salvarmi se non per mezo di Christo». OCHINO, *Dialogi sette*, VII.

⁹⁶ «E perchè l'amor mio è imperfetto, intendo per sempre accompagnarlo con tutti gli meriti, massime con quelli di Christo». «In me anichilata mi transformo in Cristo per partecipare quanto si può delli meriti soi, et tutta absorta in Dio in eterno non voglio altri che Lui». *Ivi*.

⁹⁷ «E perchè tutte queste pene insieme non sono sufficiente a satisfar alli miei peccati, però, a me nichilata et in Christo transformata, desidero et eleggo di patir tutto quello che patì lui trentatré anni. E perchè anchora non basterebbe, però tutta mi rimetto nelle pie braccia del Crocifisso e solo per mezo suo spero ottenir venia delli peccati miei». *Ivi*.

⁹⁸ «E così ultimamente per suo honore e gloria intendo *etiam* indurre al bene e tirar a Dio ogni creatura, quanto è possibile con le parole et orationi et essemplio e vita; intendo quanto ricerca la charità tutti illuminare, consigliare e correggere, tollerare, consolare, per essi pregar, il tutto perdonargli e fargli tutto il ben che è possibile; intento, eleggo e voglio provvedere a tutti li biosgni temporali, corporali e spirituali a tutti». *Ivi*.

⁹⁹ «Anzi eleggo per amore di farmi intima, cordiale alle tre divine persone et di mancar tutta a me stessa et a tutte le creature et viver sola a Dio; eleggo anchora di esser in me medesima annichilata et in Dio tutta transformarmi, acciò tutta divina possi amar Dio, sì che eleggo di amarlo con infinito, eterno, continuo, gratuito et sommo amore; intendo sempre in ogni tempo et luogo, *etiam* manzando, dormendo, di spirare sempre amore, sì come il Padre et il Figliuolo sempre spirano lo Spirito Santo». *Ivi*.

¹⁰⁰ Cfr. ROZZO, introduzione a OCHINO, *I «Dialogi sette»*, cit., p. 27.

¹⁰¹ Sui *Dialogi sette*, si vedano anche FELICIANGELI, *Notizie e documenti*, cit., pp. 249-251; NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, cit., pp. 96-97; L. D'ASCIA, «*Prisca dicendi libertas*». *Forma dialogica e dissenso religioso. A proposito di Celio Secondo Curione e Bernardino Ochino*, in *Il sapere delle parole. Studi sul dialogo latino e italiano del Rinascimento. Giornate di studio (Anversa, 21-22 febbraio 1997)*, a cura di W. GEERTS, A. PATERNOSTER, F. PIGNATTI, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 69-77.

L'arretramento della data di composizione del terzo e soprattutto del settimo dei *Dialogi sette* almeno al 1536 non è dunque priva di significato, perché permette di rafforzare la convinzione che già al momento della redazione delle prime costituzioni cappuccine e a pochi mesi dalla prima conoscenza con Juan de Valdés, avvenuta presumibilmente a Napoli durante la quaresima del 1536, Bernardino Ochino avesse elaborato una visione eterodossa in materia di giustificazione per fede, illuminazione interiore e gradualismo dell'esperienza religiosa¹⁰². La lettura del settimo dialogo suggerisce inoltre che se certamente la frequentazione del Valdés ebbe un peso determinante nell'indirizzare la riflessione ochiniana verso gli esiti radicali di uno spiritualismo anomico e antigierarchico¹⁰³, non minore dovette essere nei primi anni cappuccini l'influsso del misticismo begardo veicolato dal *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, del quale come si è accennato Ochino riprese nei *Dialogi sette* numerose espressioni, metafore e posizioni dottrinali¹⁰⁴.

Per stile e densità di contenuti, il *Dyalogo della divina professione* si pone come naturale esito dei *Dialogi quattro* e dei *Dialogi sette*, che per il resto riproducono gli atteggiamenti caratteristici dell'Ochino cappuccino, dal rifiuto dell'arida erudizione scolastica¹⁰⁵ all'invito al disprezzo di sé come forma di amore per Dio¹⁰⁶ e segno di sincera conversione: «Qui non bisogna mutar luogo, ma costumi; mutar vita, non panni; tagliar da sé tutti gli tristi pensieri e desideri e non gli capelli; orare a Dio col cuore, non con la bocca; ubbidir a Dio, non agli uomini»¹⁰⁷. Con un andamento gradualistico che ricorda l'*Alfabeto cristiano* di Juan de Valdés, i *Dialogi sette* delineano nel complesso un itinerario spirituale nel quale, da presupposti di natura spiritualista, si giunge ad affermare il principio solafideistico¹⁰⁸ e il valore ermeneutico della «perfetta fede del

¹⁰² D'altra parte proprio in occasione della predicazione quaresimale del 1536 a Napoli Ochino fu oggetto delle prime accuse di eresia da parte dei solerti teatini. Si è sottolineato inoltre come già nel quaresimale romano del 1535 il frate senese espresse una posizione fortemente critica nei confronti della prassi sacramentale della confessione e delle indulgenze *per modum suffragii*. Vedi *supra*, capitoli 5 e 8.

¹⁰³ Cfr. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit.

¹⁰⁴ Appare dunque condivisibile l'impressione del Simoncelli, il quale discutendo la presentazione dei *Dialogi sette* come testo filo-riformato fatta dal Rozzo, ha ritenuto doveroso sottolineare che l'eterodossia dei dialoghi ochiniani deriva principalmente da «quell'antica, inquietante tradizione begarda (tutt'altro che ininfluenza sull'origine della riforma dei Cappuccini) di cui a mio avviso l'Ochino in questi *Dialogi* (particolarmente nel I, III, e VII) ancora non si è liberato». SIMONCELLI, *In margine a una edizione di scritti ochiniani*, cit., p. 440.

¹⁰⁵ «Lascia stare tutte le scienze speculative e curiose»; «le inutili scienze, e tutte quelle parole che nuoceno al divino amore». OCHINO, *Dialogi sette*, III.

¹⁰⁶ «Il disprezzo del mondo nasce in noi dall'amore di Iddio, e non l'amor di Iddio dal disprezzo del mondo; però bisogna in prima amarlo e poi disprezzare il mondo». «L'anima con l'ale dell'amore può volare sopra se stessa, anzi di Dio innamorarsi infino all'odio e disprezzo di sé». OCHINO, *Dialogi sette*, I.

¹⁰⁷ OCHINO, *Dialogi sette*, VII.

¹⁰⁸ «Fa' che non ti paia aver mai fatto opera buona, ma tutto il bene sempre debbi attribuirlo a Dio e a Lui darne la gloria, e li peccati a te, li quali sarebbero molto più se Dio con la sua grazia sempre non ti prestasse aiuto» OCHINO, *Dialogi sette*, III.

divino amore e dei suoi benefici», che «piena di divina sapienza» rende l'anima capace di accogliere l'illuminazione divina¹⁰⁹.

Modello di questa fede che illumina e salva per i meriti di Cristo è la figura evangelica del buon ladrone, al quale Ochino dedica l'intero quarto dialogo, spiegando come egli fu illuminato e si salvò perchè vedendo Cristo in croce confessò sinceramente «li suoi peccati» e comprese il significato del beneficio della sua passione, della sua «larga carità»¹¹⁰. Risuona infine nella trama dei *Dialogi sette* una peculiare nota lirica, che riconduce alla prosa ritmica ed elegante dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, fonte segreta del dialogo cordoniano, e motiva il giudizio largamente condiviso di un'affinità stilistica, oltre che semantica tra i dialoghi ochiniani e i primi scritti spirituali di Vittoria Colonna, non a caso attiva sostenitrice di Ochino e della «libertà di spirito» dei cappuccini proprio negli anni della pubblicazione dei *Dialogi sette* e delle *Prediche italiane*¹¹¹.

Riferibili agli anni 1538-1539, ma stampati soltanto nel corso del 1541 sono i testi dei sermoni ochiniani contenuti nei libretti delle *Prediche predicate* e delle *Prediche nove*. Pubblicato a Venezia da Bernardino de Viano il 16 marzo 1541, il rarissimo volume delle *Prediche predicate* è composto dalle *reportationes* di sette prediche, di cui cinque tenute a Lucca nel 1538 e due a Venezia nel 1539¹¹². Caratteristica di questa edizione, ristampa di una precedente e introvabile versione ridotta¹¹³, è che le prediche in esso contenute furono stampate all'insaputa di Ochino per iniziativa di un personaggio afferente, probabilmente, agli ambienti del dissenso religioso lucchese¹¹⁴.

Passarono invece probabilmente sotto il vaglio di Ochino i testi delle *Prediche nove*, edite a Venezia nel maggio 1541 presso lo Zoppino e ristampate ancora a Venezia nel dicembre dello stesso anno da Francesco di Alessandro Bindoni e Matteo Pasini. Non è tuttavia da escludersi che dietro all'operazione editoriale che portò alla stampa delle

¹⁰⁹ OCHINO, *Dialogi sette*, I e IV.

¹¹⁰ *Ibidem*, IV. Cfr. R. BELLADONNA, *Bernardino Ochino's Fourth Dialogue (Dialogo del ladrone in croce) and Ubertino's da Casale Arbor Vitae: Adaptation and Ambiguity*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLVII, 1985, pp. 125-145; IDEM, *Motivi umanistici e ascetismo medievale nel Dialogo quarto di Bernardino Ochino*, in *Validità perenne dell'umanesimo. Angelo Cini de' Ambrogini e la universalità del suo umanesimo. Atti del 25° convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1983)*, a cura di G. TARUGI, Firenze, Olschki, 1986, pp. 21-33.

¹¹¹ Cfr. SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., pp. 209-225; S. PAGANO – C. RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1989; AUBERT, *Misticismo, valdesianesimo*, cit., pp. 149-154; GUI, *L'attesa del Concilio*, cit., pp. 252-263; BARDAZZI, *Le rime spirituali*, cit.; BRUNDIN, *Vittoria Colonna*, cit., pp. 45-46.

¹¹² Se ne conosce un unico esemplare, conservato presso la British Library di Londra. Cfr. MCNAIR-TEDESCHI, *New light on Ochino*, cit. Edizione in *Patterns of Perfection*, cit., e in FC III/1, pp. 2115-2306, dove sono riprodotte anche le *Prediche nove* e da cui citiamo.

¹¹³ Nel titolo dell'edizione veneziana del 1541 si legge infatti: «Ristampate novamente. Et giontovi un'altra predicha».

¹¹⁴ Lo si evince dalla dedica a suor Antonina, monaca del monastero domenicano di Villa Basilica, nei pressi di Lucca. Vedi *supra*, capitolo 8.

Prediche nove possa celarsi l'azione di un valdesiano allora attivo a Venezia, come l'agente colonnese Donato Rullo o il senese Lattanzio Ragnoni, «discipulus fratris Bernardini Ochini». Il Ragnoni, che «in qualche parte sentiva con Luthero et in qualche parte con Zuinglio e Calvino»¹¹⁵, si trasferì in riva alla Laguna proprio nella primavera-estate del 1541, in seguito alla diaspora del circolo valdesiano di Napoli avvenuta alla vigilia della scomparsa del maestro spagnolo¹¹⁶. Nel volume delle *Prediche nove* sono comprese una predica perugina del 1536 o 1539 e otto prediche veneziane, di cui sette relative al quaresimale del 1539 e una, quella che presenta la Maddalena come modello di fede perfetta, tenuta probabilmente il 22 luglio dello stesso anno. Va inoltre sottolineato che la settimana delle *Prediche nove* corrisponde alla settimana e ultima delle *Prediche predicate*. Il quadro delle prediche a stampa di Bernardino Ochino del periodo italiano può dunque così essere sintetizzato:

¹¹⁵ *Processi Carneseccchi*, II, p. 152. Il legame tra il Ragnoni e l'Ochino era emerso nel quarto costituito di Pietro Carneseccchi (Roma, 17 maggio 1560): «Interrogatus an eo tempore [1544 e primi mesi del 1545] ipse dominus constitutus haberet dictum Lactantium pro haeretico vel suspecto de haeresi, respondit: "Io non l'havevo né per heretico né per suspecto in quanto a me; ma è ben vero che era suspecto ad qualcheun altro, il quale credevo che non lo cognoscesse così bene come facevo io". Et dominis dicentibus apud quos habebatur pro suspecto et de quibus, respondit: "Appresso quelli che sapevano la familiarità et intrinsicheza che egli haveva avuta con frate Bernardino, che pensavano che partecipasse delle medesime opinione che fra Bernardino teneva in quelli ultimi tempi, li nomi de' quali io non me ricordo». *Processi Carneseccchi*, I, pp. 72-73; II, 531, 1364. Al Calandra, l'inquisitore chiese esplicitamente se aveva sentito definire il senese Lattanzio Ragnoni «discipulus fratris Bernardini Ochini»: «Interrogatus an unquam dici audierit quod dictus Lactantius esset discipulus fratris Bernardini Ochini et seu de illius sequacibus, respondit: "Signor no, che manco ho inteso a dir questo"». *Processo Calandra*, p. 345. Si veda *ibidem*, p. 351 per ulteriori notizie sul Ragnoni, esule a Ginevra nel '51 dopo esser stato ospite del Carneseccchi a Venezia nel corso degli anni '40. Al Ragnoni fece accenno nel corso del processo Carneseccchi anche l'eterodosso pentito Giovan Battista Scotti: «Et doppo questo, havendo io praticato longamente con la bona memoria di monsignor Ambrosio Cattarino, intesi da Sua Signoria reverendissima che questo Lattantio Rognone, il quale diceva esserli parente, era fatto suo gran nemico per causa della doctrina della fede ella quale, a giuditio di esso monsignore, erava perniciosissimamente et con grandissima obstinatione». *Processi Carneseccchi*, cit., I, pp. 142-143. Ma si veda anche *Processo Morone*, I, p. 307 n. 116: «La conversatione continua che havesti con molti et diversi heretici, e tra gli altri con Pietro Paulo Vergerio già vescovo di Capodistria, con li quondam Lattantio Ragnone da Siena, discipolo del detto Bernardino Ochino et seguace di Valdés lutherano et poi ancora zuingliano o calvinista».

¹¹⁶ Negli anni '40 il Ragnoni divenne il referente veneziano dei valdesiani, occupandosi tra l'altro proprio di questioni librerie. Cfr. la lettera di Pietro Carneseccchi a Giulia Gonzaga del 21 febbraio 1548, in cui l'ex protonotario pontificio, dalla corte di Francia, scrive di come Caterina de Medici gli avesse confessato che l'*Alfabeto cristiano* del Valdés era «il più bel libro che avesse mai letto» e gli avesse chiesto di far venire dall'Italia «qualche altra operetta del medesimo autore molto più bella et eccellente che l'*Alfabeto*, intendendo questo per le *Consideratione*. Così – concludeva il Carneseccchi – ho mandato a Venetia a messer Lattantio [Ragnoni] per l'uno et l'altro, sperando debbano venire più tosto così che se havesse mandato a torli a Napoli. Come detti libri siano venuti li presenterò a Sua Maestà di sua parte». Cit. in FIRPO, *Dal sacco*, cit., pp. 156-157. Sul Ragnoni vedi anche *Processi Carneseccchi*, II, p. 555, pp. 79, 81, 158-159 e *ad nomen*.

Le Prediche a stampa di Bernardino Ochino nel periodo italiano

Data	Luogo	Titolo	Tema	Raccolta e posizione
apr. 1538	Lucca	<i>In che modo si conosce un buon cristiano</i>	Perfezione cristiana e frutti della viva fede	<i>Prediche predicate</i> (I)
apr. 1538	Lucca	<i>Diliges proximum tuum sicut te ipsum</i>	Riforma interiore e senso dei sacramenti	<i>Prediche predicate</i> (II)
apr. 1538	Lucca	<i>Della vera carità e in che modo si può acquistare</i>	Vanità del mondo e infinita carità di Dio	<i>Prediche predicate</i> (III)
apr. 1538	Lucca	<i>Del dispregio del mondo con le sue concupiscenze</i>	Disprezzo del mondo premessa di vera fede	<i>Prediche predicate</i> (IV)
apr. 1538	Lucca	<i>De confidentia Dei</i>	Giustificazione per fede	<i>Prediche predicate</i> (V)
23 mar. 1539	Venezia	<i>Predica prima predicata in Vinegia la domenica di Passione</i>	Confessione	<i>Prediche nove</i> (I)
25 mar. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il martedì dopo la domenica di Passione</i>	Annunciazione e incarnazione del Verbo in Maria	<i>Prediche nove</i> (II)
28 mar. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il venerdì dopo la domenica di Passione</i>	Passione di Cristo e sua morte in croce	<i>Prediche nove</i> (III)
29 mar. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il sabato dopo la domenica di Passione</i>	Come contemplare la Passione di Cristo	<i>Prediche nove</i> (IV)
31 mar. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il lunedì santo</i>	La via più sicura per andare a Dio	<i>Prediche nove</i> (VI) ¹¹⁷
3 apr. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il giovedì santo</i>	L'eucarestia	<i>Prediche nove</i> (V) ¹¹⁸
7 apr. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il lunedì di Pasqua</i>	Emmaus e l'infinita carità di Dio	<i>Prediche nove</i> (VII) <i>Prediche predicate</i> (VII)
9 apr. 1539	Venezia	<i>Predica sesta predicata in Venezia il terzo dì de Pasqua</i>	Consigli per i buoni cristiani	<i>Prediche predicate</i> (VI)
22 lug. 1539	Venezia	<i>Predica predicata in Vinegia il giorno della festa di sancta Maria Maddalena</i>	Maria Maddalena esempio di vera fede	<i>Prediche nove</i> (VIII)
6 dic. 1539 (o 1536)	Perugia	<i>Predica predicata in Perugia il giorno di San Nicolò agli scolari</i>	Vanità della scienza mondana. Cristo libro della vera sapienza	<i>Prediche nove</i> (IX)

¹¹⁷ Nel titolo dell'edizione delle *Prediche nove* consultata presso la BNC di Firenze, viene indicata come predica «quinta» quella predicata il «lunedì santo», mentre «sesta» sarebbe quella del «giovedì santo». In realtà, nell'impaginazione effettiva l'ordine delle due prediche è invertito, rispettando così la cronologia reale dei due testi.

¹¹⁸ Vedi quanto osservato alla nota precedente.

Sotto il profilo dei contenuti, le quindici prediche italiane di Ochino si mostrano sostanzialmente omogenee. Pervasiva, come nei *Dialogi sette*, è anche nelle *Prediche nove* e nelle *Prediche predicate* l'impronta begarda del *Dyalogo de la unione* del Cordoni, vero e proprio comun denominatore della letteratura cappuccina primitiva, con il caratteristico invito a «innamorarsi», «unirsi» e «trasformarsi» in Cristo, fino allo stato di quiete e di impeccabilità¹¹⁹, nel quale l'anima può «partorire» Cristo e spirare lo Spirito Santo¹²⁰. Tipicamente cappuccina è anche la vibrante tensione cristocentrica che promana dai sermoni ochiniani, nei quali il frate senese rifugge con decisione dagli orpelli della scolastica e dalle ipocrite devozioni dei «falsi cristiani»¹²¹ per proporre un modello di contemplazione della passione e del «beneficio» di Cristo fondato sull'orazione mentale, sul disprezzo del «mondaccio traditore»¹²² e sull'adesione interiore, spirituale al mistero salvifico della croce:

Sono alcuni che si confidano nelle ricchezze, nelle dignità, nelli onori del mondo come i ricchi, e alcuni, come i filosofi morali, si confidano nella cieca scienza, tenebrosa, vana e carnale, li quali si ingannano. Ed alcuni nelle suoi intrinseche opere morte per vana gloria e non in fede viva e in carità, come i farisei. Alcuni altri totalmente si disperano e non nelle ricchezze, non nella scienza, né nelle opere suoi, ma solamente si confidano in Cristo Giesù nato per noi, peregrinato, conversato, lagrimato, preso, sbeffato, flagellato, coronato di spine, crucifisso, morto e sepolto, e dicono con David: *Speravi in multitudine misericordiae tuae*¹²³.

Come si è avuto modo di accennare¹²⁴, centrale tanto nelle *Prediche predicate* quanto nelle *Prediche nove* è il tema della giustificazione per sola fede¹²⁵, che Ochino predica

¹¹⁹ «Ma bisogna intendere questa nostra dottrina cristiana, esser formato di fede con uno ardore di carità, la qual trasporta e violenta l'omo a trasformarsi in Dio». «E però non potrà fare che tu non ti accendi, che tu non ti infiammi, che tu non ti trasformi tutto nel suo divino amore, al qual vi esorto essercitarvi». «Per trasformarsi in noi e che noi ci trasformiamo in lui; non per bisogno che abbia di noi, né delle opere nostre, ma per darci il cielo e per farci dei». «E nota che gli apostoli seguivano Cristo per la sua dolcezza [...] perché erano ancor pieni d'amor proprio, per fin che venne il Spirito Santo a confermarli e stabilirli e farli impeccabili». «Orsù frate, che cosa abbiamo a fare? Io tel dirò, anima diletta; poche cose e facili, le quali volendo tu fare, tu la conserverai [la grazia] e ti farai impeccabile». OCHINO, *Prediche nove*, V, VI-VII; *Prediche predicate*, VII.

¹²⁰ «Riducendoti alla memoria questo beneficio [dell'incarnazione] [...] E se tu'l farai, meriterai di concipere Cristo nell'anima tua in questi giorni santi, e dopo Pasqua il partorirai almeno con l'odore del buon esempio e con le orazioni». «E sono alcuni che concipeno Cristo nell'anima sua con buoni proponimenti, con santi desideri. Alcuni partoriscono Cristo con opere buone, con opere virtuose e di buono esempio al popolo prossimo. [...] Sono poi alcuni che con Cristo mandano il Spirito Santo, e sì come quello è tutto amore, così loro sono sempre avidi, sempre pronti alla carità del prossimo». OCHINO, *Prediche nove*, II, VI.

¹²¹ «Ma gli falsi cristiani si hanno fatto un Cristo a lor modo, mondano, ricco e pomposo, e non vogliono questo che è in croce; e però ti bisogna mostrare quai sono le cose che dobbiamo fuggire e quai sono quelle che dobbiamo imparare per amar Cristo e per accendersi e infiammarsi». OCHINO, *Prediche nove*, I.

¹²² «Ma chi ha dispregiato e abbandonato per amor di Cristo tutte queste cose vile, basse, frali, caduche e momentanee, a questi la via è facilissima, imperò che tutte queste cose sopra dette reputano come sterco e fango, e facilissimamente le dispregiono. E a questi dice il Signore: *Iugum enim meum suave est, et onus meum leve* [Mt 11, 30]». OCHINO, *Prediche predicate*, III.

¹²³ *Ibidem*, V. Cfr. Sal 5, 8; 12, 6; 51, 10.

¹²⁴ *Supra*, capitolo 8.

con attenzione alle possibili conseguenze sociali di una travisata comprensione popolare del suo significato. Non mancano d'altra parte le esortazioni penitenziali, sempre però inquadrare in una concezione altamente spirituale della vita di fede:

Noi vogliamo reformar questo uomo carnale, e però ti bisogna la prima cosa cognosciamo il peccato nostro, perché *initium poenitentiae cognitio peccati*. [...] E a questa cognizione non attendino quelli che solo vanno alla confessione e alla comunione per usanza e per esser tenuto cristiano e far come fanno gli altri, senza uno spirito, né uno sentimento de Iddio, senza carità de Iddio per dolersi delle offese fattoli¹²⁶.

La descrizione anche cruda dei limiti dell'uomo, condotta da Ochino riprendendo i temi dell'antropologia negativa agostiniana e del dualismo paolino tra carnale e spirituale¹²⁷, è tuttavia sempre seguita dall'annuncio liberatorio della «inesplicabile e infinita misericordia de Dio», che impone a ogni uomo, fosse anche il più peccatore, di non disperare mai, «né diffidare della misericordia di Dio, imperochè una sola e piccola lagrima di Cristo era sufficiente a redimere mille mondi; e nondimeno sostenne e sopportò per noi tante lagrime, fatiche, stenti e morte tanto obbrobriosa. [...] Piglia lo infinito tesoro de' meriti di Cristo e paga abbondantemente e largamente non del tuo, ma di quello del tuo Cristo dolce»¹²⁸. L'unico peccato senza rimedio è infatti per Ochino, come per Cordoni e per gli autori tanto del *Beneficio di Cristo* quanto del *Sommario della Santa Scrittura*¹²⁹, quello dell'incredulità, del ritenersi indegni del «beneficio di Christo», come fece Giuda, pensando che la pur sconfinata depravazione dell'uomo possa essere maggiore dell'incommensurabile misericordia di Dio¹³⁰.

Fino a questo punto, le *Prediche* ochiniane non si distinguono più di tanto dal generico impasto di begardismo, paolinismo e spiritualismo francescano del *Dyologo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, configurando un tipo di predicazione evangelica che

¹²⁵ «Io mi dispero al tutto delle mie operazioni, ma non già del mio Cristo, il quale ha pagato per me e ha fatto la penitenza per me in sul santissimo legno della croce. [...] Mai mi dispero di quello che mi ha creato e ricomprato col suo preciosissimo sangue, il qual mi ama più che padre, madre, fratelli e sorelle». OCHINO, *Prediche predicate*, V.

¹²⁶ OCHINO, *Prediche nove*, I.

¹²⁷ «Paolo apostolo nelle epistole sue fa menzione de due uomini, uno carnale e uno spirituale, uno terreno e uno celeste, uno naturale e uno divino, quali sono contrarissimi l'uno a l'altro. [...] E però questi due uomini sono contrariissimi perché l'uno vola sempre in alto, l'altro sempre alle cose basse, di modo tale che è una repugnanza grande fra il corpo e il spirito, immo una continova pugna e milizia. [...] S' il spirito mio desidera infiamarsi e di trasformarsi veramente in Dio per amore, il corpo, che è materiale, sempre repugna, ma vuol stare in terra con gli effetti e desiderii suoi». *Ivi*.

¹²⁸ OCHINO, *Prediche predicate*, V.

¹²⁹ Cfr. CORDONI, *Dyologo de la unione*, c. 344r; *Sommario*, cit., p. 295; *Beneficio di Christo*, p. 53.

¹³⁰ «Oh non fu stolto Giuda a pensare che fusse maggior la sua iniquità che la misericordia de Dio, al qual, sì come a Pietro che in uno sol sguardo gli perdonò e il convertì e il fece capo della Chiesa, così arebbe fatto a lui se'l se fusse doluto e contrito del suo peccato?». OCHINO, *Prediche nove*, VII; *Prediche predicate*, VII. Cfr. inoltre *Prediche* 1542, VI, cc. D1rv: «Pecò Pietro et Iuda, l'uno et l'altro si pentì. Iuda di più confessò el suo peccato, et rendè la pecunia, niente di meno si salvò Pietro et non per altro, se no[n] perché Pietro credette et Iuda no, imo di disperò».

non esula dal modello tratteggiato nelle costituzioni cappuccine del 1536. Scavando con maggiore precisione nei testi dei sermoni pubblicati nel 1541, si possono tuttavia scorgere le tracce dell'irrompere, nel pensiero ochiniano, di una dottrina "altra", appresa su fonti che non rimandano al misticismo illuminativo della tradizione francescana e suggeriscono un'adesione più consapevole, da parte del cappuccino senese, ad alcuni presupposti teorici della teologia riformata. Si tratta di scarti resi appena percettibili dalle accortezze nicodemitiche di quella che Ochino stesso definirà al momento della fuga una predicazione «mascherata»¹³¹, ma tali da segnalare l'avvio di un'evoluzione decisiva della *forma mentis* ochiniana, proiettata verso un approccio più lucido e teologicamente avvertito alle questioni dottrinali che infiammavano il dibattito religioso del tempo¹³². Un indizio delle sfuggenti dinamiche che tra il 1536 e il 1542 condussero alla metamorfosi del pensiero ochiniano in senso riformato attraverso la mediazione decisiva del magistero valdesiano, può essere colto nella specifica attenzione rivolta dal predicatore senese al tema del peccato originale. Nelle prediche del 1541, infatti, Ochino fa sovente riferimento al «peccato delli primi parenti», trascurando la dottrina alternativa del «puro nihilo», suggeritagli dal *Dyalogo de la unione* del Cordoni¹³³. Seguendo un ragionamento che ritornerà nel *Beneficio di Cristo*, nelle *Prediche nove* impiega la dottrina del peccato originale per affermare la necessità dell'incarnazione, morte e resurrezione di Gesù Cristo, unico mezzo attraverso il quale Dio avrebbe potuto «ricomperare» perfettamente l'umanità e restituirla allo stato della primigenia purezza¹³⁴. È la teoria di Cristo unico mediatore in grado di riconciliare l'uomo peccatore con Dio, che nella seconda delle *Prediche nove*, pronunciata a Venezia il 15

¹³¹ «Havevo longo tempo per gratia di Dio cognosciuto la verità dello Evangelio, et benchè io predicasse quasi ogni dì, non potevo dirla apertamente, sichè puoi pensare se ero in un continuo martirio». OCHINO, *Prediche 1542*, X, c. F8v.

¹³² Un percorso che apparirà poi definitivamente compiuto con le *Prediche* stampate a Ginevra nell'ottobre 1542, nelle quali Ochino potrà per la prima volta gettare la maschera ed esporre senza cautele nicodemitiche le proprie convinzioni ecclesiologiche e dottrinali.

¹³³ *Supra*, capitolo 12. Nello stesso 1541, il domenicano Ambrogio Catarino Politi, futuro primo oppositore dell'Ochino, pubblicò a Lione un'opera dedicata proprio al tema del peccato originale, il *De casu hominis et peccato originali*. Cfr. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 101 e relativa bibliografia.

¹³⁴ «Essendo gli nostri primi parenti nel stato della innocenzia, con tanta rettitudine, con tanto lume innanci il peccato, ma dappoi per il volere ubidire al serpente infernale, se disordinò e offese la divina clemenzia, quale è infinita; e però non era mezzo alcuno tanto sofficiente che avesse potuto sodisfare ad una cosa infinita, se non questo Dio e uomo, cioè Cristo posto in croce [...] però bisognava che Iddio *ab eterno* avesse voluto questo modo di potere e volere per questa via di fare incarnare il Verbo suo». OCHINO, *Prediche nove*, II. Cfr. anche *ibidem*, V, IX; *Prediche predicate*, VI. Un cenno anche in *Dialogi sette*, I. Si veda inoltre VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, nn. LXXXVII-LXXXVIII.

marzo 1539, Ochino espose con parole che possono essere poste in parallelo con un analogo brano del secondo capitolo del *Beneficio di Cristo*¹³⁵:

Prediche nove (1541)

Praeterea essendo l'uomo per il peccato divenuto rubello a Dio, [...] bisognava trovare questo **mediatore** che partecipassi con noi della carne e della miseria nostra per riconciliarci con Dio per via di perfetto amore [...]. Fu conveniente perché sino il popolo ebreo, dissero a Mosè: “*Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur*: Deh, Mosè, ti preghiamo, non far che Dio ci parli, perché noi dubitiamo di morire [...]; e però gli parlerai tu, e poi dirai a noi”, volendo innuire che bisognava che Dio trovasse un mezzo, un vero Mosè che partecipi con Dio della divinità e con noi delle miserie nostre¹³⁶.

Beneficio di Cristo (1543)

Il quinto ufficio della legge e il proprio suo fine, e più eccellente e necessari, è che dà necessità all'uomo di andar a Cristo: sì come li Ebrei, spaventati, furono sforzati a dimandar Moisè dicendo: “Il Signor non parli a noi, accioché non moriamo: parla tu a noi, e ubbidiremo e faremo ogni cosa”. E il Signor rispose: “Hanno parlato ottimamente”. E non per altro furon lodati, se non perché domandarono un **mediatore** tra essi e Dio, il quale era Moisè, che avea ad esser avvocato e mediatore fra l'uomo e Dio¹³⁷.

La corrispondenza di questi passi conferma l'idea, condivisibile, di una presenza «sottile, discreta, ma anche abbastanza evidente» dell'Ochino italiano nel *Beneficio di Cristo*¹³⁸. D'altra parte tanto nei *Dialogi sette* quanto nei due libretti di *Prediche* stampate a Venezia nel 1541, l'impiego da parte di Ochino di espressioni e formule dottrinali caratteristiche del lessico degli “Spirituali” è costante e agevolmente documentabile¹³⁹. In questo senso va sottolineata, nella continuità complessiva dei contenuti delle due opere, la differenza che intercorre tra le *Prediche predicate* e le *Prediche nove* in merito alla frequenza dell'utilizzo, da parte di Ochino, del termine «beneficio di Cristo». Limitato nelle *Prediche predicate*, tenute principalmente a Lucca nel 1538 e stampate nel marzo 1541 senza la previa revisione di Ochino, l'impiego di tale espressione rivelatrice diventa infatti quasi martellante nel volumetto delle *Prediche*

¹³⁵ Sulla matrice riformata di questa teoria e sulla sua posizione nell'economia narrativa del *Beneficio di Cristo*, cfr. T. BOZZA, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I: Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, capitolo X.

¹³⁶ OCHINO, *Prediche nove*, II. Il passo biblico, ripreso poi anche nel *Beneficio*, è tratto da Dt 5, 16-31 e da Es 4, 16.

¹³⁷ *Beneficio di Cristo*, pp. 35-36.

¹³⁸ SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 153. Ancor più evidente è l'affinità con il *Beneficio* delle prime prediche stampate da Ochino dopo la fuga, edite a Ginevra nell'ottobre 1542 ma verosibilmente composte quando il senese si trovava ancora in Italia, forse durante una sosta fiorentina dell'autunno '41. Lo suggeriscono una lettera dello stesso Ochino alla Balia di Siena del novembre 1541 («mi verrò rassettando le mie scritture») e una successiva testimonianza di Pietro Carnesecchi, il quale riferì agli inquisitori che proprio nel novembre di quello stesso anno visitò Ochino insieme al Flaminio presso un monastero appena fuori Firenze e che il cappuccino «disse che scriveva et metteva insieme le sue prediche per farle stampare, come fece poi». *Processi Carnesecchi*, II, t. 3, pp. 1111-1112. Per la lettera ochiniana, cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., p. 279.

¹³⁹ Un discorso analogo può essere fatto per il *Dialogo dil maestro et discepolo* di Antonio da Pinerolo. Sui legami di quest'opera con il *Beneficio di Cristo* e sulla proposta di attribuzione all'Ochino avanzata dal Rozzo, vedi *supra*, capitolo 8.

nove, composto da sermoni predicati a Venezia e Perugia nel 1539, per essere poi pubblicati nel maggio e nel dicembre del '41¹⁴⁰.

Poiché tanto le *Prediche predicate* quanto le *Prediche nove* ci sono oggi note unicamente nelle edizioni del 1541, non è possibile accertare se l'avvicinamento di Ochino al lessico del *Beneficio di Cristo*, notato nelle *Prediche nove*, avvenne effettivamente nel passaggio dalla predicazione lucchese del 1538 al quaresimale veneziano del 1539, oppure se esso riguarda soltanto i testi di tali prediche: se cioè va ascritto a un'operazione cosmetica condotta sulle *reportationes* del 1539 nei primi mesi del 1541 dal curatore delle *Prediche nove*, forse Ochino stesso o comunque un aderente alle dottrine valdesiane, per precisi intendimenti propagandistici. Quest'ultima ipotesi, non priva di fascino, merita di essere ulteriormente approfondita, in quanto la prima edizione delle *Prediche nove* uscì dai torchi dello Zoppino in un momento particolarmente significativo della storia religiosa del periodo pretridentino. Dal 28 aprile al 22 maggio 1541, infatti, si tennero a Regensburg i famosi colloqui di religione tra cattolici e protestanti, nel corso dei quali il cardinale veneziano Gaspare Contarini tentò la via dell'accordo con il luterano Melantone sui punti più controversi del dibattito dottrinale del tempo, compreso quello della giustificazione.

Va inoltre tenuto presente che proprio alla vigilia dei colloqui il domenicano Ambrogio Catarino Politi, concittadino e avversario di Ochino, aveva pubblicato a Lione il trattato *De perfecta iustificatione*, dedicando l'opera allo stesso Contarini. Nella medesima occasione il Politi diede alle stampe anche il *De casu hominis et peccato originali* e curò una seconda edizione dello *Speculum haereticorum*, opera di natura controversistica scritta nel 1539, nella quale attaccava i «perfidi haeretici» che ingannavano i semplici fedeli con la loro falsa devozione e criticava aspramente l'idea che tutti, compresi gli «idiotae, prophani, mulierculae», potessero avere per le mani la Scrittura e discuterne liberamente, incuranti del rispetto per le gerarchie e per il magistero ecclesiastico¹⁴¹. Nella nuova ed accresciuta edizione dello *Speculum*

¹⁴⁰ Non è possibile proporre in questa sede un raffronto dettagliato. Si consideri a titolo di esempio OCHINO, *Prediche nove*, II: «Or piamente è da credere che la Madonna di questo dono, di questo beneficio, si riempiessi di tanto contento, di tanta dolcezza, che io mi imagino, se non fusse stata la man dell'immenso Dio che la sosteneva, che la si saria liquefatta, annihilata per dolcezza e amore, riconoscendo tanto frutto della Redenzione umana. [...] O mi dirai: "Oh, se questo è stato tanto beneficio, come in effetto è, oh, perché, se Dio è buono, ha tanto tardato a mandar il Figliuol suo?". Ti dico di non. La ragione è questa: per la nostra superbia, perché non averessimo riconosciuto questo beneficio, se non fussimo stati tanto tempo con la perduta grazia». [...] «in ringraziarti di tanto beneficio della salute nostra. [...] riducendoti alla memoria di questo beneficio». Ancor più evidente è poi l'impiego dell'espressione «beneficio di Christo» nel primo volumetto di *Prediche* stampato da Ochino a Ginevra nell'ottobre 1542, esplicitamente indirizzato al pubblico italiano e a una propaganda ormai non più «mascherata» del principio della giustificazione per sola fede.

¹⁴¹ L'opera era edita una prima volta nel 1540 a Cracovia, senza il consenso del Politi, dal suo confratello Martin Sporn. Questa prima edizione dello *Speculum* era dedicata a Vittoria Colonna, con la quale il Politi aveva intrattenuto un intenso scambio di idee in materia religiosa durante la comune permanenza

haereticorum, il domenicano senese lanciava inoltre un severo monito contro gli «pseudoprofeti», le eresie dei quali si propose di confutare con una più accurata analisi dottrinale negli altri due trattati editi nel 1541, il *De casu hominis* e il *De perfecta iustificatione*.

Bernardino Ochino non dovette essere estraneo al risveglio controversistico del Catarino. Prudentemente, nello *Speculum* il Politi non faceva i nomi dei «perfidi haeretici» e degli «pseudoprofeti» contro i quali rivolgeva i suoi strali. Alcuni anni dopo, tuttavia, sarebbe stato lo stesso domenicano ad affermare che ad averlo indotto a riprendere l'attività di controversista dopo la lunga pausa seguita alla pubblicazione dell'*Apologia* anti-luterana del 1520¹⁴², era stata nella seconda metà degli anni '30 proprio la predicazione eterodossa di Bernardino Ochino. In realtà, il primo scritto antiereticale composto dal Politi negli anni '30 non fu lo *Speculum haereticorum*, ma la *Brevis dissertatio adversus haereticos*, edita a Lione nel 1537 insieme a un'orazione dedicata al cardinal Tournon. A prescindere da questa imprecisione, resta ad ogni modo credibile la ricostruzione del Politi, secondo la quale con lo *Speculum* il domenicano avrebbe dato il via alla sua lunga «battaglia antiochiniana», destinata a poi a intensificarsi negli anni seguenti alla fuga del cappuccino a Ginevra¹⁴³.

D'altra parte proprio nel 1540, anno della prima edizione dello *Speculum*, il Politi aveva avuto modo di toccare con mano l'efficacia della propaganda evangelica di Ochino. Tanto il domenicano quanto il cappuccino, infatti, avevano predicato la quaresima a Napoli¹⁴⁴. In quell'occasione, il Politi si era potuto rendere conto dell'estensione della rete valdesiana e forse aveva avuto modo, come è stato congetturato, di prendere visione della prima versione del *Beneficio di Cristo*, composta dal benedettino Benedetto da Mantova e ancora affidata in quel frangente a una prudente circolazione manoscritta¹⁴⁵. Allo stesso modo, è possibile che durante quel soggiorno il domenicano sfogliasse l'edizione napoletana del *Dyalogo de la unione del*

romana della prima metà del 1539. La ristampa del 1541, realizzata in pieno scontro tra il pontefice e i Colonna nell'ambito della guerra del sale, venne invece significativamente dedicata proprio a Paolo III, quasi a ribadire la fedeltà romana del Politi alla vigilia dell'irrigidimento delle politiche curiali di papa Farnese, che contribuì ad avvicinare la marchesa di Pescara alla valdesiana *ecclesia viterbiensis* del Pole e condusse, nel breve volgere di un anno, alla ricostituzione del Santo Uffizio. Cfr. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 97-102.

¹⁴² A. CATARINO POLITI, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae. Adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata*, Firenze, presso gli eredi di Filippo Giunta, 20 dicembre 1520.

¹⁴³ «Quo tempore fratrem Bernardinum Ochinum impium illum apostatam, dudum Italiae concionatorem suis coloribus parvo libello depinxi, ut nosceretur crudelis hypocrita, et simplicium animarum mactator. Et libellum, quem *Speculum haereticorum* nuncupavi, composui». A. CATARINO POLITI, *Expurgatio adversos apologiam fratris Dominici Soti ordinis praedicatorum, et sacrae theologiae maestri*, Lugduni, apud Mathiam Bonhomme, 1551, cc. 17-18. Cit. in CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 104.

¹⁴⁴ Si veda la testimonianza del gesuita Bobadilla, che assistette ai sermoni di entrambi i predicatori. Cfr. *Nicolai Bobadilla autobiographia*, in *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, IV, Mon. 14, p. 330.

¹⁴⁵ Cfr. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 108-110.

Cordoni, stampata dal Sultzbach nel dicembre 1539, oltre a un «protesto» ochiniano cui lo stesso Politi avrebbe poi fatto riferimento nel 1544 tra le righe del *Rimedio a la pestilente dottrina di frate Bernardino Ochino*¹⁴⁶.

Molteplici indizi concorrono dunque a suggerire che proprio il proto-*Beneficio di Cristo* e gli scritti italiani di Bernardino Ochino costituirono l'implicito bersaglio polemico del *De perfecta iustificatione*¹⁴⁷. In questo trattato, Politi mostrò di condividere diversi punti delle dottrine che abbiamo visto esposte nelle *Prediche* ochiniane edite in quello stesso 1541, dall'idea che soltanto la grazia divina «per Iesum Christum» potesse liberare l'uomo dal peccato originale alla convinzione anti-pelagiana che le opere umane compiute prima della giustificazione fossero sporche e inutili, come il biblico «pannus menstruatae» di Isaia¹⁴⁸. Diversamente da Ochino, Politi teorizzava però due tipi di giustificazione, conseguenti l'uno all'altro: la prima giustificazione avveniva per la fede in Cristo, ma era poi soltanto attraverso la seconda giustificazione, possibile per mezzo delle buone opere, che l'uomo confermava la prima giustificazione e conseguiva la salvezza¹⁴⁹. Per Politi dunque l'errore di Lutero e degli altri eretici, tra i quali avrebbe presto potuto annoverare esplicitamente anche Ochino¹⁵⁰, era quello di non considerare la seconda fase della giustificazione, appiattendosi di fatto il momento del conseguimento della salvezza su quello della giustificazione, della liberazione dal peccato originale e dell'ingresso nello stato di grazia¹⁵¹.

¹⁴⁶ «Signore Dio io ti protesto che io son tuo, et mi ti dono in tutto; et da hora inanzi non voglio più peccare, et se pure io peccarò *exnunc* lo casso et annullo, et ti protesto, che non sarò io, ma lo spirito maligno, che è in me». POLITI, *Rimedio*, cit., c. 44r.

¹⁴⁷ Cfr. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi*, cit., pp. 345-356, 374; CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 118-137.

¹⁴⁸ Il passo di Isaia è uno dei più usati dagli autori spirituali del primo Cinquecento per dimostrare l'inutilità delle opere ai fini della giustificazione. Lo si ritrova, tra gli altri, in Battista da Crema, Bartolomeo Cordoni, Federico Fregoso, nel *Sommario della Santa Scrittura* e nel *Beneficio di Cristo*.

¹⁴⁹ La teoria delle due giustificazioni del Politi non va confusa con la formula della doppia giustificazione, sulla base della quale Contarini e Melantone trovarono a Regensburg nel maggio 1541 un accordo poi sconfessato tanto da Paolo III quanto da Lutero. Secondo la formula della *duplex iustitia*, la giustificazione avveniva per mezzo della fede e della carità, cioè credendo per fede che il sacrificio di Cristo aveva reso l'uomo degno della salvezza e sostenendo tale fede con la carità. Contarini espose questa teoria, da diversi prelati del collegio cardinalizio ritenuta troppo sbilanciata in favore dei luterani, nella nota epistola *De iustificatione*, inviata il 25 maggio dello stesso anno al cardinale Ercole Gonzaga. Cfr. *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di monsignor Lodovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, t. I, p. II, Bologna, Istituto delle Scienze, 1799, pp. 149-150.

¹⁵⁰ Vedi il *Trattato della giustificazione* (1543), l'*Epistola alla Balìa Siena* (5 gennaio 1544) e il *Compendio d'errori et inganni luterani*, l'opera controversistica edita a Roma nel marzo 1544 in cui il Catarino inserisce, accanto alla polemica contro gli anonimi autori del *Beneficio di Cristo* e del *Sommario de la Santa Scrittura*, una virulenta «reprobatione la dottrina di frate Bernardino Ochino». Sul «dibattito controversistico» originato dalle due *Epistole alla Balìa di Siena* di Ochino e del Politi, cfr. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, cit., pp. 134-135; F. LAUCHERT, *Die Polemik des Ambrosius Catharinus gegen Bernardino Ochino*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», XXXI, 1907, pp. 23-50; MARCHETTI, *Gruppi ereticali*, cit., pp. 4-15.

¹⁵¹ CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 122-127.

Altrettanto grave, secondo il domenicano senese, era la «inauditam» contrapposizione teorizzata da Lutero «inter evangelium et legem», tra la legge di Mosè, causa di disperazione, e il vangelo di Cristo, fonte liberatoria di grazia, alla quale secondo il riformatore sassone l'uomo poteva accedere per la fede, senza necessità di compiere le opere. Proprio questa accentuata polarizzazione della distinzione paolina tra legge e vangelo, come si è avuto modo di illustrare, costituiva un tratto caratterizzante tanto della teologia valdesiana, quanto delle dottrine predicate da Bernardino Ochino nel periodo italiano¹⁵². Denunciandone l'infondatezza, Politi ribadiva invece che la «vera distinzione che occorreva porre non era quella “inaudita” tra vangelo e legge bensì quella tra legge mosaica (stato di natura) e legge evangelica (stato di grazia), tra legge del timore e della servitù e legge dell'amore e della libertà»¹⁵³.

Nel *De perfecta iustificatione*, edito a Lione prima dell'avvio dei colloqui di Regensburg (28 aprile), Ambrogio Catarino Politi affrontava dunque in chiave critica la dottrina luterano-valdesiana della giustificazione per sola fede, lanciando una larvata e penetrante critica a quei predicatori i quali, come Ochino, stavano diffondendo dai pulpiti italiani quella concezione della giustificazione per la «viva fede», assai vicina alla formulazione di Lutero, che ripresa nel *Beneficio di Cristo* sarebbe presto diventata una bandiera del gruppo degli “Spirituali”. Poche settimane dopo, nel maggio del 1541, andavano in stampa a Venezia le *Prediche nove*, lo scritto italiano di Bernardino Ochino che più si avvicina ai contenuti e al lessico del *Beneficio di Cristo*. Ristampate ancora nel dicembre dello stesso anno, dopo quindi il fallimento contariniano ai colloqui di Regensburg, le *Prediche nove* costituirono di fatto l'indiretta risposta ochiniana al rinnovato attivismo apologetico del Politi, condensato nello *Speculum haereticorum* prima e nel *De perfecta iustificatione* poi¹⁵⁴. Una risposta intermedia, necessariamente prudente, intessuta di riferimenti teologico-dottrinali sfumati rispetto alla più chiara formulazione dei medesimi concetti operata con le prime prediche ginevrine dell'ottobre '42, nelle quali l'avvenuta fusione dello spiritualismo mistico del primo Ochino con la più asciutta prosa valdesiana e con la lucida teologia calvinista emergerà in maniera decisamente più evidente¹⁵⁵.

¹⁵² Vedi *supra*, capitolo 8, dove si mostrano le concordanze tra le dottrine predicate da Ochino in Italia e l'*Alfabeto cristiano* di Juan de Valdés.

¹⁵³ CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., p. 127.

¹⁵⁴ Come si è visto, lo *Speculum* fu composto nel 1539 e conobbe una prima edizione polacca nel 1540. Ochino avrebbe quindi potuto prenderne visione già prima della pubblicazione non solo delle *Prediche nove*, ma anche delle *Prediche predicate* (26 marzo 1541). Le *Prediche predicate*, lo abbiamo sottolineato, furono però date alle stampe senza il previo consenso dell'autore e non possono, quindi, essere prese in considerazione come possibile “risposta” ochiniana alle opere del Politi. Ne esisteva peraltro anche un'edizione ancora precedente, oggi introvabile.

¹⁵⁵ «Ognun si salva per gratia et per miracolo. Bisogna adunque la nostra iustificatione fondarla tutta in Christo et non parte in noi. [...] Christo ha presi per suoi li peccati delli suoi electi, se li è con somma

Nonostante gli accorgimenti prudenziali che condizionano gli scritti del periodo cappuccino, ad ogni modo, le opere a stampa di Bernardino Ochino precedenti e seguenti alla fuga presentano una complessiva continuità di contenuti, un'intima coerenza che va tenuta in debita considerazione per affrontare rapidamente l'ultima, più complessa questione relativa alla predicazione italiana del grande predicatore cappuccino: la questione del suo nicodemismo¹⁵⁶. Come avrebbe spiegato lo stesso Ochino poco dopo la fuga a Ginevra, nel corso del suo controverso magistero italiano il cappuccino senese si era sforzato in ogni modo di predicar «Christo, se non nudo, sì chome cel donò el Padre, et si doverebbe, almanco vestito et velato»¹⁵⁷, cercando «nelle pubbliche prediche instigare le pie coscienze a cercar Cristo, e col dar lor un tenue gesto della dolcezza di Cristo, allettare i fedeli a riposarsi solo in lui»¹⁵⁸. Fulcro della sua predicazione evangelica, come avevano intuito molti testimoni¹⁵⁹, era la dottrina della giustificazione per la sola fede in Cristo, «principio della vita christiana»¹⁶⁰. Stando ancora alla ricostruzione del senese, a partire da un certo momento Ochino iniziò ad esporre tale dottrina secondo l'interpretazione luterana, ma «con un obliquo artificio», vale a dire adottando una strategia di dissimulazione e di “mascheramento” che, nel suo

charità attribuiti a sé per volontà del Padre sì chome Isaia scrisse al 5°, et a epsi ha satisfacto per noi, tal che siamo restati innocenti, non solo perché Christo se li è attribuiti a sé, et per epsi ha satisfacto, ma ancho perché Dio donandoci el spirito di Christo (alli Galati al 4°: *Misit Deus spiritum filii sui in corda vestra*), ci ha donato ancho la innocentia sua, che chi dona le cose principali dona ancho le accessorie [...] tal che li iustificati per Christo possan comparire inanti a Dio, con quella faccia et sicurtà, chome se mai havessen peccato [...], imo ci ha ancho donato tutte le sue virtù, iustitie, meriti, doni et gratie. [...] li iustificati hanno el spirito di Christo, el quale vive in epsi». OCHINO, *Prediche 1542*, I.

¹⁵⁶ Su questo punto cfr. BAINTON, *Bernardino Ochino*, p. 50; SIMONCELLI, *Evangelismo*, cit., p. 92; GINZBURG, *Il nicodemismo*, cit., pp. 175, 187-189, 196. Per la riflessione storiografica sul fenomeno del nicodemismo, oltre al fondamentale studio di Ginzburg, si vedano D. CANTIMORI, *Il nicodemismo*, in «Quaderni di Belfagor», I, 1948, pp. 12-23; IDEM, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, cit., pp. 177-190; IDEM, *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, a cura di G. BERTHOUD, G. BRASART-DE GROËR, D. CANTIMORI et al., prefazione di H. MEYLAN, Ginevra, Droz, 1957, pp. 340-351; A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 991-1030; IDEM, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008.

¹⁵⁷ Il tema del «Cristo velato» è al centro già della prima delle *Prediche nove*, in cui Ochino si difende dall'accusa di aver negato che la confessione fosse *de iure divino* ma propone, allo stesso tempo, un modello di confessione tutto spirituale, incentrato sulla contemplazione del «vivo specchio di Cristo fitto in croce er amor tuo», sulla svalutazione delle opere umane («Non ti presumerai delle proprie virtù, ma dirai con Isaia che tutte le operazion nostre sono *tamquam pannis menstruarum*, tutte imbrattate, lorde e sporche») e sull'esaltazione della misericordia divina («*Abissus abissum invocat*: l'abisso de gli peccati tuoi ricerca e chiama un altro maggiore abisso, che è quello della bontà, della misericordia de Dio, dell'amor e carità sua, che è infinito e maggior abisso che non è quello delli peccati nostri che sono finiti»). OCHINO, *Prediche nove*, I.

¹⁵⁸ OCHINO, *Prediche 1542*, Prologo, c. A2r.

¹⁵⁹ Vedi *supra*, capitoli 5, 8 e 10.

¹⁶⁰ OCHINO, *Prediche 1542*, Prologo, c. A2r.

caso come in quello di Valdés, si ritiene possa aver trovato nelle origini alumbardo-begarde della loro spiritualità un prezioso sostegno¹⁶¹.

Come si è cercato di dimostrare in più parti del presente lavoro, nei contenuti e nei moduli stilistici delle opere della tradizione spiritualista francescana e libero-spirituale, compendiate in un testo fondamentale per i primi cappuccini come il *Dyalogo de la unione* di Bartolomeo Cordoni, Bernardino Ochino e i suoi seguaci individuarono una matrice perfettamente funzionale alle loro strategie di predicazione evangelica: strategie destinate gradualmente ad evolversi, tra il 1538 e il 1542, in coperta propaganda filo-riformata, secondo uno sviluppo parallelo all'inasprirsi dei rapporti tra i Colonna loro protettori e la Roma farnesiana, oltre che al consolidarsi in curia dell'influenza del blocco conservatore del Carafa a scapito del gruppo degli "Spirituali" orbitante intorno ai vari Contarini, Giberti, Pole e Flaminio. Attraverso i codici esoterici della mistica unitiva, infatti, era possibile proporre alcune idee – nichilità dell'uomo davanti all'infinità bontà e misericordia di Dio, svalutazione delle opere, primato della fede e della coscienza – che nel clima spirituale del primo Cinquecento potevano rivelarsi propedeutiche all'interiorizzazione del principio della giustificazione per sola fede e di una concezione della vita religiosa disancorata dal magistero istituzionale della Chiesa di Roma¹⁶².

Per Bernardino Ochino, tuttavia, lo spiritualismo begardo rappresentava molto di più di un semplice linguaggio della dissimulazione, di un solco in cui incanalare un messaggio antagonista, di dissenso rispetto alle gerarchie ecclesiastiche consolidate. Depurata grazie alla mediazione valdesiana degli inquietanti eccessi del misticismo prequietista, a tratti ancora dominante negli scritti del periodo italiano, anche dopo la fuga in terra protestante la spiritualità ochiniana rimase infatti essenzialmente una spiritualità di carattere illuminativo, mantenendosi ben distinta dagli approdi teologici del cristianesimo riformato. Nonostante la precoce e convinta adesione alla battaglia antiromana contro il papa Anticristo¹⁶³, a differenza di altri esuli italiani *religionis causa* Ochino non troverà mai una definitiva collocazione dottrinale all'interno delle

¹⁶¹ «A poco a poco e quasi di soppiatto, e sotterraneamente minando e distruggendo il labirinto dell'Anticristo, andavo costruendo il regno di Cristo. Ma a ciò si richiedevano gran cautela e moderazione». B. OCHINO, *Responsio Bernardini Ochini senensis ad Marcum Brixensem*, Ginevra, s.e., 1543, *passim*.

¹⁶² Sull'impatto della vicenda di Serveto sugli esuli italiani *religionis causa*, cfr. A. PROSPERI, introduzione a R. BANTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, Roma, Fazi, 2012 (ed. or. New York 1953) e relativa bibliografia.

¹⁶³ Cfr. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana*, cit.; L. FELICI, *Il papa diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in *La papauté à la Renaissance*, cit., pp. 533-569. Sulla circolazione di scritti antiromani attribuiti a Bernardino Ochino, cfr. K. BENRATH, *Lettera a Paolo III. Documento sconosciuto del secolo XVI*, in «Rivista Cristiana», II, 1874, pp. 257-302; M. GOTOR, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al cardinale Carafa (1543-1628)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XII, 2000, pp. 89-142.

chiese riformate. Erano proprio i presupposti dell'eterodossia valdesiano-begarda, che mai si sentì in coscienza di rinnegare, a rendere il pensiero ochiniano irriducibile ad ogni forma di coercizione confessionale, quale che fosse l'autorità normativa da cui essa derivasse. In questo senso, Bernardino Ochino restò un fuoriuscito, fino alla fine.

Era infatti quella ochiniana una concezione di cristianesimo fondata su un radicale soggettivismo religioso, che rifiutava aprioristicamente l'idea di un tribunale esteriore deputato a stabilire le verità della fede, ritenendo con il Valdés che l'unico vero tribunale fosse la coscienza individuale, l'illuminazione interiore dello spirito, che si verificava con tempi e modi diversi da persona a persona, secondo l'insondabile volontà divina. In questa visione, ogni questione dottrinale non chiaramente definibile con il «fioco lume» delle Scritture perdeva di valore, dissolvendosi in un radicale adiaforismo che si poneva in netta antitesi con l'aspra chiusura confessionale conosciuta nel secondo Cinquecento dalle chiese riformate. Fuggito dalle divisioni e dai roghi fomentati dall'intransigenza papale, Ochino non poteva accettare che un Bullinger o un Calvino volessero a loro volta farsi papi: sotto questo aspetto, il rogo di Michele Serveto ordinato a Ginevra nel 1553 da Calvino dovette rappresentare, nella coscienza del senese, uno strappo non meno doloroso di quello consumatosi nel 1542 con la chiesa romana.

Lo stesso Calvino d'altra parte, inorridito nel 1563 dalla lettura della traduzione francese delle *Centodieci divine considerations* del Valdés, si sarebbe infine tardivamente reso conto del reale grado di radicalità di cui erano latori Bernardino Ochino e gli altri esuli italiani imbevuti dello spiritualismo valdesiano¹⁶⁴. Nello stesso anno, dopo un lungo pellegrinaggio che negli anni l'aveva condotto da Ginevra a Basilea, da Augusta a Londra¹⁶⁵, l'ormai ottantaseienne Ochino veniva condannato a Zurigo per le posizioni ereticali espresse nei suoi *Dialogi Triginta*, un'opera in cui significativamente era riemerso con forza quel radicale e anomico soggettivismo religioso, che aveva attraversato come un filo rosso l'intera vicenda ochiniana sin dagli anni cappuccini¹⁶⁶. Dinanzi alle chiusure dei «nuovi papi» della Riforma, non meno reazionari ormai dell'«Anticristo» di Roma, Ochino rispolverò allora l'idea iacoponica della dotta ignoranza, affermando che l'unica vera forma di disobbedienza alla volontà

¹⁶⁴ Cfr. R. M. KINGDON, *Calvin and discipline among French and Italians*, in *La Réforme en France et en Italie*, cit., pp. 553-562.

¹⁶⁵ Cfr. V. GABRIELI, *Bernardino Ochino*, Sermo de Christo. *Un inedito di Elisabetta Tudor*, in «Cultura», XXI, 1983, pp. 151-174; P. MCNAIR, *Bernardino Ochino in Inghilterra*, in «Rivista Storica Italiana», CIII, 1991, pp. 231-242; A. OVERELL, *Bernardino Ochino's Books and English Religious Opinion: 1547-80*, in «Studies in Church History», XXXVIII, 2004, pp. 210-211; EADEM, *Italian Reform and English Reformations, c. 1535 – c. 1585*, Aldershot, Ashgate, 2008, *ad nomen*.

¹⁶⁶ Cfr. M. TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003. Dello stesso autore, si segnala anche *Ochino and the Zurich Polygamy Controversy of 1563*, M. Litt. Thesis, University of St. Andrews, 1995.

divina è l'uso della violenza e che «i veri cristiani sono gli eretici», in quanto portano testimonianza della propria fede¹⁶⁷.

Con queste ultime intuizioni, l'ex cappuccino proponeva idealisticamente la realizzazione di un cristianesimo plurale, fornendo un prezioso contributo alla riflessione teoretica sulla tolleranza religiosa portata avanti negli stessi anni da altri esponenti dell'eterodossia spiritualista, quali il fiorentino Francesco Pucci e il savoiaro Sebastiano Castellione¹⁶⁸. Si trattava, chiaramente, di una posizione di una debolezza politica estrema. Maledetto come apostata dalla Chiesa di Roma, il vecchio predicatore cappuccino si avviò così a concludere i suoi giorni in esilio, condannato come arcieretico anche dai protestanti. Osservata da questa prospettiva, la figura di Bernardino Ochino è tutt'altro che controversa: gli esiti del suo tormentato percorso spirituale, concluso nel 1564 tra gli anabattisti moravi, rivelano invece la sorprendente coerenza del suo pensiero attraverso i molteplici passaggi di una vita inquieta, raminga, vissuta nell'incessante ricerca di quella «libertà dello spirito» predicata con ardore sin dai tempi, ormai lontani, dell'avventura cappuccina.

¹⁶⁷ Cfr. FIRPO, «*Boni christiani*», cit.

¹⁶⁸ Cfr. H. R. GUGGISBERG, *Sebastian Castello, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Aldershot, Ashgate, 2003 (ed. or. Göttingen 1997); M. BRACALI, *Il filologo ispirato. Ratio e Spiritus in Sebastiano Castellione*, Milano, Franco Angeli, 2001; CARVALE, *Il profeta disarmato*, cit.

EPILOGO

Bernardino Ochino sopravvisse oltre vent'anni al drammatico evento dell'apostasia e della fuga in terra protestante. Nelle pagine del presente lavoro non è stato possibile offrire altro che rapidi accenni a questo secondo periodo della sua vita, caratterizzato da una lunga e sofferta peregrinazione per i principali centri politici e culturali dell'Europa riformata. Resta tuttavia l'auspicio di aver fornito, attraverso l'approfondimento del suo precedente magistero cappuccino, un pur minimo contributo alla ricostruzione dello sfuggente profilo biografico del grande eretico e predicatore senese, la cui vicenda complessa e intrigante meriterebbe una ben più ampia e accurata rilettura storiografica¹. Allo stesso modo, la limitata ampiezza cronologica di questo studio, suggerita dalla particolare articolazione dei temi trattati, ha impedito l'estensione della ricerca e della narrazione ai principali nodi storiografici relativi all'accidentato percorso di metamorfosi istituzionale e identitaria intrapreso dall'ordine cappuccino dopo il 1542.

Un'estensione della ricerca che appare in prospettiva quanto mai necessaria, per varie ragioni. In primo luogo si segnala l'esigenza di individuare e fissare, con maggiore chiarezza di quanto sia stato fatto finora, i differenti passaggi del processo che permise alla congregazione cappuccina di metabolizzare lo strappo dell'apostasia ochiniana, contenere i sussulti eterodossi che ne agitavano le frange più integraliste e imporsi quindi progressivamente nel secondo Cinquecento, nonostante i numerosi detrattori, quale forza credibile di evangelizzazione e di difesa del cattolicesimo al servizio della Chiesa di Roma. Si tratta, in altri termini, di comprendere come l'ordine cappuccino sopravvisse a Bernardino Ochino: come seppe cioè o dovette adeguare le proprie strategie istituzionali ai mutati scenari politici ed ecclesiastici del periodo tridentino e posttridentino; quali opzioni spirituali e di apostolato mise in campo, in ultima analisi, per affrontare quei «conflitti della Controriforma» destinati a incidere profondamente,

¹ Sull'esigenza di una nuova monografia su Bernardino Ochino, che possa integrare i risultati degli studi sempre validi, ma ormai datati di Bainton, Benrath e Nicolini, cfr. FIRPO, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli "spirituali"*, cit., p. 121; MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit. p. 47n.

com'è stato documentato, sul profilo identitario di altre congregazioni religiose approvate nella prima metà del secolo, dai barnabiti ai gesuiti, passando per i teatini².

In secondo luogo, una più accurata ricostruzione della storia cappuccina del secondo Cinquecento e dei primi decenni del Seicento appare imprescindibile per cogliere le motivazioni ideologiche e gli intendimenti politici legati alla committenza, alla redazione e alla mancata pubblicazione delle prime cronache cappuccine³. La realizzazione di una cronaca ufficiale delle origini e del primo sviluppo della riforma cappuccina avrebbe dovuto costituire lo strumento privilegiato della costruzione di quella “memoria nuova” che, nelle intenzioni dei vertici della congregazione, avrebbe permesso ai cappuccini del secondo Cinquecento di saldare i conti con un passato controverso e di plasmare un'identità collettiva adatta a un ordine ormai inserito nell'organigramma della Chiesa della Controriforma⁴. Non si concluse tuttavia con un'edizione a stampa né l'opera storiografica di Mario da Mercato Saraceno, attivo tra il 1565 e il 1580, né quella dei frati che gli succedettero nel delicato ruolo di storiografo dell'ordine, da Bernardino da Colpetrazzo (1580-1594) a Mattia da Salò (1587-1597), fino a Paolo da Foligno (1620 ca.). I primi testi a stampa esplicitamente dedicati alle origini dei cappuccini furono così i barocchi e presto censurati *Annales* di Zaccaria Boverio (Lione, 1632-1639), preceduti di alcuni anni dalla densa sintesi storica proposta da Dionisio da Montefalco in apertura alla riedizione della famosa *Arte de la unione* di Giovanni da Fano (Roma, 1622). Nello stesso anno usciva a Brescia un *Breve ragguaglio del tempo in cui vennero a Bergamo i Capuccini*, pubblicato ad opera di Celestino da Bergamo con l'intento dichiarato di dimostrare a chi «lo nega», che i cappuccini «devono dirsi veri e legittimi figliuoli del serafico patriarca de' frati minori di san Francesco». Tanto lo scritto di Dionisio di Montefalco, quanto quello di Celestino da Bergamo erano stati approvati – e probabilmente sollecitati – dal ministro generale Clemente da Noto, il quale aveva interesse alla divulgazione di opere in grado di

² Cfr. BONORA, *I conflitti*, cit., p. 17. Sulle dinamiche interne alla Compagnia di Gesù tra tardo Cinquecento e primo Seicento, oltre agli studi già citati si vedano *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE e A. ROMANO, Brescia, Morcelliana, 2007; M. CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009.

³ Per un'introduzione a questo tema, cfr. MELCHIORRE DA POBLADURA, *Significato y amplitud de los estudios en la orden capuchina durante el primer siglo de su existencia*, in «Estudios Franciscanos», LII, 1951, pp. 317-346; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Università degli Studi, 1979 (I ed. 1973), pp. 123-133; GOTOR, «Un paradosso», cit.

⁴ Cfr. V. FRAJESE, *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Bulzoni, 2011.

certificare sotto il profilo storico la legittimità della riforma cappuccina dopo che, con il breve *Alias felicis recordationis* del 28 gennaio 1619, Paolo V aveva sciolto l'ordine dalla dipendenza formale che dal 1528 l'aveva legato ai francescani conventuali, sancendone così la definitiva e completa autonomia.

Le complicate vicende editoriali di queste prime cronache riflettono dunque in maniera indicativa la complessa articolazione delle dinamiche interne all'ordine cappuccino nei difficili decenni della ricostruzione seguiti all'apostasia ochiniana. La storia di queste vicende tardo-cinquecentesche, in larga parte ancora da scrivere, costituisce il naturale prolungamento degli eventi analizzati nel presente studio e merita di essere qui brevemente ripercorsa, senza ambizioni di completezza, al fine di individuare alcuni momenti specifici che sembrano offrire spunti preziosi per una rilettura problematizzante e organica del primo secolo di vita dei cappuccini.

Un passaggio chiave per la ridefinizione identitaria dell'ordine fu senza dubbio la riscrittura delle costituzioni avvenuta nel 1552, quando in parallelo all'analoga operazione compiuta dai barnabiti su pressione del Sant'Ufficio, i cappuccini rimodellarono il testo legislativo del 1536, mitigandone gli slanci mistici e l'estremo rigore pauperistico⁵. Tale revisione, che comportò anche l'accettazione dell'esenzione dalla giurisdizione vescovile tradizionalmente propria degli ordini mendicanti, maturò in un contesto ecclesiastico segnato dalle velleità riformatrici di Giulio III, dalla breve parentesi della seconda fase del concilio di Trento (maggio 1551 – aprile 1552)⁶ e,

⁵ Le costituzioni cappuccine vennero poi ulteriormente modificate nel 1575 su istanza di Gregorio XIII, che ne richiese l'adeguamento ai canoni e ai decreti del concilio di Trento. La nuova revisione permise il recupero dello stile semplice del testo del 1536, ma allo stesso tempo venne inserita una norma che disponeva l'accettazione delle decretali di Niccolò III e Clemente V sull'osservanza della Regola, attenuando così l'integralismo idealistico delle prime costituzioni. Cfr. F. ELIZONDO, *Las constituciones capuchinas de 1552*, in «Laurentianum», XXI, 1980, pp. 206-250; IDEM, *Constituciones capuchinas de 1575. En torno a un centenario*, in «Laurentianum», XVI, 1975, pp. 3-52; IDEM, *Contenido de las Constituciones capuchinas de 1575 y su relación con la legislación precedente, ibidem*, pp. 225-280; FC I, pp. 245-248. Per un approccio comparatistico, cfr. S. MOSTACCIO, *Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2005, pp. 49-60. Sul processo e la severa stretta disciplinare imposta da Roma ad angeliche e barnabiti agli inizi degli anni '50, si veda BONORA, *I conflitti*, cit., pp. 511-538.

⁶ Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, 4 voll., 5 tomi, Brescia, Morcelliana, 2009 (I ed. it. 1949). Il 14 luglio 1546 il teologo scotista Bernardino d'Asti, che aveva guidato come vicario generale i cappuccini nel 1535-1538 e che sarebbe poi stato al vertice della congregazione nel 1546-1552, pronunciò davanti ai padri conciliari un discorso sul primo stadio della giustificazione. La partecipazione di Bernardino d'Asti alle prime sessioni del concilio di Trento costituì un segno della riabilitazione dell'ordine cappuccino dopo la fuga di Ochino nel 1542 e l'inchiesta sull'ortodossia della congregazione voluta da Paolo III. Altri teologi e predicatori cappuccini, tra i quali Evangelista da Cannobio, Girolamo da Pistoia e Giovanni da Valenza, intervennero poi alle successive fasi del concilio. Nel decreto *de reformatione regularium*, discusso nel 1563, venne concesso a cappuccini e osservanti di mantenere la rinuncia al possesso di beni

soprattutto, dal definitivo consolidamento ai vertici delle istituzioni romane del gruppo inquisitoriale, che aveva impedito nel 1549 al “valdesiano” Reginald Pole di cingere la tiara in quanto «suspectus de fide»⁷ e che riuscirà infine, nel 1555, a impadronirsi del soglio pontificio con l’elezione papale del diplomatico Marcello Cervini prima e del severo Gian Pietro Carafa poi⁸.

Proprio le pressioni del Carafa e dei suoi collaboratori, tra i quali l’anti-ochiniano Girolamo Muzio, impedirono negli anni successivi la canonizzazione di Matteo da Bascio, che era morto a Venezia in odore di santità nello stesso 1552 dopo esser, forse, rientrato nell’Osservanza con il permesso di proseguire la sua caratteristica predicazione itinerante. Non era certo l’anarchico e ispirato apostolato del «mezzo romito» che aveva dato avvio alla riforma cappuccina, nella visione dei rigidi censori dell’ortodossia romana, a costituire il modello di santità adatto a esprimere gli ideali di rigore disciplinare e di chiarezza ecclesiologica caratteristici della Chiesa controriformistica⁹. Il primo santo cappuccino elevato agli onori degli altari sarebbe stato così l’umile e devoto Felice da Cantalice, entrato “provvidenzialmente” nell’ordine nel 1543, subito dopo l’apostasia di Ochino, e canonizzato soltanto nel 1712¹⁰.

Per lungo tempo, l’ombra del Carafa proseguì a incombere sulle sorti dell’ordine cappuccino. Nel 1558-1559, vale a dire negli anni in cui il teatino guidava la Chiesa di Roma con il nome di Paolo IV, il cardinale Carlo Carafa sostenne in prima persona l’ennesimo tentativo di riunione dei cappuccini all’Osservanza. L’iniziativa, destinata al fallimento per la condanna a morte del nipote di Paolo IV, rappresentò una grave insidia all’esistenza stessa dell’ordine cappuccino, cui il filofrancese vescovo teatino aveva guardato con sospetto sin dagli anni ’30 per l’appoggio ad esso fornito da influenti esponenti del fronte imperiale – su tutti i Colonna rivali dei Carafa nel Regno di Napoli

mobili e immobili. Fu inoltre confermato l’uso da parte dei cappuccini di un abito proprio e venne respinta ogni proposta di unione dei cappuccini tanto con i minori conventuali, quanto con gli osservanti. Cfr. ILARINO DA MILANO, *I frati minori cappuccini*, in *Il contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento*, a cura di P. CHERUBELLI, Firenze, Vallecchi, 1946, pp. 208-243.

⁷ Cit. in FIRPO-BIFERALI, “*Navicula Petri*”, cit., p. 191.

⁸ Cfr. M. FIRPO, *Da inquisitori a pontefici. Il Sant’Ufficio romano e la svolta del 1552*, in «*Rivista Storica Italiana*», CXXII, 2010, pp. 911-950.

⁹ Cfr. A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d’Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, cit., pp. 253-302; PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, cit.

¹⁰ Cfr. GOTOR, *I beati del papa*, cit., pp. 43-47, 357-373; IDEM, *Duelli di memoria*, cit.; MERLO, *Matteo da Bascio*, cit.

– e per la personale avversione nei confronti dello spiritualismo potenzialmente eterodosso che informava il misticismo cappuccino.

Di impronta carafiana fu anche l'intransigente magistero del cardinale Giulio Antonio Santoro¹¹, protettore dell'ordine cappuccino dal 1578 al 1602¹². Il lungo, ma poco studiato protettorato del sommo inquisitore autore del *Compendium* del processo Morone¹³ fu, infatti, percorso da una forte tendenza centralizzatrice, che fu vissuta da molti frati come un'indebita ingerenza nella vita della congregazione¹⁴. Non casualmente, fu durante il protettorato del Santoro che, negli ambienti più legati al radicalismo pauperistico e spiritualista delle origini, si acuì un sentimento di nostalgia per i primi tempi destinato a dare luogo a inquietanti manifestazioni di dissenso e di critica all'istituzionalizzazione dell'ordine. Particolarmente significativa appare in questo senso l'esperienza del movimento detto dei maddaleniti¹⁵, una sorta di setta sorta segretamente nella provincia romana alla fine degli anni '70 con l'avallo del generale Girolamo da Montefiore, che spingeva per una rivalutazione del misticismo eremitico delle origini, valutando con occhio critico l'evoluzione del *modus vivendi* proprio dei cappuccini verso un sempre maggiore coinvolgimento nell'azione apostolica, diplomatica e missionaria coordinata dalla Chiesa di Roma.

La vicenda ancora oscura e poco studiata del tentativo di riforma da parte dei maddaleniti, il cui movimento venne sciolto nel 1581 dopo essersi pericolosamente diffuso in diverse province italiane, fu probabilmente all'origine dell'esautoramento di

¹¹ Sul Santoro si vedano G. CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori cardinale di S. Severina*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», XIII, 1890, pp. 178-179; R. DE MAIO, *Il Cardinale Giulio Santoro e la riforma del Capitolo napoletano nel sec. XVI*, in «Asprenas», VI, 1959, pp. 219-230; F. TAMBURINI, *Gli scritti del cardinale Giulio Antonio Santoro († 1602) penitenziere maggiore ed inquisitore generale*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XXXVI, 1998, pp. 107-136; S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno Editrice, 2002, dove tuttavia non si fa menzione del lungo e significativo protettorato esercitato dal Santoro sull'ordine cappuccino.

¹² I cappuccini ottennero la nomina di uno specifico protettore, distinto dal protettore dell'intero ordine dei minori francescani, nel 1564. Il primo protettore destinato all'ordine fu il cardinale Giulio Della Rovere, cui successe nel 1578 il Santoro. Cfr. SARACENO, MHOMC I, pp. 464-466; COLPETRAZZO, MHOMC II, pp. 442-445; SALÒ, MHOMC VI, pp. 60-76; POBLADURA, *Historia*, cit., pp. 141-143.

¹³ Il Santoro compose anche un fondamentale testo sull'eresia nel Regno di Napoli, per il quale cfr. P. SCARAMELLA, «*Con la croce al core*». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, La Città del Sole, 1995. Com'è stato puntualizzato, i due scritti del Santoro «presentavano una genealogia dell'eresia italiana di derivazione giudiziaria-inquisitoriale-teatina-carafesca che è alla base del principale paradigma interpretativo della crisi religiosa del Cinquecento italiano». GOTOR, «*Un paradosso*», cit., pp. 213-214.

¹⁴ Sul tema dei cardinali protettori, si veda M. C. GIANNINI, *Politica curiale e mondo dei regolari: per una storia dei cardinali protettori nel Seicento*, in *Religione, conflittualità e cultura*, cit.

¹⁵ Cfr. POBLADURA, *Historia*, cit., pp. 63, 175; CARGNONI, *Fonti*, cit., pp. 391 sgg.; FC I, pp. 44-45.

Girolamo da Montefiore, che dopo sei anni di governo della congregazione venne privato nello stesso 1581 della voce attiva e passiva da parte dei padri capitolari. Già vent'anni prima, nel 1561, il capitolo generale aveva sanzionato il rigorismo considerato eccessivo di un altro generale, Tommaso da Castello. Lo stesso destino di emarginazione riservato a Girolamo da Montefiore sarebbe poi toccato a Girolamo da Polizzi, generale dal 1587 al 1593 e protagonista di un aspro scontro con il Santoro, che portò nel 1595 alla confisca e al rogo di un suo commento alla Regola in cui veniva duramente criticata l'ingerenza del cardinale protettore negli affari dell'ordine¹⁶.

Le disavventure disciplinari dei generali Tommaso da Castello, Girolamo da Montefiore e Girolamo da Polizzi, così come le ripetute ristampe del *Dyalogo de la unione* con l'attribuzione al Cordoni della qualifica di «cappuccino» e la censura delle opere dello stesso Cordoni e di Silvestro da Rossano¹⁷, non possono essere derubricate come episodi casuali, isolati dal contesto in cui maturarono. Esse rappresentano infatti il versante esterno e documentabile di una dialettica interna all'ordine cappuccino che si mantenne accesa e fortemente conflittuale anche nel secondo Cinquecento. È attraverso una più accurata analisi di questi passaggi, che si ritiene possa emergere ancora più chiaramente il profilo di una congregazione dall'identità plurale, che mentre affrontava al proprio interno il riemergere carsico del radicalismo pauperistico e del misticismo prequietista dei primi tempi¹⁸, riusciva allo stesso tempo a ottenere da Roma la rimozione dei limiti all'espansione oltre le Alpi¹⁹ e a proporsi così, accanto ai gesuiti,

¹⁶ Una traccia di quest'episodio è in una copia dei diari concistoriali del Santoro, sotto la data del 21 novembre 1595: «In Vaticano fuit consistorium secretum, in quo domini cardinales S. Severinae, et Cusanus fecerunt relationem S. mo de libro espositionis in regulam s. Francisci fratris Hieronimi de Politio, et S.S. mandavit prohiberi illum, et impressa volumina lacerari, vel comburi». BAV, Vat. Lat. 7062, *Diari concistoriali del cardinale Giulio Antonio Santoro (1575-1595)*, c. 424r.

¹⁷ Cfr. SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione»*, cit.; CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni*, cit.; C. CARGNONI, *La devozione al sangue di Cristo in un opuscolo censurato e finora ignorato di Silvestro da Rossano*, in *Clavis scientiae. Miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999, pp. 315-374; S. VACCA, *Silvestro da Rossano († 1596): un cappuccino del primo secolo*, in «Laurentianum», XLII, 2001, pp. 3-51.

¹⁸ Per gli approdi quietistici di una parte della spiritualità mistica del tardo Cinquecento, cfr. A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 e M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009, dove però non si fa riferimento al ruolo svolto dagli ambienti dello spiritualista francescano nella diffusione nell'Italia del XVI e XVII secolo delle dottrine begarde e liberospirituali.

¹⁹ Con il breve *Boni Pastoris* del 7 novembre 1574, Gregorio XIII aveva revocato la proibizione ai cappuccini di fondare conventi oltre le Alpi, stabilita nel 1537 da Paolo III e poi ribadita da Giulio III nel 1550. I cappuccini erano già in Corsica dal 1540 e avevano partecipato nel 1567 a una missione a Creta, ma fu solo grazie all'iniziativa di Gregorio XIII che si avviò la grande espansione dell'ordine nell'intera Europa cattolica. Già nel 1574-1575, i cappuccini trovarono accoglienza in Francia, dove sin dal 1562 il

quale solido pilastro della Controriforma, accettando compiti estranei al primitivo carisma cappuccino quali il ministero castrense²⁰, la partecipazione ai progetti diplomatici della curia romana, l'azione controversistica²¹ e antiereticale nei territori protestanti e il sostegno spirituale agli schiavi cristiani in territorio musulmano²². Un percorso dunque, quello dell'ordine cappuccino attraverso i difficili compromessi ideali e istituzionali imposti dalla stagione controriformistica, anch'esso complesso e meritevole di una rinnovata attenzione storiografica.

cardinal di Lorena invocava la loro presenza, insediandosi a Parigi e a Lione. L'ingresso in Spagna fu ritardato a causa delle iniziali resistenze del re Filippo II: già nel 1578, tuttavia, i cappuccini poterono entrare a Barcellona, mentre l'insediamento in Castiglia si realizzò soltanto nel 1609 ad opera di Lorenzo da Brindisi. Nel frattempo i cappuccini avevano fondato nuovi conventi in Alsazia, Austria, Baviera, Belgio e Svizzera, passando poi anche in Renania-Westfalia e in Boemia. Come risultato di questa espansione, il numero dei frati crebbe dalle 2.500 unità contate nel 1550 in 15 province, alle circa 15mila distribuite nel 1618 in ben 40 province.

²⁰ I cappuccini furono cappellani militari prima a Candia, dove a causa della peste perse la vita il predicatore Girolamo Finucci da Pistoia, e poi nella spedizione militare guidata da Marcantonio Colonna, che condusse nel 1571 alla famosa battaglia di Lepanto.

²¹ Cfr. M. C. ARMSTRONG, *The Politics of Piety. Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*, Rochester, University of Rochester Press, 2010 (I ed. 2004).

²² Particolarmente attivo fu in campo diplomatico Lorenzo da Brindisi, impiegato da Roma in diverse missioni presso principi e monarchi, mentre in ambito missionario si distinse Francesco da Bormio, che fu posto da Carlo Borromeo a capo di un gruppo di cappuccini inviati in Valtellina per contrastare l'infiltrazione delle dottrine riformate. Tra i primi cappuccini cui Sisto V affidò nel 1587 la missione di assistere gli schiavi cristiani di Costantinopoli figurava invece Giuseppe da Leonessa, destinato a essere proclamato santo della Chiesa cattolica nel 1746.

TAVOLE

TAVOLA N. 1



Copia della bolla Religionis zelus del 3 luglio 1528, con la quale Clemente VII approvò la riforma cappuccina.

Roma, Archivio Storico dei Frati Minori, Regesta Min. Generalium ab anno 1517-1534, cc. 135v-136r.

TAVOLA N. 2



Lettera di Giovanni da Fano a Onorio Caiani, procuratore dell'ordine dei frati minori (1533).

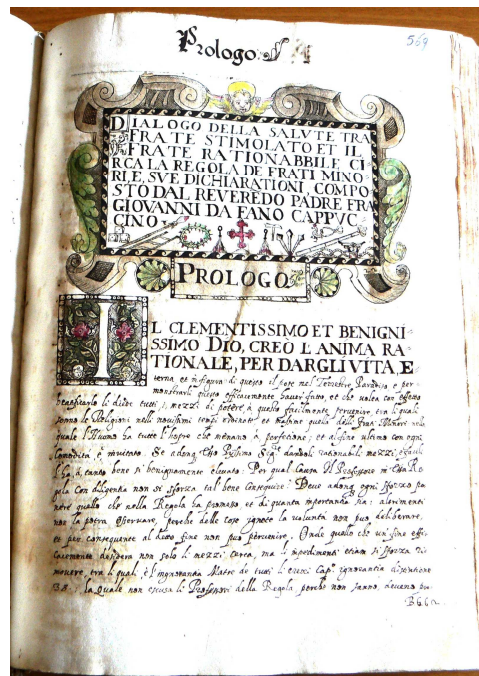
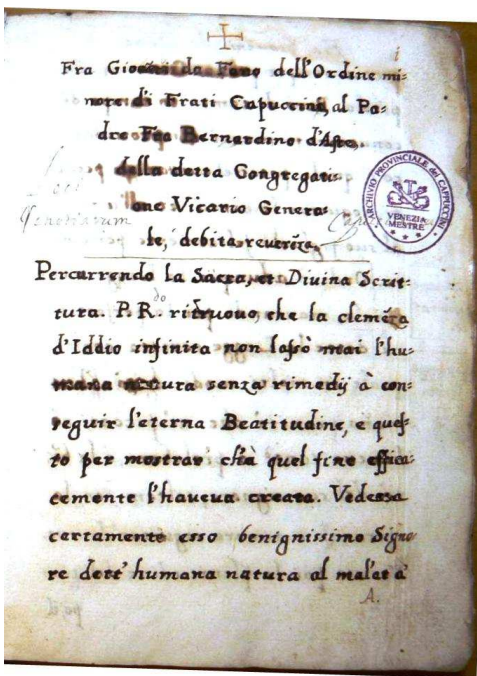
Roma, Archivio Generale Cappuccino, ms. AD 73, cod. CCII.

TAVOLA N. 3



Frontespizio dell'Incendio de zizanie lutherane di Giovanni da Fano (Bologna, 1532) e del Libellus de potestate summi pontificis di Tommaso Illirico (Torino, 1523).

TAVOLA N. 4



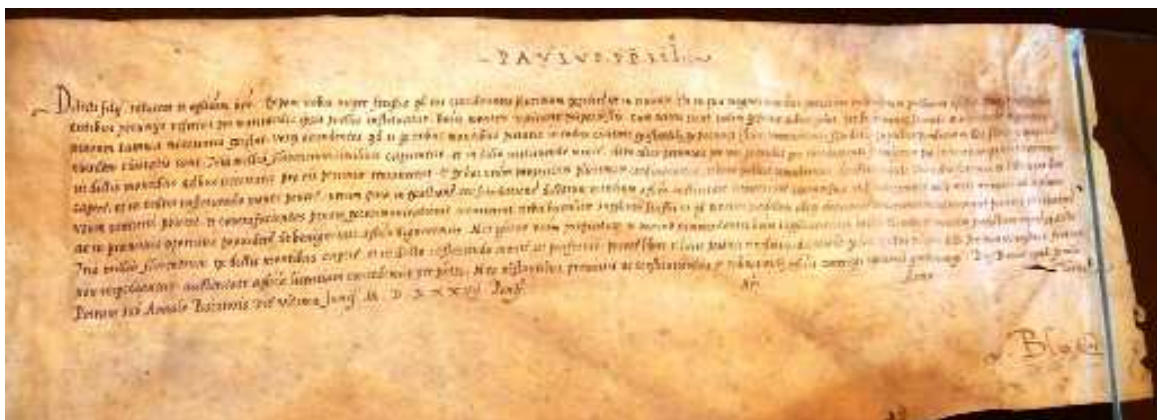
Giovanni da Fano, Dialogo de la salute cappuccino (1536). Due pagine dai manoscritti degli archivi cappuccini di Venezia-Mestre e di Assisi.

TAVOLA N. 5



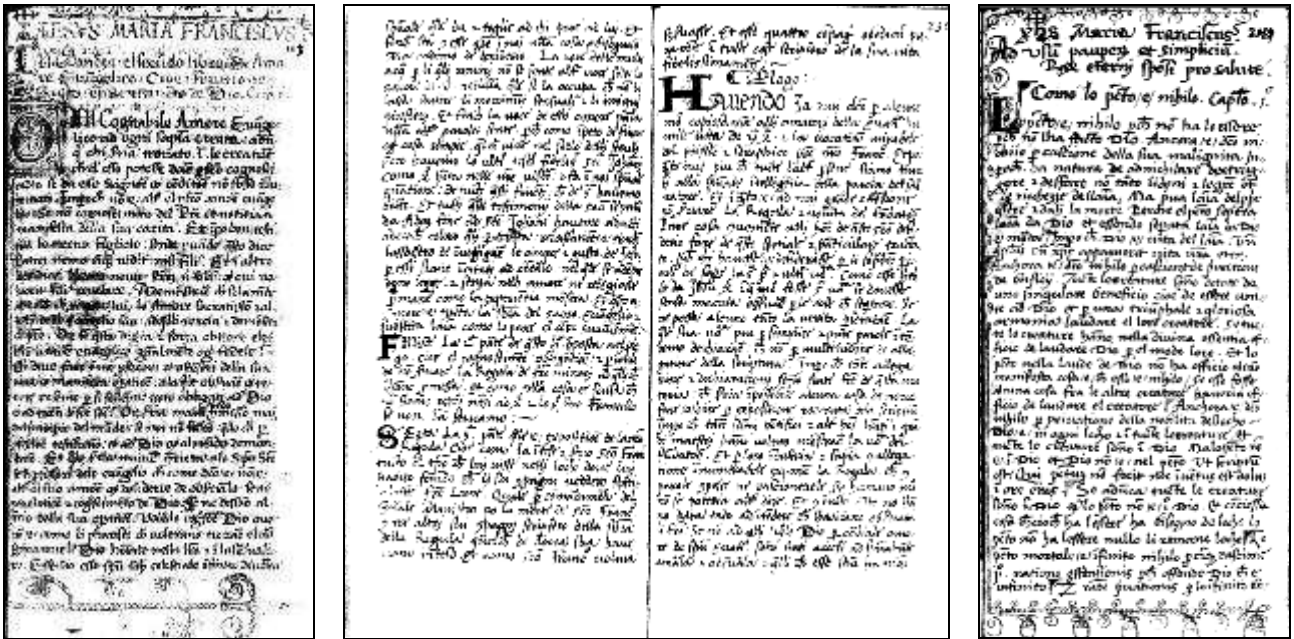
Nota sull'istituzione del mons puellarum di Perugia su proposta di Bernardino Ochino (1539). Perugia, Archivio di Stato, Archivio Storico del Comune, Riformanze, n. 134 (1536-1540), c. 49v.

TAVOLA N. 6



Breve di Paolo III per l'istituzione di un mons puellarum a Perugia attraverso l'intacco dei tre monti cittadini (1537). Perugia, Archivio di Stato, Archivio Storico del Comune, Diplomatico, Pergamena 1118.

TAVOLA N. 7



Incipit dei libri secondo e terzo dell'Amore evangelico e di una silloge di brani del Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni.

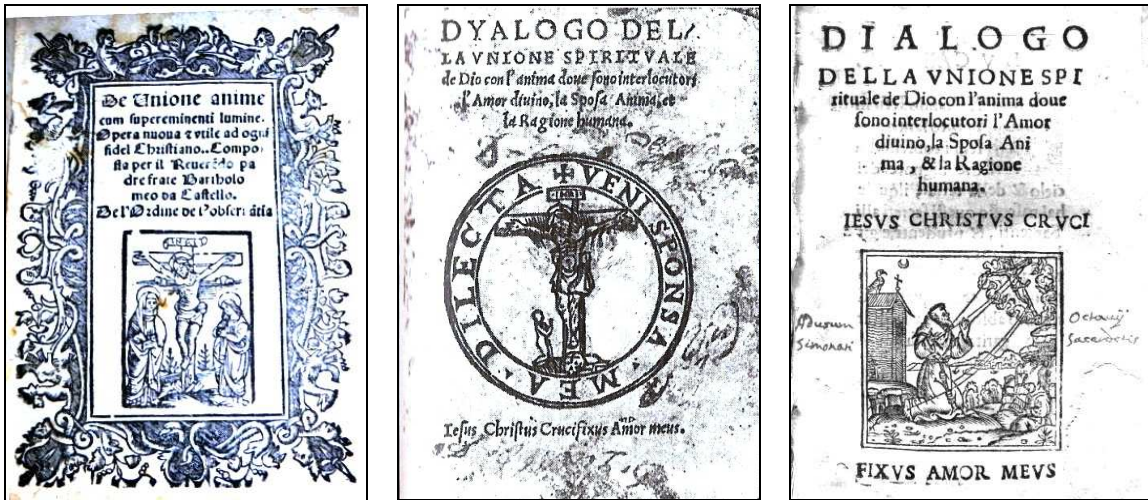
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Capponiano Vaticano 207, cc. 113r, 129v-130r, 244r.

TAVOLA N. 8



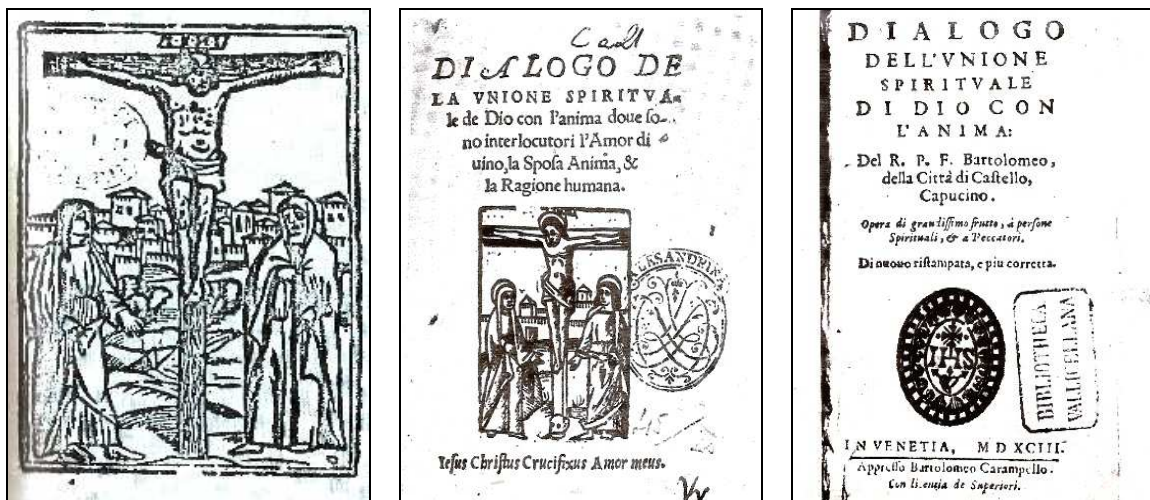
Confronto tra le sillografie del Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni (Venezia?, 1538/40?), dell'opuscolo di Tullio Crispoldi intitolato Della santissima comunione, (Venezia, s.d.) e dell'anonimo Trattato de gli tre discorsi (Venezia, s.d.).

TAVOLA N. 9



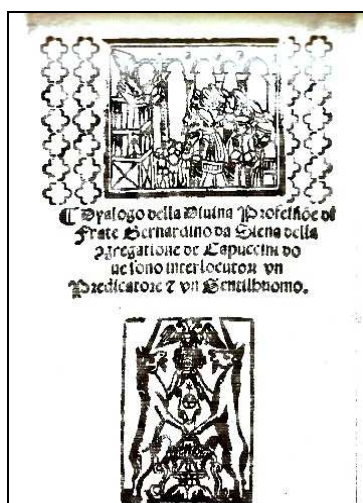
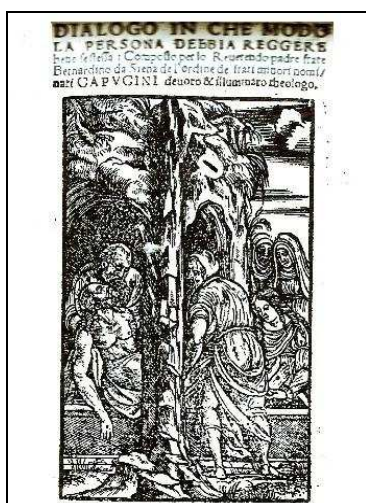
Frontespizio delle altre tre edizioni del Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni, pubblicate a Perugia (1538), Milano (1539) e Napoli (1539).

TAVOLA N. 10



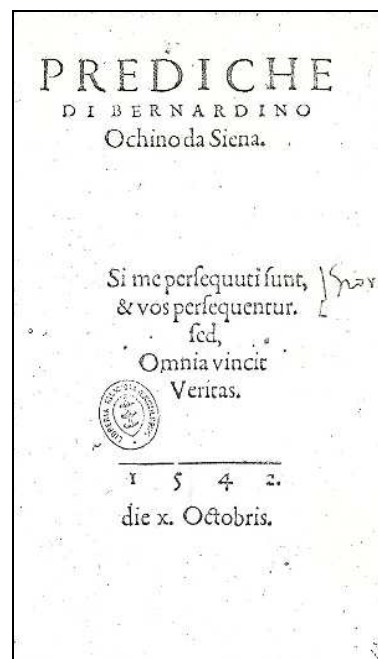
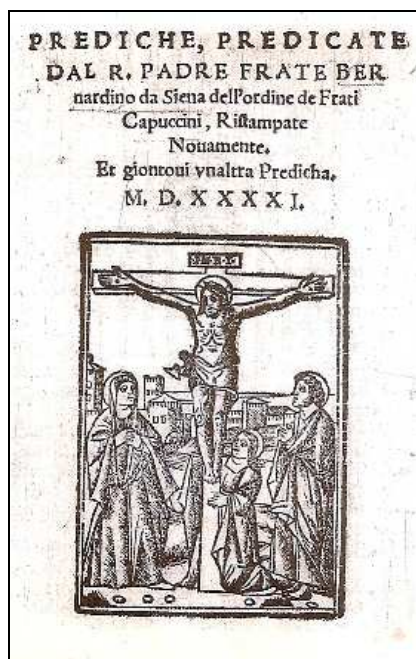
Silografia dell'Arte de la unione di Giovanni Pili da Fano (Brescia, 1536) e frontespizio delle edizioni del Dyalogo de la unione di Bartolomeo Cordoni stampate a Venezia nel 1548 e nel 1593.

TAVOLA N. 11



Frontespizio del Dialogo in che modo la persona debbia reggere bene se stessa (Napoli, 1536?), del Dialogo della diuina professione (Asti, 1540) e dei Dialoghi sette (Venezia, 1542) di Bernardino Ochino.

TAVOLA N. 12



Frontespizio delle Prediche predicate (Venezia, 1541), delle Prediche nove (Venezia, 1541) e delle prime Prediche ginevrine di Bernardino Ochino (ottobre 1542).

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

– *Manoscritti*

ANCONA, ARCHIVIO PROVINCIALE CAPPUCCINO (APC)

- BONAVENTURA DA MACERATA, *Memorie sul convento de' Padri Cappuccini di Cingoli*, ms. a. 1877;
- P. A. GUERRIERI, *La Carpegna abbellita e il Montefeltro illustrato*, III;
- G. PILI, *Dialogo de la salute emendato*, ms. G-1.

ASSISI, ARCHIVIO CHIESA NUOVA

- *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, ms. 64.

ASSISI, ARCHIVIO COMUNALE

- *Riformanze*, XXXIII (1524-1539).

ASSISI, ARCHIVIO PROVINCIALE CAPPUCCINO (APC)

- ALESSIO DA PERUGIA, *Altre memorie*, sec. XVII;
- *Conventi, Montecasale (1530-1784), San Sepolcro (1604-1784), Ospizio Parchiule (1572-1784)*, fasc. 1;
- *Miscellanea di commenti cappuccini alla Regola*, ms. F. III. 1, sec. XVI.

BERGAMO, ARCHIVIO DI STATO

- *Notarile*, b. 2258, Atti del notaio Giammaria Rota;

BOLOGNA, BIBLIOTECA ARCIVESCOVILE

- *Sommario de messer Tullio Crispoldo de le prediche fatte ne la visita di Verona del MDXXX*;

BRESCIA, BIBLIOTECA QUERINIANA

- P. NASSINO, *Registro o cronaca di cose bresciane*, cod. C.L. 15.

CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI

- E. NAVA, *Trattato del principio e progresso della religione cappuccina nella provincia di Reggio Calabria*, in *Scritti del Ven. Gesualdo [Melacrinò]*, n. 7, *Memorie concernenti a' cappuccini... raccolte da fr. Gesualdo da Reggio, religioso di questa provincia. Applicato nella Libreria de' PP. Cappuccini di Terranova. 1771.*

CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO (ASV)

- AA Arm. I-XVIII, 5087; Arm. XXXIX, voll. 50, 52 B, 55; Arm. XL, *Minute dei brevi di Clemente VII*, voll. 15, 20, 28, 39, 41; Arm. XLI, *Minute dei brevi di Paolo III*, vol. 3;
- *Concilio di Trento*, XXXVII;
- *Fondo Pio*, 55;
- *Lettere dei Principi*, vol. VII.

CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA (BAV)

- Barb. Lat. 5695, 5697; Cap. Vat. 207; Vat. Lat. 5890, 7062, 10755.

FABRIANO, ARCHIVIO COMUNALE

- *Atti consiliari*, vol. 36.

FERMO, BIBLIOTECA COMUNALE

- SOLUTORE DA PAVONE, *Annali storici della Provincia e dei Cappuccini della Marca*, ms. 4.CB.1, 121 B.

FIRENZE, ARCHIVIO PROVINCIALE CAPPUCCINO (APC)

- RUFFINO DA SIENA, *Croniche, origine e principio della riforma detta dei cappuccini*, sec. XVI.

FIRENZE, ARCHIVIO DI STATO

- *Carte Cervini*, XLVI;

- *Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, serie 91, Ognissanti, B. 15, *Memorie spettanti alla provincia e al convento di Ognissanti*, n. 180;

- *Urbino*, cl. I, div. G, filze 133, 233, 235.

FIRENZE, ARCHIVIO STORICO PROVINCIA DI SAN FRANCESCO STIGMATIZZATO

- Archivio della Provincia di San Bonaventura, *Regestum Provinciae*, 1, *Regestum Antiquum ab An. 1523 ad An. 1567*.

FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA

- *Plut.* 76, cod. 72.

FOLIGNO, ARCHIVIO DEL MONASTERO DI SANTA LUCIA

- CATERINA GUARNIERI, *Libro delle ricordanze*.

FOSSOMBRONE, ARCHIVIO COMUNALE

- *Atti consiliari*, vol. V.

FRASCATI, SACRO EREMO TUSCOLANO, ARCHIVIO GENERALE CONGREGAZIONE EREMITI CAMALDOLESI DI MONTE CORONA (AGCAM)

- *Compendio storico della Congregazione Camaldolese degli eremiti di Monte Corona*;

- *Lettere e documenti di Paolo Giustiniani*, ms. F VII;

- *Atti capitulari fatti dal capitolo generale delli eremiti de S.to Romualdo, fatto nel anno 1526 nel eremo delle Grotte del Massaccio*, ms. S C.

IESI, ARCHIVIO COMUNALE

- *Atti consiliari*, vol. 31.

LUCCA, ARCHIVIO DI STATO

- *Anziani al tempo della libertà*, 546;

- *Copiari di lettere*, vol. 547, reg. 13.

MANTOVA, ARCHIVIO DI STATO

- Archivio Gonzaga, *Carteggio del cardinal Ercole*.

MILANO, ARCHIVIO DI STATO

- *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, doc. 64;

NAPOLI, BIBLIOTECA NAZIONALE

- *Carte Farnesiane*, bb. 252 I-2, 676, 1848;
- ms. XIII AA-74, n. 3.
- *San Martino*, 526bis.

PALERMO, ARCHIVIO DI STATO

- *Protonotari del Regno*, 256 (1530-40).

PARMA, ARCHIVIO DI STATO

- *Carteggio Farnesiano*, 1535.

PARMA, BIBLIOTECA PALATINA

- *Fondo Palatino*, ms. 1020.

PERUGIA, ARCHIVIO DI STATO

- *Archivio Storico del Comune, Computisteria, Aziende di commercio*, n. 35 (Antonio Berrettaio, 1525-1542);
- *Archivio Storico del Comune, Consigli e Riformanze*, n. 134 (1536-1540);
- *Archivio Storico del Comune, Copiari di privilegi, bolle, brevi e lettere*, n. 6 (1530-1554);
- *Archivio Storico del Comune, Diplomatico, pergamena* 1118;
- *Archivio Storico del Comune, Ricordanze*, n. 1 (1523-1539);
- *Archivio Storico del Comune, Scritture Diverse*, n. 24;
- *Ex congregazioni di carità, Conservatorio delle Derelitte, Entrata e uscita. Ricordi vari*, n. 1 (1539-1567);
- *Ex congregazioni di carità, Conservatorio delle Derelitte, Miscellanea*, n. 21, E. AGOSTINI, *Derelitte. Pia Casa eretta 1539, 1805*

PERUGIA, BIBLIOTECA AUGUSTA

- ms. 85 B. 29 *Memorie, o sia Istoria del monastero delle madri capuccine di Perugia*;
- mss. 1150-1151, T. BOTTONIO, *Annali di Timoteo Bottonio*;
- ms. 1192, C. BAGLIONI, *Memorie serafiche appartenenti al ven. Monastero di S. Chiara, detto le Cappuccine di P. S. P. in Perugia distinte in tre libri*.

RECANATI, ARCHIVIO COMUNALE

- *Annali*, vol. 100 [115].

ROMA, ARCHIVIO GENERALE CAPPUCCINO (AGC)

- B. CAMPAGNA, *Cronaca Capuccina in cui si tratta del principio, ed origine de' Frati Minori Capuccini in questa provincia di Reggio Calabria. Della vita, miracoli, ed opere meravigliose de' due primi beati fondatori di essi Capuccini Ludovico, e Bernardino il Giorgio da Reggio... Composta dal molto*

- reverendo padre Bonaventura Campagna da Reggio diffinitore capuccino. In Reggio l'anno 1628*, ms. AB 66;
- *Lettere e carteggi del V.le P. Francesco Ripanti Generale dell'Ordine de' Capuccini 1545*, ms. AD 73, cod. CCII;
 - *Monumenta selecta antiqua (1528-1629)*, PC 8;
 - BA 220, BA 221, G 102 XIII; PC 8 (2); QA 220, QA 221.

ROMA, ARCHIVIO GENERALE DEI TEATINI

- Sant'Andrea, della Valle, ms. 106, *Annali manoscritti dei Padri Teatini della casa di Venezia sul principio dell'anno 1524 al 1576*;
- A. SOTTANI, *Synopsis*, ms. 96.

ROMA, ARCHIVIO SAN FRANCESCO A RIPA DEI FRATI MINORI

- *Copia della lettera di Giovanni da Fano a Onorio Caiani (1533)*, ms. 51.

ROMA, ARCHIVIO STORICO DEI FRATI MINORI (ASFM)

- Cod. 1/8, ms., *Regesta Min. Generalium ab anno 1517-1534. De Cismontanis Provinciis*.

ROMA, ARCHIVIO STORICO DEI PADRI SOMASCHI

- *Copia degli Annali manoscritti dei Padri Teatini della casa di Venezia sul principio dell'anno 1524 al 1576*, ms. G 3 ab.

ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, ms. 994

- ms. 994, A. CARACCILO, *Vita di Paolo Papa Quarto*.

SAN SEPOLCRO, ARCHIVIO COMUNALE

- *Registro contenente gli ordini e capitoli delle Fraternalite o Compagnie di Borgo San Sepolcro, 1568 ca-1726*, ms. 157.

SIENA, BIBLIOTECA COMUNALE

- A. M. CARAPELLI, *Miscellanea di notizie di cose senesi, Compagnia di San Domenico, Libro delle deliberazioni del 1540*.

SIMANCAS, ARCHIVO GENERAL

- *Sección de Estado*, Secretaría de Estado, leg. 63.

UDINE, ARCHIVIO COMUNALE

- *Annalium*, t. 49.

VENEZIA, ARCHIVIO DI STATO

- *Sant'Uffizio*, b. 26, fasc. 6.

VENEZIA-MESTRE, ARCHIVIO PROVINCIALE CAPPUCINO (APC)

- MATTIA DA PADOVA, *Origine della povera riforma di Capuccini frati minori di san Francesco*, ms. sec. XVII.

– **Fonti a stampa**

- M. ALIGERI, *Ragguaglio della ribellione di Perugia*, a cura di L. Fumi, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», XIV, 1908;
- ANTONIO DA ATRI, *Exercitio spirituale*, Venezia, Iacono de Penci, 1514;
- ANTONIO DA PINEROLO, *Dyalogo del Maestro e del Discepolo, del devoto servo di Christo frate Antonio da Pinarolo, dell'ordine de' frati minori detti Cappuccini*, Fiorenza, ad instantia di Bernardo da Empoli, 1543;
- P. ARETINO, *Opere religiose*, a cura di P. Marini, Roma, Salerno Editrice, 2012;
- BARTOLOMEO DELLA BENDOLA, DETTO IL BENDOLINO, *Expositione de la Regula di frati minori*, Venetia, s.e., 1533;
- BARTOLOMEO [CAMBI] DA SALUTIO, *Vita dell'anima desiderosa di cavar frutto grande dalla santissima Passione de' Giesu Christo*, in Roma, nella Stamperia della Camera Apostolica, 1614;
- BARTOLOMEO DELLA SPINA, *Regola del felice vivere de li christiani del stato secolare secondo diversi gradi et conditioni di persone, e massime delli maritati*, Venezia, Giovanni Antonio e fratelli da Sabbio, 1533;
- BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, Venezia, Bastiano Vicentino, 1532 (I ed. Venezia 1523);
- L. BECCADELLI, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di monsignor Lodovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, t. I, p. II, Bologna, Istituto delle Scienze, 1799;
- G. B. BELLUZZI DETTO IL SAMMARINO, *Diario autobiografico (1535-1541)*, Napoli, Arnaldo Forni Editore, 1907 (rist. anastatica 1975);
- BENEDETTO DA MANTOVA – M. FLAMINIO, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana, 1991 (I ed. 1975);
- BERNARDINO DA COLPETRAZZO, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*, 3 voll., a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC II-IV, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1939-1941;
- BERNARDINO DA ORCIANO, *Chroniche: "biografie" di cappuccini delle Marche nel primo secolo della Riforma*, a cura di R. R. Lupi, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 2004;
- N. BOBADILLA, *Nicolai Bobadilla autobiographia*, in *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, IV, Mon. 14;
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Rizzoli, Milano, 1994;
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, VIII, Grottaferrata, Quaracchi, 1898, ristampa Assisi, Porziuncola, 1998;
- Z. BOVERIO, *Annales Minorum Capucinarum seu sacrarum historiarum ordinis S. Francisci qui Capuccini nuncupatur*, Lugduni, Landry, 1632, I;
- A. BRUCIOLI, *La Bibbia quale contiene i sacri libri del vecchio Testamento, tradotti da la hèbraica verità in lingua toscana per Antonio Brucioli [...]. Co' diversi libri del Nuovo Testamento di Christo Giesu signore et salvatore nostro tradotti dal greco pel medesimo*, Venezia, Francesco di Alessandro Bindoni e Mapheo Pasini, 1538;
- A. BRUCIOLI, *Dialogi*, in Venetia, per Bartholomeo Zanetti da Brescia, 1537-1538;
- G. BURIGOZZO, *Cronaca milanese dall'anno 1500 al 1544*, in «Archivio Storico Italiano», III, 1842;
- G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino, Utet, 2009 (I ed. 1971);
- CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Le opere spirituali*, a cura di G. Boccanera, Jesi, Scuola Tipografica Franciscana, 1958;
- CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Il felice transito del beato Pietro da Mogliano*, a cura di A. Gattucci, Firenze, Sismel – Del Galluzzo, 2007;
- B. CARLI, *Regola utile e necessaria a ciascuna persona che cerchi di vivere come fedele e buon christiano*, Venezia, [Zoppino], 1542;
- A. CASTALDO, *Dell'Istoria libri quattro nei quali si descrivono gli avvenimenti succeduti nel regno di Napoli*, Napoli, Gravier, 1769;

- A. CATARINO POLITI, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae. Adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata*, Firenze, presso gli eredi di Filippo Giunta, 20 dicembre 1520;
- A. CATARINO POLITI, *Trattato della giustificazione de l'huomo nel conspetto di Dio, secondo la pura dottrina de lo evangelio, composto da frate Ambrosio Catharino Polito da Siena de l'ordine de predicatori a contemplatione de li amatori de la catholica verità*, Roma, Girolamo Cartolari, s.d. [ma 1543];
- A. CATARINO POLITI, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato «Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso». Reprobatione de la dottrina di Frate Bernardino Ochino, ristretta da lui in una sua epistola al magnifico magistrato di Balìa de la città di Siena. Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane estratte d'un simil libretto senza autore intitolato il Sommario de la sacra Scrittura, libretto scismatico heretico et pestilente*, Roma, Ne la contrada del Pellegrino, 1544;
- A. CATARINO POLITI, *Expurgatio adversos apologiam fratris Dominici Soti ordinis praedicatorum, et sacrae theologiae maestri*, Lugduni, apud Mathiam Bonhomme, 1551;
- JUAN DE CAZALLA, *Lunbre del alma*, a cura di J. Martínex de Bujanda, Salamanca, Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española, 1974;
- CHERUBINO DA SPOLETO, *Regole della vita spirituale di Frate Cherubino da Siena [da Spoleto] del secolo XV. Testo di lingua citato dagli Accademici della Crusca*, Imola, Tip. Ignazio Galeati e figlio, 1878;
- I. CHIARI, *Adhortatio ad concordiam*, a cura di M. Cavarzere, prefazione di A. Prosperi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008;
- GARCIA JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Madrid, Ediciones Rialp, 1957;
- V. COLONNA, *Rime e lettere di Vittoria Colonna marchesana di Pescara*, a cura di G. E. Saltini, Firenze, G. Barbera, 1860;
- Constitutioni de li frati minori detti Cappuccini*, Napoli, Giovanni Sultzbach, 1537, in FC I, pp. 227-464;
- Constitutioni delli frati minori detti della vita eremitica (1529)*, in FC I, pp. 165-225;
- B. CORDONI, *De unione anime cum supereminente lumine. Opera nuova et utile ad ogni fidel christiano. Composta per il reverendo padre frate Bartholomeo da Castello, de l'ordine de l'observantia*, stampata in Perugia, nelle case de Girollimo Cartolaro, ad instantia de mastro Antonio Pasini libraro in Perugia, del mese de settembre l'anno 1538;
- B. CORDONI, *Dyalogo de la unione spirituale de Dio con l'anima*, impresso in Milano, per Francesco Cantalupo e Innocentio de Cicognera che stanno in Verzero, 1539;
- B. CORDONI, *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima dove sono interlocutori l'Amor divino, la Sposa Anima, et la Ragione humana*, Stampata in Napoli, per Ioanne Sultzbach Alemano, nell'anno del Signore 1539, adì 24 de decembro;
- B. CORDONI, *Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima dove sono interlocutori l'Amor divino, la Sposa Anima et la Ragione humana*, [Venezia], [s.e.], [1538/1540];
- D. DE GUBERNATIS, *Orbis Seraphicus, II*, Lugduni, apud Anissonios, Ioannem Posule et Claudium Rigaud, 1685;
- DOMENICA DA PARADISO, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, a cura di R. Librandi e A. Valerio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999;
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. ASSO, Torino, Einaudi, 2004;
- M. FLAMINIO, *Apologia del Beneficio di Christo e altri scritti inediti*, a cura di D. Marcatto, Firenze, Olschki, 1996;
- F. FREGOSO, *Pio et christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debbe orare, e quali debbeno essere le nostre preci a Iddio per conseguire la eterna salute e felicità*, in Venetia, apresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1543;
- FRANCESCO D'ASSISI, *Die Opuscula des hl. Franciskus von Assisi. Textkritische Edition*, a cura di K. Esser, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976;
- FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, edizione critica a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, Quaracchi, 2009;

- FRANCESCO DA MONTEPULCIANO, *Predica di frate Francesco da Montepulciano de' frati minori conventuali di san Francesco. Fatta in Santa Croce di Fiorenza a dì XVIII di dicembre 1513. Raccolta dalla viva voce del predicatore per Ser Lorenzo Vivoli notaio fiorentino, mentre che predicava*, Firenze, Stampa Ducale, 1569;
- GIACOMO PANISCOTTI DI MOLFETTA, *I divini precetti dall'angelo a Moisè divinamente dati, e per il verbo incarnato Giesù figliuolo di Dio apertissimamente dichiarati, e dalla Chiesa santa catholica approvati e confirmati*, in Vinegia, appresso a Giovann'Antonio e Pietro fratelli de Nicolini da Sabbio, 1543;
- G. M. GIBERTI, *Breve ricordo di quello che hanno da fare i chierici, massimamente curati, fatto secondo la istruttione, et determinatione del reverendissimo Ioan. Matth. Giberto vescovo di Verona*, in Verona, per Stephano Nicolini et li fratelli da Sabio habita presso il Domo, 1530 nel mese di aprile;
- GIOVANNI ROMEO DA TERRANOVA, *Dell'origine, et principi della Congregatione de' Padri Capoccini nella provincia della Marca, et di Calabria, cavato da gli scritti del Padre Fr. Giovanni di Terra nova*, edita in S. MARULI, *Historia sagra intitolata Mare oceano di tutte le religioni del mondo*, Messina, Stamperia di Pietro Brea, 1612;
- [L. GIUSTINIAN ?], *Trattato devotissimo et fruttuosissimo, delle tre vie dette gaudio, dolore, et gloria, per le quali si camina alla perfettione dell'anima. Del beato Lonrezo Giustiniano*, in Venetia, appresso Girolamo Polo, 1588;
- F. GONZAGA, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis Observatae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*, Romae, ex typographia Dominici Basae, 1587;
- A. F. GRAZZINI, *Le rime burlesche*, Firenze, 1882;
- P. GUALTIERI, *Glorioso trionfo over leggendario di SS. Martiri di Calabria*, Napoli, per Matteo Nucci, 1630;
- M. GRIMANI, *Commentarii in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Galatas*, Venetiis, apud Aldii filios, 1542;
- G. GUIDICIONI, *Orazione ai nobili di Lucca*, a cura di C. Dionisotti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1945;
- T. LANCELLOTTI, *Cronaca modenese*, a cura di G. BORGHI, 12 voll., Parma, P. Fiaccadori, 1862-1884;
- Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, Vinegia, In casa de' figliuoli di Aldo, 1545;
- Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte in diuerse materia, Nuovamente ristampate, e in piu luoghi corrette. Libro secondo*, in Venetia, Aldo Manuzio, 1547;
- LUCA DI SPAGNA, *Romualdina seu Eremitica Monti Coronae Camaldulensis Ordinis historia*, in Eremo Ruthensi, in Agro Patavino, 1587;
- MARIO DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC I, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1937;
- MATTIA DA SALÒ, *Historia capuccina*, 2 voll., a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC, V-VI, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1946-1950;
- F. MELANTONE, *Melanchthons Werke*, Gütersloh, Studienausgabe, 1951, I;
- F. MELANTONE, *Opera quae supersunt omnia*, III, a cura di C. G. Bretschneider, Halis Saxonum, 1836;
- F. MELANTONE, *Opere scelte. 2: La Confessione augustana (1530)*, a cura di P. Ricca, Torino, Claudiana, 2011;
- F. MELANTONE, *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnoletto, Torino, Claudiana, 1981;
- MELCHIORRE DA PARMA, *Dialogo de l'anima*, in Bologna, per Vincenzo Bonardo da Parma et Marcantonio da Carpo, 1538;
- A. MINTURNO, *Lettere di meser Antonio Minturno*, in Vinegia, appresso Girolamo Scoto, 1549;
- Il Monte della Santissima Orazione. Opera ascetica del secolo XIV di autore ignoto*, a cura di E. CENNI e P. MINUTOLI, Messina, Monastero di Montevergine 1965;
- Monumenta Ordinis Minorum*, [Salamanca], [Joannis de Porrás], [1511];
- G. MUZIO, *Mentite ochiniane*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1551;

- B. OCHINO, *Dialogi sette del reverendo padre frate Bernardino Occhino senese generale de' frati Capuzzini*, Venetia, Nicolò d'Aristotele detto il Zoppino, 1540;
- B. OCHINO, *Prediche predicate dal reverendo padre fra Bernardino da Siena dell'ordine de' frati Capuccini, ristampate novamente. Et giontovi un'altra predicha*, Venetia, per Bernardino de Viano de Lexona Vercellese, 16 marzo 1541;
- B. OCHINO, *Prediche nove predicate dal reverendo padre frate Bernardino Occhino senese generale dell'ordine di frati Capuzini nella inclita città di Vinegia del 1539*, Vinegia, Nicolò d'Aristotile da Ferrara, detto il Zoppino, maggio 1541;
- B. OCHINO, *Prediche di Bernardino Occhino da Siena* [sul front.: *Si me persecuti sunt, et vos persequentur. Sed, omnia vincit veritas*], Ginevra, Girard, 10 ottobre 1542;
- B. OCHINO, *Responsio Bernardini Ochini senensis ad Marcum Brixiensem*, Ginevra, s.e., 1543;
- B. OCHINO, *Sermones Bernardini Ochini senensis* [sul front.: *Ioan. 12: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*], s.l. [Ginevra], s.e. [Jean Girard], 25 Ianuarii 1543;
- B. OCHINO, *La seconda parte delle prediche del padre frate Thomaso da Siena, dove si tratta di diverse bellissime et utilissime materie. Come la tavola che trovarai in fine, ti dimostrerà*, s.l. [ma Basilea], s.e., s.d. [ma 1545 ca.];
- B. OCHINO, *Risposta a lettere di fra Bernardino da Siena mandate a vari personaggi d'Italia in sua escusatione*, s.l., s.e., s.d.;
- B. OCHINO, *Risposta alle false calunnie et impie biastemie di frate Ambrosio Catharino*, s.l., s.e., s.d.;
- B. OCHINO, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985;
- B. OCHINO, *Patterns of perfection. Seven Sermons preached in Patria by Bernardino Occhino*, a cura di P. Mc Nair, Cambridge, Anastasia Press, 1999;
- B. OCHINO, *Laberinti del Libero Arbitrio*, a cura di M. BRACALI, Firenze, Olschki, 2004;
- P. A. NEGRI, *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri milanese. Vita della medesima raccolta da Gio. Battista Fontana de' Conti*, Roma, in *Aedibus Populi Romani*, 1586 (II ed.);
- PAOLO DA FOLIGNO, *Origo et progressus ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, MHOMC VII, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1955;
- Pasquinate romane del Cinquecento*, a cura di V. MARUCCI, A. MARZO, A. ROMANO, 2 voll., Roma, Salerno Editore, 1983, I;
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997;
- P. PELLINI, *Della historia di Perugia*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, [1970];
- PIETRO DA LUCCA, *Arte nova del ben pensare e contemplare la passione di nostro Signor Giesu Christo benedetto*, Bologna, Girolamo di Benedetti, 1523;
- PIETRO RIDOLFI DA TOSSIGNANO, *Historiae Seraphicae Religionis libri tres*, Venezia, Francesco de Francisci da Siena, 1586;
- G. PILI, *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la Regula de li frati minori et sue dechiaratione per stimolati*, impressum Ancone, per Magistrum Bernardinum Vercellensem, 1527, ristampato a cura di Bernardino da Lapedona, Isola del Liri, Società Tipografica A. Macioce e Pisani, 1933;
- G. PILI, *Dialogo de la salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola delli frati Minori et sue dechiarationi con molte necessarie additioni, di novo ricomposto et ristampato*, in FC I, pp. 583-719;
- G. PILI, *Opera utilissima volgare chiamata incendio de zizanie lutherane, cioè contra la pernitiosissima heresia di Martin Luthero*, Bologna, Giovan Battista Faelli, 1532;
- G. PILI, *Operetta devotissima chiamata Arte de la unione, la quale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li regulari, ma ancora a li seculari spirituali e devoti*, Brescia, Fratelli Damiano e Giacomo Filippo, 8 aprile 1536;

- G. PILI, *L'arte d'unirsi con Dio del r. p. f. Giovanni da Fano predicator capuccino. Ridotta in miglior forma, accresciuta, e in quattro parti divisa, cioè nella via purgativa, nell'illuminativa, nell'unitiva, e negli esercizi da f. Dionisio da Montefalco del medesimo ordine. Con la Vita dell'autore in fine, dove con occasione, si accenna l'origine della Religione de' PP. Capuccini*, in Roma, per Andrea Fei, ad istanza di Gio. Domenico Franzini, 1622;
- M. PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer, R. Guarnieri e M. Vannini, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010 (I ed. 1994);
- RAFFAELE DA COMO, *Raphaelis comensis canonici regularis congregationis lateranensis confutatio haeresis fratris Bernardino Ochini senensis de iustificatione*, 1543;
- G. ROSSO, *Istoria delle cose di Napoli*, Napoli, Ed. Giovanni Gravier, 1770;
- M. SANUTO, *I diarii*, 58 voll., Bologna, Forni, 1969-1970, LIV, p. 569 (I ed. Venezia 1879-1903);
- G. SERIPANDO, *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, a cura di R. M. A. Blasi, introduzione di G. De Rosa, Roma, Carocci, 1999;
- Speculum Minorum*, Venezia, per Lazarum de Soardis, 1513;
- TOMMASO ILLIRICO DA OSIMO, *In lutherianas hereses clipeus Catholicae Ecclesiae... In duo sectus volumina: quorum primum de Sacramentis pretractat Ecclesiae adversus Lutherii opus De captivitate Babylonica iscriptum. Alterum reliquos eiusdem Martini Lutherii errores perstringit confutatos*, Taurini, Antonius Renuatus, 1523;
- TOMMASO ILLIRICO DA OSIMO, *Libellus de potestate summi pontificis... qui initiatur Clypeus status papalis*, Torino, Domenico de Frunzascho, 1523;
- Trattato de gli tre discorsi sopra il gaudio, dolore, et gloria, per il quale si camina alla perfettione dell'anima*, s.l., s.e., s.d.;
- A. DE TUMMULLIS, *Notabilia temporum*, a cura di C. Corvisieri, Livorno, Tip. Francesco Vigo, 1890;
- JUAN DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994;
- JUAN DE VALDÉS, *Il dialogo della dottrina cristiana (1529). In appendice: Qual maniera si dovrebbe tenere a informare infino dalla Fanciullezza i figliuoli delle cose della Religione*, a cura di T. Fanlo y Cortés, prefazione di A. Morisi Guerra, Torino, Claudiana, 1991;
- JUAN DE VALDÉS, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Genova-Milano, Marietti 1820, 2004;
- JUAN DE VALDÉS, *Lo evangelio di san Matteo*, Roma, Bulzoni, 1985;
- P. P. VERGERIO, *Il catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condannati e scomunicati per heretici da m. Giovanni della Casa legato di Vinetia e d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio e discorso del Vergerio*, s.l. [ma Zurigo], s.e. [ma Christopher Froschauer], s.d.;
- F. VETTORI, *Sommario della istoria d'Italia (1511-1527)*, in IDEM, *Scritti storici e politici*, a cura di E. Niccolini, Bari, Laterza, 1972;
- Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano Vaticano 207*, a cura di M. BIGARONI, introduzione di A. MARINI, Assisi, Porziuncola, 1985;
- JUAN LUIS VIVES, *Dialogo de doctrina christiana*, a cura di F. Calero Calero e M. A. Coronel Ramos, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009;
- G. ZARLINO, *Informatione intorno la origine della congregazione dei reverendi frati capuccini*, Venezia, appresso Domenico Nicolini, 1579;
- G. ZARLINO, *De tutte l'opere del R. M. Gioseffo Zarlino da Chioggia*, IV, Venezia, appresso Francesco de Franceschi Senese, 1589;
- F. ZORZI, *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campagnini, Milano, Bompiani, 2010;

– **Edizioni di documenti**

- Acta Sanctorum*, Parisiis, apud Victorem Palme, 1863 sgg., Maii IV, 1866;
- Atti ufficiali della Provincia osservante francescana di Bologna*, a cura di D. GUIDARINI, B. MONFARDINI, G. MONTORSI, Bologna, Edizioni Francescane, 2003;
- Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*, a cura di G. G. SBARAGLIA, 7 voll., Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759-1804;
- Bullarium ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinatorum seu collectio bullarum, brevium, decretorum, rescriptorum, oraculorum etc. quae a Sede Apostolica pro ordine capucino emanaverant*, a cura di Michele da Tugio, 7 voll., Roma, typis Joannis Zempel, 1740-1752;
- Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, a c. di J. F. Montesinos, Madrid, Aguirre, 1931;
- A. CASADEI, *Lettere del Cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, in «Archivio storico italiano», CXVIII, 1960, pp. 77-130, 220-285;
- Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, 13 voll., Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901 sgg.;
- Correspondance des réformateurs dans les pays de langue français*, a cura di A.-L. HERMINJARD, 9 voll., Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965 (1 ed. Genève 1866-1897);
- I Costituti di don Pietro Manelfi*, a cura di C. GINZBURG, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry, 1970;
- F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1881;
- Epistolae pp. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii, ex autographis vel originalibus exemplis*, in *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Madrid, G. Lopez del Horno, 1903;
- Epistulae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Monumenta Historica Societatis Jesu, XII, Madrid, 1898;
- I conventi cappuccini nell'inchiesta del 1650*, a cura di MARIANO DA ALATRI, 3 voll., MHOMC XV-XVII, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1984-1986;
- B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, estratto dall'«Archivio della Società Romana di Storia Patria», XV, 1892;
- B. FONTANA, *Documenti vaticani di Vittoria Colonna marchesa di Pescara per la difesa dei cappuccini*, estratto dall'«Archivio della Società Romana di Storia Patria», IX, 1886;
- I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, 5 voll., 6 to., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993;
- F. GAETA, *Documenti da codici vaticani per la storia della Riforma in Venezia*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», VII, 1955, pp. 5-53;
- Letters and Papers foreign and domestic of the reign of Henry VIII*, a cura di J. GAIRDNER, London, Her Majesty's Stationery Office, 1893, XIII;
- N. MACHIAVELLI, *Lettere*, a cura di F. GAETA, Milano, Feltrinelli, 1961;
- G. MANZONI, *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, in *Miscellanea di Storia italiana*, X, Torino, 1870;
- P. PICCOLOMINI, *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, in «Buletino Senese di Storia Patria», XVII, 1910, pp. 3-35;
- I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, a cura di M. FIRPO e D. MARCATTO, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000;
- I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo. Edizione critica*, 2 voll., a cura di M. FIRPO e S. PAGANO, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004;
- Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, a cura di S. PAGANO, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991;
- Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, a cura di M. FIRPO e D. MARCATTO, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1989-1995;
- B. RODE, *Documenti francescani di Ragusa*, in «Miscellanea Francescana», XV, 1914, pp. 79-83, 111-114, 177-180; XVI, 1915, pp. 44-52, 149-152.

FONTI SECONDARIE

- G. ABATE, *Conferme dei vicari generali cappuccini date dai maestri generali conventuali (1528-1619)*, in «Collectanea Franciscana», XXXIII, 1963, pp. 423-441;
- G. ABATE, *Fra' Matteo da Bascio e gli inizi dell'Ordine cappuccino*, in «Collectanea Franciscana», XXX, 1960, pp. 31-77;
- Dall'Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico. Convegno di studio (Firenze, Palazzo Strozzi, 30 ottobre 1992)*, Firenze, Olschki, 1996;
- F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (sec. XIII-XVI)*, postfazione di J. Dalarun, Padova, Centro Studi Antoniani, 1997;
- F. ACCROCCA, *Il libro secondo "De amore evangelico" nel codice Vaticano Capponiano 207*, in «Collectanea Franciscana», LXXXI, 2011, pp. 559-570;
- F. ACCROCCA, «*La più disperata vita*». *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in *Le origini e la loro immagine*, pp. 197-227;
- F. ACCROCCA, *La "Religionis zelus" e la tradizione dei compagni di Francesco*, in IDEM, *Francesco e le sue immagini*, pp. 161-172;
- F. ACCROCCA, *Le ordinazioni di Albacina e gli Spirituali*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 271-306;
- F. ACCROCCA, *L'influsso degli Spirituali sulle costituzioni di Albacina*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 271-306;
- F. ACCROCCA, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009;
- L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010;
- S. ADORNI BRACCESI, *Eterodossia e politica nella «notabil conversione» di Pietro Fatinelli (1542-1543)*, in «Critica Storica», XXVII, 1990, pp. 209-234;
- S. ADORNI BRACCESI, *Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 513-534;
- S. ADORNI BRACCESI, *L'emigrazione religiosa dei lucchesi in Francia e a Ginevra tra la seconda metà del XVI e gli inizi del XVII secolo*, in *Eretici esuli e indemoniati nell'età moderna*, pp. 61-75;
- S. ADORNI BRACCESI, «*Una città infetta*». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994;
- S. ADORNI BRACCESI, *Un catechismo italiano della Riforma: «Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della fede cristiana di M. Pietro Martire Vermigli fiorentino»*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562) umanista, riformatore, pastore*, pp. 105-129;
- B. AIKEMA, *L'immagine della Riforma, la riforma dell'immagine: problemi di pittura religiosa nel Cinquecento fra l'Italia, la Francia e l'Europa*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 223-241;
- G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e alla spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati*, pp. 156-252;
- G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi Veneziani», XVI; 1974, pp. 177-225;
- A. ALECCI, voce *Busti Bernardino* in DBI, XV, 1972, pp. 593-595;
- ALESSIO D'ARQUATA, *Cronaca della Riformata Provincia de' Minori nella Marca*, Cingoli, Stab. Lucchetti, 1893;
- M. AL KALAK, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa alla metà del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011;

- L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 895-947;
- G. ALONGE, *Evangelismo francese e Riforma italiana: l'esperienza religiosa di Federico Fregoso*, tesi di laurea, Torino, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2008-2009;
- G. ALONGE, *Le scrittrici nella prima età moderna*, in *Atlante della letteratura italiana*, pp. 119-126;
- L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1987, ristampa anastatica (I ed. Città di Castello 1892);
- B. AMANTE, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1896;
- F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Milano, Franco Angeli, 1999;
- Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, a cura di S. PAVONE, F. MOTTA, M. CAFFIERO, numero monografico degli «Annali di Storia dell'Esegesi», XIX, 2002;
- M. ANDRÉS MARTÍN, *Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia*, in «Salmanticensis», XXIV, 1977, pp. 307-334;
- M. ANDRÉS MARTÍN, *Los alumbrados de Toledo según el proceso de Maria de Cazalla (1532-1534)*, in «Cuadernos de Investigación Histórica», VIII, 1984, pp. 65-81;
- M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976;
- M. ANDRÉS MARTÍN, *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, in «Salmanticensis», XXI, 1974, pp. 151-162
- W. ANGELINI, *La situazione politico-religiosa della Marca nel primo trentennio del secolo XVI*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 65-78;
- Angelo Clareno francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 2007;
- Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, a cura di P. A. DYKEMA e H. A. OBERMAN, Leiden-New York-Köln, Brill, 1994;
- L'Archivio storico della Provincia di San Francesco Stimmatizzato dei Frati Minori in Toscana. Inventari degli archivi delle ex Province (1290-1946)*, a cura di A. MAIARELLI, con la collaborazione di D. NARDI e U. SORELLI, in «Studi Francescani», CIII, 2006;
- A. ARMAND-HUGON, *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1943;
- A. ARMAND-HUGON, *Il Trattato della soddisfazione di Cristo di A. Mainardo*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XVII, 1939, pp. 69-77;
- M. C. ARMSTRONG, *The Politics of Piety. Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*, Rochester, University of Rochester Press, 2010 (I ed. 2004);
- ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto (An), Libreria S. Francesco d'Assisi, 1956;
- E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in «Revista de Filología Española», XXXVI, 1952, pp. 31-99;
- Aspects de la propagande religieuse*, a cura di G. BERTHOUD, G. BRASART-DE GROËR, D. CANTIMORI et al., prefazione di H. MEYLAN, Ginevra, Droz, 1957;
- Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi tenuto a Fabriano, monastero S. Silvestro abate (4-7 giugno 1981)*, I, Fabriano, Editiones Montisfani, 1982;
- Aspirazioni e devozioni. Brescia nel Cinquecento tra preghiera e eresia. Catalogo della mostra (Brescia, Museo Diocesano, 7 ottobre – 26 novembre 2006)*, a cura di E. FERRAGLIO, Milano, Electa, 2006;
- L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo. Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (16-19 ottobre 1960)*, Todi, Accademia Tudertina, 1962;

- Atlante della letteratura italiana. II. Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di S. LUZZATTO e G. PEDULLÀ, Torino, Einaudi, 2011;
- A. AUBERT, *Alle origini della Controriforma: studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXII, 1986, pp. 303-355;
- A. AUBERT, *Eterodossia e Controriforma nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Cacucci, 2003;
- A. AUBERT, *La crisi degli antichi Stati italiani. I (1492-1521)*, Firenze, Le Lettere, 2003;
- A. AUBERT, *Misticismo, valdesianesimo e riforma della Chiesa in Vittoria Colonna*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLVI, 1992, pp. 143-166;
- A. AUBERT, *Paolo IV*, in *Enciclopedia dei papi*, III, pp. 128-142;
- A. AUBERT, *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*, Firenze, Le Lettere, 1999 (I ed. Città di Castello 1990);
- A. AUBERT, *Valdesianesimo ed evangelismo italiano. Alcuni studi recenti*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 152-175;
- G. AUZZAS, *Letteratura in volgare per i penitenti*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni*, pp. 103-124;
- N. AVANZINI, *Tra il cardinale Contarini e Juan de Valdés: la parabola religiosa di Ercole Gonzaga (1535-1542)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXIV, 1997, pp. 3-35;
- G. AVARUCCI, *Albacina: l'eremo di Santa Maria dell'Acquarella e i cappuccini (con appendice di Nanni Monelli)*, in «Collectanea Franciscana», LXXVIII, 2008, pp. 119-170;
- G. AVARUCCI, *Studio, "Studia", maestri e biblioteche dei Francescani nelle Marche (secoli XII-XV)*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, pp. 104-113;
- R. BACCHIDDU, «*Hanno per capo et maestra una monaca giovane*»: *l'ascesa e il declino di Paola Antonia Negri*, in «Religioni e Società», LI, 2005, pp. 58-77;
- R. BACCHIDDU, *L'eredità spirituale di Battista da Crema. Paola Antonia Negri e Marco Antonio Pagani*, in *Storia della direzione spirituale*, pp. 221-237;
- R. BACCHIDDU, *Marco alias Antonio Pagani da «figlio spirituale» a «padre spirituale»*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, pp. 177-195;
- R. BACCHIDDU, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIII, 2000, pp. 47-107;
- D. V. N. BAGCHI, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists (1518-1525)*, Minneapolis, Fortress Press, 1991;
- R. H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze, Sansoni, 1940;
- R. H. BAINTON, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino, Claudiana, 1992 (ed. or. Minneapolis 1971);
- R. H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 2001 (I ed. it. 1961; ed. or. Philadelphia 1951);
- R. H. BAINTON, *La Riforma protestante*, prefazione di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1998 (I ed. it. 1958; ed. or. Boston 1952);
- R. H. BAINTON, *Lutero*, introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2005 (I ed. it. 1960, ed. or. Nashville 1950);
- R. BAINTON, *Vita e Morte di Michele Serveto*, Roma, Fazi, 2012 (ed. or. New York 1953);
- J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie*, Gèneve, Droz, 1969;
- L. BALSAMO, *La Bibbia in tipografia*, in *La Bibbia a stampa da Gutenberg a Bodoni*, pp. 13-38;
- W. BARBERIS, *Uomini di corte nel Cinquecento tra il primato della famiglia e il governo dello Stato*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 855-894;

- E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, 2 voll., Milano, Editrice Bibliografica, 1992;
- E. BARBIERI, *Tradition and change in the spiritual literature of the Cinquecento*, in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, pp. 111-133;
- G. BARBIERI, *Aspetti sociali nell'opera riformatrice di Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, in «Annali della Facoltà Economia e Commercio», Bari, n.s., VII, 1947, pp. 110-121;
- G. BARDAZZI, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*, in «Italique», IV, 2001, pp. 61-101;
- J. BARDINI, «*Quella maledetta nidata*». *Frați Minori Conventuali perseguiti per eresia agli inizi del Cinquecento*, in «Il Santo», XLVII, 2007, pp. 451-480;
- A. BARTOLI LANGELLI, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 283-305;
- Bartolomeo Barbieri da Castelvetro (1615-1697). Un cappuccino alla scuola di san Bonaventura nell'Emilia del '600*, a cura di A. MAGGIOLI e P. MARANESI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998;
- G. BARTOLOZZI, *Camerino e le origini dei Cappuccini*, in *Presenze francescane nel camerinese*, pp. 193-202;
- G. BARTOLOZZI, *La fondazione del convento dei cappuccini di Renacavata a Camerino*, in «Collectanea Franciscana», LXXII, 2002, pp. 307-335;
- G. BARTOLOZZI, *Le origini dei cappuccini: una rilettura delle fonti*, in «Collectanea Franciscana», LXXVI, 2006, pp. 523-551;
- M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (I ed. 1950);
- L.-L. BATAILLON, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, Aldershot, Variorum, 1993;
- N. BAZZANO, *Da "imperiali" a "spagnoli": i Colonna e la politica romana da Carlo V a Filippo II*, in *Roma y España*, I, pp. 281-293;
- N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna*, Roma, Salerno Editrice, 2003;
- Beata Baptista Varani et primordia Ordinis F. M. Capuccinorum*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XXII, 1906, pp. 240-244;
- R. BELLADONNA, *Alcune osservazioni intorno al sunto di una predica sconosciuta di Bernardino Ochino*, in «Critica Storica», XIV, 1977, pp. 149-154;
- R. BELLADONNA, *Bartolomeo Caroli, Nobile Senese, imitatore di Juan de Valdés*, in «Critica Storica», n.s. 3, X, 1973, pp. 514-528;
- R. BELLADONNA, *Bernardino Ochino's Fourth Dialogue (Dialogo del ladrone in croce) and Ubertino's da Casale Arbor Vitae: Adaptation and Ambiguity*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLVII, 1985, pp. 125-145;
- R. BELLADONNA, *Cenni biografici su Bartolomeo Carli Piccolomini*, in «Critica Storica», n.s., XI, 1974, pp. 507-516;
- R. BELLADONNA, *Gli Intronati, le donne, Aonio Paleario e a Agostino Museo in un dialogo inedito di Marcantonio Piccolomini il Sodo intronato (1538)*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», IC, 1992, pp. 48-90;
- R. BELLADONNA, *Metafore visive ed elementi pittorici nel dialogo primo di Bernardino Ochino*, in *Letteratura italiana e arti figurative*, II, pp. 535-540;
- R. BELLADONNA, *Motivi umanistici e ascetismo medievale nel Dialogo quarto di Bernardino Ochino*, in *Validità perenne dell'umanesimo*, pp. 21-33;
- R. BELLADONNA, *Pontanus, Machiavelli and a Case of Religious Dissimulation in Early Sixteenth-Century Siena (Carli's Trattati nove della prudenza)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 377-385;

- R. BELLADONNA, *Sperone Speroni and Alessandro Piccolomini on Justification*, in «Renaissance Quarterly», XXV, 1972, pp. 161-172;
- E. BELLIGNI, *Evangelismo, Riforma ginevrina e nicodemismo. L'esperienza religiosa di Renata di Francia*, Rende (Cs), Brenner, 2008;
- E. BELLIGNI, *Renata di Francia tra Ferrara e Montargis*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 363-379;
- E. BELLIGNI, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Torino, Utet, 2012;
- P. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven – London, Yale University Press, 2002;
- E. BENINI CLEMENTI, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000;
- K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichtce der Reformation*, Braunschweig, Schwetschke, 1892 (I ed. Lipsia, 1875);
- K. BENRATH, *Lettera a Paolo III. Documento sconosciuto del secolo XVI*, in «Rivista Cristiana», II, 1874, pp. 257-302;
- K. BENRATH, *Lettere sconosciute di B. Ochino*, in «La Rivista Cristiana», n.s., II, 1900, pp. 46 sgg.;
- A. BERARDI, *Il contributo di Bernardino Ochino alle costituzioni cappuccine del 1536*, tesi di laurea, Chieti, Università degli Studi G. D'Annunzio, Facoltà di Lettere, a.a. 1987-88;
- L. BERARDINI, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia*, Osimo, Editore, 1964;
- M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1965;
- BERNARDINO DA LAPEDONA, P. *Giovanni Pili da Fano Cappuccino (1469-1539). Studio biografico*, in «L'Italia Francescana», XXXVII, 1962, pp. 26-33, 108-114, 252-264, 317-323; XXXVIII, 1963, pp. 42-49, 162-167, 262-267; XXXIX, 1964, pp. 28-33;
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo. XVI Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (9-12 ottobre 1975)*, Todi, Accademia Tudertina, 1976;
- M. BERTAGNA, *L'Osservanza di Siena e le sue vicende storico-politiche dal tardo Quattrocento al primo Seicento*, in «Studi Francescani», LXXXII, 1982, pp. 367-436;
- M. BERTAGNA, *L'Osservanza di Siena. Studi storici*, 2 voll., Siena, Osservanza, 1963-1964;
- G. BERTINI, *Margherita d'Austria e i Farnese negli anni romani (1538-1540): nuovi documenti*, in *Roma y España*, I, pp. 267-279;
- D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1924;
- G. L. BETTI, *Alcune considerazioni riguardo all' "Incendio de zizanie lutherane" di Giovanni da Fano pubblicato a Bologna nel 1532*, in «Archiginnasio», LXXXII, 1987, pp. 235-243;
- G. L. BETTI, *Bernardino Ochino francescano osservante*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», XCVIII, 1991, pp. 102-108;
- La Bibbia a stampa da Gutenberg a Bodoni*, a cura di I. ZATELLI e M. GABRIELE, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, 1991;
- "Il bibliotecario inattuale". Miscellanea di studi di amici per Giorgio Emanuele Ferrari bibliotecario e bibliografo marciano*, 2 voll., a cura di S. ROSSI MINUTELLI, Padova, Edizioni NovaCharta, 2007;
- Biblioteche Cappuccine Italiane. Atti del Convegno nazionale tenuto in Assisi, 14-16 ottobre 1987*, a cura di A. MATTIOLI, Perugia, Biblioteca Oasis, 1988;
- A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 253-302;
- R. BIONDI, *Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie francescane (secc. XVI-XVII)*, in *Libri, biblioteche e cultura*, pp. 337-379;

- C. F. BLACK, *Commune and the Papacy in the Government of Perugia 1488-1540*, in «Annali della Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa», IV, 1967, pp. 163-191;
- C. F. BLACK, *Early Modern Italian Confraternities: Inclusion and Exclusion*, in «Historien», II, 2000, pp. 65-86;
- C. F. BLACK, *Early Modern Italy. A Social History*, London-New York, Routledge, 2001;
- C. F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano, Rizzoli, 1992 (ed. or. Cambridge 1989);
- C. F. BLACK, *Perugia and Papal absolutism in the sixteenth century*, in «English Historical Review», XCVI, 1981, pp. 509-539;
- C. F. BLACK, *Politica e amministrazione a Perugia*; in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna*, pp. 101-116;
- C. BLAISDELL, *Renée de France between Reform and Counter-Reform*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIII, 1972, pp. 196-226;
- C. BLAISDELL, *Politics and Heresy in Ferrara, 1534-1559*, in «Sixteenth Century Journal», VI, 1975, pp. 67-93;
- G. BOCCANERA, *Camerino e i primordi dei Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 79-96;
- Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, a cura di E. PASQUINI e P. PRODI, Bologna, Il Mulino, 2002;
- L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2009 (I ed. 2002);
- G. BONACINA, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Roma, Curia generale dei Padri Somaschi, 2009;
- G. BONACINA, *Un veneziano a Como. San Girolamo Miani e l'attività caritativa dei comaschi nel primo Cinquecento*, Como, Edizioni Gallio, 1986;
- V. BONARI, *I Cappuccini della Provincia milanese dalla sua fondazione – 1535 – fino a noi. Parte seconda. Vol. I: Biografie dei più distinti nei secoli XVI e XVII. Memorie storiche raccolte da manoscritti*, Crema, Tip. S. Pantaleone di Luigi Meleri, 1898;
- V. BONARI, *I conventi ed i Cappuccini bergamaschi. Memorie storiche*, Milano, Tipografia Lodovico Felice Cogliati, 1883;
- V. BONARI, *I conventi ed i Cappuccini bresciani. Memorie Storiche*, Milano, Cart. e Tipo-Litografia Cesare Crespi, 1891;
- V. BONARI, *I conventi e i Cappuccini dell'Antico Ducato di Milano. Memorie storiche raccolte da manoscritti*, Crema, Tipografia S. Pantaleone di Luigi Meleri, 1893;
- L. BONAZZI, *Storia di Perugia dalle origini al 1860*, 2 voll., a cura di G. INNAMORATI, Città di Castello, Unione Arti Grafiche, 1959-1960;
- O. BONMANN, *Problemi critici riguardo ai cosiddetti «Statuta Bernardiniana» di Perugia (1425-26)*, in «Studi Francescani», LXII, 1965, pp. 278-302;
- E. BONORA, *Antonio Maria Zaccaria e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti nella Milano degli anni trenta: le comunità paoline e la città*, in «Barnabiti Studi», XIV, 1997, pp. 149-170;
- E. BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007;
- E. BONORA, *I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 111-140;
- E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998;
- E. BONORA, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (I ed. 2001);
- E. BONORA, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime spirituali»*, in *Per Marino Berengo*, pp. 114-136;

- J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998;
- S. D. BOWD, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002;
- S. D. BOWD, *Venice's Most Loyal City. Civic Identity in Renaissance Brescia*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010;
- T. BOZZA, *Calvino in Italia*, Roma, Arti Grafiche, 1966;
- T. BOZZA, *La Riforma cattolica. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Libreria Tombolini, 1972;
- T. BOZZA, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I: Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976;
- M. BRACALI, *Il filologo ispirato. Ratio e Spiritus in Sebastiano Castellione*, Milano, Franco Angeli, 2001;
- L. BRAIDA, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Roma-Bari, Laterza, 2009;
- E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000;
- G. O. BRAVI, "Non voler predicare il falso, né ingannare il Popolo": Pier Martire Vermigli a Lucca, in *Riformatori bresciani del '500*, pp. 33-60;
- A. BRUNDIN, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2008;
- G. BRUNELLI, voce *Gonzaga Ercole* in DBI, LVII, 2001, pp. 711-722;
- G. BRUNELLI, voce *Grimani Marino* in DBI, LIX, 2002, pp. 640-646;
- G. BRUNELLI, «Sopra tutto fu inclinatissimo alla religione». La Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino di Giuseppe Orologi, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 429-452;
- BURCARDUS A WOLFENSCHIESSEN, *De influxu legislationis camaldulensium in ordinem capuccinorum*, in «Collectanea Franciscana», I, 1931, pp. 59-78;
- D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001;
- G. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts, Quellen und Forschungen aus dem Gebeite der Geschichte, Görresgesellschaft XIII*, Paderborn, Schöningh, 1910;
- D. CACCAMO, voce *Bongiovanni Anton Giacomo* in DBI, XII, 1970, pp. 63-66;
- G. M. CAGNI, *I nuovi ordini religiosi del primo Cinquecento e la riforma cappuccina: i barnabiti, in Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 353-369;
- L. CAIANI, voce *Castello, Castellino de*, in DBI, XII, 1978, pp. 786-787;
- M. CAMAIONI, *Note su due episodi del periodo italiano di Bernardino Ochino*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», CXVI, 2009, pp. 120-148;
- E. CAMERON, *Italy*, in *The Early Reformation in Europe*, pp. 188-214;
- Camilla Battista da Varano e il suo tempo. Atti del convegno sul V centenario del monastero delle Clarisse di Camerino. Castello di Lanciano – Palazzo ducale e Cattedrale di Camerino (7-8-9 settembre 1984)*, Camerino, Centro Stampa Orac, 1987;
- E. CAMPI, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino*, Torino, Claudiana, 1994;
- S. I. CAMPOREALE, *Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, pp. 101-124;
- C. CANNAROZZI, *La «Corona B. Mariae Virginis» e la «Corona D. N. Jesu Christi» in due opere inedite di Fra Mariano da Firenze*, in «Studi Francescani», XXVIII, 1931, pp. 14-32;
- D. CANTIMORI, *Bernardino Ochino. Uomo del Rinascimento e riformatore*, estratto da «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», a. VII, vol. XXX, fasc. I, Pisa, Pacini Mariotti, 1929;

- D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2002 (I ed. Firenze 1939);
- D. CANTIMORI, *Il nicodemismo*, in «Quaderni di Belfagor», I, 1948, pp. 12-23;
- D. CANTIMORI, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*, Roma-Bellinzona, Istituto Editoriale Ticinese, 1947;
- D. CANTIMORI, *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, pp. 340-351;
- D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in IDEM, *Eretici italiani*;
- D. CANTIMORI, recensione all'*Historia* di Melchiorre da Pobladura, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», III, 1949, pp. 120 sgg.
- D. CANTIMORI, *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, pp. 177-190;
- D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975;
- G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1948;
- C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, 3 voll., Torino, Unione Tipografica Editrice, 1865-1868;
- F. CANTÙ, *Profezia o disegno politico? La circolazione di alcuni testi sull'Europa (1535-1542)*, in *L'Italia di Carlo V*, pp. 41-61;
- F. CANUTI, *La tragedia di un'anima. Frate Lodovico da Fossombrone e gl'inizi dei Minori Cappuccini. Nel IV centenario della fondazione dell'Ordine*, Fano, Tipografia Sonciniana, 1929;
- C. CAPASSO, *Paolo III (1534-1549)*, 2 voll., Messina, Principato, 1923-1924;
- S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979;
- S. CAPONETTO, «*Beneficium Christi*», in «Protestantesimo», XXXVIII, 1983, pp. 47-55;
- S. CAPONETTO, *Erasmus e la genesi dell'espressione «Beneficio di Cristo»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, XXXVII, fasc. III-IV, 1968, pp. 271-274;
- S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992;
- S. CAPONETTO, *Lutero nella letteratura italiana della prima metà del '500. Francesco Berni*, in *Lutero in Italia*, pp. 47-63;
- S. CAPONETTO, *Marco Antonio Flaminio e il cardinale di Ravenna*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVII, 1976, pp. 71-75;
- S. CAPONETTO, *Melantone e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2000;
- S. CAPONETTO, *Motivi di riforma religiosa e inquisizione nel ducato di Urbino nella prima metà del Cinquecento*, estratto da «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXXVII-XXXVIII, 1985-1986;
- S. CAPONETTO, *Sulle fonti del "Beneficio di Cristo"*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXVII, 1966, pp. 3-6;
- I Cappuccini. Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525-1619)*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Curia Generale dei Cappuccini, 1994;
- I Cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, a cura di G. POZZI e P. PRODI, Bologna, EDB, 2002;
- I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento (1525-1619)*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001;
- G. CARVALE, *Ambrogio Catarino Politi e i primi gesuiti*, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005, pp. 80-109;
- G. CARVALE, *Il Beneficio di Cristo e l'Inquisizione romana: un caso di censura tardiva*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma*, pp. 151-174;

- G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003;
- G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007;
- Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, a cura di M. FIRPO e O. NICCOLI, Bologna, Il Mulino, 2010;
- C. CARGNONI, *Alcuni aspetti del successo della Riforma Cappuccina nei primi cinquant'anni (1525-1574)*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 211-259;
- C. CARGNONI, *Cultura bonaventuriana nei cappuccini tra '500 e '600*, in *Bartolomeo Barbieri da Castelvetro*, pp. 81-122;
- C. CARGNONI, *Figura eminens Bernardini de Asti, precipue reformationis capuccinae promotoris*, in «*Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*», XCIV, 1978, pp. 374-384;
- C. CARGNONI, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, in «*Collectanea Franciscana*», XLVIII, 1978, pp. 311-398;
- C. CARGNONI, *Francesco da Bagnone semiquietista? Note in margine ad una sua operetta spirituale*, in «*Collectanea Franciscana*», LXXV, 2005, pp. 543-592;
- C. CARGNONI, *Fra i Minori Osservanti e letteratura spirituale nel '400 e primo '500 fra pietà e devozione*, in *Il beato Antonio da Stroncone. III. Atti delle Giornate di studio (Stroncone, 4 maggio 1996 e 29 novembre 1997)*, a cura di M. SENSI, Assisi, Edizioni Porziucola, 1999, pp. 161-197;
- C. CARGNONI, *I cappuccini in Sicilia. Una proposta di lettura storica*, in «*Laurentianum*», XLV, 2004, pp. 201-210;
- C. CARGNONI, *Il cappuccino nelle cronache del Colpetrazzo*, in *L'«Historia» Cappuccina vissuta e raccontata nel Cinquecento*, pp. 55-75;
- C. CARGNONI, *Il primo decennio di vita cappuccina a Napoli (1530-1540)*, in «*Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli*», IV, 2009, pp. 5-30;
- C. CARGNONI, *I movimenti francescani di riforma nel '400*, in «*Italia Francescana*», LXXIX, 2004, pp. 137-176;
- C. CARGNONI, *I primi lineamenti di una "scuola cappuccina di devozione"*, in «*L'Italia Francescana*», LIX, 1984, pp. 111-140;
- C. CARGNONI, *La devozione al sangue di Cristo in un opuscolo censurato e finora ignorato di Silvestro da Rossano*, in *Clavis scientiae*, pp. 315-374;
- C. CARGNONI, *La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio (fine XV secolo-1552)*, in «*Studi Montefeltrani*», XXIII, 2002, pp. 67-90;
- C. CARGNONI, *La fine di Ludovico Tenaglia da Fossombrone*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 371-386;
- C. CARGNONI, *L'apostolato dei cappuccini come «redundantia di amore»*, in «*L'Italia Francescana*», LIII; 1978, pp. 559-593;
- C. CARGNONI, *La predicazione dei frati cappuccini nell'opera di riforma promossa dal Concilio di Trento*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989;
- C. CARGNONI, *La tradizione dei Compagni di san Francesco modello dei primi cappuccini*, in «*Collectanea Franciscana*», LII, 1982, pp. 5-106;
- C. CARGNONI, *Le case di preghiera nella storia dell'ordine francescano*, in «*Studi e Ricerche Francescane*», VII, 1978, pp. 55-112;
- C. CARGNONI, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*, in «*L'Italia Francescana*», LXI, 1986, pp. 325-460;
- C. CARGNONI, *Le vocazioni all'Ordine cappuccino dagli inizi al 1619*, in *Le vocazioni all'Ordine francescano dalle origini ad oggi*, pp. 89-122;

- C. CARGNONI, *L'immagine di san Francesco nella riforma cappuccina*, in *Francesco d'Assisi nella storia*, II, pp. 25-53;
- C. CARGNONI, *L'Osservanza francescana nell'Italia centrale del primo quarto del secolo XVI*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 49-98;
- C. CARGNONI, *Ochino (Bernardino Ochino da Siena)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, LXXIV-LXXV, coll. 575-592;
- C. CARGNONI, *Riforma della Chiesa e Apocalisse in Mattia Bellintani da Salò*, in «Laurentianum», XXVI, 1985, pp. 497-569;
- C. CARGNONI, *Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 293-324;
- C. CARGNONI, *Una sconosciuta fonte inedita del «Dialogo» emendato di Giovanni Pili da Fano*, in «Estudios Franciscanos», LXXXIX, 1988, pp. 407-422;
- C. CARGNONI, *Un libro di storia sui cappuccini in Emilia Romagna*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 217-236;
- A. CARLINO, *L'arciconfraternita di San Girolamo della Carità: l'origine e l'ideologia assistenziale*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», CVII, 1984, pp. 275-306;
- A. CARLINO – A. CLERICUZIO, *L'Italia alchemica del Cinquecento*, in *Atlante della letteratura italiana*, pp. 210-217;
- Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. BUZZI, C. ALZATI et al., Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1997;
- Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna. Nascita e fortuna di un modello di santità. Atti delle giornate di studio (25-27 novembre 2010)*, a cura di M. L. FROSIO e D. ZARDIN, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2011;
- Carlo V a Bologna. Cronache e documenti dell'incoronazione (1530)*, a cura di R. RIGHI, Bologna, Costa, 2000;
- G. CAROCCI, *La rivolta degli Straccioni in Lucca*, in «Rivista Storica Italiana», LIII, 1951, pp. 28-59;
- A. CASADEI, *Fanino Fanini da Faenza. Episodio della riforma protestante in Italia con documenti inediti*, in «Nuova Rivista Storica», XVIII, 1934, pp. 168-199;
- C. CASANOVA, *Mogli e vedove di condottieri in area padana fra Quattro e Cinquecento*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 513-534;
- M. CASSESE, *Giovanna e Maria d'Aragona: due sorelle napoletane «doppio pregio ad una etade» e il rapporto con il potere nel '500*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 669-707;
- CASSIANO DA LANGASCO, *Gli ospedali degli Incurabili*, Genova, Alessandro Pesce, 1938;
- A. CASTALDO, *Dell'Istoria libri quattro nei quali si descrivono gli avvenimenti succeduti nel regno di Napoli*, Napoli, Gravier, 1769;
- G. CASTELLANI, *Frate Giovanni Pili da Fano*, in *Memorie francescane fanesi*, pp. 189-216;
- A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà*, Milano, Garzanti, 1955 (ed. or. México 1962);
- Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557). Atti del convegno (Camerino, Auditorium di S. Caterina, 28-30 ottobre 2004)*, a cura di P. MORICONI, Camerino, La Nuova Stampa, 2005;
- M. CATTO, *Direzione spirituale nell'insegnamento catechistico fra Cinque e Seicento: catechismi e confraternite di dottrina cristiana*, in *La direzione spirituale*, pp. 173-203;
- M. CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009;
- M. CATTO, *Un panopticon catechistico: l'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003;
- S. CAVAZZA, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, in «La gloria del Signore», pp. 159-186;

- S. CAVAZZA, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, in «Studi Goriziani», XLIII, 1976, pp. 29-80;
- S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, pp. 9-28;
- S. CAVAZZA, «*Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo*». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in *Lutero in Italia*, pp. 65-94;
- S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio: Catechismi e scritti spirituali*, in «*La gloria del Signore*», pp. 187 sgg.;
- Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento. VI giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (5 marzo 1999)*, a cura di C. STANGO, Firenze, Olschki, 2001;
- F. C. CESAREO, *Penitential Sermons in Renaissance Italy: Girolamo Seripando and the Pater noster*, in «*The Catholic Historical Review*», LXXXIII, 1997, pp. 1-19;
- R. CESSI, *Paolinismo preluterano*, in «*Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*», s. VIII, XII, 1957, pp. 3-30;
- F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, II. ed. a cura di C. Sestan, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1962;
- O. CHADWICK, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (I ed. 2001);
- A. CHASTEL, *Il sacco di Roma. 1527*, Torino, Einaudi, 1983;
- La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e riforma cattolica*, a cura di G. GULLINO, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1990;
- L. CHIODI, *Eresia protestante a Bergamo nella prima metà del '500 e il vescovo Vittore Soranzo. Appunti per una riconsiderazione storica*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», XXXV, 1981, pp. 456-485;
- P. G. CHOLAKIAN – R. C. CHOLAKIAN, *Marguerite of Navarre. Mother of the Renaissance*, New York Columbia University Press, 2006;
- Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, a cura di G. FRAGNITO, Cambridge, Cambridge University Press, 2001;
- Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2002;
- E. CIONE, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, Laterza, 1938;
- CIRO ORTOLANI DA PESARO, *I ministri provinciali delle Marche*, in «*Picenum Seraphicum*», III, 1917, pp. 72-81, 273-281;
- CIRO ORTOLANI DA PESARO, *Vita e culto del b. Giovanni Righi da Fabriano, sacerdote dei Minori*, Roma, Tipografia Sallustiana, 1904;
- A. CISTELLINI, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, Morcelliana, 1948;
- Una città e la sua cattedrale: il duomo di Perugia*, Atti del Convegno di Studio, Perugia (26-29 settembre 1988), a cura di M. L. CIANINI PIEROTTI, Perugia, Edizioni Chiesa S. Severo a Porta Sole, 1992;
- Clavis scientiae. Miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999;
- C. W. CLOSE, *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform, 1525-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009;
- Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. ROSA, Roma-Bari, Laterza, 1995;
- D. COGONI, *La spiritualità eucaristica della beata Camilla Battista da Varano*, in *Dal timore all'amore*, pp. 113-171;
- V. COLETTI, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Casale Monferrato, Marietti, 1983;

- B. COLLETT, *A long and troubled pilgrimage: the correspondence of Marguerite d'Angoulême and Vittoria Colonna, 1540-1545*, Princeton N.J., Princeton Theological Seminary, 2000;
- B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985;
- G. M. COLOMBÁS, *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos: Garcia Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat, Abadia, 1955;
- C. COLOMBERO, voce *Galatino Pietro* in DBI, XXVII, pp. 402-404;
- G. COLUCCI, *Antichità Picene*, XVI, Fermo, dai torchi dell'Autore per Giuseppe Agostino Paccaroni, 1795;
- La Compagnia di Gesù tra eresia e ortodossia. Dalla fondazione alla fine del concilio di Trento*, numero monografico della «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005;
- Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, a cura di J. P. DONNELLY S.J. e M. W. MAHER S.J., Kirksville, Thomas Jefferson University Press, 1999;
- Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, a cura di B. WISCH e D. C. AHL, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;
- Continuità e discontinuità nella storia politica, economia e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. PECORARI e G. SILVANO, Vicenza, Neri Pozza, 1993;
- Il contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento*, a cura di P. CHERUBELLI, Firenze, Vallecchi, 1946;
- I conventi cappuccini nell'inchiesta del 1650*, a cura di MARIANO DA ALATRI, 3 voll., MHOMC XV-XVII, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1984-1986;
- G. F. CORTINI, *La Riforma e l'Inquisizione in Imola (1551-1578) e Marco Antonio Flaminio luterano*, Imola, Galeati, 1928;
- V. COX, *Women's Writing in Italy (1400-1650)*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008;
- F. E. CRANZ, *A Common Pattern in Petrarch, Nicholas of Cusa, and Martin Luther*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, pp. 53-70;
- D. A. CREWS, *Juan de Valdés and the Comunero Revolt: an essay on Spanish Civic Humanism*, in «Sixteenth Century Journal», XXII, 1991, pp. 233-252;
- D. A. CREWS, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2008;
- V. CRISCUOLO, *Cappuccini e recolletti calabresi*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 175-226;
- V. CRISCUOLO, *Divagazioni storico critiche a proposito di una "Rilettura delle fonti cappuccine"*, in «Laurentianum», XLIX, 2008, pp. 3-51;
- V. CRISCUOLO, *Formazione e cultura dei cappuccini nei secoli XVI-XVII (con riferimenti alla Provincia picena)*, in *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa*, pp. 59-85;
- V. CRISCUOLO, *Formazione e cultura tra i cappuccini della provincia dell'Umbria tra Cinque e Seicento (1525-1619)*, in *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, pp. 119-265;
- V. CRISCUOLO, *Il catalogo delle biblioteche dei conventi cappuccini della Provincia di Milano alla fine del Cinquecento*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 391-516;
- V. CRISCUOLO, *La circolazione dei libri e delle idee nella Provincia dei cappuccini di Cosenza tra Cinque e Seicento: la formazione culturale e il catalogo delle biblioteche*, in «Laurentianum», XLVII, 2006, pp. 439-571;
- V. CRISCUOLO, *Le fondazioni dei conventi cappuccini nel '500*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1990.
- V. CRISCUOLO, *Maria Lorenza Longo e il monastero delle cappuccine di Napoli nell'annalistica teatina tra Cinque e Seicento*, in «Laurentianum», XLVIII, 2007, pp. 113-161;
- V. CRISCUOLO, *Stefano de Molina e la riforma francescana nel Cinquecento*, in «Frate Francesco», LXXIII n.s., 2007, pp. 85-130;

- G. CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori cardinale di S. Severina*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», XIII, 1890, pp. 178-179;
- Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza. Atti della II giornata di studio sull'Osservanza Francescana al femminile (10 novembre 2007, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno)*, a cura di P. MESSA, A. E. SCANDELLA, M. SENSI, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009;
- Cultura e società nel Rinascimento tra riforme e manierismi*, a cura di V. BRANCA e C. OSSOLA, Firenze, Olschki, 1984;
- A. CUNNINGHAM – O. P. GRELL, *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War and Death in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (I ed. 2000);
- CUTHBERT DA BRIGHTON, *I Cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma*, Faenza, Società Tipografica Faentina, 1930 (ed. or. New York-Toronto 1929);
- R. CUVATO, «*Discorso della vera beatitudine*». *Un inedito di Mattia Bellintani da Salò*, in «Laurentianum», XLVII, 2006, pp. 385-438;
- R. CUVATO, *I Cappuccini di Napoli e Maria Lorenza Longo: origini e influssi*, in «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», III, 2008, pp. 51-88;
- R. CUVATO, «*La Parola di Dio fa la strada a Cristo*». *Le prediche di Avvento di Mattia Bellintani da Salò nei Mss. A 122-A 123*, in «Laurentianum», L, 2009, pp. 313-426;
- R. CUVATO, *Mattia Bellintani da Salò (1534-1611). Un cappuccino tra il pulpito e la strada*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, 1999;
- A. DALLA CÀ, *Il P. Matteo Pedrazza da Schio e il convento dei Cappuccini di Schio nel IV centenario della sua fondazione*, Verona, La Tipografica Veronese, 1936;
- S. DALL'AGLIO, *La ricezione di Savonarola in Italia e in Francia: politica, religione e profezia*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 205-222;
- G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999;
- M. DANZI, *La biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, Genève, Droz, 2005;
- L. D'ASCIA, «*Prisca dicendi libertas*». *Forma dialogica e dissenso religioso. A proposito di Celio Secondo Curione e Bernardino Ochino*, in *Il sapere delle parole*, pp. 69-77;
- L. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXI, 1999, pp. 673-699;
- DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Il primo cappuccino veneto P. Paolo Barbieri da Chioggia (1480-1531)*, estratto da «Collectanea Franciscana», XI, 1941;
- DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Il processo dei miracoli del P. Matteo da Bascio (Ottobre 1552)*, estratto da «Collectanea Franciscana», XV, 1945;
- DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Storia dei cappuccini veneti. I: Gli inizi (1525-1560)*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei FF. MM. Cappuccini, 1941;
- DAVIDE DA PORTOGRUARO, *Storia dei cappuccini veneti. II: Primi sviluppi (1560-1580)*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei FF. MM. Cappuccini, 1957;
- P. DE ANGELIS, *L'arcispedale di San Giacomo in Augusta*, Roma, Tipografia Editrice Italia, 1955;
- G. DE CARO, voce *Avalos Alfonso* in DBI, IV, 1962, pp. 612-616;
- C. DE FREDE, *La stampa a Napoli e le idee riformate*, in IDEM, *Religiosità e cultura*, pp. 25-49
- C. DE FREDE, *Notizia d'un valdesiano pentito con una digressione sul processo d'una visionaria (Ranieri Gualandi e Alfonsina Rispoli)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CVI, 1988-1990, pp. 171-212, ora anche in IDEM, *Religiosità e cultura*, pp. 251-295;
- C. DE FREDE, *Rapporti tra Erasmo e il mondo meridionale*, in IDEM, *Religiosità e cultura*, pp. 183-211;
- C. DE FREDE, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1999;

- C. DE FREDE, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone, 1985;
- C. DE FREDE, *Tipografi editori librai italiani del Cinquecento coinvolti in processi d'eresia*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXIII, 1969, pp. 21-53;
- C. DE FREDE, *Un pugliese familiare del cardinal Pole: Donato Rullo*, in «Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica», XII, 1980, pp. 3-28, ora anche in IDEM, *Religiosità e cultura*, pp. 117-163;
- C. DE FREDE, *Vittoria Colonna e il suo processo inquisitoriale postumo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., XXXVI, 1989, pp. 251-283;
- A. DEL COL, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, in «Critica Storica», XVII, 1980, pp. 457-510;
- A. DEL COL, *Il secondo processo veneziano di Antonio, Brucioli*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXLVI, 1979, pp. 85-100;
- A. DEL COL, *La repressione della Riforma in Italia durante il Cinquecento*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 481-498;
- A. DEL COL, *Le vicende inquisitoriali di Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia, e la sua lettera sulla doppia predestinazione*, in «Metodi e ricerche», XXVII, 2008, pp. 81-100;
- A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006;
- A. DEL COL, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia (1557-1559)*, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, 1998;
- A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXII, 1978, pp. 422-459;
- A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunetto e un gruppo veneziano di «spirituali»*, in «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64;
- C. DELCORNO, «*Quasi quidam cantus*». *Studi sulla predicazione medievale*, Firenze, Olschki, 2009;
- G. DE LEVA, *Giulio da Milano. Appendice alla storia del movimento religioso in Italia nel secolo XVI*, estratto dall'«Archivio Veneto», VII;
- G. DE LEVA, *Storia documentata di Carlo 5° in correlazione all'Italia*, 5 voll., Venezia-Padova-Bologna, Naratovich-Sacchetto-Zanichelli, 1863-1894;
- M. DEL PIAZZO – C. DALMASES, *Il processo sull'ortodossia di s. Ignazio e dei suoi compagni svoltosi a Roma nel 1538. Nuovi documenti*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXVIII, 1969, pp. 431-453;
- G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962;
- G. DE LUCA, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Firenze, Olschki, 1963;
- J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000 (I ed. 1987; ed. or. Paris 1983);
- R. DE MAIO, *Il Cardinale Giulio Santoro e la riforma del Capitolo napoletano nel sec. XVI*, in «Asprenas», VI, 1959, pp. 219-230;
- F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Umanesimo e Riforma*, in *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 293-325;
- R. L. DEMOLEN, *The First Centenary of the Barnabites (1533-1633)*, in *Religious Orders of the Catholic Reformation*, pp. 59-96;
- A. DE SANTI, *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Roma, Civiltà Cattolica, 1919;
- Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondato da M. VILLER, F. CAVALLERA e J. DE GUIBERT e proseguito da A. RAYEZ, A. DERVILLE e A. SOLIGNAC, Paris, Beauchesne, 1932-1995;
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972;

- C. DI FILIPPO BAREGGI, *Predicazione e dissimulazione nell'Italia del Cinquecento*, in *Per Marino Berengo*, pp. 224-251;
- I. DI MAJO, *Vittoria Colonna, il Castello di Ischia e la cultura delle corti*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, cit., pp. 19-32;
- C. DIONISOTTI, *Appunti sul Bembo e su Vittoria Colonna*, in *Miscellanea Augusto Campana*, I, pp. 257-286;
- C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, pp. 183-204;
- C. DIONISOTTI, *Resoconti di una ricerca interrotta*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXVIII, 1968, pp. 259-269;
- La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. CATTO, Bologna, Il Mulino, 2004;
- Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche al Novecento*, a cura di M. CATTO, I. GAGLIARDI e R. M. PARRINELLO, Brescia, Morcelliana, 2002;
- Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di M. G. MUZZARELLI e A. CAMPANINI, Roma, Carocci, 2003;
- F. DITTRICH, *Gasparo Contarini. Eine Monographie (1483-1542)*, Braunschweig, J. A. Wichert, 1885;
- F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunschweig, Verlag von Huye's Buchhandlung, 1881;
- Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 sgg.;
- Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. PELLICCIA e G. ROCCA, 10 voll., Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003;
- Dizionario dell'Inquisizione*, diretto da A. PROSPERI, con la collaborazione di V. LAVENIA e J. TEDESCHI, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2010;
- M. L. DOGLIO, *L' "occhio interiore" e la scrittura nelle «Litere» di Vittoria Colonna*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, II, pp. 1001-1013;
- M. T. DOLSO, *La parabola della zizzania e il problema ereticale tra XII e XIII secolo*, in «Cristianesimo nella Storia», XXVI, 2005, pp. 225-263;
- DOMINIQUE DE CAYLUS, *Le P. Jean de Fano*, in «Études Franciscaines», XXXVII, 1925, pp. 273-291, 507-531;
- Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI e S. PEYRONEL, Roma, Viella, 2008;
- Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO ed E. PACE, Brescia, Morcelliana, 2007;
- L. DONVITO, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XIX, 1983, pp. 431-474;
- A. DORDONI, *Aspetti di etica sociale e familiare nella predicazione osservante del Quattrocento. I sermoni su san Giuseppe di Bernardino da Siena e di Bernardino da Feltre*, in «Annali di Scienze Religiose», VIII, 2003, pp. 235-257;
- D. DOZZI, *L'ermeneutica evangelica dei primi cappuccini*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989;
- The Early Reformation in Europe*, a cura di A. PETTEGREE, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (I ed. 1992);
- A. EDELBEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology (1461/2-1498)*, Leiden, Brill, 2008;
- EDOARDO D'ALENÇON, *De capitulo generali O. M. Cap. mense novembri a.D. 1535 celebrato et mense septembri anni subsequentis renovato; nova et vetera*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XLIII, 1927, pp. 282-288;

- EDOARDO DA ALENÇON, *De commoratione Ludovici et Raphaelis a Forosempronii apud eremitas camaldulenses*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XXV, 1909, pp. 249-252;
- EDOARDO DA ALENÇON, *Primigeniae legislationis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Romae, Curia Generalis Fr. Minorum Capuccinorum, 1928;
- EDOARDO DA ALENÇON, *De primordiis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1534). Commentarium historicum*, Romae, Apud Curiam Generalitiam O.M. Cap., 1921;
- EDOARDO DA ALENÇON, *Gian Pietro Carafa Vescovo di Chieti (PAOLO IV) e la Riforma nell'Ordine dei Minori dell'Osservanza*, in «Miscellanea Franciscana», XIII, 1911, pp. 33-48, 81-92, 112-121, 131-144;
- EDOARDO D'ALENÇON, *Il primo convento dei Cappuccini in Roma. S. Maria dei miracoli*, Alençon, Imprimerie Alençonnaise, 1907;
- EDOARDO DA ALENÇON, *Les premiers couvents des Frères-Mineurs Capucins. Documents et souvenir de voyage*, Paris-Couvin, Editore, 1912;
- EDOARDO DA ALENÇON, *Tribulationes Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum primis annis pontificatus Pauli III (1534-1541)*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1914;
- E. L. EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2011 (I ed. it. 1995; ed. or. Cambridge 1983);
- F. ELIZONDO, *Bullae «Quo elongati» Gregorii IX et «Ordinem vestrum» Innocentii IV. De duabus primis regulae franciscanae authenticis declarationibus*, in «Laurentianum», III, 1962, pp. 350-367;
- F. ELIZONDO, *Constituciones capuchinas de 1575. En torno a un centenario*, in «Laurentianum», XVI, 1975, pp. 3-52;
- F. ELIZONDO, *Contenido de las Constituciones capuchinas de 1575 y su relación con la legislación precedente*, in «Laurentianum», XVI, 1975, pp. 225-280;
- F. ELIZONDO, *Ediciones capuchinas de la Regla franciscana publicadas en lengua italiana*, in «Collectanea Franciscana», L, 1980, pp. 171-226;
- F. ELIZONDO, *El «Breve discurso» de Juan de Fano sobre la pobreza franciscana*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 31-65;
- F. ELIZONDO, *Las constituciones capuchinas del 1529. En el 450° aniversario de su redacción en Albacina*, in «Laurentianum», XX, 1979, pp. 384-440;
- F. ELIZONDO, *Las constituciones capuchinas de 1552*, in «Laurentianum», XXI, 1980, pp. 206-250;
- Enciclopedia dei papi*, 3 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000;
- Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500. Atti del XIX Convegno internazionale di Studi Storici (Rovigo, Palazzo Roncale, 8-9 maggio 1993)*, a cura di A. OLIVIERI, Rovigo, Minelliana, 1995;
- A. ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri*, in *Women and Men in Spiritual Culture*, pp. 193-212;
- Eremiti e pastori della riforma cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 31 agosto – 2 settembre 1983)*, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1984;
- Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1975;
- Eretici esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. ROSA, Firenze, Olschki, 1998;
- K. ESSER, *Das Testament des Hl. Franziskus in der gesetzgebung des Kapuzinerordens*, in «Collectanea Franciscana», XLIV, 1974, pp. 45-69;
- P. EVANGELISTI, *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo, in Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI*, cit., pp. 143-187;
- A. FABRETTI, *Indici degli Annali ecclesiastici perugini tratto dalla Cancelleria decemvirale*, a cura di A. Riccieri, in «Archivio per la Storia Ecclesiastica dell'Umbria», V, 1921;
- P. L. FALASCHI, *Signori e Minori nell'area camerte*, in *Presenze francescane nel camerinese*, pp. 177-202;

- M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Liguori, 1992;
- D. FAVA, *La fortuna del pronostico di Giovanni Lichtenberger in Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento*, in «Gutenbergjarbuch», V, 1930, pp. 126-148;
- S. FECCI, *Signore di curia. Rapporti di potere ed esperienze di governo nella Roma papale (metà XV – metà XVI secolo)*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 195-222;
- FELICE DA MARETO, *Il Dialogo del Maestro e del Discepolo di Antonio da Pinerolo, Cappuccino predicatore del primo Cinquecento*, in «L'Italia Francescana», L, 1975, pp. 54-68;
- FELICE DA MARETO, *I primordi dei cappuccini in Modena secondo le cronache modenesi con notizie illustrative*, in «Italia Francescana», XXII, 1947, pp. 157-167;
- L. FELICI, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010;
- L. FELICI, *Il papa diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento, in La papauté à la Renaissance*, pp. 533-569;
- B. FELICIANGELI, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cibo-Varano duchessa di Camerino*, Camerino, Tipografia Savini, 1891 (rist. anastatica 2005)
- E. FELTRACCO, *Pietro Martire Vermigli, il Bembo e l'ambiente asolano nella vita culturale e religiosa del Cinquecento*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562) umanista, riformatore, pastore*, pp. 251-267;
- D. FENLON, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972;
- F. FERRARIO, *La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Torino, Claudiana, 1993;
- G. FERRI PICCALUGA, *Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, pp. 107-122;
- Les fêtes de la Renaissance*, a cura di J. JACQUOT, 2 voll., Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1956-1960;
- Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. VASOLI e P. C. PISSAVINO, Milano, Mondadori, 2002;
- Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991;
- L. FIORANI, «Charità et pietate». *Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, pp. 429-476;
- M. FIRPO, «Amorbato delle cose lutherane» o «fidei catholicae propugnator»? *Giovanni Morone tra Inquisizione e concilio*, in *L'uomo del concilio*, pp. 19-47;
- M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2004;
- M. FIRPO, «Boni christiani merito vocantur haeretici». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità*, pp. 161-244 e ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 247-320;
- M. FIRPO, *Da inquisitori a pontefici. Il Sant'Ufficio romano e la svolta del 1552*, in «Rivista Storica Italiana», CXXII, 2010, pp. 911-950;
- M. FIRPO, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998;
- M. FIRPO, «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003;
- M. FIRPO, *Giovanni Morone, Vittoria Colonna e Michelangelo*, in *L'uomo del concilio*, pp. 83-101;
- M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997;
- M. FIRPO, *Il Beneficio di Christo e il Concilio di Trento (1542-1546)*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXI, 1995, pp. 45-72;
- M. FIRPO, *Il cappello rosso di Pietro Bembo*, in *Atlante della letteratura italiana*, pp. 58-64;

- M. FIRPO, *Il cardinale*, in *L'uomo del Rinascimento*, pp. 99-178;
- M. FIRPO, *Il Cristo in croce di Michelangelo per Vittoria Colonna tra Roma e Bologna (Venusti, Calvaert, Clovio, Cort, Carracci)*, in IDEM, *Storie di immagini*, 77-109;
- M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992;
- M. FIRPO, *Juan de Valdés. «Direttore e pastore di persone nobili e illustri»*, in *Storia della direzione spirituale*, pp. 183-219;
- M. FIRPO, *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Ufficio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005, pp. 825-871, edito anche con lievi correzioni in IDEM, *Storie di immagini*, pp. 119-171;
- M. FIRPO, *L'epistolario di Marcantonio Flaminio*, in «Rivista Storica Italiana», XCI, 1979, pp. 653-662;
- M. FIRPO, *L'eresia del Vescovo: il governo pastorale di Vittore Soranzo a Bergamo*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 161-181;
- M. FIRPO, *Lorenzo Lotto and the Reformation in Venice*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, pp. 21-36;
- M. FIRPO, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e la questione eucaristica*, in *Marcantonio Flaminio (Serravalle, 1498-Roma 1550)*, pp. 81-98, ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 209-225;
- M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992;
- M. FIRPO, *Note su una biografia di Reginald Pole*, in «Rivista Storica Italiana», CXIII, 2001, pp. 859-874;
- M. FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, in «Barnabiti Studi», VII, 1990 [ma 1991], pp. 7-66, ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 67-120;
- M. FIRPO, *Pasquinate romane del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», XCVI, pp. 600-621;
- M. FIRPO, *Politica imperiale e vita religiosa in Italia nell'età di Carlo V*, in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 159-174;
- M. FIRPO, *Politica, religione e cultura nella Firenze di Cosimo I*, in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 141-158;
- M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, pp. 49-135;
- M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1993;
- M. FIRPO, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del Cinquecento*, in «Belfagor», LVII, 2002, pp. 517-539, ora anche in IDEM, «Disputar di cose pertinente alla fede», pp. 121-140;
- M. FIRPO, *Storie di immagini. Immagini di storia. Studi di iconografia cinquecentesca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010;
- M. FIRPO, *Tra alumbados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990;
- M. FIRPO, *Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell'Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, pp. 53-71;
- M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006;
- M. FIRPO, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli «spirituali»*, in IDEM, *Inquisizione romana*, pp. 119-175;
- M. FIRPO – F. BIFERALI, «*Navicula Petri*». *L'arte dei papi nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2009;

- M. FIRPO – F. BIFERALI, *Battista Franco “pittore veneziano” nella cultura artistica e nella vita religiosa del Cinquecento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007;
- M. FOIS, *L’«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVI*, pp. 13-107;
- M. FOIS, *Osservanze, Congregazioni di Osservanza*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, pp. 1036-1057;
- B. FONTANA, *Renata di Francia Duchessa di Ferrara sui documenti dell’archivio estense, del medico del Gonzaga e dell’archivio segreto vaticano*, 3 voll., Roma, Forzani e C., 1893;
- A. FORCELLINO, *Michelangelo Buonarroti. Storia di una passione eretica*, Torino, Einaudi, 2002;
- M. FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna, e gli “spirituali”. Religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta*, Roma, Viella, 2009;
- J. T. FORD, *Preaching in the Reformed Tradition*, in *Preachers and People*, pp. 65-88;
- Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze, Olschki, 1991;
- La formazione storica dell’alterità. Studi di storia della tolleranza nell’età moderna offerti a Antonio Rotondò. Tomo I: Secolo XVI*, a cura di H. MECHOULAN, R. H. POPKIN, G. RICUPERATI, L. SIMONUTTI, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001;
- G. FORNI, «A stampa». *Retorica e libri di preghiera nel XVI secolo*, in *Scrittura religiosa*, pp. 105-126;
- A. FOSCARI – M. TAFURI, *L’armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del ’500*, Torino, Einaudi, 1983;
- G. FRAGNITO, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto in Polirone. Nuovi documenti su Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini (1549-1551)*, in «Benedictina», XXXIV, 1987, pp. 253-271;
- G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXV, 1989, pp. 20-47;
- G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 93-123;
- G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988;
- G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in *Clero e società nell’Italia moderna*, pp. 115-205;
- G. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIV, 1972, pp. 777-813, ora anche in IDEM, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, pp. 251-306;
- G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», XXX, 1983, pp. 129-171, 417-459;
- G. FRAGNITO, *Il nepotismo farnesiano tra ragioni di Stato e ragioni di Chiesa*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economia e religiosa*, pp. 117-125;
- G. FRAGNITO, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, 1988;
- G. FRAGNITO, *Intervento sulla relazione di Massimo Firpo, Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell’Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti*, pp. 73-76;
- G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997;
- G. FRAGNITO, *L’ultima visione: il congedo di Pietro Bembo*, in EADEM, *In museo e in villa*, pp. 29-64;
- G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005;
- G. FRAGNITO, *Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano. Spunti per una ricerca*, in *Ragioni di Stato e ragioni dello Stato*, pp. 28-37;
- G. FRAGNITO, *Vittoria Colonna e il dissenso religioso*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, pp. 97-105;

- V. FRAJESE, *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Bulzoni, 2011;
- V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006;
- Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. BOLGIANI e G. G. MERLO, Bologna, Il Mulino, 2005;
- Francescanesimo e società cittadina: l'esempio di Perugia*, a cura di U. NICOLINI, Perugia, Centro per il Colegamento degli Studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 1979;
- Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e Arte*, Milano, Silvana Editoriale, 1983, pp. 107-122;
- I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, a cura di L. PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Milano, Silvana Editoriale, 2000;
- I francescani tra Riforma e Controriforma. Atti del XIII Convegno internazionale S.I.S.F. (Assisi, 17-18-19 ottobre 1985)*, Assisi, Università degli Studi di Perugia – Centro di Studi Francescani, 1987;
- Francesco di Assisi e il francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1977;
- Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997;
- Francesco d'Assisi nella storia. Atti del primo convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di S. Francesco, 1182-1982*, 2 voll., a cura di S. GIEBEN, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1983;
- FRANCESCO DA VICENZA, *Cenni storici del convento dei cappuccini di Montemalbe (Perugia) 1535-1935*, estratto da «Miscellanea Francescana», XXXV, 1935;
- FRANCESCO DA VICENZA, *Le Carcerelle e i primi cappuccini in Assisi*, in «Collectanea Franciscana», V, 1935, pp. 241-260;
- FRANCESCO DA VICENZA, *Origine e sviluppo della Provincia Serafica dal 1530 al 1600*, in *Quarto centenario della Provincia Serafica*, pp. 9-29;
- FRANCESCO SAVERIO DA BRUSCIANO, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, Roma, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, 1954;
- I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, 5 voll., 6 to., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993;
- I frati minori cappuccini in Basilicata e nel Salernitano fra '500 e '600*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1999;
- I Frati Minori tra '400 e '500. Atti del XII convegno internazionale (Assisi, 18-19-20 ottobre 1984)*, Napoli, ESI, 1986;
- FREDEGAND CALLAËY [D'ANVERSA], *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les Frères-Mineur Capucins au XVI^e siècle*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, I, pp. 388-406;
- FREDEGAND CALLAËY [D'ANVERSA], *Ochin Bernardin de Sienne*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, coll. 916-927;
- FREDEGANDO D'ANVERSA, *Bernardino Ochino fautore della pseudo-Riforma*, in «L'Italia Francescana», VI, 1931, pp. 156-183;
- FREDEGANDO D'ANVERSA, *De arte unionis cum Deo iuxta p. Joannem a Fano, ord. FF. Min. Cap. (1536)*, Romae, Curia Generalis Ord. Min. Cap., 1921;
- A. FREGONA, *I frati cappuccini nel primo secolo di vita (1525-1619)*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006;
- M. FRETTONI, voce *Della Rovere Felice* in DBI, XXXVII, 1989, pp. 337-338;
- M. FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Adelphi, Milano, 2002 (ed. or. Geneva 1980);
- C. M. FUREY, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (I ed. 2006);

- V. GABRIELI, *Bernardino Ochino, Sermo de Christo. Un inedito di Elisabetta Tudor*, in «Cultura», XXI, 1983, pp. 151-174;
- F. GAETA, voce *Baura Andrea*, in DBI, VII, pp. 296-297;
- F. GAETA, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento (Girolamo Aleandro)*, Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1960;
- I. GAGLIARDI, *La Historia dell'origine di tutte le religioni di Paolo Morigia tra memoria e censura*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 93-110;
- G. GALASSO, *Carlo V e Spagna imperiale. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007;
- G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. GALASSO, II;
- E. GALLINA, *Aonio Paleario*, 3 voll., Sora, Centro Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 1990;
- G. C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», III s., XXIX, 1988, pp. 173-201, ora anche in IDEM, «*Questa è la terra tua*». *Savonarola e Firenze*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 29-55;
- E. GARIN, *Erasmus e l'umanesimo italiano*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 7-17;
- E. GARIN, *Il pronostico dell'Arquato sulla distruzione dell'Europa*, in IDEM, *L'età nuova*, pp. 105-111;
- E. GARIN, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969;
- E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1993;
- B. GAROFANI, *Le eresie medievali*, Roma, Carocci, 2008;
- Gaspere Contarini e il suo tempo. Atti del Convegno (Venezia, 1-3 marzo 1985)*, a cura di F. CAVAZZANA ROMANELLI, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988;
- Geografia e storia della letteratura italiana*, a cura di C. DIONISOTTI, Torino, Einaudi, 1967;
- B. GEREMEK, *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. 5: I documenti*, pp. 669-698;
- I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. BROGGIO, F. CANTÙ, P.-A. FABRE e A. ROMANO, Brescia, Morcelliana, 2007;
- GHERARDO DEL COLLE, *Costituzioni d'Albacina e rilievi linguistico-stilistici*, in «L'Italia Francescana», LIII, 1978, pp. 9-28;
- A. GHINATO, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 24-98;
- M. C. GIANNINI, *Politica curiale e mondo dei regolari: per una storia dei cardinali protettori nel Seicento*, in *Religione, conflittualità e cultura*;
- M. J. GILL, *Augustine in the Italian Renaissance: Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005;
- C. GILLY, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Diálogo de Doctrina»*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV, 1983, pp. 257-305;
- J.-F. GILMONT, *La diffusion des idées évangéliques et protestantes, c. 1520 – c. 1570*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 69-84.
- Ginevra e l'Italia. All'Università di Ginevra nel IV centenario della sua fondazione*, a cura di D. CANTIMORI, L. FIRPO, G. SPINI, F. VENTURI, V. VINAY, Firenze, Sansoni, 1959;
- C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVIII, 1966, pp. 184-227;
- C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970;
- C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975;

- C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, pp. 135-204;
- GIOCONDO LEONE DA MORANO CALABRO, *I cappuccini e i loro 37 conventi in provincia di Cosenza*, 2 voll., Cosenza, Fasano Editore, 1986;
- S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, in «Cristianesimo nella Storia», XIII, 1992, pp. 73-102;
- S. GIOMBI, *La predicazione dei cappuccini al tempo di san Serafino*, in *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa*, pp. 99-135;
- S. GIOMBI, *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, Roma, Carocci, 2001;
- Girolamo Mautini da Narni e l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994;
- GIUSEPPE DA MONTEROTONDO, *Gl'inizi dell'ordine cappuccino e della Provincia Romana*, Roma, Tip. SS. Concezione, 1910;
- E. G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993;
- E. G. GLEASON, *Sixteenth-Century Italian Spirituals and the Papacy*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, pp. 299-307;
- E. G. GLEASON, *The Capuchin Order in the Sixteenth Century*, in *Religious Orders of the Catholic Reformation*, pp. 31-57;
- “*La gloria del Signore*”. *La Riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a cura di G. HOFER, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006;
- G. F. GOFFIS, *L'eterodossia dei fratelli Folengo*, Genova, Fratelli Pagano Editori, [1950];
- G. GOLUBOVICH, *Note bio-bibliografiche su fr. Antonio da Atri poeta abruzzese e missionario francescano in terra Santa (1500-1504)*, in «Studi Francescani», n.s., VIII, XIX, 1922, pp. 416 sgg.;
- M. GOTOR, *Duelli di memoria: il culto veneziano di Matteo da Bascio e l'attività dell'Inquisizione romana (1552-1634)*, in «Studi Montefeltrani», XXIV, 2003, pp. 101-114;
- M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002;
- M. GOTOR, voce *Matteo da Bascio* in DBI, LXXII, 2009, pp. 219-223;
- M. GOTOR, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al cardinale Carafa (1543-1628)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XII, 2000, pp. 89-142;
- M. GOTOR, *Un best-seller maledetto, un uomo in fuga: il Beneficio di Cristo e Bernardino Ochino*, in *Atlante della letteratura italiana*, pp. 65-69;
- M. GOTOR, «*Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma*»: *il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 211-231;
- Le grandi famiglie italiane. Le élites che hanno condizionato la storia d'Italia*, a cura di V. REINHARDT, Vicenza, Neri Pozza, 1996;
- P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia (1540-1605)*, Roma, Il Veltro, 1983 (ed. or. Princeton 1977);
- H. GRUNDMANN, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LIV, 1961, pp. 3-25;
- H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze, I: Religiöse Bewegungen*, Stuttgart, Hiersemann, 1976;
- H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1980 (I ed. it. 1974);
- R. GUARNIERI, *Fratelli del Libero Spirito*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, pp. 633-652;
- R. GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, in *Dictionnaire de spiritualité*, V, coll. 1241-1268;
- R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 351-708;

- M. T. GUERRA MEDICI, *Famiglia e potere in una signoria dell'Italia centrale. I Varano di Camerino*, Camerino, Università degli Studi di Camerino-Easypark, 2002;
- P. GUERRINI, *L'Anticristo «Bestia terribilis» nelle profezie figurate del Quattrocento e del Cinquecento*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 87-96;
- H. R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Aldershot, Ashgate, 2003 (ed. or. Göttingen 1997);
- F. GUI, *Carlo V e la convocazione del Concilio agli inizi del pontificato farnesiano*, in *L'Italia di Carlo V*, pp. 63-95;
- F. GUI, *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli "spirituali"*, Roma, Editoria Università Elettronica, 1997;
- F. GUI, *La Riforma nei circoli aristocratici italiani*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma*, pp. 69-124;
- A. HAMILTON, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain. The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co, 1992;
- J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni della Normale, 2009 (ed. or. New York 1990);
- P. C. HARTMANN, *I Gesuiti*, Roma, Carocci, 2003 (ed. or. München 2001);
- H. HELLER, *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 271-310;
- Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Contexts and Contestations*, a cura di R. K. DELPH, M. M. FONTAINE e J. J. MARTIN, Kirksville, Truman State University Press, 2006;
- C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, *El reino de Nápoles en el Imperio de Carlos V. La consolidación de la conquista*, Madrid, Sociedad Estatal para la Commemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001;
- T. HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008;
- P. HILDEBRAND, *L'Ordre de S. François dans les œuvres d'Ochin*, in «Neerlandia Franciscana», II, 1924, pp. 209-224;
- L'«Historia Cappuccina» vissuta e raccontata nel Cinquecento: Bernardino da Colpetrazzo (1594) e Raniero da San Sepolcro (1589). Atti del convegno tenuto a Todi, 13-14-15 maggio 1994*, a cura di C. AMADEI, Todi, E.F.I., 1995;
- A History of Women's Writing in Italy*, a cura di L. PANIZZA e S. WOOD, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;
- H. HOLZAPFEL, *Le origini dei Monti di pietà (1462-1515)*, Rocca S. Casciano, Stabilimento Tipografico L. Cappelli, 1904;
- H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909;
- J. HOOK, *Clement VII, the Colonna and Charles V. A study of Political Instability of Italy in the Second and Third Decades of the Sixteenth Century*, in «European Studies Review», II, 1972, pp. 284-299;
- Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, a cura di J. W. O'MALLEY, T. M. IZBICKI e G. CHRISTIANSON, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993;
- Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di P. PRODI e W. REINHARD Bologna, CLUEB, 2002;
- Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, a cura di M. CAFFIERO, F. MOTTA e S. PAVONE, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2005, pp. 7-93;
- ILARINO DA MILANO, *I frati minori cappuccini*, in *Il contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento*, pp. 208-243
- ILARINO DA MILANO, *La venuta dei frati minori cappuccini in Bergamo*, in «Bergomum», XXIX, 1935, pp. 74-89;

- ILARINO DA MILANO, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'Ordine francescano*, in *L'attesa dell'età nuova*, pp. 283-349;
- Incontri con Vittoria Colonna. Atti delle Giornate di Studio (26 gennaio-2 marzo 2006)*, a cura di F. CRISTELLI, Arezzo, Protagon, 2007;
- G. INGEGNERI, *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento tra predicazione e carità*, in *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, pp. 267-301;
- G. INGEGNERI, *Storia dei Cappuccini della Provincia di Torino*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2008;
- «*In quella parte del libro de la mia memoria*». *Verità e finzioni dell' "io" autobiografico*, a cura di F. BRUNI, Venezia, Marsilio – Fondazione Giorgio Cini, 2003;
- L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P. C. BORI, Bologna, Il Mulino, 1986;
- F. IOZZELLI, *Il rinnovamento della predicazione nel XIII secolo*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIX, 2006, pp. 51-95;
- L. IRIARTE, *L'amore alla povertà e ai poveri nella legislazione e nella vita dei primi Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 375-394;
- ISIDORO DI VILLAPADIERNA, *Bulla «Religionis zelus» (Textus emendatus)*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 243-248;
- ISIDORO DA VILLAPADIERNA, *Documentación del Archivo General de la Orden sobre la reforma capuchina (1525-1536)*, in «Collectanea Franciscana», XLVIII, 1978, pp. 413-433, spec. p. 424, edito anche in traduzione italiana in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 159-170;
- ISIDORO DA VILLAPADIERNA, *Il ritorno all'ideale primitivo nelle riforme francescane di Spagna nei secoli XIV-XV*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1975, pp. 273-289;
- ISIDORO DA VILLAPADIERNA, *La documentazione pontificia dell'Archivio Generale dell'Ordine circa la Riforma Cappuccina (1525-1536)*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 159-170;
- ISIDORO DA MILANO, *I Cappuccini a Brescia*, in «L'Italia Franciscana», XII, 1938, pp. 269-275;
- L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento. Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 5-7 aprile 2001)*, a cura di F. CANTÙ e M. A. VISCEGLIA, Roma, Viella, 2003;
- Italy and the European Powers. The Impact of War, 1500-1530*, a cura di C. SHAW, Brill, Leiden-Boston, 2006;
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History: The Post-Cantimori Paradigm Shift*, in «The Journal of Modern History», LXI, 1989, pp. 269-284;
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia (1498-1549)*, Roma, Il Veltro, 1988 (ed. or. Genève 1977);
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books (1465-1550). A Finding List*, Genève, Droz, 1983;
- A. JACOBSON SCHUTTE, *The Lettere Volgari and the Crisis of Evangelism in Italy*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII, 1975, pp. 639-688;
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Un inquisitore al lavoro: fra Marino da Venezia e l'Inquisizione veneziana*, in *I francescani tra Riforma e Controriforma*, pp. 165-196;
- G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Torino, Claudiana, 1982 (I ed. 1914);
- K. L. JANSEN, *The Making of the Magdalene. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000;
- H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», II, 1953, pp. 1-67;
- H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, in «Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», XXV, 1927, pp. 351-368;
- H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, 4 voll., 5 tomi, Brescia, Morcelliana, 2009 (I ed. it. 1949);

- H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1957;
- H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, 10 voll., Milano, Jaca Book, 1975;
- Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di P. A. FABRE e A. ROMANO, numero monografico della «Revue de Synthèse», CXX, 1999;
- E.-M. JUNG, *On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy*, in «Journal of the History of Ideas», XIV, 1953, pp. 511-527;
- E.-M. JUNG, *Vittoria Colonna between Reformation and Counter-Reformation*, in «Review of Religion», XV, 1951, pp. 144-159;
- Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979;
- D. G. KAMINSKI, *Marcantonio Flamini e i Chierici Regolari*, in «Regnum Dei», II, 1946, pp. 5-18;
- J. KAŹMIERCZAK, *L'ideale francescano nelle ordinazioni di Albacina e nelle costituzioni del 1536*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 307-322;
- H. KENISTON, *Francisco de los Cobos. Secretario de Carlos V*, Madrid, Editorial Castalia, 1980;
- W. J. KENNEDY, *Authorizing Petrarch*, Ithaca-New York- London, Cornell University Press, 1994;
- R. M. KINGDON, *Calvin and discipline among French and Italians*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 553-562;
- R. M. KINGDON, *Social Control and Political Control in Calvin's Geneva*, in *The Reformation in Germany and Europe*, pp. 521-532;
- B. KREITZER, *The Lutheran Sermon*, in *Preachers and People*, pp. 35-63;
- M. L. KUNTZ, *The anointment of Dionisio: prophecy and politics in Renaissance Italy*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2001;
- D. KURZE, *Johannes Lichtenberger (1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Lübeck-Hamburg, Matthiesen Verlag, 1960;
- J.-X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXXIII-LXXIV, 1980-1981, pp. 146-230;
- R. LAMBERTINI, *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, pp. 54-65;
- F. LANZONI, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, Stabilimento Grafico F. Lega, 1925;
- F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen gegner Luthers*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1972;
- F. LAUCHERT, *Die Polemik des Ambrosius Catharinus gegen Bernardino Ochino*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», XXXI, 1907, pp. 23-50;
- V. LAVENIA, *Giudici, eretici, infedeli. Per una storia dell'Inquisizione nella Marca nella prima età moderna*, in «Giornale di Storia», VI, 2011, pp. 1-36 (www.giornaledistoria.net);
- V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004;
- Z. LAZZERI, *Un'ambasceria di Niccolò Machiavelli al Capitolo generale di Carpi (1521)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XVI, 1923, pp. 149-166;
- L. LAZZERINI, *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli*, Firenze, Olschki, 2002;
- T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 1-120;
- J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Brescia, Morcelliana, 2004 (I ed. it. 1967; ed. or. Paris 1955);
- J. LECLERCQ, *Le B^x Paul Giustiniani et les ermites de son temps*, in *Problemi di vita religiosa*, pp. 225-240;
- G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester-New York, Barnes & Noble, 1967;

- C. LEONARDI, *Le origini francescane del Monte di pietà di Urbania*, in «Picenum Seraphicum», IX, 1972, pp. 130-160;
- R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972;
- Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del Seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001)*, a cura di G. AUZZAS, G. BAFFETTI, C. DELCORNO, Firenze, Olschki, 2003;
- Letteratura italiana e arti figurative. Atti del convegno dell'associazione internazionale per gli studi di Lingua e Letteratura Italiana (Toronto, Hamilton, Montreal, 6-10 maggio 1985)*, 3 voll., a cura di A. FRANCESCHETTI, Firenze, Olschki, 1988;
- A. LEVI, *Renaissance and Reformation. The Intellectual Genesis*, New Haven-London, Yale University Press, 2004 (I ed. 2002);
- Lexicon capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum ordinis fratrum Minorum capuccinorum (1525-1950)*, Romae, Bibliotheca Collegi Internationalis S. Laurentii Brundusini, 1951;
- Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della congregazione dell'Indice. Atti del Convegno Internazionale (Macerata, 30 maggio – 1 giugno 2006)*, a cura di R. M. BORRACCINI e R. RUSCONI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006;
- Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. PROSPERI e A. BIONDI, Modena, Panini, 1987;
- Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, a cura di L. BRAIDA e M. INFELISE, Torino, Utet, 2010;
- Il libro religioso*, a cura di U. ROZZO e R. GORIAN, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002;
- C. LINDBERG, *The European Reformations*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010 (I ed. 1996);
- R. D. LINDER, *The Reformation Era*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2008;
- J. E. LONGHURST, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, in «Cuadernos de Historia de España», XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371;
- P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino Editrice, 1976;
- S. LÓPEZ SANTIDRIÁN, voce *Quiñones François de*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XII/2, coll. 2852-2853;
- LORENZO DA FARA, *I Cappuccini veneti. La storia e lo spirito*, Limena (Pd), Colibrì, 1994;
- Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994;
- R. R. LUPI, *Catharina Cybo «mamma» dei «fratini... Scappuccini» (1501-1557)*, in «Italia Francescana», LXXVII, 2002, pp. 31-42;
- Lutero e la Riforma. Atti del simposio dell'Accademia Olimpica di Vicenza (Vicenza, 26-27 novembre 1983)*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1985;
- Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. PERRONE, Casale Monferrato, Marietti, 1983;
- P. LUZI, *Camilla Battista da Varano. Una spiritualità fra papa Borgia e Lutero*, Torino, Gribaudo, 1989;
- A. LUZIO, *Vittoria Colonna*, in «Rivista Storica Mantovana», I, 1884, pp. 1-54;
- D. MACCULLOCH, *Riforma. La divisione della casa comune eurpea (1490-1700)*, premessa a cura di A. Proserpi, Roma, Carocci, 2010 (ed. or. London 2003);
- T. MACVICAR, *The Franciscan Spirituals and the Capuchin Reform*, a cura di C. McCarron, St. Bonaventure-New York, The Franciscan Institute-St. Bonaventure University, 1986;

- S. MAJARELLI – U. NICOLINI, *Il Monte dei Poveri di Perugia: periodo delle origini (1462-1474)*, Assisi, Porziuncola, 1962;
- A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003;
- R. MANSELLI, *Dagli spirituali all'Osservanza. Momenti di storia francescana*, in «Humanitas», VI, 1951, pp. 1217-1228;
- R. MANSELLI, *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France Meridionale*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, pp. 355-373;
- R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura*, in *San Bonaventura francescano*, pp. 181-208;
- R. MANSELLI, *L'Anticristo mistico, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 5-25;
- R. MANSELLI, *La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*;
- R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale (a proposito della «Lectura super Apocalipsim» e dell'«Arbor vitae crucifixae Jesu»)*, in «Studi Medievali», VI, 1965, pp. 95-122;
- P. MARANESI, *La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'ordine francescano*, in «Laurentianum», XLIV, 2003, pp. 25-61;
- P. MARANESI, *L'infelicissima felicità dell'esperienza di Dio. Considerazioni esistenziali e spirituali sull'Autobiografia della beata Camilla Battista da Varano*, in *Dal timore all'amore*, pp. 81-112;
- P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2000;
- La Marca e le sue istituzioni al tempo di Sisto V*, a cura di P. CARTECHINI, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1991;
- D. MARCATTO, *«Questo passo dell'heresia». Pietrantonio di Capua tra valdesiani, «spirituali» e Inquisizione*, Napoli, Bibliopolis, 2003;
- Marcantonio Flaminio (Serravalle, 1498-Roma 1550) nel 5° centenario della nascita*, a cura di A. PASTORE e A. TOFFOLI, Vittorio Veneto, Comunità Montana delle Prealpi Trevigiane, 2001;
- V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975;
- MARIANO DA ALATRI, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997 (I ed. Roma 1994);
- MARIANO D'ALATRI, *La Riforma Cappuccina vista da due cronisti del Cinquecento*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 301-412;
- MARIANO DA ALATRI, *Reformationis capuccinae implantatio per Italiam saeculo XVI*, in «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum», XCIV, 1978, pp. 325-335;
- MARIANO DA ALATRI, *San Bernardino da Siena e la predicazione francescana*, in «L'Italia Francescana», LVII, 1982, pp. 141-152;
- J. MARIN, *Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, in «Harvard Theological Review», CIII, 2010, pp. 89-109;
- O. MARINELLI, *La Compagnia di San Tommaso d'Aquino di Perugia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960;
- Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. ANTONELLI, C. CAPRA, M. INFELISE, Milano, Franco Angeli, 2000;
- A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980 (I ed. 1972);
- F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Investigacion sobre Juan Alvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, 1960;
- A. MARRANZINI, P. PRODI, P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona e l'azione e le idee di Gaspare Contarini*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 167-242;

- Marsilio Ficino. His Theology, his Philosophy, his Legacy*, a cura di M.J.B. ALLEN e V. REES, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002;
- J. J. MARTIN, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2004 (I ed. Berkeley 1993);
- Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, a cura di C. KRIEGER e M. LIENHARD, 2 voll., Leiden-New York-Köln, Brill, 1993;
- Martin Bucer. Reforming Church and Community*, a cura di D. F. WRIGHT, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (I ed. 1994);
- J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Las élites de poder durante el Reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)*, in «Hispania», XLIX, 1989, pp. 103-167;
- G. L. MASETTI ZANNINI, *Livia Colonna tra storia e lettere (1522-1554)*, in *Studi offerti a Giovanni Incisa della Rocchetta*, pp. 293-321;
- E. MASSA, *L'eremita evangelizzatore nella visione di Paolo Giustiniani*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIV, 2001, pp. 19-156
- E. MASSA, *L'eremita evangelizzatore. Un topos umanistico nella vita e nel pensiero di Paolo Giustiniani*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006;
- E. MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1992;
- E. MASSA, *Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati. I: I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani, custoditi nell'eremo di Frascati. Descrizione analitica e indici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967;
- E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X» (1513)*, Genova-Milano, Marietti, 2005;
- A. MASSOBRIO, *Ettore Vernazza: l'«apostolo degli incurabili»*, Roma, Città Nuova, 2002;
- E. A. MATTER – G. ZARRI, *Una mistica contestata. La vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e storia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011;
- R. M. MAURIAC, *Nomenclature et description sommaire des œuvres de Fr. Thomas Illyricus, O. F. M.*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XVIII, 1925, pp. 374-385;
- R. M. MAURIAC, *Un Réformateur catholique. Thomas Illyricus frère mineur de l'Observance*, Paris, Librairie Saint-François d'Assise, 1935, estratto da «Études Franciscaines», XXIII, 1934;
- R. M. MAURIAC, *Une enquête en vue de la béatification de Fr. Thomas Illyricus, O. F. M., en 1612*, estratto da «Archivum Franciscanum Historicum», XXIV, 1931;
- T. MAYER, *What to Call the Spirituals*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno*, pp. 11-26;
- T. MAYER, *Reginal Pole Prince & Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;
- F. MAZZIA, *Aspetti della riforma pretridentina e Giampietro Carafa*, in «Regnum Dei», XXXIV, 1978, pp. 3-52;
- Q. MAZZONIS, *A Female Idea of Religious Perfection: Angela Merici and the Company of St Ursula (1535-1540)*, in «Renaissance Studies», XVIII, 2004, pp. 391-411;
- Q. MAZZONIS, *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento: Angela Merici e la compagnia di Sant'Orsola*, Milano, Franco Angeli, 2007;
- B. MCCLUNG HALLMAN, *Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492-1563*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985;
- W. MCCUAIG, *Cardinal Marino Grimani (c. 1488-1545) and the «Index prohibitorum»*, in *Il piacere del testo*, I, pp. 141-148;
- B. MCGINN, *Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)*, in «Cristianesimo nella Storia», VII, 1986, pp. 19-39;
- B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova-Milano, Marietti, 1990;

- F. J. MCGINNESS, *An Erasmian Legacy: Ecclesiastes and the Reform of Preaching at Trent*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, pp. 93-112;
- A. E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (I ed. 1986);
- B. P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005;
- P. MCNAIR, *Bernardino Ochino in Inghilterra*, in «Rivista Storica Italiana», CIII, 1991, pp. 231-242;
- P. MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni Centro Biblico, 1972 (ed. or. Oxford 1967);
- P. MCNAIR – J. TEDESCHI, *New Light on Ochino*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 1973, pp. 289-300;
- G.-G. MEERSSEMAN, *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento*, in *Problemi di vita religiosa*, pp. 17-30;
- MELCHIORRE DA POBLADURA, *El Emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario in una carta inedita: Nápoles, 17 ennero 1536*, in «Collectanea Franciscana», XXXIV, 1964, pp. 373-390;
- MELCHIORRE DA POBLADURA, *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. Pars prima (1525-1619)*, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1947;
- MELCHIORRE DA POBLADURA, *La «Severa riprensione» da Fra Matteo da Bascio (1495?-1552)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», III, 1961, pp. 279-309;
- MELCHIORRE DA POBLADURA, *Significado y amplitud de los estudios en la orden capuchina durante el primer siglo de su existencia*, in «Estudios Franciscanos», LII, 1951, pp. 317-346;
- Memorie francescane fanesi. Omaggio a S. Francesco d'Assisi nel VII centenario della sua morte*, Fano, Tipografia Sonciniana, 1926;
- Les mendians en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse, Cahiers de Fanjeux VIII, 1973;
- V. MENEGHIN, *I monti di pietà in Italia dal 1462 al 1562*, Vicenza, L.I.E.F. Edizioni, 1986;
- A. MENNITI IPPOLITO, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 2008 (I ed. 1999);
- F. MERELLI, *Bernardino Ochino: note d'archivio*, in «L'Italia Franciscana», LXIII, 1988, pp. 73-77;
- G. G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2007 (I ed. 1996);
- G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2009 (I ed. 1989);
- G. G. MERLO, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010;
- G. G. MERLO, *Leone da Perego frate Minore e arcivescovo*, in «Franciscana», IV, 2002, pp. 29-110;
- G. G. MERLO, *Matteo da Bascio: frate, cappuccino, «mezzo romito»*, in «Collectanea Franciscana», LXXIV, 2004, pp. 45-80;
- G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Edizioni Francescane Riunite, 2003;
- G. G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 3-32;
- J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Constituciones recoletas para Portugal, 1524 e Italia, 1526*, in «Archivo Ibero Americano», II, 1961, pp. 459-489;
- J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *El P. Francisco de los Angeles de Quiñones, O.F.M., al servicio del Emperador y del Papa (1526-1529)*, in «Hispania», pp. 651-689;
- J. MESEGUER FERNANDEZ, *La bula Ite Vos (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana*, in «Archivo Ibero-Americano», XVIII, 1958, pp. 257-361;

- J. MESEGUER FERNANDEZ, *Programa de gobierno del P. Francisco Quiñones, ministro general O.F.M. (1523-1528)*, in «Archivo Ibero Americano», XXI, pp. 5-51;
- J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *Una carta del p. Juan de Fano y los cronistas Bernardino de S. María Nova y Tomás de Montefortino*, in «Collectanea Franciscana», XXIX, 1959, pp. 87-104;
- P. MESSA, *La predicazione sociale dei Francescani nella seconda metà del Quattrocento*, in *Monti di pietà e Monti frumentari*;
“Il mestiere de le stamperie de i libri”. Le vicende e i percorsi dei tipografi di Sabbio Chiese tra Cinque e Seicento e l’opera dei Nicolini, a cura di E. SANDAL, Brescia, Grafo, 2002, pp. 121-133;
- METODIO DA NEMBRO, *Quattrocento scrittori spirituali*, Roma, Edizioni Laurentianum e Antonianum, 1972;
- F. W. MEUSER, *Luther the Preacher*, Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1983;
- G. MICCOLI, *Francesco d’Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2010;
- G. MICCOLI, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991;
- G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d’Italia. II*;
- G. MICCOLI, «L’avarizia e l’orgoglio di un frate laido...». *Problemi e aspetti dell’interpretazione cattolica di Lutero*, nota introduttiva a in *Lutero in Italia*, pp. VII-XXXIII;
- G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell’Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l’ordine dei cappuccini*, pp. 9-48;
- Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 voll., Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2001;
- N. H. MINNICH, *Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council*, in «Archivum Historiae Pontificiae», VII, 1969, pp. 163-251;
- N. H. MINNICH, *Julius II and Leo X as Presidents of the Fifth Lateran Council*, in *La papauté à la Renaissance*, pp. 153-166;
- N. H. MINNICH, *The Catholic Reformation. Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot, Variorum, 1993;
- N. H. MINNICH, *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its Membership, Diplomacy and Proposals for Reform*, Aldershot, Variorum, 1993;
- Miscellanea Augusto Campana*, 2 voll., Padova, Antenore, 1981;
- Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924;
- Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1973;
- Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia franciscana historica p. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et xxv a suscepto regimine Instituti Storici O.F.M. Cap. agenti*, II, a cura di ISIDORO DA VILLAPADIERNA, Romae, Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964;
- P. MISCIATTELLI, *Mistici senesi*, Siena, Libreria Editrice Giuntini Bentivoglio, 1913 (I ed. 1911);
Mistiche e devote nell’Italia tardomedievale, a cura di D. BORNSTEIN e R. RUSCONI, Napoli, Liguori Editore, 1992;
- G. B. MITTARELLI – A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, IX, Venetiis, aere monasterii S. Michaelis de Muriano, 1773;
- M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009;
- F. S. MOLFINO, *I cappuccini genovesi. Note biografiche*, I, Genova, Tipografia della Gioventù, 1912;
- I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000)*, a cura di G. POMATA e G. ZARRI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005;
- G. MONGINI, «Ad Christi similitudinem». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2011;

- G. MONGINI, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 169-188;
- G. MONGINI, *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in *Storia della direzione spirituale*, pp. 241-288;
- G. MONGINI, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in «*Rivista Storica Italiana*», CXVII, 2005, pp. 26-63;
- G. M. MONTI, *Ricerche su papa Paolo IV Carafa*, Benevento, Cooperativa Tipografi Chiostro S. Sofia, 1923;
- Monti di pietà e Monti frumentari tra Umbria e Marche*, Spello (Pg), Cassa di Risparmio di Foligno, 2006;
- A. MORISI GUERRA, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1970;
- A. MORISI GUERRA, *Galatino et la Kabbale chrétienne*, in *Kabbalistes chrétiens*, pp. 213-231;
- F. MORMANDO, *The Preacher's Demons: Bernardino da Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1999;
- O. MORONI, *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1984;
- S. MOSTACCIO, *Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento*, in «*Dimensioni e problemi della ricerca storica*», I, 2005, pp. 49-60;
- S. MOSTACCIO, *Osservanza vissuta osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.-1534)*, Firenze, Olschki, 1999;
- S. MOSTACCIO, *Visitazione monastica e direzione spirituale. Il caso di Tommasina Fieschi (1448ca-1534)*, in «*Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento*», XXIV, 1998, pp. 417-437;
- F. MOTTA, *Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione*, in *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 189-210;
- Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260). Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960)*, Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1962;
- Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. LUONGO, 2 voll., Napoli, Federiciana Editrice Universitaria, 1999;
- P. V. MURPHY, *Politics, Piety, and Reform: Lay Religiosity in Sixteenth-Century Mantua, in Confraternities and Catholic Reform*, pp. 45-54;
- P. V. MURPHY, *Ruling Peacefully. Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform in Sixteenth-Century Italy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007;
- P. V. MURPHY, *Rumors of Heresy in Mantua*, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, pp. 53-67;
- M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, Il Mulino, 2001;
- M. G. MUZZARELLI, *I Monti di pietà ovvero scommettere sui poveri meno poveri*, in «*Quaderni del Monte di Bologna e Ravenna*», XI, 2006, pp. 17-27;
- M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005;
- M. G. MUZZARELLI, *Un bilancio storiografico sui Monti di pietà: 1956-1976*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», XXXIII, 1979, pp. 165-183;
- G. NAPOLI, *La spiritualità della b. Battista da Varano*, in «*Miscellanea Francescana*», LXIV, 1964, pp. 38-102;
- B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965;
- L. NAUTA, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2009;

- P. NEGRI, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia: 2. Bernardino Ochino*, estratto dagli «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», XLVII, 1911-1912, pp. 57-81;
- O. NICCOLI, *Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in *Lutero in Italia*, pp. 3-25;
- O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007;
- O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 2008;
- O. NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007;
- O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (I ed. 1987);
- O. NICCOLI, «*Prophetie di Musaicho*». *Figure e scritture gioachimitiche nella Venezia del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso*, pp. 197-227;
- O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, Roma-Bari, Laterza, 2005;
- O. NICCOLI, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011;
- B. NICOLINI, *Ai margini dell'epistolario ochiniano*, in IDEM, *Aspetti*, pp. 85-103;
- B. NICOLINI, *Annali ochiniani. Puntata seconda. Bernardino Ochino cappuccino (1534-1538)*, estratto dagli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., VI;
- B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, Tamari Editori, 1963;
- B. NICOLINI, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia*, Napoli, Ricciardi, 1935;
- B. NICOLINI, *Bernardino Ochino esule a Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, pp. 135-147;
- B. NICOLINI, *Bernardino Ochino frate dell'Osservanza di S. Francesco*, estratto degli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., II, Napoli, Stab. Tip. Giannini & Figli, s.d.;
- B. NICOLINI, *Bernardino Ochino. Saggio biografico*, estratto da «Biblion», I, 1959;
- B. NICOLINI, *Cinque lettere inedite*, in IDEM, *Ideali*, Bologna, Palmaverde, 1962, pp. 147-153;
- B. NICOLINI, *D'una sconosciuta edizione d'un dialogo dell'Ochino*, in IDEM, *Ideali*, pp. 143-146;
- B. NICOLINI, *Giulia Gonzaga e la crisi del valdesianesimo*, estratto dagli «Atti dell'Accademia Pontaniana», n.s., V, dopo 1942;
- B. NICOLINI, *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Bologna, Palmaverde, 1962;
- B. NICOLINI, *Il frate osservante Bonaventura de Centi e il nunzio Fabio Mignanelli. Episodio di vita religiosa veneziana*, in IDEM, *Aspetti*, pp. 59-83;
- B. NICOLINI, *Illustrazione di un documento e vicende di un carteggio*, Bologna, Archivio di Stato, in «Quaderni della scuola di paleografia ed archivistica», IV, 1963, ristampato col titolo *Ai margini dell'epistolario ochiniano*, in IDEM, *Aspetti*, pp. 103-117;
- B. NICOLINI, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna, Pàtron, 1970 (I ed. Napoli, 1939);
- B. NICOLINI, *Intorno a tre libri recenti: il Calvino dell'Omodeo, l'Ochino del Bainton, il Tolomei dello Sbaragli*, in IDEM, *Ideali*, pp. 157-166;
- B. NICOLINI, *Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, Bologna, Patròn, 1965;
- B. NICOLINI, *Sui rapporti di Bernardino Ochino con le città di Bologna e di Lucca*, in IDEM, *Aspetti*, pp. 9-30;
- B. NICOLINI, *Sulla religiosità di Vittoria Colonna*, in IDEM, *Ideali*, pp. 25-44;
- J. C. NIETO, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz, 1970;
- J. C. NIETO, *Juan de Valdés on Catechetical Instruction: the Dialogue on Christian Doctrine and the Christian Instruction for Children*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVI, 1974, pp. 253-272;

- J. C. NIETO, *The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition*, in «Sixteenth Century Journal», VIII, 1977, pp. 3-16;
- J. C. NIETO, *Two Spanish Mystics as Submissive Rebels*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 63-77;
- D. NIMMO, *Reform and division of the medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the foundation of the Capuchins*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1987;
- D. NIMMO, *San Francesco nell'Osservanza*, in «L'Italia Francescana», LVII, 1982, pp. 131-140;
- B. NOBILE, «Romiti» e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500, in «Cristianesimo nella Storia», V, 1984, pp. 303-340;
- La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M. A. VISCEGLIA, Roma, Carocci, 2001;
- A. NORDIO, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», L, 1994, pp. 11-39;
- A. NORDIO, *Protettori dell'ospedale degli Incurabili di Venezia amici di Girolamo Miani (1531)*, in «Somascha», XX, 1995, pp. 1-27;
- C. E. NORMAN, *Humanist Taste and Franciscan Values. Cornelio Musso and Catholic Preaching in Sixteenth-Century Italy*, New York, Peter Lang, 1998;
- C. E. NORMAN, *The Franciscan Preaching Tradition and Its Sixteenth-Century Legacy: the Case of Cornelio Musso*, in «The Catholic Historical Review», LXXXV, 1999, pp. 208-232;
- C. E. NORMAN, *The Social History of Preaching: Italy*, in *Preachers and People*, pp. 125-191;
- E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra cinque e settecento. Tematiche e modelli*, in «Rivista Storica Italiana», C, 1988, pp. 679-723;
- E. NOVI CHAVARRIA, *Reti di potere e spazi di corte femminili nella Napoli del Cinquecento*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 361-374;
- Nunc alia tempora, alii mores. *Storici e storia in età posttridentina. Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003)*, a cura di M. FIRPO, Firenze, Olschki, 2005;
- Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. PROSPERI e W. REINHARD, Bologna, Il Mulino, 1992;
- M. OLIVA, *Giulia Gonzaga Colonna tra Rinascimento e Controriforma*, Milano, Mursia, 1985;
- M. OLIVARI, *La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento. Osservazioni e variazioni su di un grande tema storiografico*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXIX, 1993, pp. 175-233;
- A. OLIVIERI, *Il «Catechismo» e la «Fidei et doctrinae... Ratio» di Bartolomeo Fonzio, eretico veneziano del Cinquecento*, in «Studi Veneziani», IX, 1967, pp. 339-452;
- A. OLIVIERI, *L'agostiniano Ambrogio Quistelli e il dibattito sulla grazia (1537-1544)*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti», CIV, 1991-1992, pp. 73-91;
- A. OLIVIERI, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Milano, Mursia, 2010 (I ed. 1979); *Omaggio a Gianfranco Folena*, 3 voll., Padova, Editoriale Programma, 1993;
- J. W. O'MALLEY, *Content, and Influence of Works about Preaching before Trent: the Franciscan Contribution*, in *I frati minori tra '400 e '500*, pp. 27-50, ora anche in IDEM, *Religious Culture in the Sixteenth Century*, par. IV;
- J. W. O'MALLEY, *Content and Rhetorical Form in Sixteenth-Century Treatises on Preaching, in Renaissance Eloquence*, pp. 238-252, ora anche in , ora anche in IDEM, *Religious Culture in the Sixteenth Century*, par. III;
- J. W. O'MALLEY, *Early Jesuits Spirituality: Spain and Italy*, in *Christian Spirituality*, in IDEM, *Religious Culture in the Sixteenth Century*, par. IX;

- J. W. O'MALLEY, *Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535*, in «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», V, 1985, pp. 1-29, ora anche in IDEM, *Religious Culture in the Sixteenth Century*, par. VII;
- J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968;
- J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham, Duke University Press, 1979;
- J. W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999 (ed. or. Cambridge 1993);
- J. W. O'MALLEY, *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 1998 (I ed. 1993);
- J. W. O'MALLEY, *Trento e dintorni: per una definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, Roma, Bulzoni, 2004 (ed. or. Cambridge Mass.-London 2000);
- OPTAT DE VEGHEL, *Jean de Fano*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, Parigi, 1974, coll. 504-509;
- OPTAT DE VEGHEL, *La réforme de Freres Mineurs Capucins dans l'ordre franciscain et dans l'Eglise*, in «Collectanea Franciscana», XXXV, 1965, pp. 5-108;
- OPTAT DE VEGHEL, *La lettera e lo spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, 2 voll., Roma, Laurentianum, 1985;
- OPTAT DE VEGHEL, *Le fonds franciscain de la réforme capucine*, in «Collectanea Franciscana», in *Miscellanea Melchor de Pobladora*, pp. 11-59;
- OPTATUS VAN ASSELDONK [DE VEGHEL], *François d'Assise, imitateur du Christ crucifié, Dieu-homme, dans la tradition franciscaine et capucine*, in «Collectanea Franciscana», LII, 1982, pp. 117-143;
- OPTAT DE VEGHEL, *Scriptores ascetici et mystici ordinis Capuccinorum*, in «Laurentianum», I, 1960, pp. 98-130 e 213-244;
- L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età postridentina*, a cura di I. FOSI e G. PIZZORUSSO, numero monografico di «Studi Medievali e Moderni», XIV, 2010;
- Ordini regolari*, a cura di S. FECCI e A. TORRE, numero monografico di «Quaderni Storici», CXIX, 2005;
- C. O'REILLY, «Without Councils we cannot be saved...». *Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustinianum», XXVII, 1977;
- Le origini dei cappuccini veneti. Studi per il 450° di fondazione (1535-1985)*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1988;
- Le origini della Riforma cappuccina. Atti del convegno di studi storici (Camerino, 18-21 settembre 1978)*, Ancona, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1979;
- Le origini e la loro immagine: momenti di storia del francescanesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi (Fabriano, Oratorio della Carità, 24 ottobre 2009)*, a cura di F. BARTOLACCI, Jesi, 2010;
- M. ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978;
- R. OSCULATI, *La Chiesa dello Spirito. Fede, ragione, natura e storia nel cristianesimo non confessionale*, in *Storia del cristianesimo*, pp. 467-509;
- C. OSSOLA, *Lutero e Juan de Valdés: intorno alla formula «Beneficio di Cristo»*, in *Lutero e la Riforma*, pp. 5-47;
- C. OSSOLA, *Nei 'labirinti' del «Beneficio di Cristo»*, in *Cultura e società nel Rinascimento*, pp. 385-425;
- C. OSSOLA, *Tradizione e traduzione dell'«Evangelio di San Matteo» di Juan de Valdés*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, pp. 239-268;
- A. OVERELL, *Bernardino Ochino's Books and English Religious Opinion: 1547-80*, in «Studies in Church History», XXXVIII, 2004, pp. 210-211;
- A. OVERELL, *Italian Reform and English Reformations, c. 1535 – c. 1585*, Aldershot, Ashgate, 2008;

- S. E. OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven-London, Yale University Press, 1975;
- S. OZMENT, *The Revolution of the Pamphleteers*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso*, pp. 1-18;
- M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2007 (I ed. it. 1989; ed. or. Paris 1970);
- I. PACCAGNELLA, *La «Bibbia Brucioli». Note linguistiche sulla traduzione del «Nuovo Testamento» del 1530*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, II, pp. 1075-1087;
- S. PAGANO, *Il cardinale Uberto Gambarà vescovo di Tortona (1489-1549)*, Firenze, Olschki, 1995;
- S. PAGANO, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tra inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti Studi», XIV, 1997, pp. 223-310;
- S. PAGANO – C. RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1989;
- G. PAGNANI, *L'Osservanza nelle Marche nel primo trentennio del secolo XVI*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 97-106;
- G. PALADINO, *Giulia Gonzaga e il movimento valdesiano*, Napoli, Prem. Stabil. Tipogr. F. Sangiovanni & Figlio, 1909;
- G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005;
- E. PANOFSKY, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1999 (I ed. it. 1962);
- La papauté à la Renaissance*, a cura di F. ALAZARD e F. LA BRASCA, Paris, Champion, 2007;
- M. PARENTE, *Sintesi storico-cronologica della Provincia dei frati minori cappuccini di Napoli (1535-2007)*, Napoli, Edizioni Cappuccini Napoli, 2009;
- T.H.L. PARKER, *Calvin's Preaching*, Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1992;
- P. PASCHINI, *Il cardinale Marino Grimani ed i prelati della sua famiglia*, Roma, Lateranum, 1960;
- P. PASCHINI, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Scuola Tipografica Pio X, 1926;
- P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della chiesa nel Cinquecento*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1945;
- P. PASCHINI, *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro – Adriano Castellesi – Giovanni Grimani*, Roma, Lateranum, 1907, pp. 131-196;
- P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959;
- L. PASSERINI, *Il primo processo per la riforma luterana in Firenze*, in «Archivio Storico Italiano», s. 4, III, 1879, pp. 337-345;
- L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, 17 voll., Roma, Desclée & Co., 1958-1962;
- A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981;
- A. PASTORE, *Pietro Panfilo cortegiano ed eresiarca (1505 ca. – 1574?)*, in «Rivista Storica Italiana», XCIV, 1982, pp. 635-663;
- A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, pp. 431-465;
- S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003;
- S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004;
- B. PATON, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, London, Centre for Medieval Studies, University of London, 1992;
- G. PATRIZI, voce *Colonna Vittoria* in DBI, XXVII, 1982, pp. 448-457;

- P. PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo Sommario di prediche*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXVIII, 1974, pp. 536-562;
- S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari, Laterza, 2004;
- L. PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco di Assisi e il francescanesimo*, pp. 279-313;
- L. PELLEGRINI, *Una singolare e tormentata vicenda: i frati Minori nelle Marche dalle origini all'Osservanza*, in *Presenze francescane nel camerinese*, pp. 23-50;
- G. PENCO, *Sull'origine dell'espressione «beneficio di Cristo»*, in «Benedictina», XIX, 1972, pp. 99-102;
Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996;
- M. PEREIRA, *Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica*, in *Donne tra saperi e poteri*, pp. 183-203;
- L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in «Nuova Rivista Storica», LI, 1967, pp. 363-385;
- L. PERINI, *Editori e potere dalla fine del secolo XV all'Unità*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 763-853;
- L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002;
- L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in «Nuova Rivista Storica», L, 1966;
- M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1978;
- F. PETRUCCI, voce *Cibo Caterina* in DBI, XXV, 1981, pp. 237-241;
- F. PETRUCCI, voci *Colonna Ascanio*, *Colonna Fabrizio* e *Colonna Pompeo* in DBI, XXVII, 1982, pp. 271-274, 275-278, 288-293, 407-412;
- F. PETRUCCI, voce *De Cupis Giandomenico* in DBI, XXXIII, 1987, pp. 602-605;
- A. PETTEGREE, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (I ed. 2005);
- A. PETTEGREE, *The Book in the Renaissance*, New Haven – London, Yale University Press, 2011 (I ed. 2010);
- S. PEYRONEL, *I carteggi di Giulia Gonzaga*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 709-742;
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 – c. 1570)*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 53-68.
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979;
- P. PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello Cervini. Una ricostruzione dalle carte di Jeanne Bignami Odier*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2001;
- Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. PROSPERI, con la collaborazione di M. Donattini e G. P. Brizzi, 2 voll., Roma, Bulzoni, 2001;
- U. PICCIAFUOCO, *Fr. Nicolò da Osimo (1370?-1453). Vita, opere, spiritualità*, Montepandone, s.e., 1980;
Pietro Martire Vermigli (1499-1562) umanista, riformatore, pastore. Atti del convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999), a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003;
- C. L. POLECRITTI, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino of Siena and His Audience*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000;
- The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. TERPSTRA, Cambridge, Cambridge University Press, 2000;
- The Pontificate of Clement VII. History, Politic, Culture*, a cura di K. GOUWENS e S. E. REISS, Aldershot, Ashgate, 2005;
- G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004;

- C. POVERO, *Gli strumenti dell'apostolato missionario nelle valli del ducato sabaudo abitate da cattolici e riformati: il catechismo del padre cappuccino Maurizio della Morra*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXVIII, 2001, pp. 25-65;
- La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II convegno internazionale di Studi francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1975;
- Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, a cura di L. TAYLOR, Boston-Leiden, Brill, 2003 (I ed. 2001);
- O. PREMOLI, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Roma, 1910;
- O. PREMOLI, *S. Gaetano Thiene e Fra Battista da Crema*, in «Rivista di Scienze Storiche», VII, 1910, pp. 33-66;
- O. PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée & C. Editori, 1913;
- Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di F. BARTOLACCI e R. LAMBERTINI, Ripatransone, G. Maroni, 2008;
- De Primo Conventu Fr. Min. Capuccinorum apud Senas*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XIX, 1903, pp. 91-94;
- Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVI*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979;
- Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958)*, Padova, Antenore, 1958;
- P. PRODI, *Il binomio jediniano "riforma cattolica e controriforma" e la storiografia italiana*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VI, 1980, pp. 85-98.
- P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956-1967;
- P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006 (I ed. 1982);
- P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010;
- Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989)*, a cura di G. L. POTESTÀ, Genova, Marietti, 1991;
- Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, a cura di M. REEVES, Oxford, Clarendon Press, 1992;
- A. PROSPERI, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1999;
- A. PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and Men in Spiritual Culture*, pp. 71-90;
- A. PROSPERI, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica Storica», VII, 1968; pp. 137-168;
- A. PROSPERI, *Eresie e devozioni*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010;
- A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXXVIII, 1975, pp. 69-79;
- A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.
- A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania. L'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, pp. 51-86;
- A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, in «Critica Storica», n.s., XII, n. 1, 1975, pp. 71-101;
- A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 159-252;
- A. PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi, novità*, in *La Chiesa e il potere politico*, pp. 221-262;

- A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2001 (I ed. 2000);
- A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003;
- A. PROSPERI, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?*, in «Critica Storica», XXV, 1988, pp. 119-145;
- A. PROSPERI, *Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, in «Critica Storica», IV, 1965, pp. 367-402;
- A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in *Storia dell'Italia religiosa*, pp. 3-48;
- A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969;
- A. PROSPERI, *Tra mistici e pittori: Vittoria Colonna*, in *Vittoria Colonna Dichterin und Muse Michelangelos*, pp. 283-292, ora anche in PROSPERI, *Eresie e devozioni*, I, pp. 175-189;
- A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996;
- A. PROSPERI, *Una chiesa, due chiese, nessuna chiesa. Riforma italiana ed eretici italiani*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 595-634;
- A. PROSPERI, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCIV, 1973, pp. 52-68;
- A. PROSPERI, *Una esperienza di ricerca al S. Uffizio*, in IDEM, *L'Inquisizione romana*, pp. 221-261;
- A. PROSPERI, *Un processo per eresia a Venezia verso la metà del Cinquecento*, in «Quaderni Storici», n.s., XV, 1970, pp. 773-794;
- B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia, 1500-1620*, 2 voll., Roma, Il Veltrò, 1982;
- L. QUAQUARELLI – Z. ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005;
- C. QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2010;
- Quarto centenario della Provincia Serafica dei Minori Cappuccini (1530-1930)*, Assisi, Tipografica Commerciale Eredi Zuboli, 1930;
- Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di P. SCHIERA, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1996;
- C. RANIERI, *Premesse umanistiche alla religiosità di Vittoria Colonna*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII, 1996, pp. 531-548;
- C. RANIERI, “*Si san Francesco fu eretico, li suoi imitatori son luterani*”. *Vittoria Colonna e la riforma dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 337-351;
- G. A. RAVALLI MODONI, *Edizioni religiose zoppiniane di Martin Lutero e di Bernardino Ochino*, in “*Il bibliotecario inattuale*”, II, pp. 215-230;
- M. REEVES, *Cardinal Egidio of Viterbo and the Abbot Joachim*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 139-155;
- M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1993 (ed. or. Oxford 1969);
- M. REEVES, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999;
- The Reformation in Germany and Europe. Interpretations and Issues*, a cura di H. R. GUGGISBERG e G. G. KRODEL, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1993;
- La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, a cura di P. BENEDICT, S. SEIDEL MENCHI e A. TALLON, Roma, École Française de Rome, 2007;
- La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, a cura di J.-F. GILMONT, Paris, Editions du Cerf, 1990;

- J. A. REID, *King's Sister – Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leiden-Boston, Brill, 2009;
- W. REINHARD, *Nepotismus: der Funktionswandel einer päpstgeschichtlichen Konstanten*, in «Archiv für Reformationgeschichte», LXXXVI, 1975, pp. 145-185;
- Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M. C. GIANNINI, numero monografico di «Cheiron», XXII, 2005;
- Religious Orders of the Catholic Reformation. In Honor of John C. Olin on his Seventy-Fifth Birthday*, a cura di R. L. DEMOLEN, New York, Fordham University Press, 1994;
- REMIGIO DA AALST, *De oratione mentali in ordine Fratrum Minorum Capuccinorum*, in «Collectanea Franciscana», IX, 1939, pp. 164-192;
- Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rethoric*, a cura di J. MURPHY, Berkeley, CA University of California, 1983;
- G. RICCI, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996;
- S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno Editrice, 2002;
- CH. RIEBESELL, voce *Della Valle Andrea* in DBI, XXXVII, 1989, pp. 720-723;
- Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R. A. LORENZI, San Zeno Naviglio (Bs), Grafo, [2006];
- A. RIGON, *Frați Minori e società locali*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 259-281;
- E. A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII, 1959, n. 105, pp. 33-57 e LXXVIII, 1959, n. 106, pp. 59-90;
- J. M. ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, Albany, State University of New York Press, 2001;
- B. ROEST, *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*, Leiden – Boston, Brill, 2004;
- Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo 2007)*, a cura di C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, 2 voll., Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007;
- G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002;
- E. RONSDORF, *Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVI, 1975, n. 138, pp. 55-67;
- M. ROSA, *Clero cattolico e società europea nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006;
- M. ROSA, *L'«Arsenal divoto»: libri e letture religiose nell'età moderna*, in *Libri per tutti*, pp. 79-105;
- M. ROSA, voce *Agostino Museo da Treviso* in DBI, I, 1960, pp. 489-491;
- A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso*, pp. 19-164;
- A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 991-1030;
- A. ROTONDÒ, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVIII, 1966, pp. 103-139;
- A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, «Rinascimento», 2° s., II, 1962, pp. 107-154;
- A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008;
- U. ROZZO, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVIII, 1982, pp. 341-364;

- U. ROZZO, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1994;
- U. ROZZO, *Editoria e storia religiosa (1465-1600)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., pp. 137-166;
- U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero «religionis causa»*, in *La stampa in Italia nel Cinquecento*, pp. 89-116.
- U. ROZZO, *Gli eretici e la circolazione dei libri proibiti nel Friuli del Cinquecento*, in "La gloria del Signore", pp. 67-90;
- U. ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCVII, 1976, n. 140, pp. 77-108;
- U. ROZZO, *Le «Prediche» veneziane di Giulio da Milano (1541)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CLII, 1983, pp. 3-30;
- U. ROZZO, *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1993;
- U. ROZZO, *Nuovi contributi su Bernardino Ochino*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXLVI, 1979, pp. 51-83;
- U. ROZZO, *Sugli scritti di Giulio da Milano*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XCIV, 1973, n. 134, pp. 69-85;
- U. ROZZO, *Vicende Inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVI, 1980, pp. 223-256;
- U. ROZZO – S. SEIDEL MENCHI, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Rèforme et le livre*, pp. 327-374;
- U. RUBBLACK, *Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (I ed. 2005);
- F. RURALE, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, in *Religione, conflittualità e cultura*;
- F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008;
- R. RUSCONI, *An Angelic Pope Before the Sack of Rome*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 157-187;
- R. RUSCONI, voce *Cherubino da Spoleto (da Negroponte)*, in *DBI*, XXIV, 1980, pp. 446-453;
- R. RUSCONI, *Chierici, regolari, minori: gli ordini religiosi nell'Italia del Cinquecento*, in *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini)*, pp. 13-31;
- R. RUSCONI, *Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 379-400;
- R. RUSCONI, «*Confessio generalis*». *Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, in *I frati minori tra '400 e '500*, pp. 189-227, ora anche in IDEM, *L'ordine dei peccati*, pp. 241-276;
- R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, pp. 467-506;
- R. RUSCONI, *Da Costanza al Laterano: la "calcolata devozione" del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, pp. 506-532;
- R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania*, pp. 159-315, ora anche in IDEM, *L'ordine dei peccati*, pp. 183-240;
- R. RUSCONI, *Il sacramento della penitenza nella predicazione di San Bernardino da Siena*, in «Aevum», XLVII, 1973, pp. 235-286;
- R. RUSCONI, *La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel «Rosarium sermonum» di Bernardino Busti*, in «Studia Patavina», XXII, 1975, pp. 68-95;
- R. RUSCONI, *La predicazione: parole in Chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, II, pp. 571-603;

- R. RUSCONI, *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1975, pp. 63-137;
- R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002;
- R. RUSCONI, *Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione*, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 196-218;
- R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, pp. 949-1035;
- R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999;
- C. RUSSELL, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-Century Italy*, Turnhout, Brepols, 2006;
- F. RUSSO, *I frati minori cappuccini della provincia di Cosenza. Dalle origini ai nostri giorni*, Napoli, Laurenziana, 1965;
- F. RUSSO, *I minori cappuccini in Calabria*, Roma, Tip.O. Rossi, 1953;
- E. L. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002;
- V. SALETTO, *Il viaggio di Carlo V in Italia (1535-1536)*, Roma, CESM, 1981;
- SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Chi ha fondato il primo Convento dei Minori Cappuccini in Ferrara?*, in «L'Italia Francescana», IV, 1929, pp. 342-354;
- SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Gl'inizi della Provincia monastica dei FF. MM. Cappuccini di Bologna*, in «L'Italia Francescana», VI, 1931, pp. 93-102;
- SALVATORE DA SASSO MARCONI, *I Cappuccini in Ferrara (1537-1937)*, Isola del Liri, Macioce & Pisani, 1938;
- SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Il venerabile padre Matteo da Bascio rientrò fra i Minori osservanti?*, in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum», XLIV, 1928, pp. 42-49;
- SALVATORE DA SASSO MARCONI, *La gerarchia cronologica dei due primi conventi della provincia di Bologna: Ferrara e Faenza*, in «L'Italia Francescana», XVIII, 1943, pp. 19-32;
- P. SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009;
- San Bonaventura francescano*, Todi, Accademia Tudertina, 1974;
- San Carlo Borromeo e la famiglia francescana. Dialogo fecondo tra carisma e istituzione. Atti del convegno di studio (Milano, 29 gennaio 2011)*, Milano, Biblioteca Francescana, 2011;
- San Francesco e francescanesimo nella letteratura italiana dal Rinascimento al Romanticismo. Atti del Convegno nazionale (Assisi, Accademia Propeziana, 1989)*, Roma, Bulzoni, 1990;
- M. SANGALLI, *Le congregazioni religiose insegnanti in Italia in età moderna: nuove acquisizioni e piste di ricerca*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2005, pp. 25-47;
- S. SANTACHIARA, *La bolla «Religionis zelus»*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 261-280;
- G. SANTARELLI, *Fondazioni cappuccine in area camerinese nei secoli XVI-XVII*, in *Presenze francescane nel camerinese*, pp. 203-236;
- G. SANTARELLI, *I Cappuccini e le Marche nel Cinquecento*, in *I francescani nelle Marche (secoli XIII-XVI)*, pp. 152-169;
- G. SANTARELLI, *Il ritratto di Caterina Cibo nel convento dei cappuccini a Camerino*, in «Studia Picena», LXVII, 2002, pp. 123-145;
- G. SANTARELLI, *Proposte per un'edizione critica delle costituzioni cappuccine del 1529 e del 1536*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 325-329;
- G. SANTARELLI, *Raffaele Tenaglia da Fossombrone primo frate laico cappuccino*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 237-270;

- N. SANTINELLI, *Il beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, Società Anonima Tipografica Leonardo da Vinci, 1930;
- A. SANTOSUOSSO, *The Moderate Inquisitor. Giovanni Della Casa's Venetian Nunciature (1544-1549)*, in «Studi Veneziani», n.s., II, 1978, pp. 119-211;
- Il sapere delle parole. Studi sul dialogo latino e italiano del Rinascimento. Giornate di studio (Anversa, 21-22 febbraio 1997)*, a cura di W. GEERTS, A. PATERNOSTER, F. PIGNATTI, Roma, Bulzoni, 2001;
- Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Carlo V*, a cura di B. ANATRA e F. MANCONI, Roma, Carocci, 2001.
- V. SAXER, *Maria Maddalena*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Roma, Istituto Giovanni XXIII-Città Nuova, 1967, pp. 1078-1104;
- V. SAXER, *Marie-Madeleine dans les évangiles. «La femme coupée en morceaux»?*, in «Revue Thomiste», XCII, 1992, pp. 674-701, 818-833;
- G. G. SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos*, I, Romae, ex Typographia S. Michaelis, 1806;
- T. SCALESE, *Note sull'architettura dei Cappuccini nel Cinquecento*, in *I francescani tra Riforma e Controriforma*, pp. 197-221;
- O. SCALVANTI, *Il Crocifisso della porta di S. Lorenzo a Perugia*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria dell'Umbria», VIII, 1902, pp. 185-211;
- P. SCARAMELLA, «*Con la croce al core*». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, La Città del Sole, 1995;
- P. SCARAMELLA, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)*, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 2005, pp. 135-157;
- P. SCARAMELLA, *La Riforma e le élites nell'Italia centromeridionale (Napoli e Roma)*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 283-308;
- M. SCHENETTI, *I Cappuccini a Modena. Quattro secoli di storia*, Modena, Aedes Muratoriana, 1978;
- O. SCHMUCKI, *La figura di San Francesco nelle prime costituzioni cappuccine. Lo spirito francescano nelle «costituzioni dei frati minori detti della vita heremitica» del 1529*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 121-158;
- O. SCHMUCKI, *La figura storica e spirituale di S. Francesco nelle costituzioni cappuccine del 1536*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989;
- O. SCHMUCKI, *Luogo di preghiera, eremo, solitudine. Concetti e realizzazioni in S. Francesco d'Assisi*, in «Studi e Ricerche Francescane», VII, 1978, pp. 29-53;
- O. SCHMUCKI, «*Mentis silentium*». *Il programma contemplativo nell'Ordine francescano primitivo*, in «Laurentianum», XIV, 1973, pp. 177-222;
- O. SCHMUCKI, *Preghiera e vita contemplativa nella legislazione e vita dei primi Frati Minori Cappuccini*, in *Le origini della Riforma cappuccina*, pp. 351-374;
- O. SCHMUCKI, «*Secretum Solitudinis*». *De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, in «Collectanea Franciscana», XXXIX, 1969, pp. 5-58;
- Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di M. L. DOGLIO e C. DELCORNO, Bologna, Il Mulino, 2003;
- SEBASTIANO DA POTENZA PICENA, *L'Opera apologetica "Incendio de Zizanie Lutherane" di Fra Giovanni da Fano (1459 [1569] -1539)*, in «L'Italia Francescana», XXXVI, 1961, pp. 188-196, 426-431;
- F. SECRET, *Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la «Scechina» de Egidio da Viterbo*, in «Archivio di Filosofia», XVIII, 1958, pp. 131-154;
- F. SECURI, *Memorie storiche sulla provincia dei cappuccini di Reggio di Calabria*, Reggio Calabria, Stab. Tip. Luigi Ceruso, 1885;

- F. SEDDA, *Giovanni da Capestrano a Perugia: il giudice, il frate, il predicatore*, relazione al convegno *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana (Perugia, 5 novembre 2011)*;
- S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, pp. 69-133;
- S. SEIDEL MENCHI, «*Certo Martino è stato terribil homo*». *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi italiani dell'Inquisizione*, in *Lutero in Italia*, pp. 115-137;
- S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, pp. 271-281;
- S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 (I ed. 1987);
- S. SEIDEL MENCHI, *Inquisizione come repressione o inquisizione come mediazione?*, in «*Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*», XXXV-XXXVI, 1983-1984, pp. 51-77;
- S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e Marsilio Andreasi*, in «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*», s. III, IX, 1979, pp. 573-601;
- S. SEIDEL MENCHI, *Les relations de Martin Bucer avec l'Italie*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, I, pp. 557-569;
- S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in «*Rinascimento*», II s., XVII, 1977, pp. 31-108;
- A. SELKE DE SÁNCHEZ BARBUDO, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz*, in «*Bulletin Hispanique*», LIV, 1952, pp. 125-152;
- A. SELKE DE SÁNCHEZ BARBUDO, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Guadarrama, 1968;
- P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (Omin.): la bolla "Ite vos" (29 Maggio 1517)*, Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 2001;
- M. SENSI, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei monti frumentari*, in «*Picenum Seraphicum*», IX, 1972, pp. 162-256;
- M. SENSI, *La peste del 1527 a Camerino: i cappuccini al servizio degli appestati*, in *Caterina Cybo duchessa di Camerino*, pp. 333-358;
- A. SERENA, *Agostino Museo*, in «*Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*», serie nona, LXXVI, 1916-17, pp. 529-575;
- A. SERIO, *Pompeo Colonna tra papato e "grandi monarchie", la pax romana del 1511 e i comportamenti politici dei baroni romani*, in *La nobiltà romana in età moderna*, pp. 63-87;
- A. SERIO, *Una gloriosa sconfitta. I Colonna tra papato e impero nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2008;
- M. SEVESI, *B. Amedeo Menez de Sylva dei frati minori fondatore degli amadeiti*, estratto da «*Luce e Amore*», VIII, fasc. X-XII, Firenze, 1911;
- M. SEVESI, *S. Carlo Borromeo e le congregazioni degli amadeiti e dei clareni (1567-1570). Con documenti inediti*, in «*Archivum Franciscanum Historicum*», XXXVII, 1944, pp. 104-164;
- S. *Francesco e la Chiesa. Studi e testi pubblicati nell'ottavo centenario della nascita di Francesco d'Assisi (1182-1982)*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1982;
- C. SHAW, *Peace-making rituals in fifteenth-century Siena*, in «*Renaissance Studies*», XX, 2006, pp. 225-239;
- SILVIO DA BRESCIA, *I frati minori Cappuccini a Bergamo*, Bergamo, Industrie Grafiche Cattaneo, 1958;
- SILVIO DA BRESCIA, *I frati minori Cappuccini a Brescia*, Bergamo, Industrie Grafiche Cattaneo, 1965;
- P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1979;

- P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977;
- P. SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima» tra alumbadismo spagnolo e prequietismo italiano*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXIX-XXX, 1977-1978, pp. 565-601;
- P. SIMONCELLI, *In margine a una edizione di scritti ochiniani*, in «Critica Storica», XXII, 1985, pp. 439-448;
- P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «Rivista Storica Italiana», C, 1988, pp. 5-125;
- P. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul "Beneficio di Cristo"*, in «Critica storica», n.s., XII, 1975, pp. 320-388;
- P. SIMONCELLI, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica Storica», XV, n. 1, 1978, pp. 1-63;
- P. SIMONI, *Appunti sulle opere a stampa del vescovo veronese G. M. Giberti*, in «Studi Storici Luigi Simeoni», XLIII, 1993, pp. 147-167;
- SISTO DA PISA, *Primi conventi cappuccini a Bergamo. Dal ms. del P. Bernardi*, in «L'Italia Francescana», XII, 1937, pp. 138-141;
- SISTO DA PISA, *Storia dei cappuccini toscani*, 2 voll., Firenze, Tipografia Barbera, 1906-1909;
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 2002;
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Lo sguardo dell'altra Roma: Ginevra e la capitale dei «papisti»*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, pp. 171-198;
- E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», XV, 1908, pp. 23-98;
- Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*, a cura di G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Roma, Salerno, 1992;
- B. SPILA DA SUBIACO, *Memorie storiche della Provincia riformata Romana*, I, Roma, Tipografia Artigianelli di San Giuseppe, 1890;
- T. SPIMPOLO, *Storia dei Frati Minori della Provincia Veneta di S. Francesco*, I, Vicenza, Il Terz'Ordine francescano Convento di S. Lucia, 1933;
- G. SPINI, *Alcuni episodi della Riforma Lucchese del XVI secolo (da documenti medicei del R. Archivio di Stato Fiorentino)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», XVII, 1938, pp. 82-91;
- G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940;
- Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa. L'Ordine dei Cappuccini e la figura di San Serafino da Montegrano*, a cura di G. AVARUCCI, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006;
- La stampa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno (Roma 17-21 ottobre 1989)*, a cura di M. SANTORO, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1992;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo «Dialogo»*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LXXX, 1983, pp. 89-152;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Bernardino da Colpetrazzo nella storiografia religiosa di fine Cinquecento*, in *L'«Historia» cappuccina vissuta e raccontata nel Cinquecento*, pp. 31-54;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *I Farnese e i cappuccini nel ducato di Parma e Piacenza*, in «L'Italia Francescana», XLIV, 1969, pp. 75-96;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Il «Giardino de oratione» e altri scritti di un anonimo del Quattrocento. Un'errata attribuzione a Nicolò da Osimo*, in «Collectanea Franciscana», XLI, 1971, pp. 5-59;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Il movimento del «Libero Spirito» dalle origini al secolo XVI*, in «Laurentianum», VIII, 1967, pp. 251-263;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La Cattedrale come spazialità collettiva*, in *Una città e la sua cattedrale*, pp. 521-538;

- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus». Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Roma, Antonianum, 1971;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La predicazione cappuccina come programmazione religiosa e culturale nel Cinquecento italiano*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1989;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Università degli Studi, 1979 (I ed. 1973);
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Movimenti di "Osservanza" e "Devotio moderna"*, in IDEM, *Studi Francescani*, pp. 290-295;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Oratoria sacra. Teologie ideologie biblioteche nell'Italia dei secoli XVI-XIX*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Studi Francescani*, Perugia, Editore, 1968;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Un Cinquecento francescano che contesta "Novelle, poesie, historie e li prurienti canti"*, in *San Francesco e francescanesimo nella letteratura italiana*, pp. 57-89, ora anche in IDEM, *Oratoria sacra*, pp. 39-73;
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Un «Crocifisso» di legno contro Paolo III Farnese durante la «guerra del sale» del 1540*, in «Laurentianum», XXXIV, 1993, pp. 45-66;
- A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, Liviana, 1969;
- A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967;
- A. STELLA, *La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista della Storia della Chiesa in Italia», XV, 1961, pp. 411-441;
- Storia del cristianesimo*, a cura di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza, 2008 (I ed. 1997);
- Storia della cultura veneta*, 10 voll., Vicenza, Neri Pozza, 1976-1987;
- Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia, Morcelliana, 2008;
- Storia d'Italia*, a cura di G. GALASSO, 7 voll., Torino, Utet, 1992-2011;
- Storia d'Italia. II: Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974;
- Storia d'Italia. V: I documenti*, Torino, Einaudi, 1973;
- Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino, Einaudi, 1981;
- Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, Torino, Einaudi, 1986;
- Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. FIORANI e A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000;
- Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ e G. BARONE, Roma-Bari, Laterza, 1993;
- Storia dell'Italia religiosa. II. L'Età moderna*, a cura di G. DE ROSA e T. GREGORY, Roma-Bari, Laterza, 1994;
- Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII). Atti del VII convegno di studi umbri (Gubbio, 18-22 maggio 1969)*, Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1972;
- Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4° Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 14-17 settembre 1994)*, a cura di R. RUSCONI, Roma, Viella, 1996;
- L. A. STORTONI, *Women Poets of the Italian Renaissance. Courtly Ladies & Courtesans*, Italica Press, New York, 1997;
- S. STROPPA, *L'annichilazione e la censura: Isabella Berinzaga e Achille Gagliardi*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXXII, 1996, pp. 617-625;
- Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI e P. JOHANEK, Bologna, Il Mulino, 1984;
- Studi offerti a Giovanni Incisa della Rocchetta*, Roma, Società Romana di Storia Patria, 1973;

- S. TABACCHI, *Lucca e Carlo V. Tra difesa della "libertas" e adesione al sistema imperiale*, in *L'Italia di Carlo V*, pp. 411-432;
- L. TACCHELLA, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550. S. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano (carteggio)*, Brescia, Morcelliana, 1979;
- P. TACCHI VENTURI, *Il vescovo Gianmatteo Giberti nella fuga di Bernardino Ochino*, in «La Civiltà Cattolica», LXIV, 1913, pp. 320-329;
- P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2 voll., Roma, Civiltà Cattolica, 1931;
- P. TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna e la Riforma Cappuccina*, in «Collectanea Franciscana», I, 1931, pp. 28-58;
- P. TACCHI VENTURI, *Vittoria Colonna fautrice della Riforma Cattolica secondo alcune sue lettere inedite*, in «Studi e documenti di storia e diritto», XXII, 1901, pp. 149-179;
- F. TAMBURINI, *Gli scritti del cardinale Giulio Antonio Santoro († 1602) penitenziere maggiore ed inquisitore generale*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XXXVI, 1998, pp. 107-136;
- F. TAMBURINI, *La riforma della Penitenzieria nella prima metà del secolo XVI e i cardinali Pucci in recenti saggi*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLIV, 1990, pp. 110-140;
- F. TAMBURINI, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1995;
- M. TAPLIN, *Ochino and the Zurich Polygamy Controversy of 1563*, M. Litt. Thesis, University of St. Andrews, 1995;
- M. TAPLIN, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003;
- J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (ed. or. Binghamton-New York 1991);
- I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. MOZZARELLI e D. ZARDIN, Roma, Bulzoni, 1997;
- M. TENTORIO, *Alcune note sulla relazione della "Compagnia dei Servi dei Poveri" coi Padri Cappuccini*, in «Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi», XXXII, 1957, pp. 29-39;
- M. TENTORIO, *Cenni storici sull'orfanotrofio della Misericordia di Brescia diretto dai PP. Somaschi (1532-1810)*, Roma, Tipografia Città Nuova, 1969;
- TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Il "Liber Conformitatum" e le Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, in «L'Italia Francescana», IV, 1929, pp. 407-427;
- N. TERPSTRA, *Confraternities and Public Charity: Modes of Civic Welfare in Early Modern Italy, in Confraternities and Catholic Reform*, pp. 97-121;
- N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995;
- Testimonianze della Riforma protestante. Mostra bibliografica per il V Centenario della nascita di Lutero (Perugia, Biblioteca Augusta, 5-30 novembre 1984)*, a cura di M. PECUGI FOP, Perugia, Biblioteca Augusta, 1985;
- A. T. THAYER, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2002;
- S. THEREAULT, *Un Cénacle humaniste de la Renaissance autour de Vittoria Colonna châtelaine d'Ischia*, Firenze-Paris, Sansoni-Didier, 1968;
- Dal timore all'amore. L'itinerario spirituale della beata Camilla Battista da Varano*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009;
- G. TODESCHINI, *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna, Il Mulino, 2011;
- G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004;
- G. TOGNETTI, *Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXXXII, 1970, pp. 143-147;

- G. TOGNETTI, *Profezie, profeti itineranti e cultura orale*, in «La Cultura», XVIII, 1980, pp. 427-434;
- G. TOGNETTI, *Sul romito e profeta Brandano da Petroio*, in «Rivista Storica Italiana», LXXII, 1960, pp. 20-44;
- F. S. TOPPI, *Spiritualità cristocentrica e serafica nelle prime costituzioni cappuccine*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1990;
- D. TORDI, *Vittoria Colonna in Orvieto durante la guerra del sale*, in «Bollettino della Società Umbria di Storia Patria», I, 1895, pp. 473-533;
- E. TORDI, *Agnesina di Montefeltro madre di Vittoria Colonna*, Firenze, C. Materassi, 1908;
- S. TRAMONTIN, *I primi cappuccini veneti*, in *Le origini dei cappuccini veneti*, pp. 27-65;
- S. TRAMONTIN, *La cultura monastica del Quattrocento dal primo patriarca Lorenzo Giustiniani ai camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Storia della cultura veneta*, 10 voll., Vicenza, Neri Pozza, 1976-1987, III/1, 1980, pp. 453-457;
- S. TRAMONTIN, *Le nuove congregazioni religiose*, in *La Chiesa di Venezia*, pp. 77-111;
- S. TRAMONTIN, recensione a *Vita beati Laurentii Justiniani venetiaroum protopatriarchae auctore Bernardo Justiniano*, in «Studi Veneziani», V-VI, 1965, pp. 384 sgg.;
- S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietri Quirini*, in *Venezia e i concili*, pp. 67-93;
- P. TRIFONE, *Rinascimento dal basso. Il nuovo spazio del volgare tra Quattro e Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 2006;
- M. TURCHETTI, *Les refuges italiens et français, avec une note sur les «Italiens» par Calvin*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 563-576;
- M. TURRINI, *Censimento dei testi per penitenti e confessori editi in Italia dall'introduzione della stampa al 1650*, in EADEM, *La coscienza e le leggi*, pp. 315-497;
- M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991;
- M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*»: *le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali-Jahrbuch», VIII, 1982, pp. 407-489;
- UBALD D'ALENÇON, *Le Père Jean de Fano*, in «Études Franciscaines», XXXI, 1935, pp. 636-647;
- F. A. UGOLINI, *Il perugino Mario Podiani e la sua commedia I Megliacci (1530)*, 3 voll., Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1974;
- L'uomo del concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, a cura di R. PANCHERI e D. PRIMERANO, Terni, Tipografia Editrice Temi, 2009;
- L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. GARIN, Roma-Bari, Laterza, 1988;
- C. URBANELLI, *Giovanni da Fano e la beata Battista da Varano*, in *Camilla Battista da Varano e il suo tempo*, pp. 207-227;
- C. URBANELLI, *Gli eremiti camaldolesi di Monte Corona e le origini dei cappuccini*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, pp. 257-294;
- C. URBANELLI, *L'apporto dei cappuccini alla riforma cattolica del secolo XVI*, in *Eremiti e pastori*, pp. 37-64;
- C. URBANELLI, *L'Osservanza e la riforma cappuccina nei due "Dialoghi" di Giovanni Pili da Fano*, in «Picenum Seraficum», XII, 1975, pp. 160-177;
- C. URBANELLI, *Ludovico Tenaglia da Fossombrone e la riforma cappuccina*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, pp. 99-147;
- C. URBANELLI, *Paolo da Chioggia primo cappuccino veneto e la riforma cappuccina*, in *Le origini dei cappuccini veneti*, pp. 67-77;
- C. URBANELLI, *Spiritualità e apostolato dei primi Cappuccini nelle testimonianze estranee all'ordine*, Roma, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, 1990;

- C. URBANELLI, *Storia dei cappuccini delle Marche*, 3 voll., 4 tomi, Ancona, Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1978-1984;
- S. USSIA, *Il tema letterario della Maddalena nell'età della Controriforma*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXIV, 1988, 385-424;
- S. VACCA, *I Cappuccini a Napoli nella storiografia*, in «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», IV, 2009, pp. 31-76;
- S. VACCA, *I Cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2003;
- S. VACCA, *L'eremitismo in Sicilia. Esperienze eremitiche francescane nel XVI secolo*, in «Laurentianum», L, 2009, pp. 481-523;
- S. VACCA, *Momenti e figure della spiritualità dei cappuccini in Italia*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 2007;
- S. VACCA, *Silvestro da Rossano († 1596): un cappuccino del primo secolo*, in «Laurentianum», XLII, 2001, pp. 3-51;
- A. VALERIO, *Caterina Cibo e la spiritualità savonaroliana attraverso il magistero profetico di Domenica da Paradiso*, in *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, II, pp. 239-252;
- A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, Napoli, D'Auria, 1990;
- A. VALERIO, *Domenica da Paradiso e Dorotea di Lanciuola: un caso toscano di simulata santità degli inizi del '500*, in *Finzione e santità*, pp. 129-144;
- A. VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992;
- A. VALERIO, *Fede e politica in una mistica del '500: Domenica da Paradiso*, in EADEM, *Cristianesimo al femminile*, pp. 127-150;
- Validità perenne dell'umanesimo. Angelo Cini de' Ambrogini e la universalità del suo umanesimo. Atti del 25° convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 1983)*, a cura di G. TARUGI, Firenze, Olschki, 1986;
- A. VANNI, «*Fare diligente inquisitione*». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010;
- A. VANNI, «*Una continua battaglia acciò siano coronati li virili combattenti*». *Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli*, in corso di pubblicazione;
- C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988;
- C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati (Dragišić)*, in *Prophetic Rome*, pp. 121-156;
- C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, in «Rinascimento», s. II, XXIX, pp. 53-78;
- C. VASOLI, *Jacques Lefèvre d'Étaples e le origini del fabrismo*, in «Rinascimento», X, 1959, pp. 221-254;
- C. VASOLI, *L'attesa dell'età nuova in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova*, pp. 370-432;
- C. VASOLI, *Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa*, in *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 154-174;
- C. VASOLI, *L'influenza di Gioacchino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e del primo Cinquecento*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 61-85;
- C. VASOLI, *L'opera teologica di Giorgio Benigno Salviati fra Urbino e Firenze*, in «Vivens Homo», V, 1994, pp. 447-473;
- C. VASOLI, *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, pp. 55-78;
- C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974;

- C. VASOLI, *Salviati, Galatino, e la edizione di Ortona (1518) del «De arcanis catholicae veritatis»*, in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, pp. 183-210;
- C. VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, Lacaita, 1968;
- C. VASOLI, *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in IDEM, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, pp. 217-219;
- C. VASOLI, *Tra neoplatonismo e Riforma*, in *Dall'Accademia neoplatonica fiorentina alla Riforma*, pp. 5-14;
- A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino, Einaudi, 2010 (ed. or. Paris 2009);
- I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Conciencia eclesial e interpretación de la Regla franciscana. Textos originales del siglo XVI. Introducción y edición*, in *S. Francesco e la Chiesa*, pp. 347-605;
- Venezia e i concili*, a cura di A. NIERO, Venezia, Laurentianum, 1962;
- U. VICENTINI, *Francesco Zorzi O.F.M. teologo cabalista (1453-1540)*, in «Le Venezie Francescane», XXI, 1954, pp. 121-162 e 174-226;
- U. VICENTINI, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi O.F.M.*, in «Le Venezie Francescane», XXI, 1954, pp. 35-51;
- R. VILLARD, *Le mal vivre à Pérouse (1480-1550) ou l'«opinion publique» entre désordres et tyrannies*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», CXIII, 2001, pp. 313-347;
- M. A. VISCEGLIA, «*Farsi imperiale*»: *faide familiari e identità politiche a Roma nel primo Cinquecento*, in *L'Italia di Carlo V*, pp. 477-508;
- M. A. VISCEGLIA, *Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico*, in *Roma y España*, I, pp. 49-77;
- M. A. VISCEGLIA, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, Bulzoni, 2010;
- A. S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe (1500-1620)*, Oxford, Oxford University Press, 2011;
- Vittoria Colonna Dichterin und Muse Michelangelos*, a cura di S. FERINO-PAGDEN, Wien, Kunsthistorisches Museum 1997;
- Vittoria Colonna e Michelangelo*, a cura di P. RAGIONIERI, Firenze, Mandragola, 2005;
- Vittoria Colonna marchesa di Pescara*, Roma, L'Italia Franciscana Editrice, 1947, numero speciale de «L'Italia Franciscana», XXII, 1947;
- Le vocazioni all'Ordine francescano dalle origini ad oggi*, a cura di L. IRIARTE, Napoli, Istituto di Francescanesimo, 1983;
- L. WADDING, *Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 voll., Firenze, Quaracchi, 1933
- R. B. WADDINGTON, *Pietro Aretino, religious writer*, in «Renaissance Studies», XX, 2006, pp. 277-292;
- D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, Princeton – New York, Princeton University Press, 1970;
- M. WELTI, *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato, Marietti, 1985;
- S. WILK, *The Cult of Mary Magdalen in Fifteenth Century Florence and Its Iconography*, in «Studi medievali», III s., XXVI, 1985, pp. 685-698;
- Women and Men in Spiritual Culture XIV-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, a cura di E. SCHULTE VAN KESSEL, The Hague, Netherlands Government Publishing Office, 1986;
- F. A. YATES, *Charles Quint et l'idée d'empire*, in *Les fêtes de la Renaissance*, II, pp. 57-97;
- M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Firenze, Olschki, 2003;
- P. ZAMBELLI, voce *Cordoni Bartolomeo* in *DBI*, VI, 1964, pp. 707-708;
- P. ZAMBELLI, *Profezie, intolleranze e incoerenze nell'«Astrologia di terra e di cielo» alla vigilia della congiunzione del 1524*, in *La formazione storica dell'alterità*, pp. 25-50.

- D. ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in *I tempi del Concilio*, pp. 107-144;
- D. ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e Storia», X, 1987, pp. 81-137;
- D. ZARDIN, *Tra chiesa e società 'laica': le confraternite in epoca moderna*, in «Annali di Storia Moderna e Contemporanea», X, 2004, pp. 529-545;
- G. ZARRI, *Caterina Cybo duchessa di Camerino*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, pp. 575-593;
- G. ZARRI, *Donne scrittrici di libri religiosi*, in EADEM, *Libri di spirito*, pp. 181-207;
- G. ZARRI, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2006;
- G. ZARRI, *La spiritualità di Caterina Cybo: indizi e testimonianze*, in *Caterina Cybo duchessa di Camerino*, pp. 313-332;
- G. ZARRI, *L'autobiografia religiosa negli scritti di Camilla Battista da Varano: "La vita spirituale" (1491) e le "Istruzioni al discepolo" (1501)*, in «In quella parte del libro de la mia memoria», pp. 133-158;
- G. ZARRI, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I Frati Minori tra '400 e '500*, pp. 125-168, ora anche in EADEM, *Le sante vive*, pp. 21-50, e in EADEM, *Libri di spirito*, pp. 61-101;
- G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990;
- G. ZARRI, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009;
- G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, pp. 357-429;
- G. ZARRI, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, pp. 131-154, ora anche in EADEM, *Libri di spirito*, pp. 103-146;
- G. ZARRI, *Temi mistici e pratica spirituale alla fine del secolo XVI tra innovazione e controllo istituzionale (con rime agiografiche inedite di Serafino Razzi)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XVIII, 2004, pp. 79-127, ora anche in EADEM, *Libri di spirito*, pp. 147-164;
- A. ZAWART, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers. A Bio-Bibliographical Study*, New York, J. F. Wagner, 1928;

