

Massimo Firpo Guillaume Alonge

Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500

 *Editori Laterza*






Massimo Firpo Guillaume Alonge
Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500

Editori  Laterza



9 788858 147528

per informazioni sui nostri libri
iscriviti alla newsletter su
www.laterza.it e seguici su   

Questo libro affronta per la prima volta la storia complessiva del *Beneficio di Cristo*, unanimemente considerato il testo capitale della Riforma italiana, menzionato in moltissimi processi per eresia dal Veneto alla Sicilia e oggetto di una caccia spietata da parte del Sant'Ufficio romano, al punto che solo a metà Ottocento si scoprì l'unica copia superstite della prima edizione. Oltre a coglierne le molteplici assonanze con numerosi filoni eterodossi della cultura europea del primo Cinquecento, la ricerca contestualizza la redazione e ricezione del testo in un ampio quadro politico europeo, tra speranze di riforma della Chiesa, illusioni di pacificazione religiosa e di accordo con i protestanti, continui conflitti tra papa Paolo III Farnese e l'imperatore Carlo V. Lo studio di Firpo e Alonge affronta, sulla base di una documentazione nuova, il controverso problema di chi fu l'autore di quelle pagine e ne colloca la redazione sul crinale di eventi decisivi della storia religiosa e politica degli anni che fecero da sfondo alle prime convocazioni del concilio di Trento. Ne emergono i caratteri peculiari dell'eresia italiana, la sua originalità e le sue contraddizioni, nonché gli aspri conflitti che divisero i vertici della Chiesa su come affrontare la drammatica crisi scaturita dalla protesta di Lutero e sulle sue diramazioni anche al di qua delle Alpi.



In sovraccoperta: Marcello Venusti, *Pietà*, XVI secolo. Collezione privata.

Storia e Società

→ a. u.
Marino Perli
Roma, 26. X. 2022.

Massimo Firpo Guillaume Alonge

Il Beneficio di Cristo
e l'eresia italiana del '500

 Editori Laterza

© 2022, Gius. Laterza & Figli

www.laterza.it

Prima edizione marzo 2022

		<i>Edizione</i>					
		1	2	3	4	5	6
		<i>Anno</i>					
2022	2023	2024	2025	2026	2027		

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste

Stampato da
Sedit 4.zero srl - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-581-4752-8

Ai nostri fratelli gemelli

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza. Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

PREMESSA

Il sovrapporsi della crisi politica vissuta dall'Italia tra Quattro e Cinquecento, diventata campo di battaglia tra Asburgo e Valois, con l'altrettanto profonda crisi della Chiesa di Roma percossa dalla Riforma protestante ha sempre attirato l'interesse degli storici, anche per il coevo manifestarsi dei massimi fulgori della cultura rinascimentale proprio in quei decenni segnati da devastazioni, carestie e pestilenze: da Ariosto a Michelangelo, da Machiavelli a Tiziano, da Bembo a Raffaello e tanti altri. Per circoscrivere il discorso alla questione religiosa, o ancor più al pullulare dell'eresia al di qua delle Alpi, è significativo che se ne siano occupati in studi magistrali, sia pure assai diversi, due dei più illustri storici del XX secolo quali Federico Chabod e Delio Cantimori¹. Ne è scaturito un filone di ricerche tra i più vitali della storiografia italiana, ormai affrancatosi dal tema risorgimentale della mancata Riforma in Italia e delle sue conseguenze politiche, sociali e morali, così come da quello protestante dei martiri della vera fede, vittime eroiche della repressione inquisitoriale. Oggi si preferisce parlare piuttosto di una Riforma italiana², non certo perché la Riforma protestante si sia insediata nella penisola, ma perché vi si manifestò con una fisionomia peculiare, tale da coinvolgere anche esponenti di primo piano delle gerarchie laiche ed ecclesiastiche, e perché il modo

¹ Basti il rinvio a Federico Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971; Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, le cui prime edizioni apparvero rispettivamente nel 1938 e nel 1939.

² Massimo Firpo, *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Farnham, Ashgate, 2014 (trad. it. con il titolo *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016).

con cui fu combattuta e debellata ebbe conseguenze di lunga durata nella Chiesa della Controriforma.

Non è questa storia di lunga durata che si intende qui raccontare, ma solo quella di un volumetto eterodosso di poche decine di pagine, il *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Christo crocifisso verso i christiani*, che conobbe ampia diffusione negli anni quaranta del secolo non solo in Italia, dove ebbe almeno due edizioni – nel 1543 e 1546 – e varie ristampe, ma anche al di là delle Alpi. Circolò largamente in Francia, infatti, dove fu tradotto e pubblicato nel 1545 a Lione e nel '48 a Parigi; in Svizzera, dove apparve in francese a Ginevra nel '52 e nell'88; in Inghilterra, dove ebbe due diverse versioni e fu poi edito a Londra ben cinque volte tra il 1573 e il 1638; in Croazia dove ne furono diffuse due traduzioni stampate in Germania, una in caratteri glagolitici nel 1563 e l'altra in caratteri latini nel 1565, insieme con un'altra edizione in italiano, destinata all'evangelizzazione delle terre istriane e dalmate³. Del testo originale si conoscono oggi due tirature del 1543 e due diverse edizioni del 1546, tutte veneziane e tutte in veste tipografica alquanto dimessa. Nel '49 l'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, proprio allora fuggito in Svizzera, dirà che negli ultimi quattro anni ne erano state stampate e vendute 40.000 copie nella sola città lagunare, ridotte a 35.000 l'anno dopo (cifra pur sempre impressionante), e che ancora se ne vendevano «nella maggior parte delle librerie»⁴. Un successo senza uguali, tanto più significativo quanto più quei volumetti erano «cari», come tutti i libri proibiti⁵, che contribuisce anche a spiegare la fortuna editoriale di altri testi religiosi di orientamento non dis-

³ *Beneficio*, pp. 504 sgg.; cfr. *infra*, pp. 343 sgg.

⁴ [Pier Paolo Vergerio], *Il catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di maggio nell'anno presente 1549 sono stati condannati et scomunicati per heretici da messer Giovan Della Casa, legato di Vinetia, et d'alcuni frati. È aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio et discorso del Vergerio*, s.i.t. [1549], p. gvr; il libretto è ora edito in Pier Paolo Vergerio, *Scritti capodistriani e del primo anno dell'esilio*, vol. II, *Il catalogo de' libri (1549)*, a cura di Ugo Rozzo, Trieste, Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2010, p. 261 (cfr. *Beneficio*, p. 444; Pier Paolo Vergerio, *Le otto difensioni, [...] nelle quali è annotata et scoperta una particella delle tante superstitioni d'Italia, et della grande ignorantia et ingiustitia de' prencipi de' sacerdoti, scribi et farisei*, [Basilea, 1550], pp. d[viii]v-e[i]r).

⁵ Cfr. *infra*, pp. 233-234.

simile o delle antologie di *Lettere volgari* allora pubblicate in cui, sotto la maschera di eleganti modelli di epistolografia, figuravano scritti volti a orientare il lettore verso una analoga spiritualità⁶. Certo, è difficile credere al dato numerico indicato dal Vergerio ma non alla sostanza, anche perché il *Beneficio* è menzionato in molti processi inquisitoriali di quegli anni, il che conferma la caccia spietata datagli dai custodi dell'ortodossia. Si tratta dunque del libro più noto ed emblematico della Riforma italiana, anche per la cruciale congiuntura politica in cui fu scritto e stampato alla vigilia delle prime riunioni conciliari. E tuttavia, a dire il vero, ben poco ne sappiamo.

Chi lo scrisse? Dove e quando? Chi nel 1543 ne promosse la pubblicazione anonima (perché «più la cosa vi muova che l'autorità dell'autore», si legge nell'*Avvertenza ai lettori*) e con quali intenti? Quali dottrine religiose racchiudeva e cercava di comunicare? Quale la sua collocazione nel contesto italiano è, più in generale, nel pullulare di analoghe tensioni e attese religiose da un capo all'altro dell'Europa? Quali le ragioni della sua grande diffusione, non solo in Italia? Quale, in breve, il significato storico di quel «dolce libriccino», come lo definì il Vergerio⁸, in una stagione dominata dalle inquietudini indotte dalla circolazione di messaggi contrapposti, dalle speranze in un profondo rinnovamento della Chiesa, dalle aspre controversie teologiche, dalle cautele nicodemitiche, dalla competizione tra proselitismo ereticale e rigore inquisitoriale che accompagnarono le prime convocazioni tridentine? In questa prospettiva il *Beneficio di Cristo* costituisce un vero e proprio laboratorio in cui lo storico della crisi religiosa del Cinquecento è chiamato a misurarsi con problemi filologici, attributivi, ermeneutici di non facile soluzione, anche a causa della scarsità o elusività delle fonti, per ricostruire le premesse

⁶ Ludovica Braida, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Roma-Bari, Laterza, 2009; cfr. *infra*, p. 225.

⁷ *Beneficio*, p. 431.

⁸ Cfr. *supra* nota 4. La definizione ritorna anche in Pier Paolo Vergerio, *Catalogo del Arcimboldo arcivescovo di Melano, ove egli condanna et diffama per heretici la maggior parte de' figliuoli di Dio et membri di Christo, i quali ne' loro scritti cercano la riformatione della Chiesa christiana*, s.l. [Tübingen, Ulrich Morhart], 1553, p. E[6]v.

e le finalità di quel trattatello, la sua sostanza dottrinale e i suoi riflessi pastorali, l'uso e riuso di tradizioni teologiche e di discorsi religiosi che si intrecciavano e si sovrapponevano tra Wittenberg e Parigi, tra Ginevra e Alcalá de Henares, tra Roma e Londra.

Non a caso di quel libretto si è molto parlato e discusso in sede storiografica, anche perché esso aiuta a capire la storia di una generazione, quella chiamata a compiere le difficili scelte imposte dagli sconvolgimenti che tra gli anni venti e gli anni quaranta divisero la cristianità europea lungo linee di frattura ancora mobili, aperte a opzioni ed esiti differenti. In una prima fase la discussione si è sviluppata soprattutto intorno alla scoperta fatta da Tommaso Bozza negli anni sessanta del secolo scorso, suffragata da alcuni contributi della storiografia valdese e in particolare di Valdo Vinay⁹, della fitta trama di citazioni da opere di Lutero, Melantone, Butzer, Calvino presente nel *Beneficio di Cristo*, peraltro subito denunciata dal controversista domenicano Ambrogio Catarino Politi. Una scoperta comunicata da Bozza dapprima in rari opuscoli¹⁰ e infine, nel 1976, in un'ampia sintesi in cui il *Beneficio*, giudicato del tutto estraneo alla «dottrina e spiritualità valdesiana» alla quale era tradizionalmente ascrivito, è definito come «il sunto, il sommario, spesso la traduzione letterale della più famosa e celebrata opera della Riforma, cioè della *Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino», apparsa nel 1536 e poi in un'edizione ampliata nel '39¹¹. Si trattava quindi di un testo

⁹ Valdo Vinay, *Die Schrift «Il beneficio di Giesù Christo» un ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 58, 1967, pp. 29-72, che rinvia a precedenti studi di Mario Miege e Giovanni Gonnet; Id., *Die Schrift «Il beneficio di Giesù Christo» nach des neusten Forschung*, ivi, 65, 1974, pp. 307-12.

¹⁰ Tommaso Bozza, *Il Beneficio di Cristo e la Istituzione della religione cristiana di Calvino*, Roma, a spese dell'autore, 1961; *Calvino in Italia*, Roma, s.e., 1966, e in versione differente in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973, pp. 409-41; *Marco Antonio Flaminio e il Beneficio di Cristo*, Roma, s.e., 1966; *La Riforma cattolica. Il beneficio di Cristo*, Roma, Libreria Tombolini, 1972, riproposto infine, in versione ampliata, in *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976.

¹¹ Bozza, *Nuovi studi*, p. 83, dove giunge a definire «stupefacente e incredibile» che «tanti studiosi abbiano sempre ripetuto che il *Beneficio di Cristo* sia opera valdesiana».

scritto e pubblicato per iniziativa di un'insidiosa «chiesa riformata clandestina con infiltrazioni profonde in ogni ambiente», fino a raggiungere i vertici stessi della Chiesa e pertanto tale da legittimare la condanna e la capillare repressione di cui il volumetto fu fatto oggetto da parte dell'Inquisizione¹².

Quella di Bozza era dunque un'implicita difesa del Sant'Ufficio romano e della severità con cui quelle eresie erano state represses: una sorta di apologia della Controriforma dura e pura, insomma, alquanto diversa da quella più sfumata, ma al tempo stesso esile e ambigua di Hubert Jedin, che nel '49 smentiva gli inquisitori del passato affermando che «è difficile trovare aperte eresie» nel *Beneficio*, pur sostenendo che bene aveva fatto la Chiesa a condannarlo¹³. Al di là delle sue evidenti implicazioni ideologiche¹⁴, la scoperta di Bozza era importante e come tale subito segnalata da Cantimori, secondo cui ne risultava cambiata «gran parte delle prospettive degli studi di storia del movimento valdesiano e di quello cosiddetto di riforma cattolica in senso evangelistico, favorevole ad una intesa e ad un accordo con movimenti protestanti. [...] È proprio il giudizio storico sul movimento valdesiano, col quale questo scritto è sempre stato identificato, che andrà riveduto»¹⁵. Così anche Philip McNair in una monografia su Pietro

¹² Bozza, *Marco Antonio Flaminio*, p. 7 (l'uso diversificato delle maiuscole è nel testo).

¹³ Hubert Jedin, *Il concilio di Trento*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 1973-1981, vol. I, pp. 305, 411, 414; cfr. Id., *Il cardinal Pole e Vittoria Colonna*, ora in *Chiesa della fede Chiesa della storia*, con un saggio introduttivo di Giuseppe Alberigo, Brescia, Morcelliana, 1972 (l'ed. tedesca 1966), pp. 513-30; 524; Paolo Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. XII-XIII; Id., *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, «Rivista storica italiana», 100, 1988, pp. 5-125: 98 sgg.; Massimo Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, II ed., Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 27 sgg.

¹⁴ Bozza, *Marco Antonio Flaminio*, p. 7, si premurava peraltro di prendere le distanze dalle pur ovvie conseguenze confessionali della sua interpretazione: «Lungi da me l'intenzione di riaprire e rinnovare processi per concludere in assoluzioni o condanne. Compito che lascio agli eredi del Catarino e di Gian Pietro Carafa. La mia ricerca è puramente storica e non entrerà mai nel merito di questa o quest'altra fede».

¹⁵ Delio Cantimori, *Il mestiere dello storico*, ora nella raccolta di saggi dello stesso Cantimori, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 69-70.

Martire Vermigli, dove scriveva che «Bozza's discovery demolishes the concept of Evangelism as an indigenous Catholic phenomenon independent of Protestantism»¹⁶. In realtà, i pur importanti elementi di giudizio offerti dallo studioso umbro si sforzavano di bloccare il *Beneficio* in una gabbia calvinista da cui però il testo fuoriusciva a ogni pagina con il suo linguaggio, i suoi concetti, le sue metafore, il suo insistere sulla «dolcissima predestinazione», sulla certezza della grazia e della remissione dei peccati, sulla «pace della coscienza» quale unico e autentico criterio di verità¹⁷. Per poco che se ne segua il discorso e se ne comprenda il messaggio, quel testo si rivela in realtà assai più ricco di articolazioni rispetto al monolite calvinista ipotizzato da Bozza e induce a letture più sottili, approcci più complessi, contestualizzazioni più precise¹⁸.

Intanto nel 1972, lo stesso anno del primo studio di Bozza su *La Riforma cattolica*, usciva l'edizione critica del *Beneficio di Cristo* a cura di Salvatore Caponetto, che riconosceva a sua volta la cospicua presenza in quelle pagine di Lutero e Calvino, ma sottolineava soprattutto quella di Juan de Valdés, la cui dottrina costituiva a suo giudizio «il nocciolo e il substrato dell'opera», anche se di un Valdés depurato della sua componente spiritualistica e *alumburada*, e quindi omologato – eccetto che nel linguaggio e nell'assenza di ogni polemica antipapale – ai riformatori d'oltralpe¹⁹. Lo affermava del resto lo stesso Caponetto nell'introduzione a un'edizione tascabile del *Beneficio*, sostenendo che i capisaldi della teologia valdesiana «sono molto vicini a quelli della Riforma

¹⁶ Philip McNair, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 46-47. Sugli studi di Bozza cfr. Paolo Simoncelli, *Nuove ipotesi e studi sul «Beneficio di Cristo»*, «Critica storica», 12, 1975, pp. 320-88, del quale cfr. anche *Evangelismo italiano*, pp. 140 sgg.; Mario Rosa, «Il beneficio di Cristo: interpretazioni a confronto», «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 40, 1978, pp. 609-20; Giovanni Gonnet, *Cose vecchie e nuove: il «Beneficio di Cristo» tra valdesianesimo, luteranesimo, calvinismo, pelagianesimo e nicodemismo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 17, 1981, pp. 461-78.

¹⁷ *Beneficio*, pp. 69, 77, 79.

¹⁸ Cfr. Rosa, «Il beneficio di Cristo», pp. 609-11 (del quale cfr. anche *In margine al «Trattato del beneficio di Cristo»*, «Quaderni storici», n. 22, 1973, pp. 284-88; poi inserito nella raccolta di saggi dello stesso Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 185-91).

¹⁹ *Beneficio*, p. 478; cfr. anche dello stesso Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 81 sgg.

protestante. Se il valdesianesimo non fosse stato eliminato con la persecuzione, sarebbe diventato, indipendentemente dalla volontà del suo autore, una Chiesa della Riforma come quella dei Fratelli moravi e dei valdesi»²⁰. Il che è a dir poco improbabile e comunque del tutto arbitrario in sede storiografica. Calvinista, valdesiano o altro che fosse, insomma, il *Beneficio di Cristo* veniva ascritto tanto da Bozza quanto da Caponetto a un'area protestante, come suggerisce d'altra parte l'inserimento dell'edizione critica nella collana del «Corpus reformationum italicorum», che in qualche misura lo definiva storicamente. Corredato dalle traduzioni coeve, dalla confutazione controversistica del domenicano senese Ambrogio Catarino Politi, da una serie di documenti in parte inediti, il volume curato da Caponetto pareva destinato a segnare un punto fermo. Senonché quasi subito gli stessi presupposti della discussione in corso sul *Beneficio di Cristo* e i suoi contenuti religiosi venivano scompaginati da un'esuberante e raffinata ricerca di Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, avviata nel 1971 e pubblicata nel '75, che offriva nuove risposte e soprattutto poneva nuovi e inattesi problemi²¹.

Erano due giovani storici di non comune talento, allora professori all'Università di Bologna, molto diversi tra loro ma entrambi in passato allievi di Cantimori alla Normale di Pisa. Il libro uscì presso Einaudi con il titolo *Giochi di pazienza*, perché il lavoro vi era presentato come il resoconto di un seminario tenuto all'Università di Bologna, di cui non solo si riferivano i risultati, ma si raccontava passo a passo come li si era conseguiti lavorando con somma pazienza (appunto), invidiabile sapere, sopraffina intelligenza e talvolta fortuna per ricomporre un *puzzle* piuttosto complicato. Si esponevano i punti di partenza certi o incerti dello studio, i suoi percorsi giusti e sbagliati, le sue piccole e grandi scoperte, i suoi successi e le sue delusioni, il maturare di nuove ipotesi poi almeno in parte confermate o abbandonate, fino

²⁰ Benedetto da Mantova, Marcantonio Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, a cura di Salvatore Caponetto, Torino, Claudiana, 1975, p. 12.

²¹ Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, a cura di Antonio Rotondò, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974, pp. 139-42, saggio poi ripreso e ampliato in GP.

a giungere al telegrafico paragrafo conclusivo che in tre parole segnava l'inizio del libro: «Cominciammo a scrivere»²². Dall'inizio alla fine, insomma, lo studio del *Beneficio* avveniva nella cucina della ricerca, dove i due cuochi mostravano come avevano proceduto allo «squartamento» del testo e preparato il loro piatto, dall'acquisto delle verdure alla cottura del companatico, senza timore di soffermarsi anche su qualche incidente culinario e sul modo in cui si era rimediato. Si proponeva così un modo nuovo di fare storia, e soprattutto di raccontarla, destinato a infastidire gli studiosi più ligi alla compassata eleganza chabodiana ma anche ad aprire una stagione in cui la storiografia italiana sarebbe stata per qualche tempo all'avanguardia. Ci riferiamo alla collana einaudiana delle «Microstorie», non a caso inaugurata nel 1981 proprio dalle discusse *Indagini su Piero* di Carlo Ginzburg, poi seguite dal *Paese stretto* di Raoul Merzario e dal *Galileo eretico* di Pietro Redondi, un libro anch'esso scritto in cucina ma con una discutibile ricetta²³. In tale prospettiva quella ricerca era anche un piccolo capolavoro di sagacia narrativa, un vero e proprio *plot* storico e storiografico in cui gli autori diventavano Sherlock Holmes e Hercule Poirot sulle tracce di un mistero irrisolto. Occorrerà dunque tornare sui *Giochi di pazienza*, anche perché lo *shock* non solo metodologico creato da quelle pagine finì con il bloccare le ricerche sul *Beneficio*, o almeno a indirizzarle diversamente.

La disponibilità di nuove fonti consente oggi di riprendere in mano il *dossier* dell'enigmatico trattatello, per comprendere meglio le ragioni dell'entusiasmo con cui molti contemporanei lo lessero e per sciogliere almeno qualcuno dei nodi che vi si aggrovigliano e portano al cuore della crisi religiosa del Cinquecento così come essa fu interpretata e vissuta in Italia. È quanto abbiamo cercato di fare in questo lavoro, che si concentra solo su quel libretto,

²² GP, p. 188.

²³ Carlo Ginzburg, *Indagini su Piero. Il Battesimo. Il ciclo di Arezzo, La Flagellazione di Urbino*, Torino, Einaudi, 1981; Raoul Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1983; Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Torino, Einaudi, 1983; su quest'ultimo libro cfr. Vincenzo Ferrone, Massimo Firpo, *Galileo tra inquisitori e microstorici*, «Rivista storica italiana», 97, 1985, pp. 177-238 (cfr. anche la *Replica*, ivi, pp. 957-68); anche in inglese in «The Journal of Modern History», 58, 1986, pp. 485-524.

cercando di coglierne il significato in un quadro geografico ampio, non limitato alla sola Italia, e in un arco cronologico breve, grosso modo tra il 1540 (quando il *Beneficio di Cristo* cominciò a essere noto) e il 1547 (quando fu approvato il decreto tridentino sulla giustificazione), pur accennando naturalmente anche a vicende anteriori o successive. Poco si capirebbe di quel libriccino, infatti, del suo grande successo e della caccia spietata che gli fu data dagli inquisitori, fino a farlo scomparire del tutto dalle biblioteche italiane, senza tener conto del fatto che esso fu pensato, scritto e diffuso in una stagione di continui mutamenti, scanditi dalle turbolente diete tedesche e dagli ancor più turbolenti matrimoni di Enrico VIII: i colloqui di religione in Germania e il fallimento di ogni tentativo di raggiungere un accordo dottrinale tra cattolici e luterani, la repressione antieretica di Francesco I di Valois, l'approvazione della Compagnia di Gesù, la conquista di Buda e dell'Ungheria da parte di Solimano il Magnifico, alleatosi per l'occasione con la Francia, la sconfitta di Carlo V ad Algeri e il ritorno di Calvino a Ginevra nel '41; il dilagare dell'eresia a Napoli, Modena e Lucca, l'istituzione del Sant'Ufficio romano, le fughe in Svizzera di Ochino, Vermigli e Curione nel '42; lo scoppio di una nuova guerra tra l'imperatore e il re di Francia fino alla precaria pace di Crépy del 1544, dopo che anche Enrico VIII era entrato in guerra a fianco di Carlo V; la mancata apertura della prima convocazione del concilio a Trento nel 1542-43 e poi l'avvio dei lavori nel 1546-47, fino alla traslazione a Bologna e alla solenne protesta imperiale, la creazione del ducato di Parma e Piacenza da parte di Paolo III per insignirne il figlio Pier Luigi Farnese, subito assassinato da una congiura ordita dal governatore di Milano Ferrante Gonzaga. Intanto nel '40 Clément Marot inizia la traduzione dei *Salmi*, nel '41 si scopre il *Giudizio* sistino di Michelangelo, nel '42 Tiziano dipinge il *Cristo coronato di spine* e Francesco Saverio arriva a Goa, nel '43 Copernico pubblica il *De revolutionibus orbium coelestium* e Benvenuto Cellini cesella la celebre saliera per Francesco I, nel '45 Margherita di Navarra scrive l'*Heptaméron*, mentre a Firenze Bronzino lavora nella cappella di Eleonora de Toledo in Palazzo Vecchio e Pontormo avvia i perduti affreschi nel coro di San Lorenzo; nel '46 muore Lutero, mentre a Roma Michelangelo è all'opera nella cappella Paolina e completa Palazzo Farnese.

Ci siamo quindi sforzati di non restare prigionieri del testo, con il rischio di perdersi nel labirinto senza sbocco delle citazioni patristiche, protestanti o valdesiane che, nel comune accento posto sulla giustificazione per sola fede, non consentono di trarre conclusioni dirimenti, soprattutto in relazione a un libro che intendeva sottrarsi a una precisa identità (e identificazione) confessionale. Certo, la questione dottrinale non può essere elusa e con essa una riflessione sui contenuti propriamente teologici del *Beneficio*, ma con la consapevolezza che la teologia non è disciplina neutra o atemporale, ma è sempre in funzione di precisi obiettivi politici ancor più che religiosi²⁴, e che a dare ad essa qualche significato sono soltanto i contesti, che abbiamo infatti cercato di porre al centro delle pagine che seguono. Insistere su concetti teologici, cogliere analogie e calchi, elencare citazioni può essere utile e talora necessario, ma anche rischioso se non è suffragato dal riscontro di concreti nessi umani e culturali, relazioni e frequentazioni personali, vicende politiche. In altre parole, per comprendere un testo, e tanto più un testo composito ed eclettico come il *Beneficio*, occorre porsi dietro lo scrittoio dell'autore e coglierne la capacità di servirsi di Calvino senza essere calvinista, di Lutero senza essere luterano, di Erasmo senza essere erasmiano. Occorre cioè mantenere una visione d'insieme, verificare che i brani tratti da questo o quel libro non si riducano a *loci communes* largamente diffusi, ma assumano una valenza specifica. Raffinati conoscitori di ogni pagina della Bibbia e di molti suoi commentatori come il Flaminio e il Catarino potevano infatti ricorrere ai medesimi passi per sostenere tesi diverse se non opposte in funzione di visioni, premesse, finalità alternative, che trovavano infallibilmente il supporto scritturale che andavano cercando. Per questo, senza affidarci solo all'incerta trama di citazioni più o meno significative, e comunque estrapolate da ogni contesto, abbiamo cercato di tener conto delle intenzionalità politiche e delle reti di relazione degli autori,

²⁴ Cfr. le puntualizzazioni di Giovanni Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di Ruggiero Romano e Corrado Vivanti, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, p. 1012, secondo cui la scoperta di Bozza «non trasforma il *Beneficio* in un testo calvinista» e non muta la sostanza della «linea politica e operativa» degli spirituali.

così come dei diversi momenti storici della stesura, pubblicazione e ricezione del testo²⁵.

A differenza di molti e valenti studiosi che ci hanno preceduto, quindi, il nostro intento non è stato quello di attribuire un'etichetta religiosa al *Beneficio*, di stabilire se esso sia un testo valdesiano, criptoriformato, benedettino-pelagiano con implicazioni radicali o altro. La matrice valdesiana è fuori discussione, ma già negli anni quaranta lo stesso valdesianesimo conobbe articolazioni, sviluppi ed esiti differenti, espresse istanze politiche diverse e finanche contrapposte, tentò confluenze con altri gruppi e movimenti, fu costretto a precoci ripiegamenti. Abbiamo cercato quindi di non limitarci a una pura storia delle idee e ci siamo tenuti lontani da una storiografia che guarda in chiave solo o prevalentemente teologica alla grande crisi religiosa del Cinquecento, restando fedeli al principio che non esiste alcuna oggettività né dell'ortodossia né dell'eterodossia se non quella di volta in volta conferita ad esse dall'istituzione ecclesiastica. Sono eretici insomma quelli che la Chiesa ha definito e perseguito come tali, a prescindere da ciò che hanno pensato e scritto, e non è compito dello storico stabilire se Juan de Valdés sia stato cattolico o meno, magari individuando in una matrice erasmiana ancora «ortodossa» la presunta «dominante teologica che ne giustifica posizionamento religioso ed opzioni fondamentali a livello ermeneutico e spirituale»²⁶. Anziché ridur-

²⁵ Per una riflessione sul concetto di ricezione cfr. Peter Burke, *Il Rinascimento europeo. Centri e periferie*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (I ed. 1998), pp. 9-20.

²⁶ Ludovico Battista, *Juan de Valdés nella disputa tra Erasmo e Lutero. Una rilettura del «Diálogo de doctrina cristiana» (1529) a partire da un passo dell'«Hyperaspistes» di Erasmo da Rotterdam*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 86, 2020, pp. 282-327: 288-89. È assai difficile del resto assimilare nelle oscure categorie di «curia romana» e di «cattolicesimo pretridentino» esperienze molto diverse tra di loro come quelle di Sadoleto, Giberti, Fregoso, Pole, Flaminio, e tantomeno di Erasmo e Machiavelli, la cui dipendenza da strategie controversie di matrice curiale risulta alquanto fantasiosa (Gaetano Lettieri, *Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo. L'Esortazione alla penitenza (1525) epitome del «De immensa Dei misericordia» (1524)*, «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2017, pp. 27-103: 38; ma si veda l'impeccabile messa a punto di Daniele Conti, *Machiavelli flagellato e la filologia impenitente. Ancora sull'Esortazione (con l'edizione di dieci «exhortationes ad poenitentiam»)*, «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», 38, 2020, pp. 110-90, che dimostra al di là di ogni ragionevole dubbio l'implausibilità della tesi di un Machiavelli

re al comune denominatore di un vago «cattolicesimo erasmiano» esperienze e protagonisti di una realtà religiosa varia, complessa e ricca di contraddizioni, ci è sembrato più opportuno mostrare l'esistenza di una situazione fluida anche nell'ambito della gerarchia ecclesiastica. Il che non significa riproporre la generalizzata *Unklarheit* teologica pretridentina che a giudizio di Hubert Jedin avrebbe legittimato il disorientamento e le incertezze di molti e autorevoli prelati accusati di eresia²⁷. A dissolvere le nebbie di quella *Unklarheit*, infatti, provvidero i controversisti e gli inquisitori ben prima e più efficacemente dei padri conciliari, mettendo fine a una stagione di conflitti religiosi e politici che avevano investito i vertici stessi della curia papale.

In base a queste premesse ci è parso utile collocare il *Beneficio* non solo e non tanto nella «foresta» di testi di pietà popolare in volgare su cui hanno insistito Ginzburg e Prosperì, quanto in un più generale contesto europeo e nel momento storico in cui esso fu scritto e pubblicato, tenendo conto della rete di problemi e tensioni che vi si intrecciavano. La sensibilità religiosa che si esprimeva in quelle pagine intense e pacate, infatti, era anche il riflesso di opzioni politiche tutt'altro che neutrali su temi cruciali quali gli indirizzi conciliari o la riforma della Chiesa. Il che ci ha consentito di non insistere troppo sull'annoso *busillis* della *authorship* del testo, lasciando a don Benedetto Fontanini da Mantova il modesto rilievo che le fonti gli attribuiscono. Se non altro, speriamo di aver offerto qualche nuovo elemento di giudizio su quel celebre e al tempo stesso misterioso trattatello, pur consapevoli delle molte questioni che restano ancora insolute. Il che è stato possibile soprattutto grazie alla cospicua documentazione venuta alla luce negli ultimi decenni sulla vita religiosa italiana del Cinquecento e sul ruolo potente e prepotente assunto dall'Inquisizione romana sin dalla sua istituzione nel 1542, alla vigilia della pubblicazione del *Beneficio di Cristo*. Nuove fonti che ci hanno suggerito di riprendere in mano quel libriccino tenendo conto dei nuovi problemi e delle nuove conoscenze emerse dalle ricerche degli ultimi

antiluterano a servizio dei Medici. Per un'analisi attenta alle sfumature e lontana da una lettura erasmiana degli ambienti riformatori italiani degli anni trenta cfr. Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 1001-1008.

²⁷ Jedin, *Il cardinal Pole e Vittoria Colonna*, pp. 27 sgg.

decenni. Per dare qualche ordine alle nostre riflessioni abbiamo anzitutto definito tempi e luoghi della stesura di quel testo, sempre ricordato dalle fonti come un lavoro a quattro mani, cercando di capire quale ruolo si debba attribuire rispettivamente al benedettino mantovano e al Flaminio. La questione ci ha condotto a discutere in dettaglio lo studio di Ginzburg e Prosperì, di grande rilevanza metodologica ai suoi tempi ma nel merito oggi obsoleto. Abbiamo poi guardato anche al di là delle Alpi per cogliere le premesse di molti aspetti della sensibilità religiosa del *Beneficio* negli anni immediatamente successivi alla dieta di Worms e poi alla scomunica di Lutero in cui, prima dell'irrigidirsi delle ortodossie e controversie confessionali, tutt'altro che scontati erano gli esiti della frattura religiosa e della riforma della Chiesa da lungo tempo invocata. Tra gli anni venti e gli anni quaranta del Cinquecento, infatti, in tempi e modi molto diversi, ma con echi almeno in parte comuni si espressero ovunque le esigenze di una fede fondata sulle certezze della coscienza e la libertà dello spirito che – per strano che possa sembrare – si manifestarono nelle esperienze e nelle proposte religiose di uomini tra loro lontanissimi come Martin Lutero e Jacques Lefèvre d'Étaples, Erasmo da Rotterdam e Battista da Crema, Juan de Valdés e Ignazio di Loyola²⁸.

Abbiamo poi seguito diversi filoni, variamente connessi, di esperienze personali, di orientamenti religiosi, di vicende politiche che confluirono infine nell'ultima stesura e nella pubblicazione del *Beneficio* nel 1543. Uno di essi ci ha imposto di ricostruire l'itinerario religioso del Flaminio dalla Verona gibertina alla Napoli valdesiana, soffermandoci anche su un altro protagonista della crisi religiosa di quegli anni quale Bernardino Ochino, strettamente legato al gruppo valdesiano, le cui omelie diffusero dai pulpiti di tutta Italia una spiritualità assai vicina a quella del

²⁸ Cfr. Querciolo Mazzonis, *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020; ma si vedano anche alcuni saggi raccolti nel volume miscelaneo *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa (XV-XVI secolo)*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2019; per sant'Ignazio basterà citare Guido Mongini, «*Ad Christi similitudinem*». Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. *Studi sulle origini della Compagnia di Gesù*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011; Id., *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

trattatello. Un secondo filone ci ha portato a riflettere su Gasparo Contarini, protagonista di uno scambio epistolare con il Flaminio in materia di temi cruciali quali la giustificazione e la predestinazione, e sulla sua peculiare posizione in merito alla teologia luterana fino alla dieta di Ratisbona e oltre. Abbiamo cercato di mettere a fuoco l'evoluzione dei rapporti del cardinale veneziano con Reginald Pole e il gruppo raccolto intorno a lui a Viterbo fino all'incrinarsi, alla vigilia della sua morte, di quella che fino ad allora era stata un'azione comune, risultata peraltro fallimentare nel tentativo di riassorbire in forme ireniche e consensuali il dilagare dell'eresia a Modena. Una vicenda cruciale, questa, che fu all'origine dell'istituzione del Sant'Ufficio romano e del suo rapido imporsi come il vincitore del conflitto politico allora esploso ai vertici della Chiesa, imprimendo su di essa un segno indelebile nella storia dei decenni e secoli seguenti.

Ci siamo poi occupati del luogo e del tempo in cui il Flaminio diede la *summa manus* al *Beneficio di Cristo*, a Viterbo nel 1542-43, nell'ambito della piccola *Ecclesia* allora raccolta intorno al cardinal Reginald Pole, nel cui ambito il libretto fu preparato per la stampa dopo essere stato fatto circolare manoscritto fra autorevoli prelati, anche per saggiare il consenso che quelle pagine erano in grado di incontrare alla vigilia e durante la prima e fallita convocazione tridentina. Ne scaturirono opinioni non univoche, tali comunque da non scoraggiare la pubblicazione dell'opera, diventata subito un vero e proprio *bestseller*, usato anche in una prospettiva di rinnovamento religioso nell'azione pastorale di alcuni vescovi ben presto sospettati di eresia. Ma si manifestarono anche le prime accuse contro quel «dolce libriccino» da parte di benedettini e domenicani, primo fra tutti il vigile e perspicace Ambrogio Catarino Politi, probabilmente assai ben informato su uomini e gruppi che avevano promosso la stesura e l'edizione del libro, anche se – per motivi sui quali è possibile avanzare qualche ipotesi²⁹ – si astenne dal chiamare direttamente in causa il Pole e il Flaminio nel suo *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore intitolato «Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso»* pubblicato a Roma nel '44.

²⁹ Cfr. *infra*, pp. 269 sgg.

Ci siamo quindi soffermati sull'*Apologia del Beneficio* scritta dal Flaminio in risposta all'attacco del Politi, ma rimasta incompiuta e inedita per ragioni che abbiamo tentato di chiarire e che fanno da sfondo alla crisi degli spirituali dopo l'approvazione del decreto conciliare sulla giustificazione nel gennaio del '47, preceduta dal significativo ritiro da Trento del cardinal d'Inghilterra. Infine, per completare il quadro, abbiamo accennato alle traduzioni e agli echi europei del *Beneficio*, agli esiti radicali cui approdarono alcuni personaggi che non erano stati estranei alla sua redazione, come lo stesso don Benedetto da Mantova e Bernardino Ochino, alle censure e alle condanne all'*Indice* di cui negli anni seguenti il libretto fu fatto segno.

M.F. G.A.

Torino, settembre 2021

Un vivo ringraziamento va alle molte persone che ci hanno regalato il loro tempo, la loro competenza e i loro consigli nella stesura di questa ricerca, tra i quali desideriamo ricordare soprattutto Luca Adante, Elena Bonora, Michele Camaioni, Giorgio Caravale, Lucia Felici, Gigliola Fragnito, Marco Iacovella, Gianmario Italiano, Germano Maifreda, Dario Marcato, Pierroberto Scaramella e Andrea Vanni, che hanno letto in tutto o in parte i capitoli di questo libro, fornendoci sempre indicazioni preziose.

Le citazioni in latino che figurano nel testo sono state tradotte in italiano, replicando l'originale nelle note, dove invece altri eventuali passi in latino sono rimasti tali. Solo ai fini previsti dalla legge, si precisa che Massimo Firpo ha scritto i paragrafi I/1-4, III/1-4, IV/4-5, V/1-5, VI/3, 5, VII/1-3; Guillaume Alonge i paragrafi II/1-4, III/5, IV/1-3, VI/1-2, 4, VII/4 e l'*Epilogo*. La *Premessa* è comune.

IL BENEFICIO DI CRISTO
E L'ERESIA ITALIANA DEL '500

«QUELLO PERNICIOSISSIMO LIBRO»
CHE «SI VENDEVA ET LEGEVA PER TUTTO»

1. *Napoli 1540*

Il grande successo del *Beneficio di Cristo* si spiega anzitutto con la sua capacità di dare una risposta semplice e univoca (almeno in apparenza) alle domande, ai dubbi, alle inquietudini che scaturivano dalla molteplicità dei messaggi religiosi che si intrecciavano, si sovrapponevano, si scontravano da un capo all'altro dell'Europa e anche in Italia risuonavano nelle piazze cittadine, dove si discuteva sulle prediche che raccoglievano le folle sotto i pulpiti delle cattedrali, si sfogava un antico e mai sopito rancore per i troppi abusi di un clero corrotto e ignorante, si scambiavano notizie, si compravano o imprestavano libri e libretti, tanto più appetibili quanto più anonimi, come appunto il *Beneficio*. E quella risposta era tanto più convincente in quanto incentrata sull'infinita misericordia di un Dio che aveva annunciato un perdono generale, donando la sua grazia a chiunque volesse credere a tale annuncio e porre ogni speranza di salvezza nel sacrificio di Cristo, consegnando a lui il proprio fardello di peccati senza illudersi di meritare alcunché con sterili pratiche devozionali e culti superstiziosi. A spalancare le porte del cielo era solo e soltanto quel munifico «beneficio», accessibile a chiunque avesse fede in esso. Questo e non altro diceva il trattatello, che non si impelagava in alcuna polemica contro l'ortodossia cattolica, contro l'autorità papale, la gerarchia ecclesiastica, la messa, la presenza reale nell'eucarestia, la confessione, il purgatorio e via dicendo, ma celebrava e magnificava quella fede. Non staremo qui a ripercorrerne il contenuto,

sufficientemente riassunto dai titoli dei sei capitoli di cui esso si compone: (I) *Del peccato originale e della miseria dell'uomo*; (II) *Che la Legge fu data da Dio acciòché noi, conoscendo il peccato e disperando di poterci giustificare con le opere, ricorressimo alla misericordia di Dio e alla giustizia della fede*; (III) *Che la remission delli peccati e la giustificazione e tutta la salute nostra dipende da Cristo*; (IV) *Degli effetti della viva fede e della unione dell'anima con Dio*; (V) *Come il cristiano si veste di Cristo*; (VI) *Alcuni remedi contra la diffidenza*. «Beato colui – si legge nelle ultime righe che compendiano il significato del libretto – il quale, imitando san Paolo, si spoglia di tutte le sue proprie giustificazioni né vuole altra giustizia che quella di Cristo, della quale vestito potrà comparere sicurissimamente nel conspetto di Dio, e riceverà da lui la benedizione e l'eredità del cielo e della terra»¹.

A dare sostanza e spessore a questo discorso, a questa «esortazione bellissima a diventare giusti per Cristo»², era una fitta trama di citazioni bibliche e patristiche – san Paolo, sant'Agostino, san Bernardo su tutti – che non costituiscono tuttavia la struttura di un'argomentazione teologica, ma la legittimazione e il fondamento di un discorso affidato soprattutto alla capacità evocativa di immagini e formule che invitano il lettore a una conversione religiosa di cui sono al tempo stesso testimonianza. Ed ecco «Cristo, unico medico delle nostre anime», nelle cui «braccia» bisogna correre «con li passi de la viva fede», approfittando della «felice nuova» del «perdon generale a tutta l'umana generazione» decretato da un Dio misericordioso con un «bando» in virtù del quale tutti i peccatori che ne erano stati espulsi possono tornare nel regno di Dio³. Ecco la «fede ispirata» che «Dio dona alli suoi eletti per giustificarli e glorificarli», «bellissima e preziosa veste» con cui presentarsi al suo cospetto, capace di rendere gli uomini «veri cristiani, forti, allegri, giocondi, innamorati di Dio, pronti alle buone opere, possessori del regno di Dio e suoi carissimi figliuoli, nelli quali veramente abita lo spirito santo»⁴. Ecco l'anima che «è sposa di Cristo» cui porta in dote solo i suoi peccati con la «ferma e ani-

¹ *Beneficio*, p. 83.

² Ivi, p. 26, nota z.

³ Ivi, pp. 15, 19, 22, 31-32, 40-44.

⁴ Ivi, pp. 43-45, 52-53.

mosa fiducia» che «dilata il core, lo incita e con alcuni dolcissimi affetti lo indirizza verso Dio e l'empie di ardentissima carità», che «non può essere oziosa né può cessare dalle buone opere», come «una fiamma di fuoco la qual non può se non risplendere»⁵. Un tema, questo, più volte ripreso, anche per presentare il testo come conforme all'ortodossia romana. Linguaggio, metafore, similitudini che si aggregano intorno al concetto con cui il titolo del libro ne sintetizza il contenuto, «il beneficio di Cristo», «il beneficio stupendo che ha ricevuto il cristiano da Iesu Cristo crocifisso», che si contrappone alla «superbia»⁶ e alla «prudenza umana». Allo stesso modo la fede nelle «parole di Dio, il quale promette la remissione di tutti i peccati e la pace sua a chiunque accetta la grazia dello evangelio», si contrappone alla «diffidenza», arte del demonio per «spogliarci della fede e della fiducia [...] che ci fa sicuri della benevolenza di Dio»⁷. Il timor filiale del vangelo che «esorta gli eletti» si contrappone al timor servile o penale della Legge mosaica che «menaccia li tristi»⁸. Un messaggio di liberazione, di pace interiore, di «certa speranza»⁹ nella propria salvezza, di sereno abbandono alla volontà di Dio e alla sua «dolcissima» e «santa predestinazione», che altro non è se non «elezione a vita eterna» garantita dalla sua parola, «poiché chiunque crede con viva fede può avere la «certezza di esser uno di quelli i nomi dei quali sono scritti nel libro della vita» e di diventare infine «cittadino del cielo»¹⁰.

Resta tuttavia stupefacente che, nonostante le migliaia di copie stampate e ristampate, il volumetto pubblicato a Venezia da Bernardino Bindoni nel 1543 sia scomparso per secoli, fin quando nel 1855 l'archeologo, naturalista e pastore anglicano Churchill Babington ne trovò l'unica copia superstite nella biblioteca del St John's College di Cambridge, registrata in un catalogo edito nel 1843. Insieme con opere di Giordano Bruno, Bernardino Ochino, Miguel Servet e Pier Paolo Vergerio, essa era stata donata oltre

⁵ Ivi, pp. 27-29, 32-33, 43, 83.

⁶ Ivi, pp. 47, 83.

⁷ Ivi, p. 71.

⁸ Ivi, pp. 77-78.

⁹ Ivi, p. 32, nota p; cfr. pp. 30, nota g, 79-81.

¹⁰ Ivi, pp. 69-70.

un secolo prima dal napoletano Domenico Antonio Ferrari, esule *religionis causa* in Inghilterra, dove era diventato bibliotecario del duca di Leicester, sir Thomas Coke, ed era stato iscritto al St John's come dottore in legge nel 1710¹¹. Il Babington ne fece un'elegante edizione e, sulla scia dell'erudito tedesco Johann Georg Schelhorn, attribuì l'opera al letterato senese Aonio Paleario, processato dall'Inquisizione nel 1542 e poi autore di un' *Actio in pontifices romanos* che nel 1570 gli valse infine la condanna al rogo¹². Di quella che è considerata l'*editio princeps*, si conosce una seconda tiratura coeva custodita nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel con l'aggiunta di alcune note marginali¹³, ma probabilmente ci furono altre ristampe a prestar fede al Vergerio, secondo il quale il libro si poteva acquistare «non da uno solo ma da sette otto librari, et nel principio del libretto vi è il nome dello stampatore, anzi de' stampatori, perché è stato stampato da parecchi», con tanto di indicazione del mese, che invece non compare nelle edizioni superstiti¹⁴.

Non è escluso tuttavia che la stampa veneziana fosse stata preceduta da un'edizione romana, come sembrano indicare certe *Avvertenze alli avvocati ovvero difensori in Roma* del cardinal Giovanni Morone redatte a Milano nell'estate del '59 su iniziativa della sorella, Anna Morone Stampa, per collaborare alla sua difesa in vista dell'ormai imminente sentenza del processo per eresia che lo

¹¹ Su di lui, oltre alla voce di Gabriella Romani in DBI, vol. XLVI p. 545, cfr. Valdo Vinay, *Domenico Antonio Ferrari, bibliofilo napoletano in Inghilterra nella prima metà del XVIII secolo*, in *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, Olschki, 1965, pp. 597-615.

¹² *The Benefit of Christ's Death: Probably Written by Aonio Paleario: Reprinted in Fac-simile from the Italian Edition of 1543; Together with a French Translation Printed in 1551. [...] To which is Added an English Version Made in 1548 by Edward Courtenay, Earl of Devonshire, now First Edited from a MS. Preserved in the Library of the University of Cambridge*, with an Introduction by Churchill Babington, London-Cambridge, Bell & Daldy-Deighton Bell & C., 1855; l'attribuzione al Paleario fu altresì asserita da Mary Young, *The Life and Times of Aonio Paleario, or a History of the Italian Reformers in the Sixteenth Century Illustrated by Original Letters and Inedit Documents*, London, Bell & Daldy, 1860.

¹³ *Come un incendio d'estate secca e ventosa: vent'anni di Q, un libro rivoluzionario tra storia della stampa e Riforma*, a cura di Marcellino Fini e Michele Righini, in collaborazione con Wu Ming, Bologna, Comune di Bologna, 2019.

¹⁴ Vergerio, *Le otto difensioni*, p. [VIII]v.

vedeva da oltre due anni rinchiuso in Castel Sant'Angelo. Nel breve documento si sottolinea l'esigenza di far presente al tribunale che «il libro chiamato *Beneficio di Christo* fu stampato in Roma, et al principio et doppo molto tempo fu tenuto per pio et catholico et letto da dotti et catholici»¹⁵. È possibile, anzi probabile, che a tanti anni di distanza, lontani dalla città papale, i consulenti della marchesa di Soncino si sbagliassero nel leggere le carte che avevano sottomano. Ed è quasi sicuro che si sbagliasse per difetto di memoria anche il vecchio tipografo modenese Antonio Gadaldino che, interrogato dal Sant'Ufficio romano il 7 febbraio 1558, dirà di aver comprato a Venezia alcune copie del *Beneficio* e, prima di metterle in vendita, di aver chiesto il permesso all'allora vescovo Morone «circa l'anno 1540 o 1541, ma non so o se allhora era vescovo di Modena o cardinale», anche perché in quegli anni il prelado milanese fu quasi sempre assente dalla diocesi, impegnato nelle continue nunziature in Germania¹⁶. Assai più credibile è un personaggio molto ben informato quale il solito Vergerio, nella cui orazione scritta nel '45 per celebrare l'elezione dogale di Francesco Donà si legge tra l'altro che «sono già tre o quattro anni che nella città vostra si vende un libricino che ha questo titolo: *Trattato del beneficio di Christo*»¹⁷, rinviando cioè al 1541-42. È possibile – ma assai meno verisimile – che anch'egli si sbagliasse, dal momento che scriveva in una data ravvicinatissima alla comparsa del volumetto. Si aggiunga infine che in una lettera dell'8 ottobre 1543 Scipione Bianchini (personaggio non privo di legami con i gruppi eterodossi bolognesi¹⁸) informava l'amico Ludovico Beccadelli di aver trovato il libretto «stampato già la seconda volta, ma non senza qualche rumore e suspicione di novità»¹⁹. Certo, il riferimento poteva essere a una precedente tiratura dello stesso anno e quattro indizi non fanno una prova (anche se a Hercule Poirot ne bastavano tre...), ma si deve tener presente la possibili-

¹⁵ PM, vol. II, p. 105.

¹⁶ Ivi, vol. I, pp. 685-86.

¹⁷ Aldo Stella, *L'orazione di Pier Paolo Vergerio al doge Francesco Donà sulla riforma della Chiesa (1545)*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», Classe di scienze morali, lettere ed arti, 128, 1969, pp. 1-39: 35.

¹⁸ Cfr. PC, vol. I, p. 7.

¹⁹ GP, pp. 66-67.

tà che l'*editio princeps* del *Beneficio* non sia quella veneziana del 1543, ma una stampa romana risalente a un anno prima o poco più, di cui non si conosce peraltro alcun esemplare.

Che già all'inizio degli anni quaranta il *Beneficio* fosse in circolazione (senza dubbio non ancora identico ma con differenze marginali rispetto alla stesura definitiva) risulta d'altra parte dall'ultima sentenza contro Pietro Carneseccchi del 1567, dove si legge che il suo precipitare nell'abisso ereticale era cominciato «dal 1540 in Napoli, istituito dalli quondam Giovanni Valdés spagnolo, Marcantonio Flaminio et Bernardino Occhino da Siena et conversando con loro et con Pietro Martire [Vermigli] 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»²⁰. Nell'evocare le sue letture di libri sospetti o proibiti, «come saria le *Adnotatione* di Erasmo sopra il Testamento novo et *Psalmi* di Marcantonio Flaminio», vari scritti di Lutero, Butzer, Brenz, Melantone, Calvino, Musculus, la *Medicina dell'anima*, e soprattutto molte opere dell'esule spagnolo, tra cui il commento ai *Salmi*, le *Cento e dieci divine considerationi*, l'*Alfabeto cristiano*, le *Domande e risposte*, lo stesso protonotario fiorentino ricorderà anche il *Beneficio*. Dirà di averne ricevuto una copia manoscritta nel 1540-41 a Napoli dalle mani del Flaminio, da cui aveva saputo che a scriverlo era stato un benedettino mantovano in un monastero siciliano, ma di ignorare «se fusse da esso Flaminio o da altri reformato». L'aveva poi riletto «tutto più d'una volta» dopo la stampa e ne aveva distribuito varie copie, acquistate senza difficoltà dai librai («se vendeva per tutto») ²¹. Tale datazione trova conferma nel fatto che nel gennaio del '41 ne fece avere una copia al Beccadelli, allora a Roma con il Contarini e con lui in procinto di partire alla volta di Ratisbona, come lo stesso Beccadelli avrebbe fatto sapere tre anni dopo a Marcello Cervini, di cui era allora vicario a Reggio Emilia²². Era stato quest'ultimo a scrivergli il 29 gennaio 1544 per esortarlo a dar seguito alla condanna di quel libretto da parte dell'inquisitore cittadino, evitandone la diffusione

²⁰ PC, vol. II, p. 1363.

²¹ Ivi, vol. I, pp. 58-59, 63, 170.

²² Sul Cervini cfr. Chiara Quaranta, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2010.

«fino che non si chiarisce bene che dottrina si contenga, perché le cose nove, e massime sospette alli inquisitori, si devono sempre ben considerare»²³. Ancora all'inizio del '41, reduce da Napoli insieme con il Flaminio e come lui ospite nel palazzo del cardinale Ercole Gonzaga a Roma, il Carneseccchi consegnò un'altra copia dell'ancor inedito *Beneficio* anche a Guido Giannetti da Fano, da lui frequentato nella città partenopea²⁴.

A leggere quel libretto a Napoli nel 1540-41 furono senza dubbio anche Giulia Gonzaga, Vittore Soranzo, Giovan Francesco Alois, Galeazzo Caracciolo, Mario Galeota²⁵, forse Bernardino Ochino, e poi a Viterbo nel '41-42 Reginald Pole, Alvise Priuli, Apollonio Merenda e altri membri, italiani e inglesi, della piccola *Ecclesia* raccolta intorno al cardinal d'Inghilterra, a cominciare da Vittoria Colonna²⁶. Molte furono dunque le copie del *Beneficio di Cristo* che circolarono prima della stampa. Ma chi, quando e dove lo scrisse? A far cadere definitivamente l'attribuzione al Paleario fu la pubblicazione nel 1870 di alcuni estratti dell'ultimo processo romano del Carneseccchi del 1566-67, da cui risulta che l'opera era il frutto di un lavoro a quattro mani²⁷:

Il primo autore di questo libro fu un monaco negro di san Benedetto chiamato don Benedetto di Mantua, il quale disse haverlo composto mentre stette a un monastero della sua religione in Sicilia presso il monte Etna. Il quale don Benedetto, essendo amico di messer Marco Antonio Flaminio, li comunicò il detto libro pregandolo che lo volesse

²³ *Beneficio*, pp. 432-36.

²⁴ PC, vol. II, pp. 1093-94; cfr. Marco Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo». Ricerche su Juan de Valdés e il valdesianesimo (1536-1544)*, «Rivista storica italiana», 128, 2016, pp. 177-215: 197, 200-201.

²⁵ La sentenza emanata dal Sant'Uffizio romano il 12 giugno 1567 contro di lui lo condannava tra l'altro «per havere tu letto un libro chiamato *Il beneficio de Christo* resperso di heresie et per haverlo laudato anchora con Marcantonio Flaminio, con Galeazzo Caracciolo, qual se n'è poi fugito in Genevra, con Giovan Francesco [Alois, detto il] Caserta, qual poi è stato abrugiato per heretico, et con altri» (Pasquale Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino, 1976, p. 176).

²⁶ Il Merenda riferirà agli inquisitori romani che a Roma nel 1546, «ragionando io seco della giustificazione, essa mostrava tenerla come il *Beneficio di Christo*» (PM, vol. I, p. 817).

²⁷ PC, vol. II, pp. 170-71; cfr. *Beneficio*, p. 460.

polire et illustrare col suo bello stile, acciò fusse tanto più legibile et dilettevole. Et cossi il Flaminio, servando integro il subietto, lo riformò secondo che parse a lui.

Il 10 gennaio 1544 il Cervini comunicò al Beccadelli di non aver «ancora visto né letto» il *Beneficio*, che si era subito procurato, avvisandolo poi di averne anch'egli constatato la difformità dall'ortodossia romana. Il cardinal di Santa Croce si diceva al corrente del fatto che era «opera di un monaco nero, ma abbreviata poi non so da chi», anche se probabilmente ne sapeva assai di più se il suo vicario poteva rispondergli di aver apprezzato quel volumetto non solo perché gli era parso utile a «farci conoscere il beneficio di Iesu Cristo e infiammarci di lui», ma anche per «l'autorità della persona che lo abbreviò», di cui non faceva il nome, dando evidentemente per scontato che il Cervini lo conoscesse²⁸. Nel 1549 il Vergerio scriverà che «sono due persone le quali vi hanno posto mano: una l'ha cominciato, l'altra finito et espolito, et tutte e due sono in Italia, et molto conosciute et carezzate dai primi membri et ministri di Roma, et il libro loro è condannato per heretico»²⁹. Forse era solo un argomentare polemico, ma merita chiedersi: «Molto conosciute et carezzate» da chi? Facile a dirsi per il Flaminio, legato a numerosi porporati, primo fra tutti Reginald Pole; molto più difficile per il monaco mantovano che, come si vedrà, nel '49 era recluso a Santa Giustina di Padova per sospetti di eresia. È probabile che il Vergerio proprio allora rifugiatosi in Svizzera non lo sapesse, e conoscesse invece i suoi passati rapporti con Gregorio Cortese e con Ercole Gonzaga, la cui avversione per Paolo III lo tenne però sempre lontano dalla corte di Roma. Nel '57, all'indomani dell'arresto in Castel Sant'Angelo, il cardinal Morone affermerà di non aver mai saputo «chi fusse l'authore del libro se non doppo alcuni anni, perché si diceva essere stato il Flaminio, et esso lo negava. Doppo intesi essere stato un monaco di santo Benedetto, credo, o siciliano o del Regno,

²⁸ *Beneficio*, pp. 432, 434-35.

²⁹ [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, p. [lgvi]v: «Staremo anche a vedere – proseguiva – se essi potranno soffrire et devorar questa iniuria che è fatta sulla faccia [sic] del padre loro celeste, o se pur la vorano dissimular et godersi le commodità et delitie delle chieriche loro»; *Beneficio*, p. 445.

che non ho saputo il nome»³⁰. Nel 1564 un arcigno inquisitore come Giulio Antonio Santoro, di lì a pochi anni cardinale di Santa Severina, annotava in un suo «quinternetto di memoria» alcune notizie tratte dai costituiti dell'eretico napoletano Giovan Francesco Alois, secondo il quale il *Beneficio* era stato scritto da un benedettino mantovano «discepolo» del Flaminio nel monastero napoletano dei Santi Severino e Sossio, dove è effettivamente documentato nell'estate del '37 un soggiorno di un don Benedetto da Mantova³¹, quando tuttavia l'umanista di Serravalle non era ancora giunto nella città partenopea. Qui egli sostò per qualche giorno nell'autunno del '38, per farvi poi ritorno all'inizio del '40, dopo essere stato ospite di Galeazzo Florimonte a Sessa e dell'Alois a Caserta, quando il monaco mantovano si era ormai trasferito in Sicilia.

Da queste fonti risulta dunque che due furono gli autori del *Beneficio*, anche se non è agevole individuarne i rispettivi ruoli. Don Benedetto affidò al Flaminio «non più di un centone di brani estratti dalla *Institutio* calviniana», che poi quest'ultimo rielaborò e riscrisse «secondo che parse a lui», secondo l'opinione di Bozza³², oppure il suo scritto era pressoché compiuto e l'umanista di Serravalle si limitò solo a ripulirlo «col suo bello stile [...] servando integro il subietto»? Chi fu insomma il vero autore di quel libretto: il monaco mantovano al quale lo attribuiva Salvatore Caponetto nella sua edizione critica del 1972? Oppure gli autori furono due, come suggeriva lo stesso Caponetto nell'edizione tascabile dello stesso testo apparsa nel '75?

2. Don Benedetto da Mantova e Marcantonio Flaminio

La questione è complicata dal fatto che, a differenza del Flaminio, ben poco si sa di don Benedetto da Mantova. Sfogliando tra le carte d'archivio della congregazione cassinese gli eruditi benedettini – e in primo luogo Emilio Menegazzo³³ – hanno trova-

³⁰ PM, vol. I, p. 433.

³¹ Ivi, vol. III, p. 531; *Beneficio*, p. 459.

³² Bozza, *Marco Antonio Flaminio*, p. 6.

³³ Emilio Menegazzo, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo (1512-*

to qualche traccia di quell'oscuro monaco, confuso nel drappello di una decina di omonimi don Benedetto da Mantova e identificato infine in tal Benedetto Fontanini. Ne ha dato definitiva conferma Ginzburg nel 1966 sulla base di un memoriale presentato al Sant'Ufficio veneziano il 12 gennaio del 1570 dal medico Nascimbene Nascimbeni, in passato discepolo dell'eresiarca antitrinitario Giorgio Siculo, anch'egli benedettino, nel quale si menziona tra i suoi seguaci «don Benedetto Fontanino in San Benedetto in Mantova»³⁴. Ma prima di allora, fra i tanti che in passato avevano avuto tra le mani – edito o inedito – quel «dolce libriccino», nessuno aveva saputo dare qualche significativa informazione sul presunto primo autore: nessuno ricordava chi fosse, come si chiamasse, come la pensasse, che cosa avesse fatto, dove fosse vissuto, chi avesse frequentato. Né gli inquisitori – a quanto ne sappiamo, a prescindere dal fatto che il benedettino fosse ancora vivo – mostrarono mai qualche curiosità di saperne qualcosa di più, nonostante fossero senza dubbio informati degli abissi ereticali in cui erano precipitati i discepoli del Siculo. «Con l'eccezione del Flaminio, in definitiva, chi conosceva il monaco non sapeva nulla della sua collaborazione al *Beneficio*, mentre chi ne era al corrente non aveva mai visto don Benedetto», è stato acutamente osservato, sottolineando l'assenza di ogni documentazione sulla prima stesura di quel testo, che «venne con ogni probabilità letto e diffuso solo nella sua versione "flaminiana", completata tra il 1540 e il '41 a stretto contatto con la lezione di Valdés»³⁵.

Nato verso la fine del Quattrocento nell'ambito di una famiglia benestante, con legami di parentela con un ramo dei Gonzaga³⁶, il Fontanini si fece monaco nell'abbazia di San Benedetto di Polirone, dove pronunciò i voti l'11 febbraio 1511, e qui ebbe

1520), «Italia medievale e umanistica», 2, 1959, pp. 367-408: 378-79; Id., *Per la conoscenza della Riforma in Italia. Note d'archivio*, «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti», 90, 1977-78, pp. 193-216. Sulle origini e l'espansione cinquecentesca della congregazione cassinese cfr. Massimo Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll., Firenze, Olschki, 2003, vol. II, pp. 401 sgg.

³⁴ Carlo Ginzburg, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, «Rivista storica italiana», 78, 1966, pp. 184-227: 225; cfr. *Beneficio*, pp. 462-63.

³⁵ Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 204-205.

³⁶ Menegazzo, *Per la conoscenza*, pp. 205-10.

come compagni di studi Denis Faucher, Teofilo e Giambattista Folengo, Isidoro Cucchi da Chiari, Francesco Negri da Bassano, poi esule in terra riformata nel '30 e autore del fortunatissimo libello antipapale *Tragedia del libero arbitrio*³⁷. Loro comune maestro fu il modenese Gregorio Cortese, creato cardinale nel '42³⁸, che don Benedetto avrebbe poi nuovamente trovato negli anni trenta come abate di San Giorgio Maggiore a Venezia dal 1532 al '37, reduce da un decennio (1516-1526) trascorso in Francia insieme con il Faucher, nell'abbazia di Saint Honorat a Lérins, dove si era aperto alla sensibilità evangelica di Jacques Lefèvre d'Étaples e di Margherita di Navarra, per tornare poi in Italia alla guida dei monasteri di San Pietro a Modena e Perugia. Animato da istanze evangeliche e umanistiche che sollecitavano un ritorno alle antiche fonti del cristianesimo, e in particolare alla patristica greca, il clima religioso che si respirava a San Giorgio Maggiore durante la «splendida stagione del quinquennio veneziano del Cortese»³⁹ non fu esente da tensioni eterodosse e da aspirazioni ireniche, di cui si fece portatore per esempio Isidoro da Chiari, autore di un' *Adbortatio ad concordiam* dedicata nel '38 a Gasparo Contarini⁴⁰ e di un'edizione della Bibbia apparsa nel '42, legatissimo al Cortese.

Sulle rive della laguna, don Benedetto poté incontrare e forse discutere con Reginald Pole, con l'ebraista fiammingo Johann van Kampen, che poneva la giustificazione per fede al centro del suo insegnamento, con Antonio Brucioli, autore di *Dialoghi* di vario argomento ambientati a San Giorgio Maggiore, di nume-

³⁷ Desumiamo queste notizie da Salvatore Caponetto in *Beneficio*, pp. 486 sgg., dalla sua voce in DBI, vol. VIII, pp. 437-41, e soprattutto da Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 739 sgg.

³⁸ Su di lui cfr. Gigliola Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, Roma, Abbazia di S. Paolo, 1983 (estratto da «Benedictina», 30); Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 484 sgg.

³⁹ La definizione è di Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, p. 740, cui si rinvia anche per un'ampia ricostruzione della vita religiosa nel monastero veneziano (ivi, pp. 463 sgg.); cfr. Barry Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 55 sgg.

⁴⁰ Isidoro da Chiari, *Adbortatio ad concordiam*, a cura di Marco Cavarzere, prefazione di Adriano Prosperi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; cfr. *infra*, p. 251.

rosi scritti eterodossi e di una traduzione della Bibbia in volgare pubblicata a Venezia nel 1532 che ebbe ampia diffusione tra i gruppi ereticali italiani. Frequentatore del monastero benedettino fu anche il Flaminio, allora stabilitosi a Verona, la cui vocazione letteraria lasciava spazio crescente alle nuove inquietudini religiose che lo inducevano a leggere la Bibbia e sant'Agostino, a legarsi al Cortese, definito dal Brucioli «vero honore delle sacre lettere grece e latine»⁴¹, ad ascoltare le omelie veronesi del van Kampen, mettendo da parte i commenti alla *Metafisica* di Aristotele così come i progetti di farsi teatino⁴². Al letterato di Serravalle, nonché al Cortese, al Priuli, al Pole, dedicò alcuni versi il patrizio veneziano Lorenzo Massolo, figlio dell'ultimo grande amore del Bembo, Elisabetta Quirini, fattosi monaco cassinese nel '38 a San Benedetto Po con il nome di Pietro, per sottrarsi alla pena capitale per uxoricidio⁴³. Merita ricordare che nel '37 il Flaminio fece una donazione di 1.000 ducati d'oro alla congregazione cassinese, che fu in realtà l'istituzione di un vitalizio dal momento che ne riceveva in cambio un interesse del 10% annuo⁴⁴. Fu qui che egli incontrò per la prima volta don Benedetto Fontanini.

Menzionato tra i decani di San Giorgio Maggiore nel '34, nell'ambito del consueto scambio di monaci tra le abbazie settentrionali e quelle siciliane della congregazione, nella primavera del '37 il Fontanini fu trasferito a San Niccolò l'Arena, sulle pendici dell'Etna, dove giunse nell'agosto dopo una breve sosta nel monastero dei Santi Severino e Sossio a Napoli. A Catania ebbe un ruolo di rilievo nell'ambito del capitolo e poté conoscere il confratello Giorgio Siculo, alle cui dottrine radicali e profetiche avrebbe poi aderito. Dopo aver fatto nel '34 la sua professione nel monastero etneo, infatti, il visionario siciliano vi risiedette stabilmente fino

⁴¹ Antonio Brucioli, *Dialogi*, a cura di Aldo Landi, Napoli-Chicago, Prismi editrice-The Newberry Library, 1982, p. 279.

⁴² Su di lui cfr. Alessandro Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981, e i saggi raccolti nel volume *Marcantonio Flaminio (Serravalle 1498- Roma 1550) nel 5° centenario della nascita*, Vittorio Veneto, Comunità montana delle Prealpi trevigiane, 2001.

⁴³ Pietro Massolo, *Sonetti morali*, in Firenze, appresso Lorenzo Torrentino, 1593, pp. 63-65, 112-13.

⁴⁴ Menegazzo, *Per la conoscenza*, pp. 213-14.

al '43, forse avendo come maestro proprio il Fontanini. Fino alla primavera del 1542 questi rimase a Catania, dove nel 1539-40 – come suggerisce l'ultima sentenza contro il Carnesecchi – portò a termine la prima stesura del *Beneficio*. Non è escluso che i suoi legami di parentela gli consentissero qualche relazione con Giulia Gonzaga, la discepola prediletta del Valdés, e poi con il viceré di Sicilia don Ferrante Gonzaga. Poiché l'informatissimo Carnesecchi riferirà di aver saputo dal Flaminio che la stesura originaria del *Beneficio* gli era stata consegnata personalmente da «quel frate medesimo»⁴⁵ (anche se non si può escludere che gli fosse stata recapitata da altri), e poiché non risulta che l'umanista di Serravalle si sia mai recato in Sicilia, questa pur scarsa documentazione suggerisce l'ipotesi che nel 1539-40 don Benedetto fosse tornato per qualche tempo a Napoli dove avrebbe affidato il suo scritto al Flaminio perché «lo volesse polire e illustrare col suo bello stile». Solo allora infatti, quando questi si trasferì da Caserta alla vicinissima capitale del regno, avrebbe potuto realizzarsi un loro incontro⁴⁶. Né stupisce che il Flaminio, ormai diventato convinto seguace dell'esule spagnolo, avesse allora modo di conoscere il monaco mantovano che in futuro sarà detto «amico del Valdés»⁴⁷. L'assenza di ogni attestazione della sua presenza nel monastero catanese nelle settimane tra il 22 marzo e il 1° settembre del '39, tra quest'ultima data e il 7 gennaio del '40, tra il 3 febbraio e il 27 agosto del '40 e ancora fino al 18 maggio 1541 non esclude la possibilità di un suo pur breve viaggio a Napoli.

Assai improbabile sembra una visita di don Benedetto a San Placido di Messina nel marzo del '39, mentre è certo che nel '42 egli si trasferì da San Niccolò l'Arena a San Martino delle Scale nell'entroterra palermitano, dove la sua presenza è documentata dal 3 novembre, e poi alla piccola dipendenza di Santa Maria delle Ciambre. Qui visse come padre «maiore» fino al marzo del

⁴⁵ PC, vol. I, pp. 58-59.

⁴⁶ Cfr. *infra*, pp. 99-106.

⁴⁷ PM, vol. I, pp. 242-43. Tratta dalla deposizione rilasciata da Giovan Battista Scotti nel luglio del 1558, la notizia sarà ritenuta importante dal cardinal Giulio Antonio Santoro, che la registrerà nel suo compendio del processo moroniano, dove un paragrafo è dedicato al *Beneficio di Cristo* (ivi, nota 149; cfr. vol. III, p. 460).

'44, quando rientrò a San Martino delle Scale per ripartirne poco dopo, in agosto, alla volta di Santa Maria di Pomposa⁴⁸. Tra la fine del '43 e i primi mesi del '44, quando il *Beneficio di Cristo* era ormai stampato, il Fontanini ebbe significative discussioni religiose con l'eterodosso Giulio Basalù, membro di una famiglia veneziana con forti interessi in Terra d'Otranto. Studente di legge a Padova, questi era partito alla volta di Palermo e poi di Napoli alla fine del '42⁴⁹, poco dopo aver dibattuto della giustificazione per fede a San Giorgio Maggiore di Venezia con il benedettino Germano Minaudois, seguace del Valdés così come suo fratello Giovanni Tommaso, professore di diritto e alto funzionario del regno. Riferito dal Basalù in un memoriale presentato nel 1555 al Sant'Ufficio veneziano, l'incontro palermitano pone una questione rilevante, poiché in tale occasione il benedettino avrebbe espresso la sua adesione alle conseguenze ecclesiologiche e sacramentarie che scaturivano dal *sola fide*, giungendo quindi a posizioni sostanzialmente filoriformate, destinate a ulteriore radicalizzazione sotto l'influenza di Giorgio Siculo. Discepolo del Valdés era stato quel Juan de Villafranca che proprio allora stava guidando il Basalù e numerosi altri suoi seguaci verso esiti antitrinitari e oltre, per alcuni giunti fino alla negazione del cristianesimo⁵⁰. A Napoli, verosimilmente nel grande monastero dei Santi Severino e Sossio, il Basalù avrebbe incontrato una seconda volta don Benedetto da Mantova, «per transito», e dunque ormai sulla via del ritorno verso l'Italia padana in cui si era svolto il suo apprendistato monastico.

Dal '44 il Fontanini fu per due anni rettore di Santa Maria di Pomposa, dove era allora abate una vecchia conoscenza degli anni

⁴⁸ *Beneficio*, pp. 429-30; Menegazzo, *Per la conoscenza*, p. 196; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 744, 747-49.

⁴⁹ Cfr. i documenti pubblicati in *Beneficio*, pp. 448-52. Sul Basalù cfr. gli studi di Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967, e *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969, ad *indicem*; e soprattutto Luca Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 25 sgg.; Id., *Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio*, «Le Dossier du Grihl», 2009/2 (<https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3779>).

⁵⁰ Si veda in merito il fondamentale studio di Addante, *Eretici e libertini*, pp. 41 sgg.

mantovani, Luciano degli Ottoni, la cui difesa del libero arbitrio nell'edizione del commento di san Giovanni Crisostomo alla lettera di san Paolo ai romani da lui pubblicata nel '38 fu accusata di pelagianesimo da Domingo de Soto e poi messa all'*Indice* nel 1558, nonostante egli si sforzasse di dimostrare di non aver inteso negare l'esclusivo valore salvifico della *iustitia ex fide* e della grazia, che l'uomo può solo accettare o respingere, a prescindere da ogni illusorio valore meritorio delle opere. Ma non mancarono anche accuse di aver espresso opinioni simili a quelle di Erasmo, Lutero, Lefèvre d'Étaples. Severe critiche furono rivolte contro un suo inedito *Dialogo de libero arbitrio* o *De praedestinatione*, apprezzato tuttavia dal Sadoletto che elogiò l'intelligenza e il non comune sapere dell'Otoni, e soprattutto contro il suo intervento nell'assemblea tridentina del 23 novembre 1546, durante il dibattito sulla giustificazione. Dovette quindi ritrattare la tesi secondo cui «tutti i Padri greci insegnano che l'uomo si salva soltanto per mezzo delle opere», come la riassunse un dotto teologo quale Guglielmo Sirleto⁵¹. In lui, come più in generale nella riflessione religiosa dei benedettini-cassinesi, il tema cruciale del libero arbitrio⁵² si intrecciava dunque con quello della giustificazione per sola fede, dando vita a una proposta dottrinale raffinata e originale,

⁵¹ CT, vol. I, p. 380, nota 8; vol. V, p. 474 («omnes patres graecos docere hominem solis operibus salvari»); cfr. *Beneficio*, p. 493. Su di lui cfr. H. Outram Evannet, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent*, «Studia monastica», 1, 1959, pp. 343-77; gli studi di Carla Faralli, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 134, 1973, pp. 34-51; *Una polemica all'epoca del concilio di Trento: il teologo e giurista Domingo de Soto censura un'opera del benedettino Luciano degli Ottoni*, «Studi senesi», 87, 1975, pp. 400-19; e Luciano degli Ottoni monaco di Polirone, in *Cinquecento monastico italiano*, a cura di Giovanni Spinelli, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte-Centro storico benedettino italiano, 2013, pp. 71-84; Barry Collett, *A Benedictine Scholar and Greek Patristic Thought in Pre-Tridentine Italy: A Monastic Commentary of 1538 of Chrysostom*, «Journal of Ecclesiastical History», 36, 1985, pp. 66-81, poi ripreso nella monografia dello stesso Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 119 sgg.; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 516 sgg.

⁵² Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 553 sgg., che segnala scritti su tale questione di Gregorio Bornato, Giovanni Evangelista da Aversa, Prospero da Reggio e dello stesso Gregorio Cortese, pur appassionato lettore del *Beneficio*.

ma esposta ad accuse di eresia tanto sul fronte del pelagianesimo quanto su quello opposto delle eresie protestanti.

Ancor più gravi, e lontanissimi dalle dottrine riformate, furono gli esiti radicali, profetici e nicodemitici della cosiddetta «setta georgiana», così detta dal nome di Giorgio Siculo, che coinvolse numerosi esponenti della congregazione, tra cui anche l'Ottoni e il Fontanini, che già lo aveva frequentato per anni nel monastero catanese di San Niccolò l'Arena. Come riferirà il Nascimbeni nel 1570, egli «approbava la dottrina e visione di Giorgio e aspettava il spirito di Dio in terra promesso da quello», così come l'Ottoni, che le «magnificava». Il primo aveva tradotto i suoi libri «dalla lingua siciliana in buona lingua italiana», mentre il secondo aveva volto in latino il *De iustificatione* e il *Libro Grande*⁵³. Ma ormai, dopo l'approvazione dei primi decreti tridentini sul peccato originale e la giustificazione, i sospetti accumulatisi su quegli abati benedettini non avrebbero tardato a tramutarsi in precise accuse, destinate infine a travolgerli con la scoperta dell'eversiva setta annidatasi nei monasteri dell'ordine. Il primo a essere colpito fu il Fontanini che il 22 dicembre 1548, senza dubbio in ottemperanza a un ordine, si recò a Chioggia per presentarsi ad Angelo Massarelli, il segretario del Cervini che qui lo aveva inviato per inquisire il vescovo della città, il domenicano Iacopo Nacchianti, accusato tra l'altro di aver detto a un canonico della cattedrale che il *Beneficio di Cristo* «era bono»⁵⁴. Da qui il Massarelli accompagnò a Padova il Fontanini, con cui a fine mese ebbe un colloquio a Santa Giustina, dove il monaco era stato incarcerato, sottraendosi al Sant'Ufficio in virtù del privilegio concesso nel 1528 ai benedettini di processare al loro interno i sospetti di eresia. Qualche mese dopo il Massarelli ricevette una sua lettera in cui chiedeva di intercedere presso l'abate della congregazione, cosa che ai primi di maggio avrebbe fatto anche il cardinal Del Monte, di lì a qualche mese papa Giulio III⁵⁵.

⁵³ Ginzburg, *Due note*, p. 225.

⁵⁴ *Beneficio*, p. 443; cfr. PM, vol. I, pp. 82-83; PC, vol. I, pp. 125-26; cfr. Roma, Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, *Stanza storica, Decreta*, vol. I, f. 9v; Pietro Mozzato, *Jacopo Nacchianti. Un vescovo riformatore (Chioggia 1544-1569)*, Chioggia, Nuova scintilla, 1993, p. 140; su di lui cfr. Gianmario Italiano, *La pastorale eterodossa di Iacopo Nacchianti a Chioggia (1544-48)*, «Rivista storica italiana», 122, 2011, pp. 741-91.

⁵⁵ CT, vol. I, pp. 817-18, 826, 836, 839; *Beneficio*, pp. 441-42, 493-94.

La situazione si fece ancor più grave con l'arresto del Siculo, avvenuto a Ferrara nel settembre del 1550, poi strangolato in carcere l'anno dopo, che diede inizio alla repressione che per molti anni avrebbe investito la congregazione benedettina in cui la «setta» aveva proliferato. Già nel maggio di quell'anno, accusato di aver diffuso nel monastero libri proibiti e tollerato gravi «desordini», l'Ottoni fu destituito dalla carica di abate di San Benedetto di Polirone, nella quale lo sostituì Giovanni Evangelista di Aversa che, come si avrà modo di vedere, era autore di uno scritto polemico contro il *Beneficio di Cristo*⁵⁶. Neanche il potente appoggio di Ercole Gonzaga e Reginald Pole valse a proteggerlo, e di breve durata fu il compromesso in virtù del quale l'Ottoni fu trasferito con lo stesso ruolo a Santa Maria in Monte di Cesena, dove infatti a causa di una malattia e di altri «impedimenti» dovette dimettersi quasi subito, il 22 gennaio del '51, alla vigilia della truce esecuzione a Ferrara del monaco siciliano di cui era stato complice. Questa volta, nonostante egli si scagliasse contro quei «cani arrabbiati» dei suoi confratelli, il cardinal di Mantova non poté far altro che lasciare al loro destino lui e il Fontanini: «El mancamento vien da voi et non da [...] persecuzioni fratesche, ma da sincero processo formato da chi ha autorità contra di voi», scriveva il 3 gennaio 1551, pur cercando ancora di aiutarli sottobanco⁵⁷. Gli atti della causa sono perduti, ma nel gennaio del '52 l'Ottoni fu relegato nel piccolo monastero di Campese, presso Bassano del Grappa, dove morì prima della fine dell'anno, poco dopo essere stato raggiunto dal Fontanini, liberato dal carcere con il permesso del Sant'Ufficio romano⁵⁸. Un don Benedetto da Mantova (ma forse un omonimo) compare ancora in una procura sottoscritta a San Benedetto Po il 4 febbraio 1555⁵⁹. Di lui non si hanno altre notizie, ed è probabile che venisse a morte poco dopo poiché non sembra che avesse qualche conseguenza la denuncia delle gravi eresie da lui professate

⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 263 sgg.

⁵⁷ Gigliola Fragnito, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto Polirone. Nuovi documenti su Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini (1549-1551)*, «Benedictina», 34, 1987, pp. 253-71: 269-70 («propter infirmitatem et alia impedimenta»).

⁵⁸ Faralli, *Per una biografia*, p. 46; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 522-23.

⁵⁹ *Beneficio*, pp. 447-48.

in passato formulata da Giulio Basalù nel memoriale presentato all'Inquisizione veneziana il 21 maggio di quell'anno⁶⁰.

3. I Giochi di pazienza

La duplice paternità del *Beneficio* e i rispettivi ruoli del Flaminio e del Fontanini nella sua stesura sono dunque cruciali per comprendere le matrici del libro e le ragioni del suo successo. Su tali questioni si incentrò infatti la ricerca di Ginzburg e Prosperi che, sulla base di alcune discrasie tra il testo e la sua confutazione nel *Compendio d'errori et inganni luterani* di Ambrogio Catarino Politi⁶¹, ritennero possibile distinguere con buona approssimazione le parti ascrivibili alla prima redazione di don Benedetto da Mantova dalle aggiunte o correzioni del Flaminio, giungendo alla conclusione che quest'ultimo ne avrebbe non solo modificato ma addirittura rovesciato il messaggio religioso. Sulla base di quelle lievi discrasie, infatti, essi formulavano l'ipotesi che in una prima fase della sua confutazione il Catarino avesse avuto sotto gli occhi la stesura iniziale, che sarebbe venuta alla luce poco a poco «scrostando le ridipinture di Flaminio» e usando come «solvente» lo scritto del frate senese⁶². I due studiosi ammettevano esplicitamente la loro speranza, o per meglio dire convinzione 1) di poter trovare in quel proto-*Beneficio* le tracce o le premesse del radicalismo che avrebbe infine portato don Benedetto ad aderire alle eversive dottrine del Siculo; 2) di smentire la tesi più accreditata, che faceva del Fontanini un discepolo del Valdés, e di impedire in tal modo che «tutti i fili del movimento riformatore italiano» fossero «ricondotti nelle mani di un unico sapiente burattinaio». È difficile credere, in realtà, che tale egli fosse e tantomeno che il termine stesso di «valdesiano» altro non sia che «una cifra della nostra ignoranza»⁶³, dal momento che dell'esule spagnolo si sa (e in parte si sapeva) abbastanza per cogliere il nesso strettissimo,

⁶⁰ Cfr. *supra*, p. 16.

⁶¹ Su di lui è fondamentale la monografia di Giorgio Caravale, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007.

⁶² GP, pp. 34, 148.

⁶³ Ivi, pp. 50-51.

anche linguistico, tra la sua complessa e spesso elusiva riflessione religiosa, tutta nutrita di succhi *alumbrados*, spiritualisti, esoterici e nicodemitici, e il *Beneficio*. Cosa del resto ben presente agli autori dei *Giochi di pazienza*, che non negavano quel nesso, ma lo riducevano a una mera patina linguistica, tutta ascrivibile alla revisione flaminiana nonostante le fonti dicessero che anche il Fontanini era stato «amico del Valdés»⁶⁴.

Certo, quando Ginzburg e Prosperi avviavano la loro ricerca ben poco si sapeva dei benedettini cassinesi o delle correnti radicali e protolibertine emerse nel valdesianesimo napoletano alla metà degli anni quaranta, dei loro approdi antitrinitari, dei loro legami con l'anabattismo veneto e il mondo popolare⁶⁵, ma è significativo che essi non ne cercassero le tracce neanche nelle fonti allora note, peraltro studiate poco prima da Ginzburg in un'altra ricerca⁶⁶. Quanto oggi sappiamo del Valdés va oltre i classici studi di Marcel Bataillon e la mediocre monografia di fray Domingo de Santa Teresa, tutta volta a ricondurre l'esule spagnolo all'ortodossia cattolica⁶⁷. Lungi dal vestire i panni dell'«inventore de nove oppinioni erronee» che aveva «infectato [...] tutta Italia de heresia»⁶⁸, e tantomeno quelli dell'importante agente della politica imperiale in Italia⁶⁹, l'esule spagnolo veniva ancora presentato co-

⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 15.

⁶⁵ Addante, *Eretici e libertini*; Id., *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014; Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 233 sgg.

⁶⁶ Domenico Berti, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'Archivio veneto*, «Atti della R. Accademia dei Lincei», 275, 1877-78, serie III, Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. II, pp. 61-81; cfr. gli studi di Stella, *Dall'anabattismo al sociniano*, e *Anabattismo e antitrinitarismo*; Carlo Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1970.

⁶⁷ Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés 1498(?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1957. Non sembrano essere state note a Ginzburg e Prosperi le importanti monografie di Domingo Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, Lawrence, The University of Kansas, 1958, e di José C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz, 1970.

⁶⁸ Lopez, *Il movimento valdesiano*, p. 152.

⁶⁹ Daniel A. Crews, *Twilight of Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2008.

me l'aristocratico fautore di una posizione religiosa intermedia tra Roma e Wittenberg, un passo al di là dell'ortodossia cattolica e un passo al di qua di quella riformata. Che era poi la prospettiva del Vergerio, che nella sua polemica contro l'*Indice* veneziano del '49 ricordava i «molti discepoli, huomini di conto», lasciati dal «Valdese spagnolo, il quale fece un gran frutto nella Chiesa di Napoli» grazie alla sua capacità di «predicare Giesù Christo sinceramente et prudentemente»⁷⁰. Così faceva l'anno dopo il Curione nel pubblicare a Basilea le *Cento e dieci divine considerationi*, tessendo l'elogio di quello «splendido cavaliere di Cesare, ma viepiù onorato e splendido cavaliere di Cristo», che in Italia aveva saputo illuminare le coscienze di numerosi e autorevoli personaggi, guidandoli verso la riscoperta del vangelo⁷¹. A indirizzare la lettura del *Beneficio di Cristo* in ben altra direzione rispetto al Valdés agivano negli autori dei *Giocchi di pazienza* anche evidenti presupposti ideologici⁷², che sin dalle ipotesi di partenza li mettevano sulle tracce di un filone radicale, profetico, nicodemitico, capace di erodere dall'interno e dal basso le certezze della fede⁷³. Lo dichiaravano essi stessi, del resto, ammettendo al termine del lavoro di aver trovato quello che sin dall'inizio avevano cercato, e cioè «un *Beneficio* estraneo alla Riforma, documento di una tendenza alla corrosione dall'interno della religione cinquecentesca». In precedenza, insomma, a ricondurlo a forza in ambito protestante erano state di comune accordo, seppur da sponde diverse, sia la storiografia filoriformata, desi-

⁷⁰ [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, pp. hiii-v-hvr.

⁷¹ «Pareva che costui fosse da Dio dato per dottore e pastore di persone nobili ed illustri, benché egli era di tanta benignità e carità che a ogni piccola e bassa e rozza persona si rendeva del suo talento debitore, e a tutti si faceva ogni cosa per tutti guadagnar a Cristo. E non solamente questo, ma egli ha dato lume ad alcuni de' più famosi predicatori d'Italia, il che io so per aver conversato coi medesimi» (Juan de Valdés, *Le cento e dieci divine considerationi*, a cura di Teodoro Fanlo y Cortés, Genova-Milano, Marietti, 2004, p. 158).

⁷² Le ipotesi di ricerca e le scelte euristiche di Ginzburg e Prosperi nel preparare il seminario del 1971 nascevano anche dalle pulsioni politiche e sociali esplose nel '68 e poi nei cosiddetti "anni di piombo". È superfluo ricordare che Carlo Ginzburg è stato autore di un appassionato intervento per scagionare Adriano Sofri dall'accusa di essere stato il mandante dell'omicidio del commissario Luigi Calabresi (*Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi 1991, ripubblicato a Milano, Feltrinelli, 2006, e a Macerata, Quodlibet, 2020).

⁷³ Cfr. GP, p. 66.

derosa di annettere alla propria tradizione il *Beneficio di Cristo* e di trovare in esso una prova della diffusione anche in Italia delle dottrine di Lutero e Calvino, sia quella cattolica, che nelle dottrine ereticali del libro e dei suoi autori trovava la legittimazione della loro condanna e repressione.

Non è nostra intenzione inoltrarci in qualche astratto discorso sul metodo, che rischia quasi sempre di essere la teorizzazione di quel che si è fatto, di impartire insegnamenti per lo più ovvii sulla critica delle fonti, di sottrarre la ricerca alla sua strutturale empiria, al suo continuo oscillare tra ipotesi ed erudizione, tra scoperte fortunate e prudenti controlli, tra ideologia e filologia. Ogni ricerca storica presuppone problemi, interrogativi, premesse ideali, perché altrimenti non si troverà mai quello che non si cerca, anche se talora è proprio una ricerca fallita a originarne una nuova. Ma trovare solo quello che si cerca, talora al di là dell'evidenza, porta non di rado ad andare fuori strada e a formulare tesi improduttive e alla fin fine falsificanti: guai a vedere solo l'albero e non la foresta, ma guai anche a vedere nella foresta solo gli arbusti che più sembrano assomigliare all'albero che stiamo cercando. Eviteremo pertanto di seguire i due storici nella narrazione della loro ricerca, anche perché la narrazione di una narrazione porterebbe oltre una soglia tollerabile quella che già Ginzburg e Prosperi definivano come la «tendenziale illeggibilità» dei *Giocchi di pazienza*. Basterà osservare come il loro percorso si facesse sempre più intricato e tortuoso via via che si inoltrava nei meandri di quella che essi stessi definivano «fantafilologia, acrobazie senza rete di salvataggio», «gioco d'azzardo», «audacia (o spudoratezza)»⁷⁴. Ci limiteremo quindi a riassumerne gli esiti per quanto riguarda la stratificazione del testo quale essa trapela dalle pagine del *Compendio* di Ambrogio Catarino Politi pubblicato nel '44⁷⁵. Secondo Ginzburg e Prosperi, la puntigliosa lettura della sua confutazione del *Beneficio* rivelava che tutto il capitolo quinto era un'interpolazione nello sviluppo di un discorso che collega strettamente la fine del quarto capitolo con l'inizio del sesto⁷⁶ e consentiva di identificare pagine intere del proto-*Beneficio*

⁷⁴ Ivi, pp. 89-90, 110, 113.

⁷⁵ Cfr. *infra*, pp. 269 sgg.

⁷⁶ GP, pp. 51-54.

e degli interventi del Flaminio, soprattutto nei capitoli quarto e quinto, non a caso assai più lunghi degli altri. Tanto più che gli inserti dell'umanista di Serravalle sembravano trovare conferma in una lettera inviata da Viterbo il 1° maggio 1542 da Alvise Priuli all'amico Ludovico Beccadelli, segretario del Pole il primo e del Contarini il secondo, in cui ringraziava della segnalazione fatta da quest'ultimo di un passo di san Bernardo che era «grandemente piaciuto a messer Marco Antonio [Flaminio] sugli altri, talché ha pensato d'inserirlo nel suo libretto. Questo sol loco doveria bastar per risposta a quel padre Polito, si aures haberet audiendi [se avesse orecchie per udire]»⁷⁷. Ma il grosso della sua revisione era già stato fatto nel 1539-40, quando aveva ricevuto da don Benedetto il manoscritto originale e lo aveva riscritto e ripulito «col suo bello stile», forse aggiungendo qualche citazione da Lutero e Calvinò prima di consegnarlo al Carnesecchi nel '40 a Napoli e al Beccadelli all'inizio del '41 a Roma. Non stupisce quindi che nella primavera-estate del '42 aggiungesse qualche altra citazione, come quella del «loco di san Bernardo», in vista dell'imminente pubblicazione, in un momento delicatissimo, gravido di problemi e tensioni. Basti accennare alla guerra che imperversava in Europa e alla convocazione del concilio a Trento, con i prevedibili conflitti che esso alimentava tra papa e imperatore⁷⁸.

Si avrà modo di tornare sulle cruciali vicende dell'*annus mirabilis* 1542, rimaste sfocate nella ricostruzione di Ginzburg e Prosperi, che si concentrano sulle discordanze tra il *Beneficio* e il *Compendio* catariniano per giungere alla sorprendente conclusione che attraverso canali imprecisati il domenicano senese sarebbe

⁷⁷ Citiamo dall'originale (OBL, ms. *Ital.*, C. 25, f. 197v), correggendo alcune imprecisioni della trascrizione utilizzata in GP, p. 39; cfr. anche la coeva lettera del Pole al Contarini (Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 52-54); Gigliola Fragnito, *Ancora sul «Beneficio di Cristo»*, «Studi urbinati», 40, 1971-1972, pp. 3-15: 8-9, dove poco convincente è l'ipotesi che il Beccadelli si riferisse all'*Apologia* del *Beneficio*, evidentemente scritta dal Flaminio in risposta al *Compendio* pubblicato dal Politi nel '44; ma occorre tener presente che l'*Apologia* fu resa nota solo nel 1996 (Marcantonio Flaminio, *Apologia del «Beneficio di Christo» e altri scritti inediti*, a cura di Dario Marcato, Firenze, Olschki, 1996). Cfr. Bozza, *Nuovi studi*, pp. 74-75; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 118 sgg.

⁷⁸ Massimo Firpo, Germano Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 119 sgg.

entrato in possesso e avrebbe scritto una censura della prima e ancor parziale riscrittura del *Beneficio* per mano del Flaminio. A sua volta tale censura sarebbe poi pervenuta a quest'ultimo, che ne avrebbe tenuto conto nella sua ulteriore revisione del '42, suggerita anche dall'esigenza di confutare «questo padre Polito». Il testo definitivo del *Beneficio* sarebbe poi stato dato alle stampe nel '43, seguito l'anno dopo dalla pubblicazione del *Compendio*, a sua volta riveduto e corretto dal momento che, oltre alla risposta all'*Avvertenza dello stampatore*, vi sono registrate tutte le citazioni di san Bernardo che figurano nel *Beneficio*. Certo, è possibile che il Catarino avviasse la stesura del *Compendio* avendo sotto gli occhi un manoscritto, forse in parte diverso da quello stampato a Venezia (sempre a prescindere da una fantomatica edizione precedente), per poi perfezionare il lavoro dopo l'apparizione del volumetto rispondendo anche all'*Avvertenza dello stampatore*. Ma da ciò non consegue affatto che quel testo fosse «evidentemente, quello anteriore all'intervento del Flaminio»⁷⁹, poiché si è visto come già a Napoli questi avesse cominciato a distribuire tra amici e confidenti un testo rivisto e corretto. Meno chiaro è se e in che misura nell'ultima stesura del suo opuscolo il Politi avesse tenuto conto delle «censure» di quattro «dottori» redatte tra la fine del '42 e i primi del '43 a Verona su richiesta del vescovo Gian Matteo Giberti, di cui sarebbe venuto a conoscenza solo poco prima di mandare in stampa il *Compendio*, in cui poté solo compiacersi del fatto che «tutto quello che lor notano dottamente et elegantemente ancor io avevo avvertito et notato»⁸⁰. Si tornerà su queste censure, che complicano ulteriormente i molti fili che sembrano intrecciarsi in un testo che più vi si affonda lo sguardo più appare sfuggente, una sorta di labirinto la cui fuoriuscita coincide sempre con l'ingresso in un altro, ancor più intricato.

A tutto ciò si aggiunga infine la citata lettera del Bianchini al Beccadelli dell'8 ottobre 1543 per informarlo di aver trovato il *Beneficio* «stampato già la seconda volta, ma non senza qualche rumore e suspicione di novità»⁸¹. Una notizia importante, che non solo offre una data *ante quem* per una nuova edizione o tira-

⁷⁹ GP, p. 34.

⁸⁰ *Beneficio*, p. 350.

⁸¹ GP, pp. 66-67.

tura del libro, ma consente di avanzare l'ipotesi che quelle «novità» si riferissero a una perduta *editio princeps*, forse all'ipotetica edizione romana cui si è accennato⁸², ma non certo a un proto-*Beneficio* anteriore a ogni intervento del Flaminio. Né ha qualche valore probatorio l'osservazione che quella prima versione sarebbe stata ancora esente dai più corposi interventi dell'umanista di Serravalle, e in particolare dai suoi inserti calviniani, in quanto difficilmente egli avrebbe potuto leggere già nel '40 l'*Institutio* del riformatore di Ginevra, apparsa nel '36, e poi in un'edizione ampliata nel '39. Proprio nel '39, invece, Fulvio Pellegrino Morato se ne serviva nelle lezioni ai suoi discepoli vicentini; nel '40 Gregorio Cortese ne denunciava a Padova la «molta e mala erudizione», capace però di «infettare le menti, tanto il buono è mescolato al suo veleno» (come si dirà anche del *Beneficio*); e nel '41 proprio il Flaminio ne leggeva alcune parti al Carnesecchi a Firenze⁸³. In realtà, il fatto che la prima revisione flaminiana fosse stata solo formale resta una mera ipotesi, come suggerisce il fatto che il protonotario fiorentino non si limitò ad affermare che don Benedetto aveva affidato il suo scritto al letterato veneto perché «lo volesse polire e illustrare col suo bello stile», ma precisò che questi, pur «servando integro il soggetto», «lo reformò secondo che parse a lui»⁸⁴.

In sintesi, secondo Ginzburg e Prosperi questa sarebbe stata la complessa stratificazione del testo:

- il proto-*Beneficio* di don Benedetto Fontanini, il cui testo (1537-40) è perduto;
- una prima revisione eminentemente formale del Flaminio, da lui consegnata al Carnesecchi a Napoli nel 1540 e l'anno dopo al Beccadelli;

⁸² Cfr. *supra*, pp. 6-8.

⁸³ Massimo Firpo, *Il «calor suo [...] era di tal maniera che scaldava tutta Italia». L'eresia a Vicenza nel Cinquecento*, in *La Riforma protestante a Vicenza e nel dominio veneto*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2019, pp. 35-52, ora nella raccolta di saggi di Id., *Studi e lezioni sulla vita religiosa del Cinquecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020, pp. 43-57: 47; Gregorii Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta sive ad illum spectantia*, 2 voll., Patavii, Josephus Cominus, 1774, vol. I, p. 136; PC, vol. II, p. 1364.

⁸⁴ Cfr. *supra*, pp. 9-10.

- le perdute censure del Catarino (1541-42) (il proto-*Compendio*);
- una seconda revisione del Flaminio a Viterbo (1542), tenendo conto di tali censure;
- Pubblicazione del *Beneficio* (1543);
- pubblicazione del *Compendio* (1544);
- stesura da parte del Flaminio dell'incompiuta e inedita *Apoloogia* del *Beneficio di Cristo* (1544-46?).

Sulla base di questa ipotesi, in alcuni punti alquanto malcerta, Ginzburg e Prosperi mettevano in campo il loro «squartamento» del *Beneficio* per concludere che il Flaminio «aveva lavorato più con la colla che con le forbici», vale a dire aveva inserito digressioni più o meno lunghe che lasciavano in buona sostanza immutato il testo originario di don Benedetto, salvo quando la divergenza tra i due era particolarmente accentuata, come nel caso della predestinazione. «Ora vedevamo – concludevano Ginzburg e Prosperi – che gli interpreti, i quali, prendendo spunto da questo capitolo [IV], avevano ricondotto volta a volta il *Beneficio* alla Riforma o a un misticismo variamente colorato, in fondo avevano avuto tutti ragione. Soltanto, avevano parlato di facce diverse dello stesso testo – o meglio di testi diversi»⁸⁵. La dimostrazione di questo assunto sembra tuttavia travalicare la soglia della stessa fantafilologia, dove per esempio si asseriva che di alcuni brani citati e confutati dal Catarino nel *Beneficio* non ci sarebbe «nemmeno l'ombra»⁸⁶, mentre quella che manca è forse la citazione testuale ma non certo la sostanza del discorso, come risulta per esempio dal seguente confronto, che non legittima la conclusione dei *Giochi di Pazienza* secondo cui la tesi «tipicamente pelagiana» di «una predestinazione alla gloria accessibile a “ciascun uomo”, a “chiunque si persuade per certo essere de' predestinati”», sostenuta da don Benedetto, sarebbe stata del tutto eliminata dal Flaminio. La sua insistenza sulla certezza della grazia e sulla «consolazione ineffabile» di «questa dolcissima predestinazione» smentisce infatti tale affermazione.

⁸⁵ Cfr. *supra*, p. XI.

⁸⁶ GP, p. 114.

Compendio, pp. 401-402

Erra e inganna ancor gravemente circa la dottrina della predestinazione esortando generalmente ciascun uomo a persuadersi d'esser predestinato.

È errore, dico, e inganno il dire che chiunque si persuade per certo esser de' predestinati sarà per questo de' loro.

È ancora errore e inganno il dire che l'uomo predestinato (come costui insegna) è certificato interiormente da lo spirito santo de la sua predestinazione, e però temerariamente lo crede, essendo certo de la sua salute, ancor che mille volte peccasse.

Si tratta in realtà del punto nodale, della chiave di volta di tutto l'impianto dei *Giocchi di pazienza*, la cui ipotesi di partenza coincide, dopo un lungo e tortuoso percorso, con l'esito della ricerca, vale a dire che il *Beneficio* sarebbe la sintesi di due sensibilità molto diverse, anzi contrapposte: da un lato quella rigorosamente agostiniana del Flaminio, la cui dottrina predestinazionistica avrebbe riservato solo agli insondabili decreti divini il destino di ciascun uomo, sottraendolo del tutto alla sua libertà; e dall'altro invece quella ottimistica, «pelagiana» (denunciata come tale in un passo alquanto oscuro del *Compendio*⁸⁷) di don Benedetto, tutta fondata sulla promessa dell'eterna salvezza per ogni fedele che ascolti il «bando» del perdono divino, sulla certezza della «dolcissima predestinazione», sulla fiducia nella «via larga» al paradiso. Tesi teologicamente erronea e socialmente pericolosa agli occhi di Marcello Cervini, che lo induceva a deprecare un messaggio denso di conseguenze eversive nel «mandare tutti in paradiso calzati e vestiti», nel lasciare campo libero – come scriverà il Politi – a «li huomini che cercano libertà di carne»⁸⁸.

⁸⁷ Cfr. *infra*, pp. 241 sgg.

⁸⁸ *Beneficio*, p. 433; Ambrogio Catarino Politi, *Trattato de la giustificazione*

Beneficio, pp. 69-73

Non è maggior allegrezza in questa presente vita, e che consoli più il cristiano afflito e tentato o caduto in qualche peccato, che la memoria della sua predestinazione, e la certezza di essere uno di quelli, i nomi dei quali sono scritti nel libro della vita. [...] Oh consolazione ineffabile di colui che ha questa fede, e che rivolge di continuo nel suo cuore questa dolcissima predestinazione, per la qual fa che, quantunque egli cada, il suo padre Dio, il qual l'ha predestinato a vita eterna, sempre sostenta la mano sua.

Non senza cagione dice san Giovanni che gli veri cristiani sanno di dovere essere salvi e gloriosi. Guardiamoci dai peccati quanto più possiamo; e, se pur peccamo per la nostra fragilità, non per questo crediamo di essere vasi d'ira o d'essere abbandonati dallo spirito santo. [...] Se adunque lo spirito santo ci fa certi che siamo figliuoli ed eredi di Dio, perché dobbiamo noi dubitare della nostra predestinazione?

Sin dal 1540 don Benedetto sarebbe stato dunque un potenziale seguace dell'eresiarca Giorgio Siculo, lontanissimo dalla presunta ortodossia riformata del Flaminio. Resta tuttavia il fatto che quest'ultimo e il monaco mantovano collaborarono nella stesura di quel libretto e che alla fin fine ne uscì un testo di grande successo in una stagione in cui le orecchie di tutti, non solo dei teologi di professione, erano ben tese e capaci di cogliere le minime sfumature dottrinali nelle omelie pronunciate dal pulpito o nei libretti religiosi d'ogni tipo che si smerciavano nelle botteghe dei librai, passavano tra le mani di più lettori o venivano letti ad alta voce nell'ambito di piccoli gruppi, rendendoli così accessibili anche agli analfabeti. Non è agevole credere che le profonde differenze teologiche che stridevano in quel testo restassero inavvertite fino al 1971, con l'eccezione del Catarino e del suo isolato riferimento all'«error pelagiano». E non meno difficile è capire per quali ragioni don Benedetto fosse stato in grado di tradurre gli scritti di Giorgio Siculo «dalla lingua siciliana in buona lingua italiana», ma si facesse ripulire e riscrivere il suo *Beneficio* dal Flaminio, lasciandolo fare «secondo che parse a lui»⁸⁹.

È probabile che la già ricordata sproporzione nelle dimensioni del quarto e del sesto capitolo rispetto agli altri indichi che gli interventi del Flaminio si concentrarono nella parte conclusiva del libretto. Ma altra cosa è trarne la conclusione che fu «l'innesto dell'agostinismo sul pelagianesimo [...] a raddoppiare la lunghezza del testo». Perché di innesti soprattutto si era trattato, non di sostituzioni, di aggiunte non di correzioni. Il che pone il problema ineludibile di «come mai il Flaminio avesse lasciato nel testo da lui rielaborato tante affermazioni che contraddicevano le sue idee; e prima ancora, come questa collaborazione fosse stata possibile»: al punto da far sì che discorsi così diversi, anzi in assoluto contrasto tra loro, potessero pacificamente confluire in un «dolce libriccino» capace di placare inquietudini, dubbi, incertezze, conflitti interiori, e di trasmettere un messaggio «dolce» e rassicurante, antitetico a quello dei tanti predicatori di sventure, di minacciose profezie, di tremende pene infernali, di severe penitenze che si

de l'huomo nel conspetto di Dio secondo la pura dottrina dell'evangelio, [Roma, Cartolari, 1543], p. 53r.

⁸⁹ Cfr. *supra*, pp. 10, 18.

erano succeduti sui pulpiti negli anni terribili delle guerre d'Italia. Risolvere tale problema facendo riferimento al «comune linguaggio valdesiano» e alla «comune fede nel "beneficio di Cristo"» è una soluzione debole, soprattutto dopo aver tanto insistito sulle differenze, anzi le vere e proprie incompatibilità tra il pensiero del Fontanini e quello del Flaminio⁹⁰.

Dopo aver aggrovigliato la matassa con sofisticati strumenti euristici e metodologici, insomma, i due autori la scioglievano con un tocco di bacchetta magica, trovando però ulteriore conferma delle loro tesi in una stringente analisi di alcune screpolature testuali, citazioni imprecise, riferimenti incompleti sulla questione eucaristica che dimostravano a loro avviso una posizione nettamente riformata negli interventi del Flaminio, indotto dalle prime censure del Politi a entrare anch'egli sul terreno di un'implicita controversia teologica. Si avrà modo di tornare su tale questione, mentre basterà qui accennare alle belle pagine in cui Ginzburg e Prospero si addentrano nella foresta di testi in volgare di cui il *Beneficio* è solo un albero (a dire il vero alquanto vistoso) alla ricerca di quel nucleo religioso fondato sulla fede nel sacrificio della croce che si poneva al cuore del libretto, ne racchiudeva il significato, offriva una risposta a coloro che lo leggevano cercando una bussola in grado di orientarne le scelte religiose. Una ricerca, questa, che per reinserire il *Beneficio* nel suo «contesto naturale» mirava a scovare anzitutto scritti che insistessero «sui temi del "libero arbitrio sanato" e della predestinazione come "rimedio alla diffidenza"», e non a caso ne trovava tra le opere di benedettini quali Luciano degli Ottoni, Gregorio Bornato, Teofilo Folengo, Isidoro Chiari⁹¹.

Non seguiremo gli autori in questo percorso ricco di prospettive se non per sottolineare come esso approdasse infine alla conferma di uno specifico filone benedettino-pelagiano, fondato sul valore preminente attribuito alla capacità umana di collaborare

⁹⁰ «L'esaltazione esclusiva di un Dio misericordioso, pronto a soccorrere, mediante il sacrificio del proprio figlio, la fragilità umana, poteva soddisfare (per motivi e contesti diversi) agostiniani e pelagiani. [...] Lo straordinario successo e le opposte interpretazioni del *Beneficio* fin dal suo primo apparire si spiegano anzitutto in questo modo» (GP, pp. 119-20).

⁹¹ Ivi, pp. 120-21.

alla propria salvezza, sulla fiducia già erasmiana di un cielo aperto a tutti i credenti che si affidassero alla divina misericordia. A dire il vero, tuttavia, la foresta da essi evocata appare alquanto diversa da quella in cui il *Beneficio* affondava le radici, popolata invece dai moltissimi testi filoriformati e valdesiani apparsi negli anni quaranta, sullo sfondo delle prime convocazioni conciliari⁹². Una foresta di libri che tuttavia Ginzburg e Prospero trascuravano perché il loro sguardo era costantemente volto in un'altra direzione. Se ne era invece accorto il Catarino, la cui confutazione poneva «il libretto su un piano diverso rispetto alla letteratura devozionale, testimoniando la portata dell'interesse risvegliato dall'alternativa religiosa di Flaminio, Pole e i loro seguaci», affidata alle pagine del *Beneficio* e subito notata dall'acuto sguardo del domenicano senese⁹³, che infatti si impegnavo a leggerle in senso riformato⁹⁴.

4. Discussioni storiografiche

Non molte furono le recensioni dei *Giocchi di pazienza*, forse a causa dello spaesamento indotto dal libro tra quanti erano soliti condurre e presentare assai diversamente i loro studi⁹⁵. Colpito nel vivo della sua lettura del *Beneficio* tutta in chiave calvinista,

⁹² Cfr. *infra*, pp. 223 sgg.

⁹³ Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 214.

⁹⁴ Cfr. *infra*, pp. 269 sgg.

⁹⁵ Senza entrare nel merito delle questioni sollevate nel libro, per esempio, nelle «Archives de sciences sociales des religions» (21, 1976, pp. 231-32) Jean Séguy si limitava a elogiare la struttura narrativa, che a suo avviso avrebbe forse indotto altri storici «à s'interroger sur leur pratique, leur rôle, les fonctions de leur travail, sur leur rapport à leur objet», mentre Jean-François Gilmont nella «Revue d'histoire ecclésiastique» (74, 1979, pp. 115-18) accennava all'interpretazione in chiave pelagiana del *Beneficio* per poi discutere alquanto svergatamente di questioni metodologiche, senza nascondere un certo fastidio per quel condurre il lettore nelle cucine della ricerca. Due anni dopo Silvana Seidel Menchi, *Lo stato degli studi sulla Riforma in Italia*, «Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen», 5, 1981, pp. 35-42, 89-92: 91, concludeva la sua rassegna citando i *Giocchi di pazienza*, «un libro stimolante ma scientificamente tutt'altro che inattaccabile», che a suo avviso aveva condotto «l'intera discussione ad absurdum. Ogni ulteriore interpretazione del *Beneficio di Cristo* non fondata su nuova base documentaria non potrà essere che stancamente ripetitiva».

Tommaso Bozza replicò che la risposta del Catarino all'*Avvertenza dello stampatore* demoliva il castello di carte costruito da Ginzburg e Prosperi sulla presunta risposta del Politi a un proto-*Beneficio* ancora manoscritto, e che le discrasie testuali rilevate dai due studiosi nei capitoli V e VI erano da attribuire a mero errore tipografico, come risultava dal pronto ripristino dell'ordine originario (quello confutato dal Politi) nella traduzione francese del *Beneficio*⁹⁶. Osservazioni, queste, riprese in un lungo saggio di Paolo Simoncelli, apparso nel '75, che sottolineava anch'egli l'inverosimiglianza di una prima stesura (e circolazione) del *Compendio* catariniano prima della stampa del *Beneficio* a partire dall'assurdità di una polemica tutta in chiave antiluterana contro un proto-*Beneficio* ancor privo degli inserti luterani e calvinisti del Flaminio, a meno che già non vi fossero presenti, nel qual caso non si capirebbe la critica antipelagiana. Avendo davanti agli occhi l'edizione a stampa del *Beneficio*, infatti, perché mai il domenicano senese avrebbe dovuto rispondere a un testo ormai obsoleto, la cui originaria ispirazione pelagiana impediva di ridurlo a un pernicioso scrigno «d'errori e inganni luterani»?⁹⁷ Assai persuasiva era qui la ripresa analitica di un'ipotesi già avanzata da Mario Rosa⁹⁸, secondo cui le parole «questo sol loco doveria bastar per risposta a quel padre Polito» con cui – come si è visto – il 1° maggio 1542 il Priuli ringraziava il Beccadelli di una citazione di san Bernardo⁹⁹, non si riferivano a un fantomatico proto-*Compendio* di cui non esiste traccia alcuna, ma al *De perfecta iustificatione* che nel 1541 il Catarino aveva dedicato al Contarini, insieme con il *De eximia praedestinatione Christi*, polemizzando in realtà – in piena

⁹⁶ Bozza, *Nuovi studi*, pp. 352-53, 382-84; sulla traduzione francese cfr. Eugénie Droz, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, 4 voll., Genève, Slatkine, 1970-1976, vol. III, pp. 208 sgg.

⁹⁷ Simoncelli, *Nuove ipotesi*, pp. 162 sgg. Per spiegare alcune mancate corrispondenze tra il testo a stampa del *Beneficio* e il *Compendio* (oltre a quanto risulta dalla traduzione in francese dell'uno e dell'altro) Simoncelli ipotizzava la possibilità che il Catarino avesse tra le mani una seconda e perduta edizione a stampa del trattatello apparsa nel '43 (posto che sia realmente esistita), quella «non senza qualche rumore e suspicione di novità» di cui Scipione Bianchini scriveva al Beccadelli il 28 ottobre 1543 (cfr. *supra*, pp. 7-8).

⁹⁸ Rosa, *In margine al «Trattato del beneficio di Cristo»*, pp. 188 sgg.

⁹⁹ Cfr. *supra*, p. 24.

sintonia con il Sadoletto – contro le tesi sulla giustificazione che il cardinale veneziano si accingeva a sostenere nel suo tentativo di mediazione con i protestanti nei colloqui di Ratisbona.

Si tornerà in dettaglio su tale questione, riproposta dallo stesso Rosa in una rassegna del 1978, in cui rilevava come alla fin fine il pur «raffinato e intelligente sistema di “ingegneria” storiografica» messo in campo nei *Giochi di pazienza* fosse tutt'altro che «persuasivo» e sollevasse invece «larghi margini di dubbio» e anzi «aperto dissenso»¹⁰⁰. Nel riprendere le riserve sull'interpretazione «pelagiana» del *Beneficio* formulate da Bozza e da Vinay¹⁰¹, Rosa sottolineava il carattere agostiniano del testo e tornava sulle posizioni anticatariniane del Catarino nei primi anni quaranta, durante un soggiorno francese al seguito del cardinale Niccolò Gaddi, che sarebbero poi sfociate nella condanna di quella «dolce dottrina di libertà e di predestinazione», di «quelle parole melate e inzuccherate» volte a ingannare «l'anime semplici» che lo avevano costretto alla «fastidiosissima faccenda» di rinunciare al latino imposta dalle nuove possibilità di comunicazione e proselitismo offerte dalla stampa¹⁰². Era questo, in fondo, il punto più delicato, poiché non si trattava solo di confutare un'eresia, ma di porre un argine al dilagare dei discorsi religiosi tra «le persone basse», che ne discutevano «per le piazze, per le botteghe, per le taverne et insino per li lavatoi delle donne»¹⁰³. Molte, del resto, sia pure a un livello sociale elevato, furono le donne che si cimentarono in versi e in prosa con il testo biblico¹⁰⁴. Ancora nel 1565 un predicatore si sarebbe scagliato contro l'inaudito ardire che in quello «sciagurato secolo» avevano dimostrato «infin i sarti, i legnaiuoli, i pescivendoli et l'altra feccia del vulgo di disputare del mistero della predestinatione, de l'articolo della giustificatione, della prescienza d'Iddio et del santissimo sacramento dell'altare, della

¹⁰⁰ Rosa, *Il beneficio di Cristo: interpretazioni a confronto*, pp. 614-20.

¹⁰¹ «Zeitschrift für Kichengeschichte», n. 223, 1976, pp. 406-407.

¹⁰² *Beneficio*, p. 349.

¹⁰³ Così scriveva Alvise Lippomano nella *Confirmatione et stabilimento di tutti li dogmi catholici*, edita a Venezia nel 1553; cfr. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 241.

¹⁰⁴ Erminia Ardissino, *Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture*, Turnhout, Brepols, 2020.

gratia et del libero arbitrio, della fede e dell'opere et delle altre ravviluppatisime questioni e altissimi dogmati della fede»¹⁰⁵.

D'altra parte, il fatto che il *Beneficio* vada inserito non solo in una generica selva di scritti di pietà in volgare apparsi in quegli anni, ma «nel contesto di una precisa discussione dottrinale» e si debba mettere in relazione anche agli echi e alle conseguenze della dieta di Ratisbona, è suggerito dal codice 1785 della Biblioteca Riccardiana di Firenze in cui ne figura l'unica copia manoscritta (un'elegante trascrizione calligrafica su carta la cui filigrana è allora attestata in Toscana¹⁰⁶). Insieme con il *Beneficio*, infatti, vi figurano anche la celebre lettera *De iustificatione* inviata dal Contarini a un teologo del cardinal Gonzaga per chiarire la posizione da lui assunta durante i colloqui di religione; uno scritto anonimo *Della medesima giustificatione* che in realtà altro non era che una lettera del Flaminio al Priuli del 1540-41¹⁰⁷; il *De iustitia nobis inhaerente* del cardinal Sadoletto che, nell'ambito di una comune battaglia contro le posizioni del collega veneziano, lo aveva inviato al Catarino dopo che a Ratisbona era stato raggiunto un precario accordo sulla giustificazione¹⁰⁸. Inaugurata da una più tarda nota di possesso del maggiordomo ducale Pier Francesco Riccio¹⁰⁹, la cui fedeltà alla politica antifarnesiana di Cosimo de' Medici lo portò a manifestare qualche simpatia per le dottrine eterodosse¹¹⁰,

¹⁰⁵ Delio Cantimori, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, 10 voll., Milano, Garzanti, 1965-1969, vol. V, pp. 7-53 (edito anche in Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, II ed. a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 563-604, e più recentemente, in Cantimori, *Machiavelli, Guicciardini e le idee religiose del Cinquecento*, postfazione di Adriano Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2013), cfr. p. 46.

¹⁰⁶ Cfr. per esempio *Gravell Watermark Archive*, Anchor, 005.1.

¹⁰⁷ Cfr. *infra*, pp. 114-15.

¹⁰⁸ Completa la raccolta la prima parte di una predica eterodossa pronunciata a Firenze nella Pasqua del 1544 dal minorita Benedetto da Locarno, senza dubbio aggiunta in un secondo tempo (Salvatore Caponetto, *Una sconosciuta predica fiorentina del minorita Benedetto Locarno*, «Nuova rivista storica», 57, 1973, pp. 410-21).

¹⁰⁹ Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1785; cfr. *Beneficio*, pp. 499-504; Flaminio, *Apologia*, pp. 12-13.

¹¹⁰ Su di lui cfr. Gigliola Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Prato, Società pratese di storia patria, 1986.

la silloge testimonia quindi della diversità di opinioni e dei conflitti dottrinali che in relazione ai colloqui di religione dividevano lo schieramento che fino ad allora aveva fatto capo al Contarini, non senza riflessi sulla complessa trama del *Beneficio*¹¹¹.

Occorre tuttavia precisare che anche la copia di questo scritto fu quasi certamente acclusa al codice riccardiano qualche tempo dopo. Se infatti è lecito supporre che i testi relativi ai nodi dottrinali affrontati a Ratisbona fossero stati raccolti nel '41, e non è escluso che a consegnarli a qualche amico fosse stato il Carnesecchi quando tra il maggio e l'ottobre di quell'anno ospitò il Flaminio nella sua casa fiorentina, è più verisimile che lasciasse a Firenze una copia del *Beneficio* nell'agosto del '42, quando dovette farvi ritorno per qualche tempo in seguito alla morte del padre¹¹². Lo suggerisce il fatto che il testo del *Beneficio* copiato nel manoscritto appartenuto al Riccio è pressoché identico a quello mandato in stampa nel '43, senza dubbio dopo un'ultima revisione del Flaminio a Viterbo. In ogni caso fu allora, intorno al 1541-42, che venne formandosi ai margini della corte medicea un folto gruppo di patrizi e letterati filovaldesiani, tra cui numerosi membri dell'Accademia Fiorentina e funzionari ducali, come Benedetto Varchi, Cosimo Bartoli, Giambattista Gelli, Alessandro Del Caccia, Lelio Torelli, Giovan Battista e Bernardo Ricasoli, Caterina Cibo e tanti altri¹¹³. Certo il Carnesecchi ebbe modo di incontrare alcuni di loro prima di trasferirsi nel novembre a Venezia, dove avrebbe «dato ricapito, aiuto et favore in tutti i modi a lui possibili a varii et diversi heretici, sfratati et altri persequitati et fugaci», trasformando la sua casa in «un asilo di lutherani»¹¹⁴.

Ricerche importanti hanno poi gettato luce sul contesto culturale e religioso della congregazione benedettina-cassinese nella

¹¹¹ Rosa, *«Il beneficio di Cristo»: interpretazioni a confronto*, pp. 618-20.

¹¹² Cfr. la lettera del Priuli al Beccadelli del 14 agosto 1542 (OBL, ms. Ital., C. 25, ff. 217r-220v; Oddone Ortolani, *Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento. Pietro Carnesecchi*, Firenze, Le Monnier, 1963, pp. 40-41).

¹¹³ Massimo Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 15 sgg., di cui è poi apparsa in inglese una nuova edizione ampliata *Pontormo's Frescos, in San Lorenzo. Heresy, Politics and Culture in the Florence of Cosimo I*, Roma, Viella, 2021.

¹¹⁴ PM, vol. I, p. 225; cfr. PC, vol. II, p. 1364.

quale don Benedetto da Mantova si era formato ed era vissuto fino all'amara conclusione dei suoi giorni. Tra di esse merita segnalare soprattutto quella di Barry Collett, che ha ricostruito la cultura teologica della congregazione di Santa Giustina, incentrata sullo studio della Scrittura – in particolare delle lettere paoline – alla luce della patristica greca, soprattutto san Giovanni Crisostomo e in generale la dottrina antiochena, legata all'interpretazione letterale del testo biblico e a una concezione della salvezza in grado di far coesistere il libero arbitrio con l'esclusivo valore salvifico della grazia. Fu la strada percorsa da Luciano degli Ottoni, come si è visto¹¹⁵ e, a giudizio dello studioso australiano, anche da Benedetto Fontanini. Pertanto, l'accusa di pelagianesimo rivolta contro entrambi altro non era che il riflesso della cultura religiosa dominante nella congregazione cassinese, che secondo il Collett emerge anche nel *Beneficio*, al punto da poterlo definire un trattato di teologia monastica «based upon the exegetical methods, the literary style and, above all, the theology of salvation of the Greek Antiochen Fathers, especially Chrysostom»¹¹⁶. La revisione flaminiana del testo avrebbe quindi conosciuto due fasi: l'una limitata a una correzione letteraria dei primi tre capitoli, mentre l'altra avrebbe invece comportato «substantial additions in vigorous defense of Calvinist theology», incidendo un segno profondo sulla sostanza religiosa del testo. Due diverse dottrine dunque vi si intrecciavano, due diversi scritti, opera l'uno di un monaco «writing in the Cassinese tradition» e l'altro di un «disciple of Valdés and Calvin». Il primo era un trattato sul peccato, la grazia, la fede, la rigenerazione redatto da un monaco e letterariamente ripulito da un poeta, certo vicino alla congregazione ma seguace dell'esule spagnolo «and sympathetic to Reformation theology», che avrebbe inserito in quelle pagine un secondo trattato sulla giustificazione «according to the teaching of John Calvin»¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. *supra*, pp. 17-18.

¹¹⁶ Per la cronaca, anche il Pole era un appassionato studioso di Crisostomo, come suggerisce il fatto che tra i libri di casa inventariati a Londra nel 1555 figurassero ben 17 volumi manoscritti in greco dei suoi scritti, oltre a un'edizione latina, insieme con numerosi libri di Erasmo (Alessandro Pastore, *Due biblioteche umanistiche del Cinquecento (I libri del cardinal Pole e di Marcantonio Flaminio)*, «Rinascimento», 19, 1979, pp. 269-90: 278-80).

¹¹⁷ Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 170, 172, 183-84.

Si ripropone dunque in queste pagine una sostanziale incomprendimento del magistero valdesiano, equiparato alla Riforma protestante in virtù di una dottrina della giustificazione tutta giuridica, imputativa, «forensic», in cui la salvezza è concepita solo come gratuita cancellazione della colpa da parte della grazia divina, escludendo ogni cooperazione umana, presente invece nella teologia cassinese radicata nella tradizione monastica come *via perfectionis*¹¹⁸. In realtà, fare di tutt'erba un fascio tra Calvino, Valdés e Flaminio per sottolineare la ben diversa ispirazione cassinese del Fontanini e delle parti da lui scritte del *Beneficio* non fa che rendere sempre più inspiegabile come dottrine così «radically different» («justification by grace through faith» e «restoration to grace through faith»)¹¹⁹ potessero coesistere tanto nella redazione quanto nella fruizione del testo, fino a fondersi in un «dolce libriccino» diffuso in migliaia di copie in tutta Italia e apprezzato da vescovi e cardinali, nobildonne e artigiani, illustri patrizi e gente comune. È il rischio che si corre, d'altra parte, ogni volta che si tenti di analizzare i testi in una prospettiva strettamente teologica, cadendo così senza scampo nelle sue perenni contraddizioni, nella sua flessibilità a ogni genere di interpretazione, nel suo strutturale sottrarsi a ogni chiarezza ermeneutica, nel suo rivestire di una presunta oggettività scritturale peculiari esperienze religiose, specifiche istanze politiche, più o meno palesi opportunismi clericali. Né aiuta a fare chiarezza il sostenere che alla fin fine quelle differenze potevano trovare un terreno comune nello spirito di conciliazione¹²⁰, senza che di esse si accorgessero né i censori della congregazione dell'*Indice* né teologi dal fiuto sopraffino come il Politi. Quando infatti nel 1570, in vista di una nuova edizione dell'*Indice* tridentino, ma più probabilmente di

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 166 sgg.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 171.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 182-83. Dopo il libro del Collett, infine, la spiritualità del mondo benedettino-cassinese del primo Cinquecento, con particolare riferimento alla Sicilia, è stata studiata da Massimo Zaggia in un'ampia monografia, ricca di notizie anche sulla permanenza del Fontanini nell'isola, ma senza entrare nel merito dei problemi sollevati da Ginzburg e Prosperi. L'autore si limita infatti a concludere che «allo stato attuale delle ricerche, persistono divergenze e dubbi sull'interpretazione dei testi e dei fatti, sicché non rimane che prendere atto dell'esistenza del problema» (Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. III, p. 743).

una clamorosa ripresa del processo inquisitoriale contro il cardinal Morone, fu infine redatta una censura del *Beneficio*, tutte le accuse si concentrarono solo e soltanto sul carattere riformato delle eresie che vi erano enunciate: la giustificazione per sola fede, la certezza della grazia, il rifiuto del valore meritorio delle opere, la predestinazione¹²¹.

Nel 1987 Philip McNair riassunse le diverse interpretazioni dottrinali via via date del *Beneficio*, che egli distingueva e metteva in successione come valdesiana (tradizionale), luterana (Miegge, Vinay), calvinista (Bozza), flaminiana (Caponetto), contariniana (Rosa, Simoncelli), benedettino-pelagiana-radical (Ginzburg, Prosperi), benedettino-cassinese (Collett): «Seven hypotheses, seven debating stances: some mutually exclusive, some more arbitrary and less convincing than others, but all illuminating, and more may yet come from this bottomless well»¹²². Un pozzo senza fondo, dunque, che non sembrava aver svelato fino all'ultimo i misteri che racchiudeva, anche se la ricerca avrebbe poi preso altre strade rispetto ai *Giochi di pazienza*, che ispirarono invece un romanzo¹²³. Ma, come si è appena visto, non corrisponde a verità che questo libro sia stato «utterly neglected», come ha scritto Anne Jacobson Schutte¹²⁴ e come ha lamentato Adriano Prosperi nella *Postfazione* alla nuova edizione apparsa nel 2020 tale e quale alla prima, com'è giusto che fosse tenendo conto dell'impossibilità di modificare anche in minima parte la struttura narrativa del libro. Ci pare ingeneroso sostenere che su di esso sia caduto un «silenzio» storiografico che «fu anche una cancellazione dalla memoria degli storici», almeno in Italia, dove «la tesi dell'impianto originario di orientamento benedettino-pelagiano del *Beneficio di Cristo* non fu né accolta

¹²¹ Cfr. *infra*, pp. 320 sgg.

¹²² Philip McNair, *Benedetto da Mantova, Marcantonio Flaminio, and the Beneficio di Cristo: A Developing Twentieth-Century Debate*, «The Modern Language Review», 82, 1987, pp. 614-24.

¹²³ Luther Blissett, *Q*, Torino, Einaudi, 1999.

¹²⁴ Cfr. la sua tardiva recensione in «Sixteenth Century Journal», 40, 2009, pp. 137-40, dove a 34 anni di distanza la studiosa americana ricordava la forte impressione lasciata su di lei da quel libro, che tuttavia «after its publication in October 1975 [...] sank like a stone».

né discussa», con poche eccezioni¹²⁵. Forse, a mezzo secolo di distanza, sarebbe stato più utile un bilancio sui risultati di quella ricerca, che in realtà fu ampiamente «discussa» ma non sempre «accolta», per restare alle parole di Prosperi.

Da allora, infatti, numerosi studi ed edizioni di fonti hanno arricchito, e in qualche caso anche mutato, le nostre conoscenze su quei problemi storici, e in particolare sui decenni centrali del secolo. Lo stesso Prosperi, per esempio, segnala in un *post scriptum* la scoperta a Wolfenbüttel di una nuova tiratura del *Beneficio di Cristo*, accenna agli atti dei grandi processi inquisitoriali degli anni cinquanta-sessanta del Cinquecento contro il Morone, il Soranzo, il Carnesecchi che nel frattempo sono stati pubblicati, si sofferma brevemente sull'*Apologia del Beneficio di Cristo*, l'inedita e incompiuta risposta del Flaminio al *Compendio* del Catarino curata nel 1996 da Dario Marcatto, menziona la ricerca di Barry Collett. Altri studi e documenti potrebbero essere ricordati e si cercherà di darne conto nelle pagine che seguono. È dunque sulla base di nuove evidenze documentarie e non per pigro conformismo che il *mainstream* storiografico ha continuato «a privilegiare altre ipotesi e a rafforzare specialmente l'interpretazione valdesiana», in cui è davvero difficile identificare «un tassello del disegno provvidenzialistico-mondano di uno sbocco della corrente ereticale italiana nelle premesse radicali dell'Illuminismo»¹²⁶. Nuove evidenze documentarie che non sono invece emerse con analogia chiarezza sulla tesi di un proto-*Beneficio* pelagiano né sulla figura di don Benedetto da Mantova e sul suo ruolo nella stesura del «dolce libriccino», che continua a restare nell'ombra anche nei pur importanti studi di Collett e dello stesso Prosperi sulle infiltrazioni ereticali tra i benedettini cassinesi¹²⁷.

¹²⁵ GP, II ed., pp. 268-69. Tra le eccezioni Prosperi segnala lo studio sulla presenza nel *Beneficio* del «pelagiano» Origene, sfuggita a suo tempo anche agli autori dei *Giochi di pazienza*, di Maria Fallica, *Origene «pro sola fide» nel «Beneficio di Cristo». L'antologia patristica «Unio dissidentium» come fonte riformata di un'anomala «auctoritas»*, «Adamantius», 22, 2016, pp. 416-44.

¹²⁶ GP, II ed., pp. 278-79.

¹²⁷ Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.

II

UNA FORESTA EUROPEA

1. «Doviamo esser allegri et securi»: una teologia della misericordia

Gli studi degli ultimi decenni hanno dimostrato che il *Beneficio di Cristo* è basato su un mosaico di citazioni della Bibbia, dei Padri della Chiesa (Agostino, Bernardo, Origene) e dei grandi riformatori (Lutero, Melantone, Butzer, Calvino), al punto da indurre alcuni studiosi ad ascriverlo in tutto e per tutto alla storia della Riforma in Italia¹. Non stupisce in realtà che il testo, tutto incentrato sulla dottrina della giustificazione per sola fede, ricorra costantemente a espressioni, immagini, citazioni scritturali ispirate alle opere giovanili di Lutero, in particolare alla *Libertà del cristiano*, ai *Loci communes* di Melantone o all'*Institutio christianae religionis* di Calvino, la cui seconda edizione del 1539 circolò subito in area veneta e nei monasteri benedettini. La concezione della Legge come specchio del peccato, l'ereditarietà della colpa di Adamo, la centralità di Cristo nell'opera di salvezza, l'impotenza del libero arbitrio, l'inutilità delle opere umane e l'esaltazione della grazia divina, lo spozalizio dell'anima con Cristo, l'opposizione tra una fede viva e una fede morta, la metafora dell'albero e dei frutti a indicare il rapporto tra fede e opere², erano temi co-

¹ Cfr. *supra*, pp. X-XIII.

² «Come ora gli alberi non devono essere prima dei frutti e i frutti non fanno gli alberi né buoni né cattivi, ma gli alberi fanno i frutti; così l'uomo dev'essere già pio o malvagio nella sua persona prima di fare buone o cattive opere; e le sue opere non lo rendono buono o malvagio, ma lui fa buone o cattive le ope-

muni negli scritti protestanti che furono senza dubbio tra le fonti del *Beneficio*³. Ma erano anche temi all'ordine del giorno in tutta Europa, a prescindere dalle frontiere confessionali, e fonte di ispirazione per orientamenti religiosi non coincidenti con quelli dei seguaci di Lutero e Calvino. Non pochi illustri personaggi rimasti in seno al cattolicesimo si prendevano la libertà di leggere Lutero, Melantone o Calvino: lo fece Gregorio Cortese, che riconobbe nell'*Institutio* il «buono [...] mescolato con quel suo veneno»⁴; lo fece Federico Fregoso che nel *Trattato dell'oratione* non esitò a riprendere espressioni e concetti apertamente luterani; lo fece Gasparo Contarini secondo cui il «fundamento dello aedificio de' luterani è verissimo»⁵; lo fece Giovanni Morone, dando ordine nel 1544 che nella sua diocesi si predicasse «secondo Lutero»⁶; lo fece Cristoforo Madruzzo, che custodiva il *Beneficio* «in delitiis, legato in oro a casa»⁷; lo fece Reginald Pole, patrono del Flaminio, che esortava a condividere le premesse fondamentali delle dottrine d'oltralpe «scegliendo l'oro dallo sterco»⁸. Ed erano tutti cardinali di santa romana Chiesa. Si comprende dunque come un acuto censore quale Ambrogio Catarino Politi ravvisasse in più punti del *Beneficio* echi manifestamente luterani: quasi a ogni pagina potevano riconoscersi passi della *Libertà del cristiano*, della *Prefazione all'epistola di san Paolo ai romani* o anche del *Servo arbitrio*. Il dotto teologo domenicano riconobbe anche la mano di Melantone e quella, meno scontata, di Martin Butzer, peraltro attraverso la mediazione di Antonio Brucioli⁹.

re» (Martin Lutero, *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, a cura di Giovanni Miegge, Torino, Claudiana, 2009, pp. 47-49).

³ Si vedano le minuziose analisi di Bozza, *Nuovi studi*.

⁴ Cfr. *supra*, p. 26.

⁵ Cfr. *infra*, p. 183.

⁶ PM, vol. I, p. 331 («ad mentem Lutheri»).

⁷ Cfr. *infra*, p. 221.

⁸ PC, vol. II, pp. 557-58 («tanquam aurum ex stercore colligentes»).

⁹ Il Brucioli mantenne sempre un profilo originale, astenendosi da invettive antianabattistiche e antipapali e insistendo invece sul principio erasmiano di tolleranza (Alida Caramagno, *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli, dal commento ai Salmi alle «Pie et christiane epistole»*, in *Per Adriano Prosperi*, 3 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2011, vol. I, *La fede degli italiani*, a cura di Guido Dall'Olio, Adelisa Malena, Pierroberto Scaramella, pp. 53-61). Cfr. la lettera del Cervini al Beccadelli del 19 giugno 1544 (*Beneficio*, p. 433).

Le fonti erano anche altre, prime fra tutte, benché in apparenza ignote al Politi, le opere inedite del Valdés, in particolare le *Centò e dieci divine considerazioni* e il commento al vangelo di san Matteo. Una volta però che si sono identificate le citazioni che costellano il testo del *Beneficio*, tutte le sue possibili fonti e filiazioni, nella loro stessa varietà non conducono ad alcun risultato certo, non foss'altro per la sostanziale incompatibilità tra dottrine valdesiane e riformate, al di là del comune caposaldo della giustificazione per fede, che non a caso è anche il nucleo del «dolce libriccino». Quegli autorevoli porporati potevano leggere e apprezzare i libri dei grandi riformatori d'oltralpe, arrestandosi tuttavia laddove le loro dottrine sfociavano in una nuova ecclesologia, alternativa a quella cattolica e quindi conflittuale con essa. Scorgere nel *Beneficio* la testimonianza di una pur fallita espansione in Italia della Riforma può rispondere a pur contrastanti opzioni ideologiche (del cattolico intransigente Tommaso Bozza o del protestante Salvatore Caponetto), ma è ben lungi dal cogliere le complesse tensioni che si condensavano in quel testo e nel suo contesto religioso all'inizio degli anni quaranta, quando si poteva simpatizzare con i luterani, riconoscere in Martin Lutero un uomo ispirato da Dio, come fece Ochino pochi mesi prima della fuga, addirittura evocarlo bonariamente quale il proprio «bon vecchio», come fece Vittore Soranzo¹⁰, senza per questo abbandonare l'antica Chiesa; o almeno essere convinti che solo la fede nel sacrificio della croce potesse rendere gli uomini giusti agli occhi di Dio, senza per questo ritenersi eretici e nemici di Roma: anzi, proprio per questo sentirsi veri e autentici cristiani, impegnati nel rinnovamento della Chiesa e al tempo stesso nell'ambizioso tentativo di ricondurne gli scismatici nel suo seno.

Occorre piuttosto interrogarsi sull'originalità del *Beneficio*, sui suoi punti di raccordo e di rottura con le contrapposte identità confessionali. Ciò che la maggior parte dei lettori percepiva in quelle pagine era anzitutto la dottrina della giustificazione per fede, ma in una prospettiva diversa da quella di Lutero e soprattutto di Calvino nell'affiancare all'esclusivo valore salvifico della grazia l'infinita misericordia di un Dio pronto a concedere a ogni uomo

¹⁰ PC, vol. II, p. 557; cfr. PS, I, p. 189.

il «perdono generale» di tutti i suoi peccati. A preoccupare il Catarino fu proprio la via larga alla salvezza annunciata dal *Beneficio*, la «dolcissima predestinazione» di tutti i veri cristiani, contro la quale egli ribadiva che non tutti sarebbero stati gli eletti e che in ogni caso l'eterna salvezza esigevo il compimento di opere di carità¹¹. Così anche il Cervini che, in quello stesso 1544, condannava l'arrogante «certezza d'essere predestinato» e il voler «mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti che aranno quella fede sua»¹². Certo, come obietta Bozza, la «douceur de sa misericorde» è formula calviniana, e l'idea di una salvezza potenzialmente estesa a tutti si ritrova sotto la penna di alcuni riformatori¹³, anche se molti di loro non guardavano certo con favore a quelle porte del paradiso un po' troppo spalancate. Ma ad essere del tutto assente nel *Beneficio* è l'altra faccia della medaglia del pensiero riformato, soprattutto calvinista, ovvero la predestinazione alle pene infernali, la condanna eterna dei reprobì sulla base di imperscrutabili decreti divini, a prescindere dalle loro azioni¹⁴. Ciò che si trovava (e molto spesso si cercava) nelle pagine del libretto era solo e soltanto un messaggio di speranza sul destino ultraterreno, il «perdono generale» offerto a «tutta l'umana generazione», a «chiunque accetta la grazia dello evangelio» in nome dell'«immensa benignità» di Dio, senza inoltrarsi nel labirinto delle conseguenze e delle discussioni e distinzioni teologiche che ne scaturivano. Il Dio del *Beneficio* ha dunque le sembianze di un padre amorevole piuttosto che di un giudice severo, la cui bontà ispira allegria con la certezza della remissione dei peccati, che rende la predestinazione «dolcissima» e dona al fedele «continova allegrezza spirituale»¹⁵.

¹¹ Questa sola presa di posizione di Catarino dovrebbe essere sufficiente a contraddire la tesi secondo cui proprio l'esaltazione di una salvezza larga sarebbe una prova della piena adesione del *Beneficio* e dei suoi fautori all'ortodossia romana (Ludovico Battista, *Marcantonio Flaminio antiluterano. La «Paraphras in duos et triginta Psalmos» (1538) tra Erasmo e Sadoletto*, «Annali di storia dell'eresesi», 37, 2020, pp. 505-46).

¹² *Beneficio*, p. 433.

¹³ Bozza, *Nuovi studi*, p. 173.

¹⁴ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, édition critique par Olivier Millet, 2 voll., Genève, Droz, 2008, vol. II, pp. 1033-1119.

¹⁵ *Beneficio*, pp. 22, 40 («egli considera le nostre opere come padre misericordioso e non come severo giudice, avendo compassione alla nostra fragilità e considerandoci come membri del suo primogenito figliuolo»), 41, 43, 69, 71.

Solo una volta si accenna all'opposizione tra reprobati ed eletti, ma per riprendere subito l'elogio della predestinazione esente da ogni carattere minaccioso, il cui annuncio, lungi dal nuocere, rende gli uomini più «ferventi e non freddi nell'amore di Dio, pronti e non lenti nelle buone opere». Per questo il Flaminio si spinge oltre la prudente linea contariniana affermando che occorre predicare la predestinazione a tutti i cristiani, poiché «ella è di tanta edificazione». Nel magnificare il «beneficio stupendo che ha ricevuto il cristiano da Gesù Cristo crocifisso» quella del «dolce libriccino» è dunque una teologia della misericordia e della grazia, non esente da implicazioni potenzialmente eversive – come notarono i suoi censori – rispetto al magistero tanto cattolico quanto riformato sul principio che pochi sono gli eletti¹⁶.

Il senso più profondo e le ragioni del successo editoriale del *Beneficio* si basavano dunque sulle premesse dottrinali sfumate e flessibili che in tutta Europa furono la cifra di larga parte della cultura religiosa del primo Cinquecento. Nei mesi in cui Flaminio era impegnato nell'ultima revisione del *Beneficio*, per esempio, usciva dai torchi bresciani di Lodovico Britannico sotto il nome del carmelitano Marsilio Andreasi un breve *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia* che altro non era se non la traduzione in volgare, in minima parte ritoccata per adattarla al contesto italiano, dell'erasmiana *De immensa Dei misericordia concio* pubblicata nel 1524 a Strasburgo. In quelle pagine l'umanista di Rotterdam aveva inteso riequilibrare quanto negli stessi mesi aveva scritto nella disputa con Lutero sul libero arbitrio e, lasciati da parte i toni astiosi della controversia, si riallacciava proprio all'«intuizione di liberazione, di consolazione e di gioia» del primo Lutero, esaltando la misericordia divina¹⁷. Certo, nell'impegno per salvaguardare uno spazio di libertà all'agire

¹⁶ Ivi, pp. 82-83; cfr. *Matt.* 20, 16; 22, 14: «Multi enim sunt vocati, pauci vero electi».

¹⁷ Silvana Seidel Menchi, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di lettere e filosofia, 9, 1979, pp. 573-601: 596-601, sul tentativo di attenuare le affinità con il pensiero riformato del testo originale. Lucia Felici, *L'immensa bontà di Dio: diffusione e adattamento dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di Enzo A. Baldini e Massimo Firpo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura,

umano, e quindi il significato anzitutto morale della fede¹⁸, la riaffermazione della teologia della grazia non sfociava mai in una piena adesione alla dottrina del *sola fide*, ma andava di pari passo con la proposta, densa di potenziali esiti radicali, di un'elezione universale alla salvezza, aperta anche ai non battezzati¹⁹. Non c'è dubbio che la dedicataria dell'opera tradotta in italiano, la duchessa di Mantova Margherita Paleologo, apprezzasse i toni pacati e raramente polemici del testo, così come l'ottimismo di fondo sul destino ultraterreno delle anime. In quegli stessi anni infatti la Paleologo aveva scelto come guide spirituali l'Ochino e il Fregoso, che per lei scrisse un *Trattato della vita cristiana*, all'insegna di una fede inclusiva, esente da polemiche, tutta incentrata sulla giustificazione per sola fede e sulla divina misericordia, quella che Silvana Seidel Menchi ha definito come la teologia erasmiana del «cielo aperto»²⁰. Una teologia largamente diffusa in tutta Europa, a cominciare dagli *alumbrados* spagnoli secondo i quali «todas las naciones se avían de salvar», «todas las ánimas serán bienaventuradas» e quindi «no avía inferno»²¹. Tra le loro eresie condannate dall'editto di Toledo del 1521 figurava

2012, pp. 129-58: 138-41, ha sottolineato come, malgrado tagli significativi, il testo dell'Andreasi conservi diversi spunti eterodossi.

¹⁸ Proprio tale posizione sfumata di Erasmo lo rende irriducibile ai due schieramenti in campo (Lucia Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016, pp. 37-44), e non legittima in alcun modo il suo arruolamento tra le file di una «tradizione cattolica ecclesiastica e confraternale» (Lettieri, *Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo*, pp. 37-38).

¹⁹ Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, a cura di Pasquale Terracciano, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, pp. 5-7; sull'uso di Erasmo in chiave antiluterana cfr. Ludovico Battista, *L'«economia» della misericordia. La «In Psalmum XCIII interpretatio» di Iacopo Sadoletto e l'uso teologico-politico del tema erasmiano del beneficio di Cristo*, «Cristianesimo nella storia», 41, 2020, pp. 767-815.

²⁰ Guillaume Alonge, Michele Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova (1510-66)*, «Rivista storica italiana», 129, 2017, pp. 369-416: 386-87. L'intuizione di ricondurre la spiritualità del Fregoso e dell'Ochino a una teologia incentrata sulla misericordia risale a Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 163-66; cfr. pp. 143 sgg.

²¹ Massimo Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990, p. 80; Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Torino, Einaudi, 1994, pp. XXVII-XXXI; cfr. Felici, *L'immensa bontà di Dio*, p. 136; Stefania Pastore, *Un'eresia spagnola. Spi-*

anche l'affermazione che «después que uno se uviessse dexado a Dios sólo ésto le bastaba para salvar su ánima y no tenía necesidad de hazer ayunos ni obras de misericordia» e che «estando en el dexamiento no avían de obrar»²². Convinzioni che ancor prima di Lutero scaturivano dalla paolina libertà del cristiano che il vangelo ha emancipato dalla schiavitù della Legge: «Los siervos de Dios deben ser libres», e quindi esenti da inutili vincoli rituali e devozionali, pratiche oggettualizzate e superstiziose, «afflicciones corporales», digiuni, penitenze, pellegrinaggi, acqua santa, preghiere vocali, indulgenze, rosari, immagini di santi, che altro non sono che risibili «devocioncillas» e mortificanti «ataduras»²³.

Si tratta del resto di orientamenti condivisi da non pochi esuli italiani *religionis causa*, come dimostra la traduzione latina dell'opera curata dall'Andreasi da parte di Orazio Curione, figlio di Celio Secondo, che la pubblicò a Basilea nel 1550 insieme con *Le cento e dieci divine considerationi* e altri scritti del Valdés e i *Sermones tres de officio christiani principis* dell'Ochino, di cui evidentemente l'umanista piemontese coglieva le affinità con una lettura radicale dello scritto erasmiano²⁴. Erasmo, Valdés, Ochino: proposte religiose non identiche, ma in larga misura coerenti con il laboratorio di riflessione ed eclettica sintesi di concezioni dottrinali provenienti dal Nord protestante come dalla Spagna percorsa dalle sue perenni tensioni mistiche e spiritualiste che si intravede nella stesura del *Beneficio*. Da quello stesso laboratorio, del resto, e dal vario intreccio di quelle proposte presero le mosse i tanti personaggi in fuga dalla repressione inquisitoriale, alcuni dei quali sarebbero poi diventati gli eretici nell'accezione cantimoriana del

ritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559), Firenze, Olschki, 2004, pp. 105 sgg.

²² Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, II ed., Madrid, Taurus, 1980, p. 232.

²³ Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali»*, p. 63.

²⁴ *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1550; cfr. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, pp. 146-53. Sull'interpretazione radicale della misericordia divina da parte di Ochino, in particolare dopo la fuga, cfr. Michele Camaioni, *Le opere vive della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in *Politiche di misericordia tra teorie e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, a cura di Pietro Delcorno, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 275-309: 305-309.

termine. Pochi anni dopo, nel '54, proprio traendo spunto dal testo pubblicato dall'Andreasi, il Curione avrebbe redatto in aperta polemica con il predestinazionismo calvinista la sua opera più nota, il *De amplitudine beati regni Dei*, in cui il cielo aperto erasmiano si apriva fino ad accogliere un numero di eletti ben maggiore rispetto ai dannati²⁵. Ma già oltre dieci anni prima anche il *Beneficio* aveva ripreso spunti dal testo erasmiano paragonando le opere a un panno mestrutato, ricordando che Dio era stato capace di internerire anche il duro cuore del faraone e insistendo sul dono della grazia a tutti gli uomini. «A tutti ugualmente è aperto l'accesso alla misericordia» e «il Signore non chiude mai le porte della Chiesa», aveva scritto l'umanista di Rotterdam nella convinzione, tratta da Origene, che ogni peccato potesse essere redento²⁶, come aveva ribadito il Valdés nel proclamare che non esistono «stranieri» nella casa di Dio²⁷. L'ecumenismo radicale di Erasmo fondato sull'ampiezza della «sovrabbondante misericordia» divina vibra dunque nelle pagine del *Beneficio*, che trae dalla *Concio* tutto un repertorio di spunti tematici o lessicali, per lo più di provenienza evangelica o paolina. Si pensi al riferimento ad Alessandro Magno in relazione alla fede storica, alla condizione «simile alle bestie», peggio di uno «scarafaggio», in cui l'uomo è precipitato per via del peccato, all'impossibilità di liberarsene senza l'intervento della misericordia divina, allo «spogliarsi del vecchio uomo» e tornare all'Adamo edenico, la cui immagine viene «restaurata» e «ripristinata» dalla grazia, allo «scudo della misericordia» e alla «corazza della fede», alla contrapposizione fra «tribunale della misericordia» e della giustizia, al paragone tra la cura del corpo e la cura dell'anima, al «diluvio della misericordia» che ricorda la pioggia di grazie del testo flaminiano, alla formula stessa di «cielo aperto»²⁸ e infine

²⁵ Pasquale Terracciano, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 275-98; Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 188-197, 200-204; Lucio Biasiori, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2015, pp. 87-96.

²⁶ Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, pp. 55-58, 92-93; sulla presenza di Origene nella cultura religiosa italiana del Cinquecento, e in particolare nel *Beneficio di Cristo* cfr. le belle pagine di Terracciano, *Omnia in figura*, pp. 255-75.

²⁷ Cfr. *infra*, p. 124.

²⁸ Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, pp. 31-32, 38, 54-55, 61-63, 66, 86, 94, 102, 104-105 («ti viene aperto il cielo»). Cfr. *Beneficio*, p. 71 («Dio

a un brano che, pur con alcune differenze, annuncia la parabola valdesiana del bando²⁹.

Tra i tanti percorsi che è possibile seguire sulle tracce di tale parabola, come avevano notato Ginzburg e Prosperi, ancor prima che in Valdés ci si imbatte in un testo del già noto Tullio Crispoldi, che in *Alcune ragioni del perdonare* (1537) ricorreva a quella metafora per invitare i fedeli a credere in un perdono divino ottenuto per sola grazia, senza alcun concorso dei meriti umani³⁰. Proprio la Verona gibertina si configura come un cruciale laboratorio spirituale ed esegetico (si pensi alla centralità di Giovanni Crisostomo sia per Erasmo sia per i collaboratori dell'ex datario di Clemente VII) in cui, sulla base di apporti di varia provenienza, si forgiarono e si diffusero concezioni fortemente influenzate dalla lettura di Paolo e di Agostino e destinate più tardi a essere giudicate non conformi all'ortodossia cattolica. Si è detto delle lezioni tenute a Verona nell'inverno del 1535-36 dall'umanista fiammingo Johann van Kampen, già in contatto con il Contarini e il Pole, professore di ebraico a Lovanio, ovunque stimato, a tutti gli effetti discepolo di Erasmo di cui contribuì a diffondere le idee religiose, e in particolare la teologia della misericordia. In quelle lezioni il van Kampen riprese il filo delle riflessioni maturate a contatto con alcuni dei protagonisti della vita religiosa europea, tra cui Melantone, e poi confluite in un suo commento ai *Salmi* pubblicato a Norimberga nel 1532 e l'anno dopo a Lione da Sébastien Gryphe³¹. Come è stato notato, già nel *Commentariolus in duas quidem divi Pauli epi-*

[...] promette la remissione di tutti i peccati e la pace sua a chiunque accetta la grazia dello Evangelio»).

²⁹ «Se un re avesse così parlato a delle persone colpevoli di tradimento e lesa maestà: "Tutto ciò che avete intenzione di fare, o che avete fatto, tutto vi perdono, per tutti è pronto il perdono, purché da ora si astengano da simile crimine", non riconoscerebbero tutti la prodigiosa misericordia del re, che non infierisce sul corpo dei colpevoli, e nemmeno incamera al fisco i loro beni? Dio addirittura li invita a mutare la propria vita con un premio, mangerete i frutti della terra dice» (Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, pp. 91-92).

³⁰ Qui si cita dalla seconda edizione dell'opera, Tullio Crispoldi, *Alcune ragioni del perdonare*, in Vinegia, per Stephano da Sabbio, 1539, pp. Cviv-Diiv; cfr. p. Aviiiv: «La promissione de la beneditione non è stata fatta per meriti nostri, ma sol per gratia et benignità del Signor nostro»; GP, pp. 13-22.

³¹ Paolo Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 81-98.

stolas del 1534 il van Kampen ricorreva alla formula del «beneficio di Cristo» per identificare una fede incentrata sul valore salvifico del sacrificio della croce, capace di cancellare tutti i peccati, privando le opere umane di ogni valore meritorio, in linea con quanto sarebbe poi stato affermato nel *Beneficio*³².

Al suo magistero si ispirarono molti collaboratori del Giberti tra cui il Crispoldi, che nelle opere pubblicate negli anni trenta, in particolare nel *De la Ave Maria*, riprendeva molti di quei temi, accentuando l'abbandono all'immensa misericordia divina, la concezione delle opere rese efficaci ai fini della giustificazione per i soli meriti di Cristo, il concetto di una salvezza larga estesa a tutti e di un «libero arbitrio sanato» dalla grazia, oltretutto lo stesso termine «beneficio», ricondotto in un primo tempo all'Incarnazione e dopo il 1537 alla Passione³³. Insieme con la pratica dell'orazione mentale e l'ambizione di conciliare la giustificazione per sola fede con un attivo esercizio della carità verso i poveri, tali elementi contribuirono a formare il clima in cui pochi anni dopo vide la luce il *Beneficio*³⁴. Si comprende quindi lo schierarsi del Crispoldi a fianco del Flaminio nella disputa dottrinale con Contarini del 1538³⁵, così come l'apprezzamento dell'ancor inedito *Beneficio* da parte del Giberti e di alcuni dei suoi più stretti collaboratori (quelli che il famigerato vescovo di Milopotamos Dionigi Zannettini, detto

³² Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 60-68.

³³ Tullio Crispoldi, *De la Ave Maria, et del Credo, et dimostrare in qual cosa debbiamo haver fede in Dio*, s.i.t. [1535], pp. Aiiiv, Aviv-Aviir, Aviiiv-Bir, Bviiv-Bviiir («appare la fiducia nostra di ben fare dovere essere in Dio solamente, né per farne stare soggetti a la iustitia sua et fare che la sua gratia regne in noi toglie il nostro arbitrio, anzi lo sana»), Ciiir («non si scusi alcuno per innumerabili peccati che habbia fatti, et che gli para non essere atto a satisfare, peroché non è esso quello che satisfà: la passione di Christo ha satisfatto Dio per sua gloria del suo nome non per meriti nostri rimette li peccati»), Cviv; Crispoldi, *Alcune ragioni del perdonare*, p. Cir; cfr. Salvetto, *Tullio Crispoldi*, pp. 98-106. Si noti che già Savonarola, autore molto letto nell'Italia del Cinquecento, aveva fatto ricorso alla formula di «beneficio di Cristo», riferita però all'Incarnazione (Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 1-30; Luigi Lazzarini, *Teologia del «Miserere»: da Savonarola al «Beneficio di Cristo», 1490-1543*, Torino, Rosenberg&Sellier, 2013, pp. 139-40). Sull'origine del termine in Melantone, ispirato da Erasmo, cfr. Salvatore Caponetto, *Erasmo e la genesi dell'espressione «Beneficio di Cristo»*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di lettere, storia e filosofia, 37, 1968, pp. 271-74.

³⁴ Simoncelli, *Evangelismo italiano*, p. 69.

³⁵ Cfr. *infra*, pp. 100-2; Salvetto, *Tullio Crispoldi*, pp. 176-92.

il Grechetto, avrebbe denunciato nel '46 come la «mala semenza del episcopo de Verona»³⁶), che dovettero giudicarlo pienamente compatibile e congruente sul piano spirituale con il progetto di rinnovamento religioso avviato negli anni precedenti.

2. *Nell'Italia degli anni trenta: «luterani perché praedicano la libertà del spirito»*

Accanto al tema della misericordia divina esiste un altro filo rosso che riconduce le pagine del *Beneficio* a una sensibilità religiosa europea e non solo italiana dei primi decenni del Cinquecento. Si è detto come il tratattello, almeno in una sua prima stesura, nascesse in ambito benedettino sul modello degli scritti di perfezione monastica, tesi a elevare l'anima del novizio, ma anche del lettore laico, in un percorso di ascesi individuale. La stessa struttura dell'opera, scandita da brevi capitoli incentrati sulla mortificazione dei propri peccati e sulla ricerca di un riconiungimento a Dio, detta i tempi di un percorso di progressivo distacco dalle questioni terrene e di avvicinamento a temi spirituali. Soprattutto laddove insiste sull'«incorporazione» dell'anima in Cristo³⁷, sulla fede che «ci unisce con Dio», sulla pace della coscienza quale garanzia delle promesse celesti di salvezza³⁸, il *Beneficio* poté dunque essere letto anche come un'opera intrisa di misticismo, capace di valorizzare un'esperienza spirituale soggettiva, al di là di ogni norma o mediazione ecclesiastica, lasciando ampio spazio alla libertà dello spirito che le oltrepassa, sino a mettere talora in discussione la stessa autorità della Scrittura. Il «dolce libriccino» rimane tuttavia a un grado zero di questo percorso di ascesi mistica, cui si limita ad accennare, ma sempre muovendo dall'esaltazione del *sola fide* quale indispensabile premessa di percorsi più radicali. Non c'è dubbio che proprio tale fruibilità differenziata, fatta di poche ineludibili certezze e di una pluralità di esiti potenziali sia stata una delle ragioni del suo successo.

³⁶ Gottfried Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1910, p. 251.

³⁷ *Beneficio*, pp. 24, 66.

³⁸ Ivi, pp. 43, 63-64.

Un lettore degli anni quaranta poteva trovarvi il genuino slancio del giovane Lutero che pochi anni prima nella *Libertà del cristiano* aveva insistito sulla fede che «unisce anche l'anima a Cristo, come una sposa con il suo sposo», li fa diventare «un corpo solo» in modo che siano «comuni a entrambi anche i beni, i guai, la sfortuna e ogni cosa»; e aveva insegnato che il cristiano dotato di «vera fede» «non ha bisogno di alcuna opera per essere pio», perché «è certamente sciolto da tutti i comandamenti e leggi» al punto da potersi considerare «libero»: «Questa è la libertà cristiana», aveva scritto a Leone X, «la sola fede, la quale fa non che stiamo in ozio o facciamo il male, ma che non abbiamo bisogno di nessuna opera per ottenere pietà e beatitudine»³⁹. La distinzione luterana tra le due nature dell'uomo, spirituale e corporale, lasciava così ampio spazio alla libertà «interiore» che non ha più alcun bisogno di «preghiere, digiuni», «pellegrinaggi» o «paramenti sacri», poiché anche un «uomo malvagio, un ipocrita e un simulatore» può avvalersi di simili pratiche⁴⁰. La cosiddetta *Turmerlebnis* del monaco sassone si era configurata come un'emancipazione della religione individuale nata da quella che Lutero stesso avrebbe definito un'illuminazione: a prevalere era stata la voce della coscienza che, guidata dalla Parola divina, lo aveva spinto a disobbedire al papa e all'imperatore. Per gli inquisitori e i controversisti cinquecenteschi si trattava solo di una ripresa di antiche eresie, ovvero di una religione dello spirito che consentiva ai fedeli di venire meno a ogni obbligo, a ogni obbedienza, a ogni rito liturgico e li lasciava liberi di vivere la loro fede in modo totalmente soggettivo. I nemici di Lutero non andavano per il sottile nell'istituire filiazioni ereticali, attribuire etichette infamanti, spiegare il nuovo con schemi antichi. Eppure nella loro condanna c'era qualcosa di vero, poiché la protesta di Lutero scaturiva da uno slancio religioso che traeva ispirazione anche dalla mistica nordeuropea, di cui era appassionato lettore, che negli stessi anni trovava molteplici vie per manifestarsi, con esiti religiosi spesso molto distanti tra loro.

Basti pensare all'eresia del Libero spirito, combattuta per secoli dalla Chiesa come matrice di una spiritualità anomica, slegata

³⁹ Lutero, *Libertà del cristiano*, pp. 31-33.

⁴⁰ Ivi, pp. 24-25.

da ogni regola e sottratta al controllo delle gerarchie ecclesiastiche, che risaliva al begardismo trecentesco di Margherita Porete, diffuso un po' ovunque in Europa dallo spiritualismo francescano e sopravvissuto alla repressione, fino a riaffiorare tra Quattro e Cinquecento non solo in conventi e monasteri, ma anche sui banchi di librai e stampatori. Nelle celle dei benedettini circolava il testo fondamentale di quella tradizione, lo *Specchio delle anime semplici* della Porete, che conobbe proprio all'alba dell'età moderna edizioni latine e volgari, e continuò ad affascinare umanisti, predicatori, frati, monaci e laici⁴¹. La svalutazione di ogni impegno esterno, il deprezzamento delle cerimonie a fronte di una religione interiore, fino all'annichilimento estatico e all'unione con Dio, intesa come eccezionale esperienza di libertà e culmine del processo di asceti spirituale, rappresentarono nella penisola italiana, ma anche nel resto d'Europa, una proposta alternativa a una pastorale fondata sul ritualismo liturgico, sul primato dell'obbedienza, sulla pedagogia della paura e il terrore dell'inferno⁴².

Non stupisce dunque ritrovare prospettive simili in vari autori e maestri spirituali dei primi decenni del Cinquecento italiano. A prescindere dall'influenza di Lutero e di Erasmo, che tanto aveva insistito sulla centralità della coscienza anche nella lettura e nell'interpretazione della Bibbia⁴³, figure diversissime come Gabriele Biondo, Caterina da Genova o Giorgio Siculo furono animati da attese, tensioni e slanci analoghi e perseguirono la ricerca di un rapporto intimo e privilegiato con Dio, con esiti potenzialmente minacciosi per l'istituzione⁴⁴. Assai istruttivo appare il caso del domenicano Battista Carioni da Crema, che fu all'origine di diverse

⁴¹ Romana Guarnieri, *Il movimento del libero spirito: testi e documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 4, 1965, pp. 353-708: 484-85; cfr. anche Tommaso Leccisotti, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, ivi, pp. 1-120: 4-20.

⁴² Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 935-40.

⁴³ Nell'introduzione all'esposizione del vangelo di Matteo in forma di parafraasi dedicata a Carlo V ed edita a Basilea nel 1522, Erasmo esortava il lettore ad affidarsi a «un metro di giudizio molto sicuro: il testimonio della propria coscienza» (Erasmo da Rotterdam, *Prefazioni ai vangeli*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 2021, pp. 69, 75).

⁴⁴ Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 967-68, 1067-69; Michele Lodone, *Invisibile come Dio. La vita e l'opera di Gabriele Biondo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.

esperienze religiose nell'Italia degli anni trenta, fondatore e maestro di comunità che avrebbero dato vita ai nuovi ordini delle angeliche e dei barnabiti. Il percorso di severo ascetismo da lui indicato sfociava infatti in una religione spiritualistica densa di implicazioni radicali, che insisteva sull'inutilità delle opere, considerate come un panno menstruato, sul superamento della Legge in nome di un'assoluta libertà interiore («servare la Legge, senza Legge»), e soprattutto sull'aspirazione all'unione dell'anima con Dio e all'annullamento dell'arbitrio umano nella volontà divina, fino al conseguimento dell'impeccabilità da parte dei perfetti guidati dalla voce dello spirito⁴⁵. Si tratta di concetti per molti versi ripresi dagli scritti della Porete e da correnti spirituali di origine medievale, che tanto insistevano sul carattere emotivo dell'esemplarità cristologica, alle quali Battista e i suoi discepoli seppero dare nuova linfa e rinnovato slancio. Nel corso degli anni trenta, sullo sfondo della grande crisi religiosa europea, da quelle esperienze sorsero comunità, movimenti, gruppi assistenziali impegnati in uno sforzo di trasformazione della vita sociale e religiosa, attraverso una rinnovata attenzione agli ultimi secondo l'insegnamento del vangelo⁴⁶.

Affinità evidenti si ritrovano nel primo apostolato cappuccino, che affondava le sue radici nello spiritualismo francescano, nutritosi ancora in pieno Cinquecento degli scritti della Porete⁴⁷, e insisteva sull'orazione mentale, sulla quiete interiore e la pace della coscienza, sulla meditazione della passione di Cristo. In questa prospettiva, con un approccio almeno in parte antiumanistico, il *DIALOGO della unione spirituale de Dio con l'anima* del minore osservante Bartolomeo Cordoni da Città di Castello poneva al centro dell'esperienza religiosa l'illuminazione dello spirito, la «divina ispirazione», piuttosto che lo studio filologico dei testi sacri⁴⁸. Dall'opera ancora manoscritta del Cordoni anche un altro

⁴⁵ Elena Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 9-10, 103-46, 173-75.

⁴⁶ Per l'influenza di Battista su barnabiti e somaschi cfr. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, pp. 31-62.

⁴⁷ Bonora, *I conflitti della Controriforma*, pp. 175-82.

⁴⁸ Costanzo Cagnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, «Collectanea franciscana», 48, 1978, pp. 311-98: 317-27, 371-79; Paolo Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima»*

autore cappuccino, Giovanni Pili da Fano, trasse ispirazione per la sua *Arte de la unione con Dio*⁴⁹. Proprio negli anni in cui il *Beneficio* conosceva una prima elaborazione, il *Dyalogo* del Cordoni veniva ristampato per iniziativa dei cappuccini, il cui generale, Bernardino Ochino, nella sua acclamata predicazione evocava quei temi mistici, e in particolare l'annichilimento e la trasformazione dell'anima in Dio. Dopo una prima edizione postuma curata dagli osservanti nel 1538, il *Dyalogo* fu stampato a Milano, Napoli e Venezia, in coincidenza con la presenza dei predicatori cappuccini in città, insieme con testi apocrifi legati alla loro spiritualità⁵⁰. Non sorprende perciò che la commistione di antiche fonti begarde e suggestioni protestanti facesse apparire i cappuccini come «luterani perché praedicano la libertà del spirito»⁵¹. A scorrere quelle pagine, del resto, risultano evidenti le affinità con il *Beneficio*, per esempio sul «perdono generale» offerto a tutti gli uomini da un Dio misericordioso, sull'unione con Dio dell'anima sposa di Cristo, sul primato della coscienza, su una religione soggettiva e interiore, che trova ancora una volta il suo fulcro nella giustificazione per sola fede⁵².

Naturalmente, lungi dall'essere soltanto italiani, quei percorsi spirituali si ritrovano in tutta Europa, a cominciare dalla Spagna erasmiana del primo Cinquecento, percorsa dalle tensioni profetiche e millenaristiche francescane, collegate alla scoperta e all'evangelizzazione del Nuovo mondo, dal misticismo ancora francescano dei cosiddetti *dejados*, abbandonati all'amore di Dio, al radicalismo degli *alumbrados* che, come tuonerà Melchor Cano,

tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», 29-30, 1977-1978, pp. 565-601: 590-94.

⁴⁹ Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi*, pp. 347-60.

⁵⁰ Michele Camaioni, «Non c'è altra vera religione che quella di Christo». Bernardino Ochino e il francescanesimo radicale di fronte alla Riforma: una ricerca in corso, «Studi francescani», 112, 2015, pp. 441-509; 500-509; Id., *Liberio Spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul «Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima» di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell'«Amore evangelico»*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 25, 2012, pp. 303-72; Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima»*, pp. 574-80.

⁵¹ Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi*, pp. 370-71.

⁵² Camaioni, *Liberio Spirito e genesi cappuccina*, pp. 322-51; Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima»*, pp. 583-88.

guidati da laici e donnicciole «sin letras ni humana erudición ni magisterio, guiados por el espíritu santo, se prometían luz para entender, como si Dios les hubiese abierto a ellos como a los apóstoles el sentido de entender la sagrada Escritura»⁵³. Non sorprende quindi l'incontro alla fine degli anni trenta, a Napoli, tra uomini pur così diversi come l'ascetico predicatore Bernardino Ochino e il gentiluomo spagnolo Juan de Valdés, agente politico di Carlo V nella curia di Clemente VII, approdati a esiti in larga parte comuni dopo percorsi religiosi assai differenti⁵⁴. Fondamentali per entrambi, naturalmente, furono il confronto teologico con le dottrine riformate e la volontà politica di ricomporre la frattura religiosa della cristianità, a differenza di altre figure e movimenti volti a valorizzare una fede interiore, come per esempio le Compagnie del Divino Amore, che pure traevano ispirazione da slanci mistici di matrice begarda⁵⁵, o Ignazio di Loyola e i primi gesuiti, fautori di una libertà dello spirito fondativa del loro peculiare «modo de proceder», non privo di elementi comuni con gli *alumbrados* e infatti oggetto di precoci sospetti inquisitoriali⁵⁶.

Numerosi anche se mai esclusivi appaiono dunque i punti di contatto tra il *Beneficio di Cristo* e le molteplici e variegate esperienze dell'Italia degli anni trenta, di cui ripropone temi e linguaggio in un'analogia prospettiva di rinnovamento spirituale, di ritorno a un cristianesimo autentico, di una fede salvifica sganciata da sterili pratiche devozionali. Prelati illustri e variamente aperti a dottrine ereticali come Gregorio Cortese, Federico Fregoso e Gian Matteo Giberti, per esempio, ascoltarono un'omelia pronunciata a Verona alla fine di settembre del 1538 da Bernardino Ochino che all'indomani, in cammino alla volta di Venezia, a Monteforte avrebbe incontrato anche Paola Antonia Negri, la «divina madre maestra»

⁵³ La citazione è tratta dalla *Censura* del Cano al catechismo di Bartolomé Carranza, pubblicata da Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, vol. II, *Vida del il.mo Melchor Cano*, Madrid, Impr. del Colegio nacional de sordo-mudos, 1871, pp. 536-615; cfr. Antonio Márquez, *Origen y caracterización del iluminismo (según un parecer de Melchor Cano)*, «Revista de Occidente», 63, 1968, pp. 320-33, e Melquíades Andrés Martín, *Nueva visión de los "alumbrados" de 1525*, Madrid, Fundación universitaria española, 1973, p. 37.

⁵⁴ Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 1009-13.

⁵⁵ Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi*, p. 378.

⁵⁶ Mongini, *Maschere dell'identità*, pp. 35-56, 233-309.

dei primi barnabiti, discepoli di Battista da Crema⁵⁷. Benedettino come il Cortese e suo allievo fu Denis Faucher, che tradusse in latino testi di Serafino da Fermo, che altro non erano se non una sintesi del pensiero di Battista⁵⁸. Il dono della fede autentica – scriveva per esempio il canonico regolare lateranense, con parole che sembrano tratte di peso da qualche scritto del Valdés – «senza lume divino et senza lunga isperientia non si può ottenere»⁵⁹. Il che non significa indicare filiazioni dirette, perché troppo diverse tra loro furono quelle sensibilità e quegli orientamenti spirituali, ma aiuta a spiegare il successo del *Beneficio*, a chiarire il contesto della sua genesi e della sua ricezione, l'orizzonte d'attesa nel quale si inserì. Rispetto a queste esperienze precedenti esso si pone dunque come un ideale anello di congiunzione tra la via mistica di perfezione perseguita attraverso la religione dello spirito di matrice eterodossa e la teologia della misericordia, di matrice erasmiana ma anche patristica. A questi due elementi, che nel «dolce libriccino» si intrecciano in modo indissolubile, si aggiungevano quanto mai attuali riferimenti e innesti provenienti dalla Riforma d'oltralpe che comportavano uno scarto netto rispetto al passato: l'insistenza sulla dottrina del *sola fide*, la salvaguardia delle opere come frutto della fede, un marcato cristocentrismo riflettono infatti non solo una diversa consapevolezza dottrinale ma soprattutto una chiara presa di posizione nel grande dibattito europeo scaturito dalla protesta luterana⁶⁰. Le ricorrenti immagini del buon ladrone che si salva solo in virtù di una fede dichiarata sulla croce poco prima di morire, dell'albero della fede, del panno mestruato, della fede morta, evocavano pre-

⁵⁷ Guillaume Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 226. Sull'incontro tra la Negri e l'Ochino cfr. Delio Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, in Id., *Eretici italiani del Cinquecento*, p. 457.

⁵⁸ Numerosi documenti sul Faucher sono editi in Vincenzo Barrali, *Chronologia sanctorum et aliorum virorum illustrium ac abbatum sacrae insulae Ierinen-sis*, Lugduni, sumptibus Petri Rigaud, 1613, p. 224.

⁵⁹ Serafino da Fermo, *Opera nova del discernimento degli spiriti*, Mantova, s.t., 1545, p. 3v; cfr. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, p. 313 e nota 52.

⁶⁰ Rosa, «*Il beneficio di Cristo: interpretazioni a confronto*», pp. 614-15, accenna a due filoni presenti nel *Beneficio*, uno di derivazione «ascetico-mistica di meditazione e pietà interiore», e uno dottrinale incentrato sulla giustificazione per sola fede.

cisi contenuti dottrinali, ma senza alcuna rottura con l'istituzione ecclesiastica in vista di un ambizioso progetto di riunificazione del cristianesimo europeo fondata sull'accettazione di quei contenuti dottrinali rendendoli compatibili con antichi e consolidati equilibri sociali, con la liturgia tradizionale, con un attivo impegno caritativo in seno alla Chiesa.

Non è un caso che la pubblicazione del *Beneficio* contasse tra i suoi promotori ed estimatori cardinali e vescovi il cui obiettivo era il rinnovamento della vita religiosa e dell'istituzione ecclesiastica senza il ricorso a scismi, fratture, controversie. A quell'area culturale e religiosa dai contorni fluidi, gli storici hanno tradizionalmente assegnato il nome di evangelismo, in grado di abbracciare alti prelati e letterati illustri che, pur nella diversità dei loro percorsi, ebbero comunque premesse dottrinali e indirizzi comuni su come affrontare i gravi problemi che incombevano sulla Chiesa.

In forme varie e variamente motivate, talora in parte dissimili o solo parziali, ne fecero parte porporati come Gasparo Contarini, Tommaso Badia, Federico Fregoso, Reginald Pole, Giovanni Morone, Iacopo Sadoletto, Gregorio Cortese, Pietro Bembo, vescovi come Ludovico di Canossa, Vittore Soranzo, Pier Paolo Vergerio, Giovanni Tommaso Sanfelice, Nicola Maria Caracciolo, generali di ordini religiosi come Girolamo Seripando e Bernardino Ochino. Ad accomunarli era una prospettiva di rinnovamento che si fondava sul primato del messaggio di redenzione annunciato nel nuovo Testamento, sulla centralità della grazia nella salvezza degli uomini e quindi sulla dottrina della giustificazione per fede, sulla diffusione del vangelo in lingua volgare anche tra i semplici, sull'insegnamento e sulla pratica di un cristianesimo purificato dalle incrostazioni superstiziose che inquinavano alcune forme tradizionali del culto popolare, sul riconoscimento del ruolo privilegiato dei vescovi in vista di una capillare riforma della Chiesa *in capite et in membris*, su un atteggiamento irenico nei confronti dei protestanti in vista della ricomposizione della *christianitas* occidentale⁶¹. Spesso usato in sede storiografica in modo molto ampio e vago, fino a identificarlo con un generico riformismo cat-

⁶¹ Se ne veda un'articolata definizione nel saggio di Alonge, Camaioni, *Potere femminile e governo della religione*, pp. 370-71.

tolico, l'evangelismo va collocato cronologicamente tra il sacco di Roma del 1527 e il fallimento del tentativo del Contarini di trovare un accordo con i protestanti a Ratisbona nel 1541, tra le cui conseguenze la più grave fu il definitivo affermarsi di una linea politica intransigente che trovò il suo inarrestabile centro propulsore nel Sant'Ufficio romano, istituito da Paolo III l'anno dopo.

Oltre quella data il concetto di evangelismo risulta del tutto inservibile in Italia, anche a causa del dividersi e frantumarsi dello stesso gruppo moderato che nel Contarini aveva riconosciuto il suo più autorevole leader. Fu allora, nel 1540-41, che prese forma pressoché definitiva il Beneficio per mano del Flaminio nella Napoli valdesiana, diventata un centro di aggregazione e di proselitismo capace di coinvolgere il cardinal d'Inghilterra intorno al quale si sarebbe poi raccolta quella che il Beccadelli, in due lettere indirizzate il 31 maggio e il 15 luglio 1542 all'amico Carlo Gualteruzzi, menzionava come la «Chiesa viterbiense» e poi come gli «spirituali»⁶², non più assimilabili alle prospettive dottrinali contariniane. Occorre quindi evitare di ascrivere tra di essi anche figure come Ercole Gonzaga⁶³ o Cristoforo Madruzzo⁶⁴, le cui pro-

⁶² Entrambe le lettere sono a Modena, Biblioteca Estense, Autografoteca Campori, Beccadelli Ludovico; cfr. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, «Rivista storica italiana», 84, 1972, pp. 777-813, ora nella sua raccolta di saggi *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di Elena Bonora e Miguel Gotor, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 141-88: 145, nota 11.

⁶³ Su di lui, oltre alla preziosa documentazione offerta da Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1991, e alla debole monografia di Paul V. Murphy, *Ruling Peacefully. Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform Sixteenth-Century Italy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 16; cfr. Nicola Avanzini, *Tra il cardinale Contarini e Juan de Valdés: la parabola religiosa di Ercole Gonzaga (1535-1542)*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 180, 1997, pp. 3-35; e soprattutto Elena Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 148 sgg.; la tesi di perfezionamento di Marco Iacovella, *Ercole e Ferrante Gonzaga. Pratiche scritte, fedeltà politiche e coscienza nobiliare nell'età di Carlo V*, discussa nel 2019 presso la Scuola Normale di Pisa, pp. 178 sgg.

⁶⁴ Alessandro Paris, «Reverendissimo cardinali tridentino». *Cristoforo Madruzzo e la congregazione cassinese al concilio di Trento (1545-1547)*, «Studi trentini di scienze storiche», 85, 2006, pp. 433-68; Id., «Trento è tedesco ed ha la lingua sciolta». *Cristoforo Madruzzo e Giovanni Morone tra Impero e Inqui-*

pensioni dottrinali si collegavano alla loro militanza filoimperiale. E soprattutto occorre evitare di usare genericamente il concetto di evangelismo per riferirsi agli spirituali o all'*Ecclesia viterbiensis*⁶⁵, come spesso accade nella storiografia anglosassone⁶⁶. Per capire

sizione, in *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, a cura di Massimo Firpo e Ottavia Niccoli, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 159-86.

⁶⁵ Susanna Peyronel Rambaldi, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, «Società e storia», 8, 1982, pp. 93-67.

⁶⁶ Cfr. per esempio Thomas F. Mayer, *Reginald Pole Prince and Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 7-8; cfr. pp. 103 sgg., che insiste sull'esistenza di una «reform tendency», composta da tutti coloro «who expressed allegiance to reform and usually cooperated with one another», di cui avrebbero fatto parte tanto il Contarini e il Pole quanto il Cervini e il Carafa, destinata a dividersi «very gradually», solo a causa di «personality or politics, not in the first instance religious difference». In questa prospettiva lo stesso Mayer, *What to Call the «spirituali»*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di Adriano Prosperi, Pierangelo Schiera, Gabriella Zari, Bologna, Il Mulino 2007, pp. 11-26, ha negato ogni legittimità al concetto di evangelismo, «hopelessly inadequate», all'«inelegant collective noun, «so-called spirituali», which lacks a corresponding substantive to denote the phenomenon», all'«artificial importance assigned to Juan de Valdés and his slavish followers» (pp. 11-13), con un'aggressività degna di miglior causa, soprattutto se sostenuta solo dalla fragile e generica tesi della ecumenica «reform tendency». Ad essa si rifanno peraltro anche Emily Michelson, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 6-8, e Abigail Brundin, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2008, che dichiara di usare indifferentemente i termini «reform, evangelism and the Italian Reformation, without intending any qualitative or significant distinction between them» poiché, in attesa che «the parameters of the phenomenon of Italian reform are better understood, [...] one cannot begin to decide upon the most appropriate choice of terms» (p. XII). In una prospettiva più esplicitamente apologetica, fedele all'impostazione della Riforma cattolica così come la propose Hubert Jedin, è lo studio di William B. Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1992, e la sua rassegna *Religion and Society in Early Modern Italy. Old Questions, New Insights*, «American Historical Review», 101, 1996, pp. 783-804. Si vedano infine John W. O'Malley, *Trent and all That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (trad. it. *Trento e «dintorni»*). Per una definizione del cattolicesimo nell'età moderna, Roma, Bulzoni, 2000), pp. 1-15, 119-43; Diarmaid MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, premessa di Adriano Prosperi, Roma, Carocci, 2010 (I ed. inglese 2003), pp. 295-302; Carter Lindberg, *The European Reformations*, II ed., Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 325-28. Particolarmente frequente è poi una corriva confusione sui concetti e sul loro significato nella storiografia artistica (Massimo Firpo, *Qualche precisazione su Michelangelo e gli «spirituali»*, in Id., *Studi e lezioni*, pp. 111-22).

gli sviluppi della storia religiosa dell'Italia degli anni trenta, e la stessa origine del concetto storiografico di evangelismo, è dunque opportuno volgere lo sguardo a un precedente importante, che ne ricalca le strategie, le premesse spirituali e gli esiti politici e dottrinali, e cioè all'evangelismo francese⁶⁷, di cui si sono finora alquanto sottovalutati i nessi con il mondo italiano⁶⁸ attraverso una densa circolazione di idee, di libri e di uomini negli anni che precedettero l'edizione veneziana del *Beneficio*: basti pensare al ruolo del veronese Ludovico di Canossa, tra i più stretti collaboratori, se non il vero e proprio ispiratore, della riforma gibertina, ma fin dagli anni dieci esponente di rilievo dell'evangelismo francese, o a quello del fiorentino Antonio Brucioli, traduttore della Bibbia in volgare e divulgatore della teologia della grazia a sud delle Alpi⁶⁹. Ma al di là di traiettorie individuali che attestano legami diretti tra l'evangelismo transalpino e gli ambienti riformatori italiani, il caso della Francia degli anni venti appare particolarmente istruttivo per comprendere la genesi del volumetto, sia pure in tempi e contesti diversi, non foss'altro per il comune protagonismo assunto da alti esponenti della gerarchia ecclesiastica le cui opzioni dottrinali non tardarono a essere condannate come difformi dall'ortodossia cattolica.

⁶⁷ Pierre Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 4 voll., Paris, Hachette, 1905-1935, vol. III, *L'évangélisme (1521-1538)*; tra gli studi più recenti basti citare l'importante monografia di Jonathan A. Reid, *King's Sister-Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, 2 voll., Leiden, Brill, 2009; Guillaume Alonge, *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie (XVI^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2020.

⁶⁸ Sull'estensione di tale concetto anche all'Italia cfr. Eva-Maria Jung, *On the Nature of Evangelism in 16th Century Italy*, «Journal of the History of Ideas», 14, 1953, pp. 511-27; e soprattutto Simoncelli, *Evangelismo italiano*, che ne distingue un'ala moderata, facente capo al Contarini, e una radicale di cui individua nell'Ochino l'esponente più significativo.

⁶⁹ La vita del fiorentino Antonio Brucioli, fautore di una dottrina fondata sul potere rigenerante della grazia che enfatizza il «beneficio di Cristo come evento restauratore dell'originaria dignità umana perduta con la caduta nel peccato», riconduce alla Lione popolata da tanti italiani, esuli religiosi e politici, mercanti, banchieri, a stretto contatto con la Strasburgo di Martin Butzer (Caramagno, *Il percorso dottrinale di Antonio Brucioli*, p. 58; sul suo soggiorno francese e i suoi legami con l'evangelismo d'oltralpe cfr. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 129-39).

3. L'evangelismo francese

A lungo la storiografia ha voluto cercare le matrici dottrinali del *Beneficio di Cristo* volgendo lo sguardo dall'altra parte della barriera confessionale: il primo Lutero, il giovane Calvino e soprattutto umanisti come Butzer e Melantone, disponibili al dialogo con i fedeli dell'antica Chiesa e sinceri fautori di una ricomposizione teologica della cristianità occidentale. In tal senso pare condivisibile l'orientamento più recente di chi, nella caccia alle possibili fonti di ispirazione del «dolce libriccino», ha voluto insistere su luoghi e autori riconducibili a quel variegato mondo della riforma strasburghese, vero e proprio crocevia e laboratorio di una Riforma dalle varie anime, moderate e radicali, in grado di recuperare anche gli autori patristici più discussi come Origene, destinato a essere valorizzato dagli stessi antitrinitari⁷⁰. Eppure, in un'Europa dai confini dottrinali ancora fluidi e porosi, per comprendere il senso e le origini del progetto spirituale che rese possibile la pubblicazione e il largo successo del *Beneficio di Cristo* occorre ancora guardare al di là delle Alpi, ma verso territori, contesti politici, uomini e donne rimasti fedeli, nonostante tutto, alla Chiesa di Roma. Ben prima dell'Italia, la Francia del giovane Francesco I conobbe una larga diffusione di idee eterodosse e vide costituirsi fronti contrapposti in seno alla Chiesa gallicana, fondati su modelli diversi di cattolicesimo e su distinte strategie di riassorbimento del dissenso religioso. Di fronte al magistero dei teologi parigini della Sorbona, che promossero una reazione dura, fatta di censure, divieti, persecuzioni, roghi di libri e di uomini, dalla fine degli anni dieci si costituì un'alternativa «evangelica», promossa da cardinali, vescovi, predicatori, letterati, gentiluomini, principesse e addirittura regine.

Quando in Italia personaggi come Gian Matteo Giberti o Gasparo Contarini erano ancora coinvolti nel rovente clima politico delle guerre d'Italia, impegnati in maneggi diplomatici e curiali;

⁷⁰ È stato dimostrata la ripresa nel *Beneficio* di alcuni brani dell'*Unio dissidentium*, opera probabilmente da attribuirsi alla cerchia del Butzer, di cui il Flaminio possedeva certamente una copia (Fallica, *Origene «pro sola fide» nel «Beneficio di Cristo»*, pp. 426-44). Sulla Riforma a Strasburgo cfr. MacCulloch, *Riforma*, pp. 255-66.

quando Marcantonio Flaminio era ancora uno dei tanti letterati e cortigiani che si affannavano a trovare qualche spazio vitale nelle corti rinascimentali, tutto dedito a scrivere carmi latini e procurarsi prebende ecclesiastiche; quando Juan de Valdés era solo un «gentilhuomo di spada et cappa» e «cortegiano modesto et ben creato» nella curia papale⁷¹, gli anni che vanno da Marignano (1515) a Pavia (1525) videro prender corpo in Francia un ambizioso progetto di riforma della Chiesa che partiva dal rinnovamento della vita religiosa dei fedeli e presentava non pochi punti di contatto con la dottrina luterana. Fondamentale alle sue origini fu la figura carismatica dell'umanista e teologo Jacques Lefèvre d'Étaples che, dopo aver abbandonato gli studi classici per quelli biblici, si circondò di discepoli, chierici e laici, dediti anzitutto allo studio dei testi sacri nelle lingue originarie (il greco e l'ebraico) e alla pubblicazione di opere di pietà volte a indirizzare la vita religiosa del clero e dei fedeli⁷². A segnare la nascita vera e propria di un movimento riformatore capace di incidere sulle pratiche spirituali e pastorali di alcune diocesi furono per un verso l'incontro tra Lefèvre e i fratelli Guillaume e Denis Briçonnet, entrambi vescovi, e per un altro l'affermarsi di un gallicanesimo patrocinato dalla corona che ebbe momenti cruciali nell'abolizione della Prammatica sanzione di Bourges e nel concordato di Bologna del 1516. A partire da quella data, Francesco I ottenne la possibilità di agire sul clero transalpino attraverso il controllo delle nomine di vescovi e abati. In breve tempo le istanze riformatrici maturate nella corte regia e nel gruppo di vescovi riuniti attorno a Lefèvre finirono con il convergere verso un'azione comune. Tra il 1516 e il 1525, gli sforzi dei fabristi (dal nome latino di Lefèvre, *Faber*) si concentrarono in alcune diocesi, tra cui Bayeux, dove era vescovo il veronese Ludovico di Canossa, Saint-Malo, amministrata da Denis Briçonnet, e Meaux, dove la presenza dell'energico Guillaume Briçonnet e dei suoi collaboratori, tra cui lo stesso Lefèvre, trasformò una realtà locale in un

⁷¹ PC, vol. II, p. 14; cfr. Massimo Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del '500*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 44.

⁷² Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.

modello per l'intera Chiesa di Francia⁷³. Gli strumenti principali del rinnovamento religioso furono una maggior attenzione alla selezione e istruzione del corpo sacerdotale, la restaurazione dell'autorità vescovile sugli ordini religiosi, il controllo dei pulpiti affidati a predicatori saldamente ancorati alla dottrina della giustificazione per fede, propugnata da Lefèvre nei suoi scritti, nonché la stampa e la distribuzione di opuscoli e volumi destinati a chierici e laici, per lo più edizioni bibliche soprattutto in francese e testi di pietà incentrati sull'orazione mentale e sull'invito alla semplificazione dei riti tradizionali.

Al cuore del progetto dell'evangelismo si trovò dunque il principio, già affermato da Martin Lutero, di portare il messaggio salvifico del vangelo a tutti gli uomini e di facilitare così l'accesso anche dei semplici ai misteri religiosi, nella convinzione che l'intervento dello spirito santo avrebbe illuminato le menti e i cuori dei fedeli. Tutt'altro che sporadiche furono anche le assonanze dottrinali con il padre della Riforma, che peraltro di Lefèvre era stato un precoce ed entusiasta lettore negli anni della sua formazione: fin dall'inizio degli anni dieci nel suo commento alle epistole paoline, edite nel 1512⁷⁴, e poi in maniera più esplicita dopo il 1517, Lefèvre aveva insistito sulla centralità della giustificazione per sola fede e sulla vacuità delle opere meritorie⁷⁵. Ma, nonostante le affinità, presto notate e sfruttate polemicamente dai conser-

⁷³ Reid, *King's Sister-Queen of Dissent*, pp. 181-247.

⁷⁴ Lutero si servì dell'opera esegetica di Lefèvre per preparare le sue lezioni su san Paolo, come dimostra un'edizione da lui annotata del *Quincuplex Psalterium*, edito nel 1509. Sul rapporto tra Lutero e Lefèvre cfr. Lucien Febvre, *Martin Lutero*, Roma-Bari, Laterza, 1982 (I ed. francese 1928), p. 120; Id., *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma* (I ed. francese 1929), in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 6-26; Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et Luther. Une recherche de frontières. 1517-1527*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 63, 1983, pp. 17-31, che sottolinea i punti di contatto ma anche le divergenze teologiche.

⁷⁵ La dottrina della giustificazione per sola fede ritorna con insistenza nel principale manifesto degli evangelici francesi, pubblicato nel 1525: Jacques Lefèvre d'Étaples, *Epistres et évangiles pour les cinquantes et deux semaines de l'an*, édition critique avec introduction et notes par Guy Bedouelle et Franco Giaccone, Leiden, Brill, 1976, p. 63. Sulla teologia di Lefèvre cfr. Henry Heller, *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525*, «Studies in the Renaissance», 19, 1972, pp. 42-77; Id., *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1971, pp. 271-310.

vatori annidati nella Sorbona, non mancavano punti di rottura tra luterani e fabristi, che riguardavano l'interpretazione della libertà umana, salvaguardata dai secondi pur in termini minimali, e soprattutto la questione ecclesiologica: malgrado critiche anche aspre nei confronti di frati e inquisitori, della gerarchia ecclesiastica e della curia papale, i discepoli di Lefèvre non vennero mai meno alla fedeltà nei confronti di Roma e non rinunciarono a perseguire il progetto di riunificazione della cristianità. Un'ambizione destinata però a scontrarsi con la realtà insormontabile delle nuove identità confessionali in formazione e con la durezza della repressione promossa dal Parlamento di Parigi su istanza dei teologi della Sorbona, che a partire dal 1525 costrinsero i loro avversari sulla difensiva, fino a indurli a rifugiarsi per qualche mese fuori dai confini del regno, nella Strasburgo di Capitone e Butzer. Seppur ridimensionata, negli anni successivi la rete fabrista poté contare sull'appoggio di personaggi influenti come i fratelli Du Bellay, il cui ruolo diplomatico ne consentì una diffusione europea⁷⁶, e soprattutto della sorella di Francesco I, Margherita di Navarra, che ne divenne l'ispiratrice, la principale finanziatrice, nonché la *leader* politica e religiosa attraverso una ricca produzione poetica. Donna di penna, Margherita fu anche donna di potere, in grado di influenzare l'amato fratello orientandone le scelte verso una maggior tolleranza nei confronti degli eretici e promuovendo il perseguimento di una via di conciliazione teologica tra cattolici e protestanti che parve ancora percorribile fino alla metà degli anni trenta⁷⁷.

Al di là di indubbie affinità dottrinali, ciò che induce a col-

⁷⁶ Édith Garnier, *Guillaume Du Bellay. L'ange gardien de François I^{er}*, Paris, Éditions du Félin, 2016; *Le cardinal Jean Du Bellay. Diplomatie et culture dans l'Europe de la Renaissance*, sous la direction de Cédric Michon et Loris Petris, Tours-Rennes, Presses universitaires François Rabelais de Tours-Presses universitaires de Rennes, 2013; cfr. Guillaume Alonge, *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento*, Roma, Donzelli, 2019, ad indicem.

⁷⁷ Victor-Louis Bourrilly, *François I^{er} et les protestants. Les essais de concorde en 1535*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 49, 1900, pp. 337-65, 477-95; Id., Nathanaël Weiss, *Jean Du Bellay, les protestants et la Sorbonne (1529-35)*, «Société de l'histoire du protestantisme», 40, 1903, pp. 227-31; Victor-Louis Bourrilly, *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, 1491-1543*, Paris, 1905, pp. 173-202; Alain Tallon, *La France et le concile de Trente, 1518-1563*, Rome, École française de Rome, 1997, pp. 83-92.

locare il *Beneficio di Cristo* anche sullo sfondo dell'evangelismo francese sono le analogie riscontrabili nelle modalità e nelle forme espressive di un progetto religioso e politico almeno in parte analogo. Non diversamente dagli spirituali, infatti, i fabristi traevano spunto dai libri di Erasmo e dei grandi riformatori, con una particolare predilezione per le opere latine del giovane Lutero, di cui pubblicarono anche traduzioni in francese. La dottrina protestante venne così rifiuta in un linguaggio e in una cornice ecclesiologica coerente con la fedeltà alla Chiesa romana, evitando critiche e polemiche per insistere invece solo in positivo sulla valenza liberatoria del messaggio luterano. Concetti chiave della loro propaganda religiosa divennero così l'esaltazione di un'ampia misericordia divina, degli infiniti tesori e benefici offerti all'umanità tutta dal sacrificio della croce, e di una fede cristocentrica che spazzava via ogni altra pretesa di mediazione tra cielo e terra. Nelle diocesi governate dai vescovi appartenenti alla rete evangelica si assistette alla sperimentazione di una pastorale rinnovata, fondata su una larga diffusione della Bibbia grazie all'imponente lavoro di traduzione – in francese e non in latino come Erasmo – direttamente curato da Lefèvre e dai suoi discepoli, cui si aggiunse dai pulpiti, nelle chiese, nelle piazze e nelle corti una predicazione incentrata sulla dottrina della giustificazione per sola fede. Si delineò in tal modo una posizione alternativa tanto alla repressione caldeggiata dai sorbonisti quanto al radicalismo scismatico dei riformatori tedeschi e svizzeri. E infatti gli attacchi non tardarono a venire da entrambe le parti: dai cattolici conservatori, che consideravano i fabristi lupi travestiti da agnelli, ma anche dai protestanti, che videro nella loro moderazione un pericoloso ostacolo alla più ampia propagazione della rivolta antipapale. Contrapposizioni e dinamiche non molto diverse si sarebbero instaurate vent'anni dopo anche in Italia, con esiti analoghi nella radicalizzazione del dissenso filoriformato da un lato e nell'irrigidirsi del partito intransigente dall'altro.

A partire dal 1525 il rafforzarsi della repressione promossa dai sorbonisti, che a corte godevano dell'appoggio del connestabile Anne de Montmorency nonché dei cardinali Antoine Duprat e François de Tournon, costrinse i fabristi a modificare le loro strategie. Senza rinunciare a predicatori itineranti come Gérard Roussel, Pierre Caroli, Michel d'Arande, Pierre de Sébiville o, nel

caso lionese, Aimé Meigret⁷⁸, che tenevano sermoni nelle piazze e nelle chiese ma anche a corte, forti della protezione della regina di Navarra, Lefèvre e i suoi diedero un impulso notevole alla diffusione di *pamphlet*, libretti e opuscoli, generalmente anonimi per non attirare l'attenzione degli inquisitori⁷⁹. In quelle raccolte di scritti di varia natura si ritrovano fianco a fianco, fusi in un unico volume, brani tratti dagli antichi Padri, in particolare Giovanni Crisostomo e Gregorio Nazianzeno, ma anche autori più recenti come Erasmo e Savonarola – un Savonarola spirituale, di cui si valorizzavano gli ultimi scritti incentrati sulla divina misericordia⁸⁰ –, e addirittura nomi impresentabili per un pubblico cattolico come Martin Lutero e Guillaume Farel, un ex fabrista diventato uno dei massimi apostoli della Riforma svizzera⁸¹. Nel 1525 il tipografo Simon Du Bois diede alle stampe il manifesto

⁷⁸ Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève (des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle)*, Paris, Champion, 1997, ad indicem; Maurice Causse, *La "Familière exposition" de Gérard Roussel et l'aventure "nicodémite" en Guyenne*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 131, 1985, pp. 5-33; Charles Schmidt, *Gérard Roussel: prédicateur de la reine Marguerite de Navarre*, Strasbourg, Schmidt et Grucker, 1845; Reinhard Bodenmann, *Les perdants. Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie*, préface d'Alexandre Vanautgarten, Turnhout, Brepols, 2016; Alonge, *Évangélismes croisés*, pp. 76-80.

⁷⁹ Sull'esistenza di inquisitori locali nella Francia del primo Cinquecento cfr. *Religion, Reformation, and Repression in the Reign of Francis I: Documents from the Parlement of Paris, 1515-1547*, ed. by James K. Farge, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval studies, 2015.

⁸⁰ Sul savonarolismo in Francia cfr. Stefano Dall'Aglio, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Nino Aragno, 2006; Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 115-29. Il raffronto testuale tra le opere di Savonarola e il *Beneficio* condotto da Luigi Lazzerini, *Teologia del «Miserere»*, pp. 121-79 e Id., *Rituale e interiorità. Teologia e riforma in Girolamo Savonarola*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 48, 2012, pp. 249-303: 275-77, 291-94, ha il merito di individuare analogie di temi e termini, peraltro certamente di origine agostiniana e paolina, ma non è convincente nell'istituire filiazioni univoche, come ad esempio a proposito del «libero arbitrio sanato», delle nozze della Chiesa (e non dell'anima) con Cristo e del termine «beneficio», che nel predicatore ferrarese ha un significato diverso. Sulla presenza delle inedite prediche del frate ferrarese all'inizio degli anni trenta negli ambienti dell'evangelismo italiano, cfr. la lettera di Federico Fregoso a Eleonora Gonzaga dell'11 gennaio 1531 (Firenze, Archivio di Stato, *Ducato di Urbino*, cl. I, 266, f. 2r).

⁸¹ Farel scrisse di lui che «par sa parole me retira de la fausse opinion du mérite, et m'enseigne que tout venait de grâce et par la seule miséricorde de Dieu, sans qu'aucun l'aie mérité» (Heller, *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples*, p. 59).

dell'evangelismo francese, le *Epistres et évangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an*, redatte nei primi anni venti a Meaux, dove il libro fu distribuito tra i sacerdoti come strumento utile alla predicazione. Nell'intento di orientare il rinnovamento spirituale dei fedeli, Lefèvre vi celebrava la «justification que nous avons par foy, non point par noz œuvres ou mérites, en sentant dedans nous la bonté, le miséricorde de nostre Dieu et la vérité de ses promesses»⁸². Quasi assenti o comunque molto sfumati sono i riferimenti ai santi⁸³, mentre l'unica via per la salvezza del credente è costituita dalla fiducia nella misericordia divina e nel sacrificio di Cristo. Lefèvre insiste su una fede nutrita di carità e capace di produrre «œuvres de foy»: «Et mesmement la foy que nous avons sans charité ce n'est point foy, car ce n'est que une foy morte, une foy imparfaicte et non pas vive, car la foy vive œuvre par charité»⁸⁴. Una fede viva dunque contrapposta a una fede morta e improduttiva, paragonata in un altro passo alla mera fede storica negli eventi narrati dai vangeli, secondo una formula ispirata agli scritti di Melantone e di Lutero, ampiamente sfruttata nella predicazione dai discepoli di Lefèvre e più tardi ripresa in Italia dall'Ochino, dal Fregoso e dal *Beneficio*⁸⁵.

Come è stato osservato, proprio a Lefèvre risale un precoce ricorso alla formula «beneficia Dei» nel suo *Quincuplex Psalterium* (1513), apprezzatissimo dal giovane Lutero, e poi nelle *Epistres et évangiles* dove compare a più riprese la formula «bénéfice», declinata per lo più al plurale e in qualche caso anche al singolare

⁸² Lefèvre d'Étaples, *Epistres et évangiles*, p. 132.

⁸³ In più punti i teologi della Sorbona ravvisarono attacchi velati al culto dei santi, come ad esempio quando si affermava che «saint Paul en ceste epistre nous veult donner à entendre que grace et benédiction ne nous est point donnée par saint ne saincte, ne mesme par l'observation de la Loy, mais par la seule foy et fiance» (ivi, p. 297; cfr. p. 232).

⁸⁴ Ivi, pp. 99, 113; cfr. pp. 359 («ceste foy est une foy vive qui œuvre par charité. Le soleil qui enlumine et ne eschauffe point il ne vivifie riens, aussi ne fait la foy sans charité. Si tu as ceste foy que Jesuchrist est mort pour toy et pour effacer tes péchés, il est ainsi et tes péchés sont effacés»), 385.

⁸⁵ «Pour notre consolation et salut – scrive Lefèvre – il ne suffist pas scavoir ou croire comme une histoire que il soit mort et puis resuscité, car les iniques et pervers, voire Sathan, le croient bien, mais outre il nous fault entendre le bien, utilité et profit que il nous en vient, et que par sa mort et résurrection il nous a acquis» (ivi, p. 157; brano aggiunto nell'edizione lionese del 1531-32).

(«bénéfice inestimable»), con riferimento alla redenzione salvatrice di Cristo: «Ayons souvenance des bénéfiques qu'il nous a fait par sa passion»⁸⁶. Ma al di là della formula specifica destinata a largo successo che sarebbe stata al centro del commento del Valdés al vangelo di Matteo⁸⁷ e avrebbe poi dato il titolo al «dolce libriccino», colpisce l'analogia dottrinale che emerge dalla lettura comparata delle opere fabriste e del *Beneficio*: giustificazione per sola fede, svalutazione dei meriti umani, esaltazione dell'infinita misericordia di Dio, aperta a tutti e perciò rassicurante e consolatoria, tanto più che se ne discute in corrispondenza dei passi scritturali che affermano l'elezione di pochi e la condanna dei più, sui quali – come Erasmo – Lefèvre sorvola, per soffermarsi invece sulla volontà divina di salvare ogni uomo senza distinzione, poiché tutti sono invitati al banchetto divino⁸⁸. Il messaggio affidato alle *Epîtres* invita dunque a guardare con fiducia alle promesse di un Dio più simile a un padre amorevole che a un giudice implacabile, la cui legge serve all'uomo soprattutto per misurare l'abisso della propria miseria e impotenza senza indicare alcuna via verso la salvezza. Unico mediatore – non si stancano di ribadire i fabristi – è Cristo, «médecin» e «avocat», che con l'effusione del suo sangue ha lavato tutti i peccati e riscattato l'umanità intera, liberandola dalla servitù del peccato e restituendole lo statuto filiale. A essere crocifisso e a morire sulla croce insieme con Cristo è stato il vecchio Adamo con il suo carico di peccati, sostituito da un uomo rinnovato dalla grazia, vestito della giustizia divina e perciò stesso incapace di peccare⁸⁹.

A rendere stringente il parallelo tra l'esperienza dell'evangelismo d'oltralpe e il caso del *Beneficio* sono le modalità oltreché il contenuto di comuni forme di proselitismo. Soprattutto a partire

⁸⁶ Ivi, p. 177; cfr. Carlo Ossola, *Lutero e Valdés: intorno alla formula 'Beneficio di Cristo'*, in *Lutero e la riforma*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1985, pp. 35-47, poi ripreso nell'introduzione a Juan de Valdés, *Lo evangelio di san Matteo*, ed. Carlo Ossola, testo critico di Anna Maria Cavallarin, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 63-82. Sulla formula «beneficio» cfr. anche Id., *Nei 'labirinti' del 'Beneficio di Cristo'*, in *Cultura e società nel Rinascimento tra Riforme e manierismi*, a cura di Vittore Branca e Carlo Ossola, Firenze, Olschki, 1984, pp. 385-425.

⁸⁷ Ossola, *Lutero e Valdés*, pp. 5-16.

⁸⁸ Lefèvre d'Étaples, *Epîtres et évangiles*, pp. 102, 339.

⁸⁹ Ivi, pp. 81, 259.

dall'intensificarsi delle persecuzioni alla fine degli anni venti, i fabristi affidarono a editori come il lionese Sébastien Gryphe e il parigino Simon Du Bois la pubblicazione di opuscoli di pietà anonimi, nei quali confluirono scritti di varia provenienza sistematicamente incentrati sul tema dell'orazione mentale⁹⁰, nei quali veniva esaltata la pratica di una preghiera individuale, funzionale a un percorso di elevazione e incorporazione in Cristo, secondo schemi e dottrine che affondavano le radici nei testi mistici medievali, con allusioni al mai dimenticato magistero di Margherita Porete⁹¹, ma che incrociavano soprattutto la spiritualità cristocentrica al cuore della proposta luterana. Particolare successo editoriale conobbe il *Livre de vraye et parfaicte oraison* nel quale è contenuta un'ampia esposizione dei sette *Salmi* penitenziali, a cura di un fedelissimo di Lefèvre, Pierre Caroli. Con uno sviluppo di argomentazioni affine al *Beneficio*, in quelle dense pagine Caroli sottolinea dapprima la miseria dell'uomo, condannato dal peccato originale, incapace di rialzarsi da solo, e costretto dunque a invocare dall'abisso del peccato in cui si trova la grazia misericordiosa del creatore. Ma a partire dal commento al terzo salmo l'autore abbandona i toni tragici per imboccare la strada di un'ottimistica speranza nelle promesse divine: il riconoscimento della propria colpa e dell'inutilità delle opere, «imundes et comme drap menstreueux», è il passo decisivo per aprirsi alla misericordia celeste, l'unica in grado di lavare il peccato, di cancellare il «chyrographe de la mort» e di riscattarlo con il sacrificio sulla croce: «C'est sire

⁹⁰ La miscellanea in latino, *Dominicae praecationis pia admodum et erudita explanatio*, pubblicata a Lione da Gryphe nel 1530, conobbe nei sedici anni successivi almeno dodici ristampe. Alcuni di questi testi presentano evidenti affinità con il *Beneficio* (Dall'Aglio, *Savonarola in Francia*, pp. 180-199; Id., *Savonarola nelle edizioni di Sébastien Gryphe: il caso della Dominicae praecationis explanatio*, in *Quid novi? Sébastien Gryphe à l'occasion du 450. anniversaire de sa mort*, sous la direction de Raphaële Mouren, préface de Patrice Béghain, Lyon-Villeurbanne, Bibliothèque municipale de Lyon-enssib, 2008, pp. 357-71; Ugo Rozzo, *La cultura italiana nelle edizioni lionesi (1531-1541)*, «La bibliofilia», 90, 1988, pp. 162-95; 188-92; Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 183-84; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 10-13).

⁹¹ Miccoli, *La storia religiosa*, p. 1069. Sull'influenza esercitata dagli scritti della Porete sul misticismo di Margherita di Navarra, che peraltro offrì protezione ai cosiddetti «libertins spirituels» che a quella spiritualità si rifacevano cfr. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito*, pp. 488-91.

que tu me baptiseseras interieurement et me arrouseras du sang de ton filz Jesuchrist et de tribulation et adversité de ta croix». Solo attraverso la «mortification de nostre volunté et du vieil Adam» il peccatore può accedere ai «bénéfices que tu nous as fait» e acquisire uno spirito rinnovato. Dopo aver ereditato la colpa del primo padre, che lo ha trasformato in «chose pourrissable», dopo aver subito persecuzioni e tollerato la falsità di dottori e predicatori («les mauvaises et pernicieuses doctrines ou prédications des faulx docteurs et de leurs fauteurs»), una volta nutrito del pane spirituale che è l'autentica parola del vangelo, l'uomo nuovo può così affidarsi con gioia e fiducia alla consolazione celeste, alla pioggia di grazie e all'infinita misericordia divina, capace di infondere una fede viva, produttrice di «œuvres ou fruictz». La bontà di Dio, molto diversa dalla giustizia degli uomini in quanto «justice de miséricorde», si estende a ogni fedele indistintamente poiché il sangue di Cristo è stato offerto per tutti⁹².

Tra i numerosi *pamphlet* anonimi editi da Du Bois alla fine degli anni venti⁹³, assai prossima alle tematiche e al tono del *Beneficio di Cristo* risulta la *Brève instruction pour soy confesser en vérité* in cui, come nel secondo capitolo del «dolce libriccino», si insiste sul concetto paolino della Legge che non serve a farci giusti ma a conoscere, come in uno specchio («miroir»), il nostro peccato, oltreché sul paragone tra le miserabili opere umane e il panno menstruato⁹⁴. Molte sono altresì le analogie tra i primi paragrafi del capitolo quarto del *Beneficio*⁹⁵ e *Le traicté du souverain bien*, tutto fondato sull'allegoria del matrimonio mistico tra l'anima e Cristo. Si tratta di un'immagine ricorrente, già presente in Lutero e in Melantone, sulla quale però l'anonimo autore del volumetto fabbrista, senz'altro ispirato anche dai testi mistici medievali, indugia

⁹² *Les sept Pseaulmes du royal prophete David*, in *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, Paris, Simon Du Bois, 1528, pp. Evv, fiiiiv, gvir, gviiiiv, hvir, iir, iiiiv.

⁹³ Su queste pubblicazioni cfr. Annie Tricard, *La propagande évangélique en France: l'imprimeur Simon Du Bois (1525-1534)*, in *Aspects de la propagande religieuse*, études publiées par Gabrielle Berthoud, Georgette Brasart-De Groër, Delio Cantimori, préface de Henri Meylan, Genève, Droz, 1957, pp. 1-37.

⁹⁴ *Brève instruction pour soy confesser en vérité*, s.i.t. [Simon Du Bois], p. n.n. Per il ricorrere di analoghe immagini cfr. *Beneficio*, pp. 16-17 («lucido specchio»), 35 («panno de una femina menstruata»).

⁹⁵ *Beneficio*, pp. 27-31.

per oltre novanta pagine, con fitte citazioni dai *Salmi* e dal *Cantico dei cantici* per descrivere l'unione con il «doulx espoux» che si fa carico dei peccati dell'anima sua sposa, la spoglia del vecchio Adamo e la riveste degli abiti divini⁹⁶. Del tutto affine a quella del *Beneficio* appare anche la dottrina della giustificazione per sola fede, presentata da un lato secondo l'immagine melantoniana della fede storica contrapposta alla fede nelle promesse di Dio⁹⁷, dall'altro con la valorizzazione del ruolo della carità. Sulla scorta di quanto Lefèvre aveva scritto nei *Commentarii in epistolas catholicas* (Basilea, 1527)⁹⁸, quegli opuscoli avvalorano l'immagine evangelica dell'albero della fede da cui nascono i frutti delle opere con il rinvio al passo sulla fede morta contrapposta alla fede viva, operosa nella carità, dell'epistola di san Giacomo, di cui i luterani non riconoscevano la canonicità⁹⁹.

Gli stessi concetti e le stesse immagini ritornano in modo puntuale nella vastissima produzione di Margherita di Navarra, le cui opere conobbero un'ampia circolazione manoscritta, ma in alcuni casi – *Le miroir de l'âme pécheresse* (Du Bois, 1531) – anche una circolazione a stampa, prontamente contrastata da condanne e sequestri sollecitati dalla Sorbona. Non occorre qui elencare le numerosissime affinità tematiche e linguistiche tra gli scritti della sorella di Francesco I e il *Beneficio di Cristo*; basterà sottolineare che nella sua opera poetica compaiono alcuni tratti tipici della spiritualità basata sulla grazia e la misericordia di Dio che percorre da cima a fondo il trattatello, come la predestinazione imposta a tutti «sans rigueur ne contrainte, mais d'un attrait doucement

⁹⁶ Sulla trasformazione da servi in figli e legittimi eredi di Dio attraverso la fede, cfr. anche l'*Epistre chrestienne très utile à ceulx qui commencent lire la sainte Escripiture afin que en lysant la sainte parolle de Dieu, ils soient edifiez, cognoissant la consummation de toute l'Escripiture que sommairement ici est declairée*, s.i.t. [Simon Du Bois, 1525-29?], pp. aiiir, aviiir, biv, biiiv, bviiir, ciir, ciiiv.

⁹⁷ Il *Brief recueil de la substance et principal fondement de la doctrine évangélique* ricorre alla classica distinzione tra fede storica e fede autentica nelle promesse di Dio, che è la «vraye congnoissance de Dieu, la quelle engendre au cueur du fidèle la crainte et amour du saint nom de Dieu et charité envers son prochain et tous bons fruictz, car icelle foy est le bon arbre qui ne peult estre sans faire bon fruict» (*Brief recueil de la substance et principal fondement de la doctrine évangélique*, s.i.t. [Simon Du Bois], 1525, p. biiiv).

⁹⁸ Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et Luther*, pp. 23-28.

⁹⁹ Cfr. *Beneficio*, pp. 44-48.

violento»¹⁰⁰, la salvezza universale¹⁰¹ e la via larga al paradiso¹⁰², il frequente ricorso a una terminologia giuridica (polizza, chirografo, debito...) ¹⁰³, ma anche le formule considerate caratteristiche dello scritto flaminiano come l'uomo reso servo del peccato¹⁰⁴ e dunque simile al diavolo¹⁰⁵, il libero arbitrio sanato¹⁰⁶, il «vecchio Adamo» trasformato dall'amore divino¹⁰⁷, la fede storica contrapposta alla fede viva e la dottrina della giustificazione per sola fede mai disgiunta da un'operosa carità¹⁰⁸. Ispirate al magistero di Lefèvre e di Briçonnet sono poi la valorizzazione dell'orazione mentale fondata sulla personale meditazione della passione di Cristo¹⁰⁹, nonché l'esaltazione dell'immagine dello sposalizio tra l'anima e il Salvatore¹¹⁰, o ancora i due esempi spesso congiunti

¹⁰⁰ Marguerite de Navarre, *Le triomphe de l'agneau*, édition critique par Simone de Reyff, in *Ceuvres complètes*, vol. III, Paris, Champion, 2001, p. 92.

¹⁰¹ Marguerite de Navarre, *Petit œuvre dévot*, édition critique par Sabine Lardon, in *Ceuvres complètes*, vol. I, Paris, Champion, 2001, pp. 95-96, vv. 362-70; cfr. anche l'*Oraison à notre seigneur Jésus Christ*, in Ead., *Le miroir de l'âme pécheresse, discord étant en l'homme par contrariété de l'esprit et de la chair. Oraison à notre seigneur Jésus Christ*, édition critique par Joseph L. Allaire, München, Fink, 1972, p. 97.

¹⁰² Nel *Dialogue* si parla di «un chemin bien ample» tracciato da Cristo (Marguerite de Navarre, *Dialogue en forme de vision nocturne*, publiée par Pierre Jourda, «Revue du seizième siècle», 13, 1926, pp. 6-49: 22); in Marguerite de Navarre, *Oraison de l'âme fidèle à son seigneur Dieu*, in Ead., *Les marguerites de la Marguerite des princesses*, 4 voll., publié avec introduction, notes et glossaire par Felix Frank, Paris, Cabinet du Bibliophile, 1873, vol. I, p. 95. Anche in uno degli ultimi testi di Margherita, e quindi successivo all'edizione del *Beneficio*, ricorre la concezione di una salvezza ampia che ha «ouvert et descloux» il cielo a tutti i credenti (Marguerite de Navarre, *Miroir de Jhesus Christ crucifié*, edizione critica a cura di Lucia Fontanella, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 1984, p. 25; cfr. anche pp. 35, 49).

¹⁰³ Marguerite de Navarre, *Le miroir de l'âme pécheresse*, édition critique par Renja Salminen, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1979, pp. 205-206; Marguerite de Navarre, *Le triomphe de l'agneau*, pp. 82-83.

¹⁰⁴ Marguerite de Navarre, *Le triomphe de l'agneau*, p. 85.

¹⁰⁵ Marguerite de Navarre, *Oraison de l'âme*, p. 101.

¹⁰⁶ Marguerite de Navarre, *Dialogue en forme de vision nocturne*, p. 24.

¹⁰⁷ Ivi, p. 31; Marguerite de Navarre, *Oraison de l'âme fidèle*, pp. 83, 87.

¹⁰⁸ Marguerite de Navarre, *Dialogue en forme de vision nocturne*, pp. 28, 41-42; cfr. anche p. 45.

¹⁰⁹ Marguerite de Navarre, *Petit œuvre dévot*, pp. 88 sgg.; Ead., *Dialogue en forme de vision nocturne*, pp. 34-36.

¹¹⁰ Si tratta di un tema ricorrente in Margherita, che trae ispirazione dalla corrispondenza con Briçonnet (Guillaume Briçonnet, Marguerite d'Angoulême,

del buon ladrone e della Maddalena, modelli di una salvezza ottenuta per sola fede, senza alcun merito¹¹¹. A suggellare l'evidente affinità tra evangelici francesi e spirituali italiani fu la traduzione e pubblicazione a Lione in francese del *Beneficio* fin dal 1545, a poco più di un anno dalla prima stampa veneziana, da parte di Jean de Tournes, tipografo legatissimo alla cerchia della regina di Navarra, che attesta la reale fruibilità nei due contesti di quell'opera e delle sue dottrine¹¹².

4. Tra Francia e Italia

Da questo rapido sguardo sul mondo transalpino emerge in maniera evidente che le radici del *Beneficio di Cristo* affondavano nel terreno di una foresta non solo italiana ma europea, alimentata da molteplici succhi nutritivi del passato e del presente, dalla tradizione mistica alle ancor vive tensioni profetiche e millenariste, dall'agostinismo del giovane Lutero alla teologia erasmiana della misericordia, dallo spiritualismo *alumbrado* all'evangelismo francese. Ne scaturivano varie e diverse istanze di un profondo rinnovamento della Chiesa fondato sul vangelo e sul modello dell'età apostolica, che in molti casi si proponevano di non infrangerne l'unità e anzi di ricomporla. Numerosi temi tipici del *Beneficio* quali «il perdono generale», la pace della coscienza, l'incorporazione in Cristo e il vestirsi di Cristo, la non imputabilità dei peccati, le nozze mistiche, sin qui usualmente e non a torto messi in relazione con il magistero valdesiano, ricorrono negli stessi termini nella Francia del decennio precedente. Certo entrambe le esperienze religiose, dei fabristi francesi e degli spirituali italiani, traevano spunto anzitutto dalla libertà del cristiano proclamata dalle lettere

Correspondance (1521-1524), édition du texte et annotation par Christine Martineau-Genieys et Michel Veissière, avec le concours de Henry Heller, 2 voll., Genève, Droz, 1975-1979, vol. I, p. 167); cfr. Marguerite de Navarre, *Le miroir de l'âme pécheresse*, pp. 174 sgg.; Ead., *Oraison de l'âme fidèle*, pp. 105-106; Ead., *Le triomphe de l'agneau*, p. 101.

¹¹¹ Marguerite de Navarre, *Petit œuvre dévot*, pp. 90, 96; Ead., *Oraison de l'âme fidèle*, p. 118.

¹¹² Cfr. *infra*, pp. 343 sgg.

paoline e riproposta con nuova e polemica vitalità dal giovane Lutero, che segnò la riflessione religiosa sia di Lefèvre sia di Valdés¹¹³. Occorre quindi andare al di là delle assonanze testuali e interrogarsi sull'esistenza di nessi diretti, di scambi effettivi, di circolazione di libri e di uomini tra quei due mondi nel corso degli anni trenta, quando l'Italia era pronta ad accogliere i nuovi messaggi religiosi che circolavano oltralpe.

Già in passato, del resto, vi si erano manifestate sensibilità religiose basate sulla giustificazione per sola fede, come per esempio quella che Hubert Jedin definì come la *Turmerlebnis* del giovane Contarini, che nel 1511 evocava l'esperienza spirituale che il sabato santo, ben prima che Lutero apparisse sull'orizzonte della storia, gli aveva fatto capire l'inutilità di «tute le penitentie» al fine della salvezza, per la quale occorreva affidarsi solo e soltanto al sacrificio della croce, poiché «a la satisfaction dii peccati fati et in li quali la fragilità umana casca la Passion sua è sta' sufficiente et più che bastante». E nel '23, quando era oratore veneziano alla corte di Carlo V, scriveva da Valladolid di essere ormai giunto alla «firma conclusione» che «niuno per le opere sue se puol iustificare [...], ma bisogna rincorrere a la divina gratia, la quale se ha per la fede in Iesu Christo», e che «bisogna che se iustificamo per la iustitia de altrui, cioè de Christo, al quale coniungendose, la iustitia sua se fa nostra, né de nui stessi fidarsi un minimo puncto»¹¹⁴.

Un'analogia spiritualità ispira i versi inseriti da Ludovico Ariosto pochi anni dopo, nel 1516, nel canto XIV dell'*Orlando furioso*, il cui inequivocabile richiamo alla giustificazione per sola fede resterà immutato anche nell'edizione postuma del '32: «So che i meriti nostri atti non sono / a soddisfare al debito d'un'oncia; / né devemo sperar da te perdono, / se riguardiamo a nostra vita sconcia. / Ma se vi aggiugni di tua grazia il dono, / nostra ragion fia ragguagliata e concia. / Né del tuo aiuto disperar possiamo, / qualor di tua pietà ci ricordiamo»¹¹⁵. Tracce di questa sensibilità

¹¹³ Ossola, *Introduzione a Valdés, Lo evangelio di san Matteo*, pp. 30-48.

¹¹⁴ Hubert Jedin, *Ein "Turmerlebnis" des jungen Contarini*, «Historisches Jahrbuch», 70, 1951, pp. 115-30, edito in traduzione italiana in Id., *Chiesa della fede Chiesa della storia*, pp. 606-23; Id., *Contarini und Camaldoli*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 2, 1953, pp. 59-118: 67.

¹¹⁵ Gigliola Fragnito, *Intorno alla religione dell'Ariosto: i dubbi del Bembo*

si possono individuare anche a Firenze, dove nel 1520 il piagnone Bartolomeo Cerretani evocava nel *Dialogo della mutatione di Firenze* il grande sapere e l'impegno religioso tanto di Erasmo quanto di Lutero, «gli scritti del quale sendo comparsi in Italia, et maximamente a Roma, [...] fanno argomento che costui debbe essere per costumi, dottrina e religione prestantissimo»¹¹⁶.

Su tali premesse si innestò anche l'influenza dell'evangelismo francese, giunto in Italia attraverso la mediazione di alcuni personaggi che, dopo un soggiorno oltralpe in cui avevano conosciuto l'esperienza fabrista, contribuirono a diffonderne la spiritualità in patria. Un caso precoce fu quello del poeta Iacopo Sannazaro, frequentatore di Lefèvre nei primi anni del secolo, e figura di spicco dell'umanesimo napoletano, che fece probabilmente da tramite tra la Francia e la cerchia ischitana di Vittoria Colonna¹¹⁷.

Nella Venezia degli anni trenta ebbe un ruolo significativo il priore dei domenicani dei Santi Giovanni e Paolo, Damiano Loro, «vir in sacris Scripturis et in theologicis egregie, linguarum vero graecae ac latinae peritissimus», che pubblicò nel '33 un'edizione delle *Epistolae divi Pauli apostoli cum triplici editione ad veritatem graecam* che affiancava all'originale greco e al testo della *Vulgata* quelli pubblicati da Erasmo e da Lefèvre¹¹⁸. Sempre tra le calli veneziane anche Antonio Brucioli, la cui vocazione religiosa era maturata tra gli anni venti e trenta nel crogiolo spirituale lionese,

e le credenze ereticali di Galasso Ariosto, ora in Ead., *Cinquecento italiano*, pp. 289-323: 320.

¹¹⁶ Bartolomeo Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze*, a cura di Raul Mordenti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, pp. 4-5, 16-17.

¹¹⁷ Gigliola Fragnito, «Per lungo et dubbioso sentero»: *l'itinerario spirituale di Vittoria Colonna, in Al crocevia della storia: poesia religione e politica in Vittoria Colonna*, a cura di Maria Serena Sapegno, Roma, Viella, 2016, pp. 177-213: 181-85.

¹¹⁸ Due anni prima fra Damiano aveva capeggiato una manifestazione di protesta dei suo confratelli contro la ventilata riforma del convento, infestato da comportamenti assai riprovevoli, che si presentarono rumorosamente in Collegio per far sapere al doge che non erano disposti ad accettare quei soprusi e che «più presto si farian lutherani» (Marin Sanudo, *I diarii*, a cura di Nicolò Barozzi, Guglielmo Berchet, Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Marco Allegri, voll. 58, a spese degli editori [tip. Marco Visentini], Venezia 1879-1902, vol. LV, col. 74; cfr. Massimo Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 71-72).

A. O. M. A. O.

1533
J
E
N
D
A
R
I
O

si alimentò della letteratura fabrista nella sua sistematica opera di traduzione e commento della Bibbia in volgare¹¹⁹. Sul piano pastorale già si è accennato al ruolo decisivo nel riformismo giber-tino del veronese Ludovico di Canossa, vescovo di Bayeux precocemente coinvolto nella rete evangelica francese e ambasciatore di Francia a Venezia¹²⁰. Ma a fungere da raccordo con la cultura transalpina furono anche uomini a prima vista distanti da interessi religiosi, come Bartolomeo Panciatichi, figlio naturale di un mercante fiorentino in affari con la corte di Francia e molto attivo sul mercato lionese della seta e delle spezie. Grazie alle entrate del padre ma soprattutto della madre francese, Bartolomeo frequentò fin da giovanissimo la corte della regina di Navarra, con la quale instaurò un rapporto destinato a durare fino alla morte di quest'ultima. Nella cerchia navarrese il Panciatichi fu istruito nella fede evangelica, come attestano in modo inequivocabile le sue frequentazioni e le sue posizioni dottrinali, sempre sul crinale dell'eresia, che lo portarono negli anni quaranta a integrarsi negli ambienti valdesiani della corte medicea e a far propri gli orientamenti filoprotestanti che nel 1551, in seguito alla delazione di Pietro Manelfi, gli valsero l'arresto e il processo intentatogli dall'Inquisizione fiorentina¹²¹. Da alcuni suoi componimenti poetici rimasti manoscritti affiorano un linguaggio e un'impostazione dottrinale chiaramente ispirata agli insegnamenti di Lefèvre e dei suoi discepoli, fondata su un insistito richiamo alla «dolcezza», all'«ampio ristoro», al «largo perdono» offerto dalla «clemenza divina», al «celeste dono» di una «fede viva», tutta incentrata sulla giustificazione per sola fede¹²².

Un discorso a parte merita infine la vicenda spirituale dei benedettini dell'abbazia di Saint Honorat sull'isola di Lérins, al

¹¹⁹ Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 129-39; Id., *Poesia ed evangelismo tra Italia e Francia*, pp. 160-67.

¹²⁰ Id., *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma giber-tina*, «Rivista storica italiana», 126, 2014, pp. 5-54; Id., *Ambasciatori*, pp. 36-49.

¹²¹ Id., *Évangélismes croisés*, pp. 70-73; Rita Mazzei, «Il Panciatichi [...] faceva professione generalmente di assentire alle opinioni degli eretici moderni». *Affari ed eresia alla corte di Cosimo I*, «Rivista storica italiana», 130, 2018, pp. 363-408; Firpo, *Gli affreschi di Pontorno a San Lorenzo*, pp. 359-71.

¹²² Matteo Fadini, *Le Canzoni spirituali di Bartolomeo Panciatichi*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 218, 2016, pp. 103-46.

largo delle coste provenzali, guidati da Gregorio Cortese e Denis Faucher. Nel 1516, quando l'abbazia venne unita alla congregazione cassinese, il vertice dell'ordine scelse di mandarvi alcuni dei suoi monaci migliori con l'ambizione di rilanciare la vita della comunità monastica. La scelta cadde sul futuro cardinale modenese, che già a San Benedetto di Polirone si era distinto per il suo magistero nei confronti dei confratelli e dei giovani novizi, di cui aveva curato la formazione spirituale: si trattava di uomini destinati a ricoprire ruoli istituzionali e culturali di assoluto rilievo nella storia benedettina del primo Cinquecento come Luciano degli Ottoni, Giambattista Folengo, Denis Faucher e lo stesso Benedetto Fontanini¹²³. Il soggiorno a Lérins offrì l'occasione di intrecciare proficui scambi culturali e religiosi con la cerchia genovese dei Fregoso e dei Sauli, animata da inquietudini spirituali e studi biblici¹²⁴, ma anche di entrare in relazione con prelati e umanisti della Francia meridionale (basti pensare alle figure poco note di Agostino Grimaldi, vescovo di Grasse e abate commendatario di Saint Honorat, e di Lambert Arbaud, vescovo di Vence e di Venosa) e con la rete evangelica di Margherita di Navarra e dei fratelli Du Bellay¹²⁵. Non è un caso che durante il decennio trascorso a Lérins gli interessi del Cortese e dei suoi monaci si orientassero verso lo studio delle lettere paoline (Faucher e Cortese tennero veri e propri cicli di lezioni su di esse), della cultura ebraica, di alcuni autori della patristica greca già in parte presenti nel tradizionale *cursus studiorum* dell'ordine, soprattutto Dionigi Aeropagita, Eutimio Zigabene, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo e

¹²³ Giuseppe Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, a cura di Andrea Canova, Torino, Nino Aragno, 2014 (I ed. Napoli, 1948), pp. 65-75.

¹²⁴ Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese*, pp. 48-73.

¹²⁵ Sul monastero di Lérins sotto la guida di Cortese cfr. Henri Moris, *L'abbaye de Lérins. Histoire et monuments*, Paris, Plon-Nourrit & Cie-Honoré, Champion, 1909, pp. 35-41, 347-56; Jean-Marie Le Gall, *Le temps des réformes bénédictines*, in *Histoire de l'Abbaye de Lérins*, Begrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, ARCCIS, 2005, pp. 369-76, 423-29; cfr. Id., *Les réformes monastiques françaises et l'Italie 1480-1530*, in *Passer les monts. Français en Italie, l'Italie en France 1494-1525*, Paris-Florence, Champion-Cadmo, 1998, pp. 279-95, che evidenzia i precoci contatti tra Lefèvre e i cassinesi di Santa Giustina a Padova, cui rese visita nel corso del suo soggiorno italiano. Sul rapporto personale con Guillaume e Jean Du Bellay cfr. Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. II, pp. 40-41, 161-62.

Origene¹²⁶. Non diversamente dai fabristi, i benedettini trassero dai padri greci una concezione della fede incentrata sulla grazia e sul dono della salvezza offerto dal sacrificio di Cristo, ma anche nutrita e consolidata dalle opere umane come manifestazione della sua autenticità, e dunque, benché inutili ai fini della vita eterna, funzionali al ripristino dell'immagine divina dell'uomo.

Gli anni francesi furono dunque contrassegnati dall'accentuazione in senso paolino della loro dottrina, dovuta almeno in parte al confronto diretto con il pensiero luterano, come attestano gli scritti del Cortese e di diversi suoi confratelli risalenti ai primi anni venti, oltre al permesso papale di servirsi di testi eterodosi¹²⁷. Ma decisive in tal senso si rivelarono anche frequentazioni e letture nuove, alimentate dalla grande mobilità di cui il monaco modenese poteva beneficiare: ad esempio, nell'estate del 1525, al fine di difendere le prerogative di autonomia dell'abbazia dalla corona di Francia, egli si recò a Lione, ospite dell'amico Federico Fregoso, nella dimora del quale poté approfondire lo studio della Bibbia ma anche intrecciare rapporti con figure di eretici acclarati come il luterano Michael Bentin¹²⁸. In quegli anni Lérins, nonostante la sua posizione geograficamente defilata, divenne dunque un vivace polo di studi, un punto di riferimento per umanisti, prelati e letterati dell'intera regione, un centro di irradiazione di un cristianesimo rinnovato, un crocevia dell'incontro culturale tra l'evangelismo fabrista e il riformismo italiano. Non sorprende in tal senso che alcune edizioni di testi patristici e biblici curati da Lefèvre circolassero nel monastero napoletano dei Santi Severino e Sossio, il cui abate Giovanni Evangelista da Aversa, per esempio, possedeva l'edizione delle opere di «Dionisio Ariopagita con lo commentario ad litteram de Giodocho Clittoveo et le schole de Iacobo Fabri», pubblicate da Henri Estienne nel 1515¹²⁹.

Oltre che attraverso i chiostri la presenza di Lefèvre e dell'evangelismo francese nella cultura italiana pretridentina passò an-

¹²⁶ A quegli anni risale anche un commento scritto delle lettere paoline di Faucher, purtroppo andato perduto (Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 76, 79-81); cfr. *infra*, pp. 249 sgg.

¹²⁷ Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese*, pp. 38-39.

¹²⁸ Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. II, pp. 166-67.

¹²⁹ PC, vol. I, p. 4; su di lui cfr. *infra*, pp. 263 sgg.

che dalle botteghe degli stampatori e dei librai, come dimostra la pubblicazione a Venezia nel 1541 di un volumetto intitolato *Le contemplationi devote di Iacobo Fabro, novamente di latino in volgare tradotte*, che riproponeva un testo di pietà trecentesco attribuito al canonico regolare Raymond Jordan, pubblicata da Lefèvre¹³⁰ e in parte tradotta da Guillaume Briçonnet in francese nel 1519¹³¹. L'autore insisteva sullo slancio amoroso dell'anima verso Dio con un linguaggio mistico che ricorda quello del Flaminio nel celebrare la misericordia del creatore, sempre disposto a concedere largamente i suoi «benefitii» (termine che ritorna spesso) e a rimettere ogni peccato attraverso il «preciosissimo sangue» del figlio, sottolineando l'inutilità delle opere umane ai fini della salvezza¹³². Tradotto in spagnolo e messo all'*Indice* nel '58¹³³, il volume fu venduto dai librai veneziani per diversi anni, come attestano le carte processuali a carico di Gabriel Giolito de' Ferrari, responsabile della pubblicazione di diversi testi in odor di eresia, che avrebbe confessato di essere stato illuminato dall'Ochino «nelle cose della fede». Tra i volumi da lui smerciati e poi sequestrati nel corso degli anni sessanta, accanto all'*Alfabeto cristiano* di Juan de Valdés, al «*Dialogo de Mercurio e Caronte* in spagnolo» di suo fratello Alfonso, a opere religiose di Battista da Crema, di Antonio Brucioli, di Bernardino Ochino, di Erasmo e di Savonarola figuravano anche diversi scritti del padre dell'evangelismo transalpino. Nella sua bottega venne infatti rinvenuto «un altro mazo che contiene doye opere de Iacobo Fabro sopra de

¹³⁰ *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, ed. by Eugene F. Rice, New York-London, Columbia University Press, 1972, pp. 410-12.

¹³¹ Nella lettera di dedica alle suore di Faremonstier Briçonnet insiste su concetti di matrice begarda come «se nichilifier par aneantissement», «dignification par celui qui par benefique visitation» fino a menzionare il «si excellent miroir devant les yeux» (ivi, pp. 412-14).

¹³² *Le contemplationi devote di Iacobo Fabro, novamente di latino in volgare tradotte*, Venezia, Giovanni de Farri, 1541, pp. Eiiir, Giiv; cfr. pp. Biiiv («ciascuno mio merito non può in tutto esser niente in comparatione de l'operatione del tuo amore. L'amor tuo dulcissimo e amantissimo Iesu Christo opera in me senza speranza di ricevere da me cosa alcuna»), Fiv-Fiir.

¹³³ *Index des livres interdits*, ed. Jesús Martínez de Bujanda, 11 voll., Sherbrooke (Quebec, Can.)-Genève, Centre d'Études de la Renaissance de l'Université de Sherbrooke-Droz, 1984-2002, vol. V, pp. 341-42, 464-65; vol. X, p. 238.

epistola di san Paulo, [...] doye operette in sidici sciolti intitolate *Contemplationes idiotae per Iacobum Fabrum*» nonché la già menzionata miscellanea fabrista «*Pia admodum et erudita explanatio senza nome de autore et con alcuni altri opuscoli parte del Savonarola senza autore*»¹³⁴. Lefèvre e l'evangelismo francese furono dunque presenti nel panorama editoriale italiano all'inizio degli anni quaranta, intrecciandosi con altri filoni di una spiritualità eclettica, aperta a influenze luterane ed erasmiane, calviniste e *alumbradas*, anabattiste e antitrinitarie.

Accanto ad affinità e confluente di ordine dottrinale e spirituale, decisivo si rivelò il perseguimento di analoghe istanze ireniche e conciliative sul piano politico da parte degli esponenti dei diversi evangelismi. Senza voler entrare in un campo troppo ampio e complesso per esser qui esaurito, sarà sufficiente accennare all'esistenza di contatti diretti tra la cerchia di Margherita e alcuni esponenti del mondo contariniano e viterbese proprio alla vigilia della pubblicazione del *Beneficio*. In occasione dell'incontro di Nizza del 1538 il cardinale veneziano poté intrattenersi a lungo con la sorella del re su tematiche di ordine spirituale, e non sorprende dunque che, pochi anni dopo, nel pieno delle trattative con i protestanti a Ratisbona, per rompere il proprio isolamento egli compisse il gesto quasi disperato di rivolgersi a lei per far cessare l'ostilità di Francesco I, tutta politica in chiave antimperiale, a quell'ambizioso tentativo di pacificazione religiosa. Ma anche altri furono i canali di comunicazione che alla vigilia del concilio si snodarono attraverso le Alpi: Pier Paolo Vergerio e Ludovico Alamanni, per esempio, fecero la spola e misero in relazione Vittoria Colonna con Margherita di Navarra. Tra gli anni trenta e quaranta si instaurò un dialogo a distanza tra le due poetesse, che si scambiarono lettere e versi subito visti con sospetto dai conservatori tanto a Parigi quanto a Roma¹³⁵. Non a caso fu proprio allora, nel momento in cui lo schieramento curiale guidato dal Contarini tentava di promuovere qualche riforma e di cercare un accordo con i protestanti, che i contatti tra Francia e Italia si fecero più inten-

¹³⁴ Venezia, Archivio di Stato, *Savi all'eresia, Santo Ufficio*, 20, fasc. 18.

¹³⁵ Barry Collett, *A Long and Troubled Pilgrimage: the Correspondence of Marguerite d'Angoulême and Vittoria Colonna, 1540-1545*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 2000.

si, anche a dispetto di fedeltà politiche contrapposte, tra donne, uomini e gruppi accomunati da una comune sensibilità religiosa.

Infine, la presenza della cultura religiosa transalpina emerge in tutta chiarezza nella parabola spirituale del genovese Federico Fregoso, arcivescovo di Salerno e poi vescovo di Gubbio, che durante il lungo soggiorno oltralpe negli anni venti, a contatto con gli ambienti dell'evangelismo francese, aveva conosciuto una svolta tale da indurlo ad abbandonare le passioni politiche in cui il rango e la storia della sua illustre famiglia lo avevano trascinato. Negli anni trascorsi in Francia, tra la corte dei Valois, il monastero benedettino di Saint-Bénigne a Digione, di cui divenne abate, e il vivace contesto lionese, il futuro cardinale aveva allargato le sue letture a testi manifestamente eterodossi e frequentato uomini schierati sul fronte della militanza luterana. Rientrato in Italia nel '29, egli scelse di ritirarsi nella sua diocesi di Gubbio, dove varò un programma di riforme che ebbe il sostegno del potere roversesco. Con la duchessa di Urbino Eleonora Gonzaga instaurò una sorta di direzione spirituale, guidandone l'esperienza religiosa fino a farle assumere connotazioni eterodosse basate sulla dottrina della giustificazione per fede. Dotto teologo, vescovo sensibile all'impegno pastorale, egli divenne presto una figura di spicco tra i fautori di una riforma della Chiesa volta non solo a combattere gli abusi del clero, ma soprattutto a promuovere un rinnovamento della vita religiosa fondato su una teologia della grazia per molti versi affine al pensiero riformato.

Una traccia precocissima della sua conversione spirituale è rappresentata da due meditazioni sui *Salmi* redatte a Digione nell'inverno del 1528 e presto rese note agli amici Ludovico di Canossa e Iacopo Sadoletto, per servirsene più tardi nell'opera di proselitismo nei confronti di principesse quali Eleonora Gonzaga, Caterina Cibo e Margherita Paleologo. In quelle dense pagine rimaste manoscritte affiora una sensibilità religiosa fortemente impregnata del linguaggio e delle immagini dell'evangelismo fabrista e della sua teologia della misericordia¹³⁶. Le due meditazioni traevano infatti origine da un'amara constatazione dell'errore che

¹³⁶ Per un'analisi dettagliata delle due meditazioni e per la loro dipendenza dai testi fabristi cfr. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 162-78. Destituito di prove convincenti è il tentativo di ricondurre tali scritti a una generica

negli anni precedenti lo aveva indotto a credere che dai potenti della terra dovessero arrivare i «remedii alli adversi casi de questa nostra vita et da loro soli si dovessero aspettare le restaurationi delli danni et delle ingiurie», che da essi fosse lecito aspettarsi «le dignità, li honori, le mondane ricchezze» e che «finalmente ogni speranza si dovesse ponere nella loro benivolenza et favore». Soltanto dopo aver vissuto cocenti sconfitte e delusioni politiche e militari egli si era accorto di «quanto [fosse] vana la salute che dalli huomini si aspetta» e di quanto fosse preferibile, anziché confidare «nelli carri» et «nelli cavalli», «invocare il nome di Dio nostro», affidarsi alla «sola misericordia de Dio santo et benedetto» e all'annuncio della crocifissione dell'«uomo antico» con Cristo, il cui «pretiosissimo sangue» gli avrebbe consentito di raggiungere «la terra dei viventi, la quale per la escelsa misericordia de Dio sarrà la patria mia dove io felice viverò et me riposarò in eterno». Una volta conosciuta questa buona novella, la sua anima inquieta poteva guardare con fiduciosa speranza alla propria salvezza e ai «grandi benefitii che Dio continuamente senza alchuno mio merito me ha concesso», scriveva, poiché «nissun dubio ce resta che lui non vogli con la soa clementia quelli essere salvi, i quali per la soa liberalità ha voluto che siano creati»¹³⁷.

Anche qui affiora dunque una teologia della misericordia e del cielo aperto incentrata sulla grazia divina e sui suoi numerosi «benefitii», «thesori», «doni» e «cibi celesti», in grado di redimere i peccati affinché gli uomini, «vestiti di quelle veste nuptiali», siano «fatti partecipi di quella ampla tua et magnifica cena, acciò che alhora satiati della tua larga benedittione» possano «godere perpetuamente la infinita gloria et felicità tua». Bandito ogni timore della giustizia divina, la fede si nutre della certezza che Dio ami tutti coloro che ne «invocano la misericordia et clementia alli peccati loro», e quindi anche i «forestieri et peregrini», i «pupilli et le vidue», che da miserabili trasforma in «cittadini», «domestici» e «figliuoli adoptivi» del suo regno. Tutti gli uomini saranno purificati dai loro peccati grazie al sangue sparso sulla croce che li ha

influenza erasmiana anziché fabrista (Ludovico Battista, *L'«economia» della misericordia*, pp. 769, 795, 804).

¹³⁷ Le citazioni sono tratte dalla sua inedita meditazione sul salmo 145 (Camerino, Biblioteca Valentiniana, ms. 79, ff. 106r-121v).

così «revivificati insieme con lui, donandoci et remettedoci per propria liberalità tutti i nostri delitti» e «scancellato quel chirografo cioè la poliza del debito», secondo una tipica formula fabrista presente anche nel *Beneficio*¹³⁸. Non stupisce quindi il ricorso del Fregoso alle figure del ladrone in croce salvato soltanto per la sua fede e del figliuol prodigo riaccolto dal padre misericordioso, nonché alla metafora della luce divina che «con giocondissimi raggi della gratia sua ha cominciato a scacciare le tenebre della ignoranza mia et delli miei delitti». Ancora affine alla produzione fabrista, e in particolare alla poetica di Margherita, è poi la finzione narrativa del dialogo tra l'anima inquieta dell'«indegno servo» e il «pio padre» celeste, tutto incentrato sul tema della redenzione ottenuta per il sangue di Cristo e sulla «misericordia infinita» che garantisce ai peccatori le «ricchezze della gratia sua che è superabondata in noi»¹³⁹.

Fin dai primi anni trenta le lettere del Fregoso esortavano Eleonora Gonzaga a ringraziare Dio «de tanti benefitii che li concede» e a confidare nell'«abbondanza delli soi incomparabili thesori, che per sua infinita bontà el sole donare a quelli che lo amano e lo temono», poiché nelle «opere non è concesso di poter sperare»¹⁴⁰. Con lei il Fregoso si fece promotore di una dottrina della misericordia incentrata sulla giustificazione per sola fede¹⁴¹ che, anche a causa del suo rango sociale ed ecclesiastico, non tardò a suscitare malumori e sospetti tra i fautori di un cattolicesimo conservatore, ostili a ogni confronto con il mondo protestante e convinti della necessità di reprimere severamente ogni devianza ereticale. Negli scritti di Ambrogio Catarino Politi non mancano infatti allusioni polemiche nei confronti del Fregoso, accostato al Pole come figura ambigua sul piano dottrinale¹⁴², con riferimento

¹³⁸ «La Legge non ci può più accusare o condannare, né ci può più irritare gli affetti e gli appetiti, né aumentare in noi il peccato; e però dice san Paulo ch'el chirografo, il quale ci era contrario, è stato scancellato da Cristo e annullato nel legno della croce» (*Beneficio*, p. 25).

¹³⁹ Cfr. la meditazione sul salmo 119 (Camerino, Biblioteca Valentiniana, ms. 79, ff. 122r-130r).

¹⁴⁰ Firenze, Archivio di Stato, *Ducato di Urbino*, cl. I, 266, ff. 4v, 11r, 17r.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, f. 15r.

¹⁴² Ambrogio Catarino Politi, *De meritis bonorum operum* (Firenze, Biblioteca Nazionale, *Conventi Soppressi*, J.IV.14), f. 24v; per l'identificazione

alle posizioni espresse dal genovese sul rapporto paritario tra vescovi e papa («l' papa non ha maggior potestà che li altri vescovi») in un suo perduto trattato, considerato «luteranissimo» dal cardinale di Ravenna Benedetto Accolti che ne aveva avuto notizia¹⁴³. Il Fregoso, del resto, mantenne un atteggiamento diffidente, e talvolta esplicitamente critico, nei confronti del potere pontificio e delle pratiche di culto più tradizionali, come dimostrano la sua corrispondenza con Eleonora Gonzaga¹⁴⁴ e alcuni brani del suo *Pio et christianissimo trattato della oratione*, rimasto manoscritto fino alla morte, in cui non esitava a rimarcare come le «vane superstizioni» e le false adorazioni avessero ormai raggiunto gli stessi vertici della Chiesa, «insino al pinnacolo del tempio»¹⁴⁵. Tali prese di posizione, che lasciano intravedere alcuni esiti radicali della sua riflessione religiosa, non gli impedirono di ricevere nel dicembre 1539 la berretta cardinalizia da Paolo III e di partecipare al progetto contariniano di riforma della curia romana.

Non stupisce pertanto l'ostilità dei custodi dell'ortodossia cattolica nei confronti del Fregoso e dei suoi scritti, pubblicati postumi proprio mentre comparivano le edizioni a stampa del *Beneficio*, come il *Pio et christianissimo trattato dell'oratione*, apparso a Venezia nel '42, nel '43 e nel '46, anch'esso dunque in occasione delle convocazioni del concilio. La genesi di quel trattatello in volgare sulla preghiera, scritto negli anni trenta e dedicato a Eleonora Gonzaga, risaliva al periodo trascorso a Lione e alle frequentazioni di ambienti evangelici e savonaroliani, quando il Fregoso aveva potuto trarre ispirazione dai molti opuscoli sul medesimo tema pubblicati dai fabristi, di cui condivideva i comuni riferimenti al giovane Lutero e all'ultimo Savonarola. Al

cfr. Marco Iacovella, *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, tesi di laurea discussa nell'Università di Pisa nell'anno accademico 2013-2014, pp. 120-21.

¹⁴³ Ambrogio Catarino Politi, *Speculum haereticorum*, Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1541, p. 38; per il brano della lettera di Accolti cfr. Mantova, Archivio di Stato, *Archivio Gonzaga*, 1908, ff. n.n. (ringraziamo Marco Iacovella per avercene fornito una copia completa; parzialmente edito da Guido Rebecchini, *Libri e letture eterodosse del cardinale Ercole Gonzaga e della sua 'familia'*, «Schifanoia», 22/23, 2002, pp. 209-18: 202).

¹⁴⁴ Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, p. 195.

¹⁴⁵ Federico Fregoso, *Pio et christianissimo trattato della oratione*, in Venetia, apresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1543, p. 26r.

Flaminio e agli spirituali italiani, che se ne servirono nel loro sforzo di propaganda, piacquero senza dubbio l'insistenza sul tema dell'orazione mentale e le prese di posizione critiche nei confronti di abitudini devozionali ripetitive e prive di significato. La preghiera – insisteva più volte il prelado genovese – andava indirizzata solo a Dio e non ad altri mediatori come i santi o la Vergine, e serviva al fedele come rimedio utile a «fuggire i vani pensieri de le cure mondane». Indicazioni analoghe si ritrovano nel *Beneficio*, e nella lettera del Flaminio a Teodorina Sauli che ne ricalcava i temi fondamentali¹⁴⁶. Ma i membri dell'*Ecclesia viterbiensis* dovettero apprezzare nell'opera del Fregoso anche l'approccio pastorale, il ricorso a un linguaggio semplice e comprensibile, l'esplicita volontà di indirizzare la pietà dei semplici verso modelli spirituali più autentici, l'ambizione di incidere sulle pratiche quotidiane della fede.

A pubblicare il *Trattato dell'oratione* fu Gabriel Giolito de' Ferrari, dietro al quale con ogni probabilità si celavano gli spirituali, ai quali è forse riconducibile anche l'edizione nella primavera del '43 di un altro volume contenente due trattatelli del Fregoso dedicati alle questioni teologiche decisive che il concilio si apprestava a discutere: *Della giustificatione, della fede e delle opere* e *Della giustificatione e libero arbitrio*, quest'ultimo redatto prima del 1539, probabilmente in coincidenza con il dibattito innescato dalla predicazione senese di Agostino Museo¹⁴⁷. Di tale edizione non è stata finora ritrovata copia alcuna, ma la sua esistenza è attestata dall'inserimento nell'*Indice* a partire dal 1554¹⁴⁸. In quelle pagine la difesa del *sola fide* si sviluppava sul filo di temi e di immagini largamente presenti negli scritti dei fabristi così come nel *Beneficio*: la contrapposizione tra una fede storica, fattuale, condivisa anche dai demoni, e una viva fede interiore nella misericordia e nelle promesse di Dio; il rifiuto delle inutili pratiche devozionali di riti e cerimonie; la negazione di ogni valore

¹⁴⁶ *Beneficio*, p. 59; Flaminio, *Lettere*, p. 117; cfr. *infra*, pp. 110-11.

¹⁴⁷ Cfr. *infra*, pp. 99 sgg.

¹⁴⁸ *Index des livres interdits*, vol. III, pp. 273-74; la condanna ritorna poi negli *Indici* romano del 1558, tridentino del 1564 e spagnolo del 1583 (ivi, vol. VI, pp. 324-25; vol. VIII, pp. 469-71). Cfr. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, pp. 406-407; Firenze, Archivio di Stato, *Ducato di Urbino*, cl. I, 266, f. 347.

meritorio delle opere umane; la distinzione tra la giustizia terrena e la misericordia di Dio, generosa dei suoi benefici; l'esaltazione di una fede non oziosa ma viva e operosa nella carità con l'immagine dell'albero e dei suoi frutti; il riferimento al ladrone in croce e alla Maddalena quali figure paradigmatiche di una salvezza ottenuta grazie al sacrificio di Cristo¹⁴⁹.

Senza attendere la stampa gli spirituali fecero circolare manoscritti quei trattatelli, dei quali infatti il Morone possedeva una copia, senza dubbio consegnatagli dal Flaminio a Trento all'inizio del '43, poi ritrovata tra le sue carte quindici anni dopo dagli inquisitori, che gli chiesero conto di quel manoscritto pergameneo in quarto di 22 fogli con la titolazione «de messer Federico Fregoso arcivescovo de Salerno tractati due sopra le questioni della gratia et del libero arbitrio, della fede et delle opere»¹⁵⁰. La diffusione di quei testi e del *Trattato dell'oratione*, dato alle stampe contemporaneamente al *Beneficio*, rivela come essi fossero percepiti come fruibili nell'ambito di un medesimo progetto di rinnovamento spirituale¹⁵¹. Ma la storia della loro ricezione dimostra anche che, a un anno appena dalla scomparsa del loro autore, quelle opere erano considerate sospette: apprezzate da personaggi in fama di eresia, turbavano i sonni dei custodi dell'ortodossia, come attesta la preoccupazione con cui la corte urbinata si affrettò a prendere le distanze dalla loro pubblicazione per non dispiacere ai «catholici». Il successore del Giberti sulla cattedra episcopale

¹⁴⁹ Oltre quarant'anni fa Valerio Marchetti ha ritrovato e fatto circolare tra alcuni studiosi una trascrizione provvisoria da un imprecisato manoscritto dei due trattatelli del Fregoso, la cui autenticità è attestata da un confronto puntuale con le citazioni di essi contenute in uno scritto di Alvise Lippomano (cfr. *infra*, nota 152). Purtroppo non è possibile riprodurre le parole del Fregoso per espressa volontà dello studioso bolognese, che preferisce custodire gelosamente la sua scoperta.

¹⁵⁰ PM, vol. I, pp. 522-23.

¹⁵¹ Così fu senza dubbio anche per altri scritti del cardinale genovese oggi perduti. Il Morone ammetterà infatti di aver visto allora numerose opere del Fregoso, tra cui un *Tractato de la vita christiana*, scritto nel 1539 per la duchessa Margherita Paleologo e poi utilizzato dagli Accademici modenesi (che verosimilmente ne avevano avuto una copia dal Flaminio) nelle trattative condotte dal Morone per tentare di riassorbire il dissenso (ivi, p. 526; Mantova, Archivio di Stato, *Archivio Gonzaga*, 1951, f. 143r; PM, vol. II, p. 364; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 119 sgg).

di Verona Alvise Lippomano, impegnato in prima fila nella lotta all'eresia, ne scrisse una puntuale e severa confutazione¹⁵², e una significativa conferma della loro ricezione eterodossa è offerta dalla testimonianza del prete bolognese Niccolò Bargellesi che nel giugno del 1557 avrebbe rivelato agli inquisitori che non solo il Flaminio, l'Ochino e il Soranzo ma anche altri illustri prelati aderivano all'«articulum iustificationis ad mentem Luteri vel alios contra fidem catholicam»¹⁵³.

A suo dire sarebbe stato lui, nell'agosto del '42, a censurare diversi passi dell'ancor inedito *Beneficio di Cristo* e a denunciarli al Contarini¹⁵⁴, e così avrebbe fatto anche con le opere del Fregoso. In particolare, a destare le preoccupazioni del Bargellesi era stato soprattutto il *Trattato dell'oratione*, direttamente correlato alle pratiche quotidiane della vita religiosa, che tuttavia sarà messo all'*Indice* molti anni dopo¹⁵⁵, nonostante le evidenti assonanze dottrinali con il *Beneficio* che il Vergerio si era premurato

¹⁵² Per un'analisi dettagliata della confutazione dello scritto del Fregoso da parte di Alvise Lippomano (Napoli, Biblioteca Nazionale, ms. XIII AA 22, ff. 42r-54v), di cui esiste anche una copia parziale alla Vaticana, cfr. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 285-96.

¹⁵³ «Io hebbi suspecto il cardinale Fregoso già morto, perché ne udiva dire da altri che lui havea delli errori notabili contra la fede cattolica. Et poi io, come inquisitore in Bologna delli libri proibiti, lessi et stracciai et dedi ad abbruciare alli padri de San Domenico la *Prefazione* del decto cardinale Fregoso vulgare sopra la epistola de san Paulo ad romanos. Et trovai de più del medesimo cardinale nel suo libretto della oratione vulgare un capitolo tra li altri erroneo del mormorare o borbottare tanti Psalmi et Pater nostri che è cosa heretica et simile alli eccesivi heretici antichi. Et io per questo ne ho dati ad abbruciare a San Domenico in Bologna quanti me ne son venuti alle mani» (PC, vol. I, pp. 12-13). Sul Bargellesi, nato nel 1498 e vissuto per qualche tempo nella Verona gibertina, per rientrare poi a Bologna, dove nel '38 pubblicò i *libelli duo* di Jan van Ruysbroec, fu precettore di Camillo e Gabriele Paleotti e canonico dell'abbazia di Valle Lavino, beneficio di Marcantonio Flaminio, di cui probabilmente per qualche tempo condivise le opinioni religiose. Nel 1541 fu designato «inquisitor apostolicus» e si impegnò a fianco del vicario Agostino Zanetti nella repressione dell'eresia e della circolazione di libri proibiti. Anche per questo, per far dimenticare qualche trascorso sospetto, nelle deposizioni da lui rilasciate contro il Morone e il Carnesecchi negli anni cinquanta cercò di presentarsi come uno strenuo fautore dell'ortodossia. Su di lui cfr. PM, vol. I, pp. 207-208, nota 13; Guido Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1999, *ad indicem*.

¹⁵⁴ Cfr. *infra*, pp. 189 sgg.

¹⁵⁵ In quello veneziano del 1554 e poi in quelli romani del 1559 e 1564 e

di sottolineare con beffarda ironia¹⁵⁶. Il Bargellesi avrebbe fatto sequestrare e bruciare anche il commento di Lutero alla lettera di san Paolo ai romani, uscito nel 1545 sotto il nome di Fregoso dai torchi di Comin da Trino – già responsabile della stampa di diversi trattatelli agostiniani e più tardi delle *Meditationi* del Flaminio sulla lettera di san Paolo ai romani¹⁵⁷. Si trattava di una versione in volgare, in parte riadattata, dell'originale luterano, forse a partire da un'edizione francese¹⁵⁸. La testimonianza del prete bolognese dimostra che negli anni in cui veniva stampato il *Beneficio* ai custodi dell'ortodossia non era sfuggita la pericolosità degli scritti del Fregoso, unico grande prelato a quella data sospettato di eresia, non solo e non tanto per l'amicizia con Bernardino Ochino o per il sostegno offerto all'azione del Contarini a Ratisbona, ma soprattutto per il contenuto delle sue opere, per molti versi coerenti con l'impegno pubblicistico dell'*Ecclesia viterbiensis*. A pochi mesi dalla morte del prelato genovese, dunque, il Lippomano, il Catarino e il Bargellesi lo ritenevano né più né meno che un nemico della Chiesa nonostante la porpora cardinalizia che indossava, e tali in futuro sarebbero stati giudicati alcuni dei suoi più stretti collaboratori quali Fabrizio Brancuti e Onorato Toffetti, quest'ultimo poi trasferitosi nella famiglia del Pole.

La parabola spirituale del cardinale genovese riveste dunque un particolare interesse nel delineare un filo diretto tra la Francia fabrista degli anni venti e il gruppo viterbese raccolto intorno al Pole e al Flaminio. E non fu il solo, come suggeriscono i casi cui si è accennato del Brucioli, del Canossa, dell'Alamanni, del Panciatichi, del Cortese, che tracciano altri canali, altri percorsi, altre strade parallele di comunicazione tra quei due mondi,

spagnolo del 1583 (*Index des livres interdits*, vol. III, pp. 273-74; vol. VI, pp. 324-25; vol. VIII, pp. 469-70).

¹⁵⁶ «Ma vorrei ben che questi condannatori mi sapessero dire per quale cagione, havendo scomunicato il *Beneficio di Christo*, non habbiano insieme maledetti alcuni libricini, li quali dicono le istesse cose, ovvero una gran parte di esse, verbi gratia [...] lo *Trattato dell'oratione* del Fregoso, la *Prefazione alla epistola ai romani*, che ha in principio il nome del medesimo Fregoso ma è (come ho detto) di Martin Lutero tutta da un capo all'altro» (Vergerio, *Il catalogo de' libri*, p. Gvir).

¹⁵⁷ Cfr. *infra*, pp. 224, 244 sgg.

¹⁵⁸ Alonge, *Évangélismes croisés*, pp. 128-32.

separati da uno stacco cronologico di quasi vent'anni ma uniti da una comune sensibilità spirituale sul crinale dell'eresia. Lungi dall'affidarsi a filiazioni univoche ed esclusive, è parso opportuno sottolineare in queste pagine l'esistenza di un clima europeo e italiano di attese spirituali che rende più comprensibile il successo editoriale del *Beneficio di Cristo*, capace di dar voce a inquietudini largamente diffuse tra uomini e donne alla ricerca di una guida nel groviglio di messaggi contrastanti e di aspre controversie che dividevano la cristianità, indicando loro la via che conduceva all'infinita misericordia di Dio senza ingolfarsi nel conflitto teologico in atto e senza infrangere l'unità di quella che per secoli era stata la loro Chiesa.

31. X. 2022
FM.
(19.40)

III

MARCANTONIO FLAMINIO A NAPOLI

1. Da Gian Matteo Giberti a Juan de Valdés

Il *Beneficio di Cristo* si colloca dunque in un campo largo della sensibilità religiosa europea del primo Cinquecento, al crocevia di molte delle sue varie declinazioni e contaminazioni. Ora però occorre restringere la visuale dell'indagine per seguire i percorsi umani e religiosi degli estensori materiali di quelle pagine. Se la nuova documentazione oggi disponibile non offre rilevanti notizie sul ruolo di don Benedetto da Mantova nella stesura e nella pubblicazione del «dolce libriccino», via via più nitido è apparso quello del Flaminio, non foss'altro per la sua notorietà letteraria e gli illustri personaggi cui era legato. Il Fontanini resta una figura opaca, della quale poco o nulla si continua a sapere, a cominciare dai suoi rapporti con il letterato di Serravalle e dal suo contributo alla redazione del trattatello. In base alla documentazione disponibile, il primo a fare agli inquisitori il nome di «Benedetto da Mantua, monacho di san Benedetto» quale autore del *Beneficio* fu Pietro Carnesecchi nel 1567¹. Nel '55 l'eterodosso bolognese Giovan Battista Scotti lo aveva ricordato solo come un «monacho di quelli di santo Benedetto che vestino di nero, amico del Valdés», di cui non conosceva il nome né altro, mentre sapeva che il suo scritto era stato poi «reveduto et rassettato a suo modo et dato alla stampa» dal Flaminio². Nulla più di quanto poco prima

aveva dichiarato l'ex cappellano del Pole Apollonio Merenda, che nel '42 a Viterbo aveva letto tutto d'un fiato quell'ancor inedito libretto, consegnatogli dal Carnesecchi con le *Considerazioni* e le *Domande e risposte* dell'esule spagnolo, salvo poi rileggerlo più volte «a pezzo a pezzo». Dal protonotario fiorentino aveva appreso «che un frate de non so che ordine l'haveva scritto [...] et poi che Marco Antonio Flaminio lo redusse nel modo che sta», come quest'ultimo gli aveva confermato all'inizio del '43 a Trento³. Nel 1548 il primo traduttore inglese, sir Edward Courteney, rinchiuso nella Torre di Londra, dirà che il *Beneficio* era stato scritto «bj a famous clerke», riferendosi ovviamente al Flaminio⁴. Nel '55 un domenicano e inquisitore fiorentino, Matteo Lachi, attribuiva l'opera solo a quest'ultimo, «uno di primi cortegiani» del Pole, che «molto dependevano dalla sua dottrina, tra' quali messer Marcantonio non era l'infimo». Un'opera perniciosa, riddondante di «moltissimi errori circa la fede, et forse non è libro che hoggi si trovi che possi fare più danno che questo alle anime» aggiungeva, riconducendolo solo e soltanto all'*Ecclesia viterbiensis*, senza alcun cenno alla prima fase catanese e napoletana in cui esso era stata concepito e abbozzato⁵. Ancora negli anni settanta un inquisitore romano annotava che sul conto del Flaminio erano «tante le depositioni nel Santo Ufficio che non resta dubio a chi le vede; et fu egli che poli il libro intitolato il *Beneficio di Christo* composto da un frate di san Benedetto»⁶, il cui nome continuava a essere taciuto, o più probabilmente ignorato o dimenticato, comunque relegato a un ruolo del tutto marginale.

Molto frequente risulta nelle fonti l'accostamento del Flaminio al Valdés in relazione ai primi anni quaranta, quando «i libri de l'uno et de l'altro si leggevano come buoni et catolici et vendevano ne le libraries»⁷. Il domenicano Bernardo Bartoli, sedotto alla dottrina valdesiana dal Pole a Viterbo, dirà di sapere che il *Beneficio* «era stato composto da un heremita», una «persona semplice» di cui non ricordava il nome, e che poi «messer Mar-

¹ Cfr. *supra*, pp. 9-10.

² PM, vol. I, pp. 242-43.

³ Ivi, pp. 817-18, 820.

⁴ *Beneficio*, p. 157.

⁵ PM, vol. I, p. 147.

⁶ Ivi, vol. III, p. 853.

⁷ PC, vol. I, p. 116.

cantonio lo distinse et ordinò et accrebbe et diminuì secondo che li pareva». Aggiungeva di aver appreso dalla voce del Flaminio che il libro era «apartenente» a lui, che l'aveva «ordinato et raconciò», come gli avevano confermato il Priuli e il Nacchianti, anch'egli fiorentino, domenicano ed estimatore del *Beneficio*. Nel Flaminio e nel Valdés il Bartoli aveva visto gli alfieri di una comune fede eterodossa, che gli inquisitori non seppero mai definire se non luterana, come del resto faceva egli stesso, affermando di aver subito percepito la «dottrina nuova et lutherana» del *Beneficio*, che infatti «presto fu conosciuto che non era né buono né chatolico». Il che non impediva al cardinal d'Inghilterra – aggiungeva – di tenerne in «grandissima copia apresso li suoi segretarii» insieme con opere di Calvino, Lutero, Butzer e Valdés⁸. Così fece anche un altro fiorentino, il benedettino Simone Paoli, la cui identità religiosa era maturata sui testi valdesiani, che nel 1560 ricorderà di aver letto gli scritti del Flaminio sui *Salmi* e di essersi accorto «che pigliava i detti et dottrina del Felino [Martin Butzer], ma con la sua bella eloquentia et dolce lingua transmutando pareva che fusse sua». Di qui la sua diffidenza per quella «iactantia dello apropiarsi le cose de altri», che lo aveva indotto a non aprire più le sue opere⁹. «Io ho letto di tutti questi libri un poco», dirà il Carnesecchi, «eccetto il *Beneficio di Christo* che l'ho letto tutto più d'una volta», ammettendo di averlo apprezzato «per buono, per catholico et per santo in quei principii che uscì fuori, et così credetti tutto quello che si contineva in esso»¹⁰. Quasi sempre nelle fonti processuali il riferimento al «libriccino» rinvia insieme al Valdés e al Flaminio, per estendersi talora all'Ochino, al Soranzo e al Carnesecchi. Quest'ultimo non perdeva occasione per tesserne l'elogio e, secondo il prete bolognese Niccolò Bargellesi, sarebbe stato «un de quelli che lo fesse tradurre o traducesse», anche se non è chiaro che cosa egli intendesse con tali parole. Nel lodare il *Beneficio* «per bono et per sancto», il Flaminio avrebbe affermato «che ivi erano li principii et fundamenti del cristianesimo», aggiungerà il Bargellesi, premurandosi di precisare che invece a lui «pareva tutto el contrario, perché ce trovava in decto libro de

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 103-104, 107-108, 125-26.

⁹ *Ivi*, pp. 115-16.

¹⁰ *Ivi*, vol. II, p. 1037.

molti errori, come inalzare la fede et anichilare le opere et che la sola fede basta alla salute»¹¹.

Non c'è dubbio quindi che il Flaminio sentisse quel testo come suo e si impegnasse a diffonderlo, anche con qualche imprudenza. A lui del resto molti lo attribuivano: «L'authore [...] si diceva essere stato il Flaminio, et esso lo negava», dirà il Morone, cui solo in seguito sarebbe giunta la confusa notizia che fosse stato invece «un monaco di santo Benedetto [...] o siciliano o del Regno», senza peraltro saperne dire il nome¹². Come si è visto, sul ruolo del monaco mantovano nella redazione del testo si sono fatte varie congetture, attribuendogli ora le numerose citazioni di Calvino presenti nel *Beneficio* ora l'originario «misticismo della redenzione», l'ottimismo pelagiano, il «libero arbitrio sanato» dalla grazia della tradizione benedettina, lontanissimo da quello «infermissimo al bene», dal pessimismo agostiniano e dalla dottrina predestinazionistica del Flaminio. Il punto d'incontro sarebbe consistito nel comune caposaldo della giustificazione per fede, anche se per don Benedetto il cristiano giustificato compiva solo opere perfette, mentre per il Flaminio le opere del giustificato restavano irrimediabilmente «defettuose». In realtà, l'ipotesi della «sostanziale estraneità del *Beneficio* alla Riforma protestante»¹³ è tanto più convincente in quanto conferma la profonda distanza dello stesso Flaminio e del valdesianesimo dalla Riforma¹⁴. Il ritenere l'umanista di Serravalle sempre fedele alle tesi antipelagiane e filoriformate da lui sostenute nella disputa con il Contarini e il Seripando del 1538-39 non tiene conto che proprio quei mesi videro il suo passaggio dalla Verona gibertina alla Napoli valdesiana, dove in breve tempo avrebbe abbracciato le dottrine spiritualistiche dell'esule spagnolo con tale intensità da diventarne subito l'interprete più autorevole. Era l'esito di un'esperienza umana e intellettuale che aveva scoperto tardi la sua vocazione religiosa e aveva faticato a definirla, a darle precisi contenuti dottrinali e morali, fino all'approdo valdesiano che infine gli avrebbe fatto assumere la guida spirituale dell'*Ecclesia viterbiensis* a fianco di Reginald Pole.

¹¹ *Ivi*, vol. I, p. 8.

¹² Cfr. *supra*, pp. 10-11.

¹³ GP, pp. 58 sgg., 62-64, 88, 92.

¹⁴ Cfr. *infra*, pp. 120 sgg.

Era nato nel 1498 a Serravalle, figlio di Giovanni Antonio Zarabini, la cui passione per gli studi umanistici lo aveva indotto a inventarsi il nome latino di Flaminio e a incoraggiare gli studi classici e filosofici a Bologna e Padova del figlio, che non tardò a diventare un ciceroniano di ferro e ad acquisire una precoce fama letteraria. Stabilitosi per qualche tempo a Genova al seguito di Stefano Sauli con Giulio Camillo, nel '22 Marcantonio si trasferì a Roma, dove nel '24 entrò al servizio del potente datario Gian Matteo Giberti. Lo accompagnò poi a Verona quando questi, dopo la tragedia del sacco di Roma del '27, che aveva visto il drammatico fallimento della politica antimperiale di cui era stato il più energico fautore, decise di risiedere stabilmente nella sua diocesi e promuovere un incisivo programma di riforma della vita religiosa di chierici e laici che avrebbe costituito un duraturo modello della Chiesa posttridentina. Sotto la guida di Ludovico di Canossa, il vescovo di Bayeux reduce da un soggiorno francese in cui era stato partecipe dell'evangelismo di Jacques Lefèvre d'Étaples e di Margherita di Navarra, il Giberti varò una serie di iniziative volte anzitutto a riprendere il controllo di un clero moralmente e culturalmente inadeguato ai suoi compiti di cura d'anime e a dotarlo di una formazione religiosa in grado di ispirarne i comportamenti e l'azione pastorale¹⁵. Di qui la sua iniziativa di diffondere libri, dotandosi a tal fine anche di una piccola tipografia, e di circondarsi di personalità impegnate nella riflessione e nel magistero dottrinale: il che tuttavia, in quegli anni di fratture e controversie, non era privo di rischi.

Il Flaminio visse a Verona per dieci anni, dal 1528 al '38, pur con frequenti soggiorni altrove, e collaborò al progetto gibertino di lotta agli abusi del clero, di restaurazione della disciplina nei monasteri femminili, di rinnovamento religioso della *domus Dei* che i canonici della cattedrale avevano ridotto a «spelunca». Resta però difficile precisare il ruolo di quell'uomo «taciturno, melanconico, inimicissimo delle cerimonie», come egli stesso si definì, nell'affiancare lo sforzo del vescovo per «rimediare alli desordini grandi che sono hoggidi nella Chiesa santa che egli lamentava in una lettera indirizzata il 16 gennaio 1536 al Contarini per congratularsi

¹⁵ Sul Giberti cfr. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, da integrare con lo studio di Alonge, *Ludovico di Canossa*.

del cardinalato¹⁶. Le forme e i contenuti del suo impegno veronese restano sfocati, anche se la vicinanza al Giberti trova conferma nel lascito testamentario di 200 scudi disposto da quest'ultimo in suo favore¹⁷. Ancora vari appaiono i suoi interessi, che spaziano dalla letteratura alla filosofia allo studio della Scrittura, dalla composizione di raffinati versi latini al commento di Aristotele¹⁸ e alla parafrasi in versi dei *Salmi* non esente da spunti antiluterani¹⁹. Un'opera, questa, risalente a qualche anno prima e suggeritagli forse da Johann van Kampen, anch'egli autore di una parafrasi dei *Salmi*, di cui il Flaminio seguì assiduamente le lezioni bibliche veronesi volute dal Giberti su «li propheti maggiori et minori, san Paulo, [...] le epistole canoniche», per passare poi al *Pentateuco*²⁰. In una lettera al Contarini il Cortese giudicò la parafrasi flaminiana «cosa dignissima di quello ingegno et di quel spirito», assai più «diffusa e larga» di quella del van Kampen, ma anch'essa lontana dalla teologia scolastica e da ogni esegesi in chiave allegorica del testo, per privilegiare invece un'interpretazione storica e letterale del dettato scritturale, tutta fondata sulla patristica greca e latina²¹. Anche l'amicizia con l'abate benedettino e il cardinale veneziano rivela un

¹⁶ Marcantonio Flaminio, *Lettere*, a cura di Alessandro Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 22, 32.

¹⁷ Così risulta da un *Sommario delli legati ordinati per il reverendo monsignor di Verona* allegato a una lettera del nunzio a Venezia Giovanni Della Casa ad Alessandro Farnese del 24 gennaio 1544 (Parma, Archivio di Stato, *Carteggio farnesiano estero. Venezia*, 509, n. 166/IV, non pubblicata in Giovanni Della Casa, *Corrispondenza con Alessandro Farnese*, vol. I, 1540 ca.-1546, a cura di Michele Comelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020). Ringraziamo Gigliola Fragnito per questa notizia.

¹⁸ Marci Antonii Flaminii, *Paraphrasis in duodecimum Aristotelis librum de prima philosophia*, Venetiis, in officina Ioannis Tacuini, 1536; cfr. Enrico Peruzzi, *L'interesse di Flaminio per la filosofia: la «Paraphrasis in duodecimum Aristotelis librum de prima philosophia»*, in *Marcantonio Flaminio (Serravalle 1498-Roma 1550)*, pp. 65-80.

¹⁹ Marci Antonii Flaminii, *Paraphrasis in duos et triginta Psalmos*, Venetiis, in officina Ioannis Patavini, 1538; sulla *Paraphrasis* cfr. Battista, *Marcantonio Flaminio antiluterano*; sul soggiorno veronese del Flaminio cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 51 sgg.

²⁰ Così il Flaminio ne scriveva al Contarini il 16 gennaio 1536 (Flaminio, *Lettere*, p. 24; cfr. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, p. 226).

²¹ Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. I, p. 124; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 87-89.

crescente coinvolgimento del Flaminio nelle questioni religiose che dividevano l'Europa e interrogavano le coscienze.

È tuttavia difficile precisarne tempi, modi e contenuti, come indica anche la richiesta da lui avanzata all'inizio del '33 di essere accolto tra i teatini raccolti a Venezia intorno a Gian Pietro Carafa, dedito anima e corpo a estirpare le degenerazioni morali e dottrinali del clero (due facce della stessa medaglia, a suo giudizio) e a lanciare strali contro la passiva abulia con cui Clemente VII sembrava guardare al tracollo della Chiesa. «Per tutto quasi si dorme», tuonava il vescovo di Chieti nel celebre «memorialaccio» indirizzato al papa nel 1532 esortandolo a intervenire «per l'honor di Dio et per il debito de l'officio suo», a prendere energiche misure per estinguere «sì gran foco» e a combattere con spietata durezza la «peste della heresia»²². Una richiesta, quella del Flaminio, accompagnata però dall'istanza di essere esentato da alcune norme dell'ordine teatino che sembrava fatta apposta per mandare su tutte le furie il suo autoritario fondatore, non disposto a tollerare deroghe all'esercizio di un potere assoluto sulla vita dei suoi accoliti, e tantomeno a favore di un letterato «anchor dubioso et pericoloso de incostantia»²³. Nel febbraio del '36 il Flaminio esortava il Contarini a perseverare nella riforma della Chiesa, nella «riparatione di questo santo edificio ruinoso» e della «religione santa la quale horamai resta integra et salva in pochi», ma al tempo stesso lo informava del suo impegno per tradurre Aristotele «con la proprietà ed eleganza della lingua latina, aggiungendoli anchora qualche ornamento oratorio». Poco dopo gli faceva sapere di essere intenzionato a tornare a Padova e dedicarsi per qualche anno allo studio di Aristotele, insoddisfatto della sua situazione, senza patrimonio e anzi oppresso dai debiti lasciategli dal padre, ancor privo di una sistemazione stabile, sempre a caccia di pensioni e prebende per non doversi ridurre a far da «secretario o leggere le *Metamorphosi* d'Ovidio alli putti» o assumere le vesti del cortigiano a Roma²⁴.

²² CT, vol. XII, pp. 67-77, in particolare pp. 67-69; cfr. Andrea Vanni, «Fare diligente inquisitione». Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini, Roma, Viella, 2010.

²³ *Le lettere di san Gaetano da Thiene*, a cura di Francesco Andreu, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1954, pp. 126-28.

²⁴ Flaminio, *Lettere*, pp. 28, 31-33; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 90-93.

Fu allora, durante la quaresima del '36 trascorsa a San Giorgio Maggiore con Gregorio Cortese e Reginald Pole, cui dedicò alcuni carmi²⁵, che il Flaminio conobbe don Benedetto da Mantova, destinato a diventare secondo alcuni suo «amico» e addirittura suo «discepolo»²⁶. Alla vigilia di Pasqua egli fu trovato in possesso di opere ereticali, come sembra di capire da una lettera del Cortese al Contarini del 22 giugno in cui gli chiedeva se fosse necessaria una conferma del privilegio di leggere libri proibiti concessogli a suo tempo da Clemente VII, temendo che potesse succedergli ciò che era accaduto al Flaminio, «praecipue se monsignor di Chieti lo sapesse»²⁷. Anch'egli, insomma, subiva le incertezze e le tensioni dottrinali che investivano la Verona gibertina e coinvolgevano molte figure che avevano affiancato il vescovo nel suo impegno riformatore, come lo stesso van Kampen, il canonico Iacopo Pellegrini, don Tullio Crispoldi e altri, accomunati dalla condivisione della giustificazione per fede. In questa prospettiva, il suo desiderio di leggere libri ereticali documenta il profilarsi di nuovi problemi, nuove curiosità, nuovi interessi. Certo è che nei mesi seguenti la sua vita conobbe una svolta religiosa, come risulta da una lettera del 9 agosto 1537 a Pietro Panfilo in cui, ascrivendosi tra «coloro che si sentono affaticati et aggravati dagli insopportabili pesi di questo misero mondo», gli diceva di aver ormai «messo fine del tutto a tutti gli altri studi, con deliberatione di dedicar queste poche reliquie di vita alla lettione et meditatione delle cose christiane», a «conversare col signor Dio» e studiare il vangelo e le opere di sant'Agostino, «piene d'ingegno et di dottrina et di devotione». Di qui l'esigenza di sottrarsi al *patronage* del Giberti, alla ricerca di una maggiore libertà, e la scelta di non aderire alla proposta di «star seco per qualche tempo» fattagli dell'arcivescovo di Salerno Federico Fregoso, reduce dalla Francia fabrista e di lì a poco cardinale, pur sapendo che «quel signore è tanto virtuoso et fatto dal signor Dio secondo quella idea che piace a me sopra tutte le altre»²⁸.

²⁵ Marcantonio Flaminio, *Carmina*, a cura di Massimo Scorsone, Torino, RES, 1993, pp. 46-49; cfr. anche p. 90.

²⁶ Cfr. *supra*, pp. 10-11.

²⁷ Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. I, pp. 107-108.

²⁸ Flaminio, *Lettere*, p. 50.

Nel settembre del '38, il Flaminio lasciò infine Verona per recarsi a Napoli in un viaggio lento, faticoso, travagliato dalla cattiva salute²⁹, forse per godere di un clima più mite durante la stagione fredda, come lascia intendere il carme *De se proficisciente Neapolim*, dove però si accenna anche alla sua intenzione di studiare «come / debbano gli uomini onorare Dio, / come ci si debba comportare, e quale vita renda beato», non senza inflessioni nicodemitiche laddove si legge: «Ora desidero vivere in giardini ombrosi»³⁰. Nella capitale del regno egli non riuscì tuttavia a trovare una dimora compatibile con le sue risorse finanziarie, e l'11 novembre era a Sessa, ospite di Galeazzo Florimonte, suo amico e sodale nel gruppo gibertino fin dal '36 e ora tornato nella sua città natale come amministratore della mensa episcopale³¹. Qui aveva intenzione di trascorrere l'inverno, continuando peraltro a dirsi «uno creato del vescovato di Verona» e a occuparsi anche di poesia, sebbene il 13 gennaio del '39 il Florimonte rispondeva a nome suo al comune amico Giovan Francesco Bini per non distoglierlo «dal suo san Paolo, che 'l tiene tutto occupato»³². La lettera al Panfilo consente di ipotizzare che anche qualcos'altro avesse guidato i suoi passi verso la città partenopea, e cioè che egli fosse a conoscenza del magistero dottrinale di Juan de Valdés, e che avesse potuto leggere qualcuna delle sue opere, che ancora manoscritte circolavano anche al di fuori della ristretta cerchia dei suoi discepoli. Il che trova forse qualche conferma in una deposizione del già ricordato Niccolò Bargellesi, vissuto per qualche tempo a Verona negli anni trenta, dove frequentò il Flaminio, che gli avrebbe mandato «dui capitoli del Valdesio de redurse a legere il libro di sé stesso»³³, quali dispiacquero grandemente a me – riferirà nel 1560 – et ad alcune persone cattoliche, et tra gli altri [al] quondam Ioanne Macteo vescovo di Verona, alli quali li mostrai dolendomi (se ben me ricordo) de la bizzarria che vi

²⁹ «Fra pochi giorni sarò in Roma», scriveva a Giovan Francesco Bini il 2 settembre (ivi, p. 54; cfr. pp. 96-97).

³⁰ Flaminio, *Carmina*, pp. 80-84 («qua sint / lege colenda homini numina sancta deum, / qui deceant mores, faciat quae vita beatum»; «me iuvat umbrosis vitam nunc degere in hortis»).

³¹ Cfr. i versi a lui dedicati ivi, pp. 149-51.

³² Flaminio, *Lettere*, pp. 56-62; Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 96.

³³ Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. 115 e sgg.

trovava drento»³⁴. Posto che non fosse inventato di sana pianta dal prete bolognese, desideroso di apparire uno strenuo fautore dell'ortodossia cattolica, l'episodio non è purtroppo databile con precisione e può anche darsi che si verificasse dopo l'arrivo a Napoli e poi a Sessa del Flaminio. Già nel luglio del '39, d'altra parte, egli si era trasferito presso Caserta, a Piedimonte, ospite nella villa del barone Giovan Francesco Alois, valdesiano della prima ora e destinato a morire sul rogo inquisitoriale nel 1564³⁵. Fu verosimilmente qui, dove visse per alcuni mesi, forse dopo aver letto la prima stesura del *Beneficio di Cristo* consegnatagli dal Fontanini, che egli scrisse i carmi per «celebrare benefici donati da Cristo a sé e a tutta l'umanità» e «ringraziare Cristo il cui beneficio lo ha salvato da molti pericoli e indirizzato alla salvezza»³⁶.

2. La discussione con Gasparo Contarini e Girolamo Seripando

Fu proprio nel passaggio tra Sessa e Caserta, tra la fine del '38 e l'estate del '39, che il Flaminio assunse un ruolo da protagonista in una serrata discussione epistolare con il Contarini e il Seripando sui temi della grazia e della predestinazione, da cui emerge la sua capacità di interloquire alla pari con teologi di fama europea e al tempo stesso l'autorevolezza che da essi gli veniva riconosciuta³⁷. Il dibattito aveva tratto origine dalle polemiche sulle omelie pronunciate a Siena nella quaresima del 1537 dall'agostiniano Agostino Museo, incentrate su quelle scottanti questioni. Lattanzio Tolomei aveva chiesto il parere del Contarini, che nel gennaio del

³⁴ PC, vol. I, pp. 4-5.

³⁵ Flaminio, *Carmina*, p. 202; su di lui cfr. Massimo Firpo, *Giovan Francesco Alois, valdesiano, calvinista, nicodemita*, nella raccolta di saggi dello stesso Firpo, *Studi e lezioni*, pp. 71-85.

³⁶ Flaminio, *Carmina*, pp. 295, 305-306 (*Praedicat beneficia a Christo in se et caeteros mortales collata e Gratias agit Christo, cuius beneficio e maximis periculis sit ereptus et ad viam salutis revocatus*); ma cfr. in generale pp. 287 sgg.; Flaminio, *Lettere*, pp. 75 sgg.

³⁷ Flaminio, *Lettere*, pp. 63 sgg.; cfr. Hubert Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», 35, 1927, pp. 351-68; Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 95 sgg.

'38 gli aveva scritto una lunga lettera, un vero e proprio trattato, inviata anche al maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia, al Pole e al cardinal di Mantova Ercole Gonzaga per informarli del «grande moto» suscitato nella città toscana «da alcuni predicatori li quali havevano predicato del libero arbitrio, della predestinatione, onde havevano fatto gran confusione havendo posto in capo a molti che la salute et la dannatione fusseno necessarie et non contingente, et che però si poteva fare male et compiacersi a suo modo»³⁸. Come già aveva fatto in passato, nel novembre del '36, quando aveva risposto ai quesiti postigli da Vittoria Colonna³⁹, e come più volte gli accadrà in futuro, il Contarini dava fondo a tutta la sua cultura teologica e filosofica per trovare un punto di equilibrio tra coloro che «per difendere il libero arbitrio, non se ne acorgendo, molto derogano alla gratia di Christo et tandem per studio di contradire a' lutherani contradicono alli precipui dotori della Chiesa et da la verità catholica declinando si accostano alla heresia di Pellagio», e quanti invece, «dapoi che hanno letto un poco di sancto Augustino et sono un poco tenti [*sic*] dalle parole di quello sanctissimo homo, facti molto lontani dalla humilità et carità di Augustino montano sopra li pulpiti et proponono alli populi questione et doctrine difficilime, male intese da loro et explicate poi cum sententie paradoxe»⁴⁰. Sarà, in fondo, la missione cui negli ultimi anni di vita il Contarini avrebbe dedicato tutte le sue energie e che sarebbe poi fallita tanto a Ratisbona nel '41 quanto a Modena nel '42, lasciandolo esposto a malevoli sospetti, velenose accuse, processi postumi⁴¹.

Il dibattito scaturito dalla lettera del Tolomei si era poi allargato al Giberti e al gruppo veronese, coinvolgendo il medico Girolamo Fracastoro, che scrisse un dialogo latino sul tema della grazia e del libero arbitrio⁴², il canonico regolare lateranense Timoteo

³⁸ Aldo Stella, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15, 1961, pp. 411-41: 420; il testo della lettera al Tolomei è ivi, pp. 421-41.

³⁹ Vittoria Colonna, *Carteggio*, ed. Ermanno Ferrero e Giuseppe Müller, II ed., a cura di Domenico Tordi, Torino, Loescher, 1892, pp. 441-54.

⁴⁰ Stella, *La lettera del cardinale Contarini*, p. 422.

⁴¹ Cfr. *infra*, pp. 141 sgg., 174 sgg.

⁴² Girolamo Fracastoro, *Scritti inediti*, a cura di Francesco Pellegrini, Verona, Valdonega, 1955, pp. 139-89; cfr. Nicola Badaloni, *Il significato filosofico*

Giusti, che assunse posizioni non chiarissime agli occhi del cardinale veneziano ma in sostanza non lontane dalle sue («nel principio dissente da me, poi nel fine pare che convenga meco», commenterà), e di Tullio Crispoldi, che invece si dissociò da lui e dalla sua conclusione «che nella salute nostra qualche cosa ci sia del nostro et non tutto da Dio, il quale gratis per gratiam suam salvos nos fecit»⁴³. Proprio a Verona, del resto, all'inizio del '39 si svolse il processo contro il chierico Ludovico Mantovano da Serravalle sul conto del quale lo stesso Crispoldi fu chiamato a testimoniare. Un concittadino del Flaminio, quindi, che non sembra però averlo frequentato, anche se da questi atti processuali risulta un suo intervento a favore di un altro serravallese, il letterato Alessandro Citolini, destinato poi a fuggire in Svizzera e a finire i suoi giorni nell'Inghilterra elisabettiana. Non è quindi escluso che egli avesse conosciuto le idee propugnate dal Mantovano e che esse influissero sulla maturazione della crisi religiosa che lo avrebbe portato da Verona a Napoli⁴⁴. Fu a questo punto infatti che il Flaminio entrò in scena, senza dubbio coinvolto dal Crispoldi, che gli fece avere una copia del suo scritto e della risposta del Contarini, e verso la fine del '38, da Sessa, indirizzò a quest'ultimo una lunga lettera, inaugurata da una sconcertante professione di essere «ignorante in ogni cosa et sopra tutto in queste materie tanto alte et oscure», non più che uno scolare capace solo di un «debile discorso» al cospetto dell'illustre porporato. Il che non gli impediva tuttavia di contrastarne le opinioni sulla base di testi biblici e patristici e di complesse argomentazioni teologiche volte a sostenere la giustificazione per sola fede e, quale suo ineludibile corollario,

della discussione sulla salvezza in Gerolamo Fracastoro, «Archiwum historii filozofii y mysli spolecznej», 12, 1966, pp. 45-64.

⁴³ Le lettere del Giusti e del Crispoldi sono perdute, ma si veda la risposta del Contarini a entrambi nella lettera non datata edita da Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus*, pp. 366-68; e poi al solo Crispoldi in quella (anch'essa priva di data) pubblicata da Franz Dittrich, *Gasparo Contarini 1483-1542. Eine Monographie*, Braunsberg, J.A. Wichert, 1885, pp. 866-71: 866. Sul Giusti cfr. PM, vol. I, p. 722, nota 80; sul Crispoldi, rifluito negli anni successivi su posizioni di sostanziale ortodossia, cfr. Salvetto, *Tullio Crispoldi*.

⁴⁴ Adriano Prosperi, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, «Quaderni storici», n. 15, 1970, pp. 773-94: 775-78; cfr. Id., *Tra evangelismo e Controriforma*, pp. 268-70; Id., *Flaminio tra Serravalle e Viterbo, in Marcantonio Flaminio (Serravalle 1498-Roma 1550)*, pp. 99-115: 103-12.

la predestinazione di ogni uomo alla salvezza o alla dannazione in virtù di insondabili decreti divini, senza che alcun comportamento virtuoso possa comportare meriti in grado di influire su di essi e sul gratuito dono della grazia. Una ferrea predestinazione di stampo calvinista, insomma, incurante di ogni teodicea e anche delle conseguenze che ne conseguivano sul terreno morale, sociale, pastorale, tali da indurre i suoi avversari a contrastare le sue opinioni avventurandosi in quelli che qualche anno dopo, in un libro apparso a Basilea nel 1561, Bernardino Ochino avrebbe definito «i labirinti del libero arbitrio»⁴⁵. Già in questa lettera si intravede peraltro l'affacciarsi di espressioni che evocano il linguaggio valdesiano, come per esempio il rifiuto delle «raggioni che sono giudicate buone dal nostro lume naturale» e rischiano invece di lasciare gli uomini «nelle tenebre», impedendo loro di diventare «huomini spirituali», o il richiamo alla «continova esperienza» della fede, che «fa più misericordioso Dio benedetto» di quanto non implicasse il discorso del Contarini⁴⁶.

Poco dopo, all'inizio del '39, all'alquanto sbrigativa risposta di quest'ultimo il Flaminio replicò con un'altra lunga lettera in cui tornava a insistere sugli errori derivanti dall'avvicinarsi ai misteri del cristianesimo con «superbia humana», «discorso humano», per poi interrompere bruscamente questo dialogo a distanza il 25 gennaio dicendosi «anchora dubioso», ma ormai deciso a non infastidire oltre il suo interlocutore con inutili «ciancie»⁴⁷. Sei mesi dopo però la discussione riprese, questa volta con Girolamo Seripando che il 3 luglio, dopo aver ricevuto dal Flaminio copia di tutta la corrispondenza intercorsa fino ad allora con la sollecitazione a essere «giudice delle nostre questioni», gli indirizzò una lunga lettera «de gratia et libero arbitrio» in cui ribadiva le tesi del Contarini, ma al tempo stesso si sforzava di gettare acqua sul fuoco dicendosi convinto che «sia un medesimo spirito che muova le menti et le lingue vostre perché, ancor che paia che diciate cose contrarie, pur vedo chiaramente – scriveva – che ten-

⁴⁵ Bernardino Ochino, *Labirinti del libero arbitrio*, a cura di Marco Bracali, Firenze, Olschki, 2004.

⁴⁶ Flaminio, *Lettere*, pp. 63-68.

⁴⁷ Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus*, pp. 355-56; Flaminio, *Lettere*, pp. 69-74.

dete a un medesimo fine, cioè alla gloria di Iesu benedetto, alla salute et sana dottrina delle anime et alla intelligentia della sacra Scrittura». Ma non era con le eleganti metafore dell'unico «vento col quale due navi tengono non solo diversi ma anchor contrarii viaggi et ognuna di loro giunge al suo porto»⁴⁸, che una questione tanto complessa quanto decisiva potesse essere risolta. Il 15 luglio il Flaminio gli rispondeva infatti da Caserta per mano dell'Alois (un segnale anche questo della convergenza religiosa venutasi a creare tra i due), scusandosi ancora una volta della presunzione con cui ardiva proporre dubbi e contrapporsi «all'ingegno, al giudizio et alla dottrina» di un tanto teologo dopo aver «consumato miseramente quasi tutto il tempo nelle ciancie dei poeti», e promettendo ancora una volta di far scendere «perpetuo silenzio» su quel confronto di idee. Ma nel merito ribadiva la convinzione che il Crispoldi avesse ragione nel negare che Dio offrisse a tutti la grazia, senza distinzione tra reprobis ed eletti, e dunque senza predestinazione. Sostenere invece – come faceva il Seripando – che al libero arbitrio umano restasse la facoltà di mettere o non mettere «impedimento» alla chiamata divina significava disconoscere l'ineludibile principio che anche tale scelta «non si fa senza spetiale aiuto di esso Dio»⁴⁹. A questo punto, fermo restando il reciproco rispetto e anche l'amicizia, ogni dialogo era ormai impossibile e, come aveva fatto poco prima con il Contarini, senza più replicare alla nuova missiva del generale agostiniano del 31 luglio⁵⁰, il 6 agosto il Flaminio mise bruscamente fine a quella che rischiava di diventare una sterile controversia, capace solo di creare fratture anziché trovare punti d'incontro⁵¹:

La lettera di Vostra Signoria è bellissima et explica chiarissimamente tutto quel che vuole, ma per dire ingenuamente il vero, ella non ha già potuto acquetarmi l'intelletto, del che do tutta la colpa alla mia grande ignorantia et al mio ingegno, la cui debole vista si offusca

⁴⁸ Hubert Jedin, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, 2 voll., Roma-Brescia, Centro culturale agostiniano-Morcelliana, 2016 (I ed. tedesca 1937), vol. II, pp. 1029-36.

⁴⁹ Flaminio, *Lettere*, pp. 75-82.

⁵⁰ Jedin, *Girolamo Seripando*, pp. 1036-44.

⁵¹ Flaminio, *Lettere*, p. 83.

per la luce. Ma seguendo quella deliberatione ch'io havea già fatta, massimamente essendo essa lodata da Vostra Signoria, non voglio più né scrivere né parlare di queste materie.

È molto probabile però che la repentina interruzione del dialogo che per quasi un anno aveva visto l'umanista di Serravalle discutere da pari a pari con i due dotti prelati dipendesse anche da un progressivo mutamento dei suoi orientamenti religiosi, che lo allontanava ormai dalle posizioni assunte nei suoi primi interventi. Occorre infatti tener presente che durante la corrispondenza con il Contarini tra la fine del '38 e i primi del '39 il Flaminio era vissuto a Sessa presso il Florimonte, mentre durante quella del luglio-agosto del '39 con il Seripando egli si era ormai trasferito da qualche tempo a Caserta, ospite dell'Alois, presso il quale ebbe modo di conoscere a fondo e aderire alle dottrine valdesiane. La risposta al generale agostiniano era anzitutto un atto dovuto, dopo averlo chiamato in causa, che certo egli compì di malavoglia: «Non bisogna ch'io entri in questo pelago di dispute, massimamente che la mia barchetta appena mi conduce securamente per li fiumi», scriveva, per riprendere poi le sue argomentazioni sul libero arbitrio come «infermissimo al bene» senza il dono della grazia, ma affiancando ora «al testimonio della Scrittura santa et delli santi dottori la continua esperientia» come strumento privilegiato per conoscere i misteri divini. A questo fine «la ragione del discorso humano» è insufficiente se non del tutto inutile e, poiché «la fede senza dubbio è dono gratuito di Dio», occorre limitarsi a predicare «semplicemente il vangelo», senza addentrarsi nei grovigli della teologia, negli inutili saperi dei «savii del mondo», «lasciando ch'el Signore il faccia credere a chi gli piace, il quale se non apre il core alli auditori, vane sono tutte le ragioni del discorso humano, et sono di soverchio quando egli apre il cuore».

Sono parole che rivelano come a questa data la fede del Flaminio fosse ormai diversa da quella che lo aveva indotto a discutere con il Contarini: non solo nei suoi contenuti propriamente teologici, ma soprattutto nella dimensione spirituale e nel linguaggio con cui parlarne, che lo inducevano ad affrontare le questioni religiose non più sulla base di citazioni bibliche e patristiche ma scrutando il dispiegarsi della luce divina nella coscienza e nel cuore, secondo premesse ormai valdesiane e non certo calviniste. Pro-

prio qui, in questo configurarsi della fede come certezza più che come esegesi scritturale, come ispirazione più che interpretazione, è dato scorgere le radici degli sviluppi del pensiero flaminiano, con il venir meno della rigida distinzione tra eletti e reprobri che sostanzialmente il suo precedente insistere sulla predestinazione e l'aprirsi di una prospettiva nuova che ne scioglieva i nodi non tanto nella difesa di qualche pur minimo spazio per il libero arbitrio, come facevano il Contarini e il Seripando, ma nell'immagine di un Dio misericordioso che accoglie e perdona tutti coloro che abbiano fede nel valore salvifico della crocifissione. Si intravede così il percorso che in breve tempo porterà il Flaminio a quella «via larga» alla salvezza che tanto spaventava i tutori dell'ortodossia cattolica e che sfocerà infine nel *Beneficio di Cristo*, nella «dolcissima predestinazione» e nella teoria di un libero arbitrio incapace di condurre alla fede, ma che dalla fede è «sanato», restaurato nella sua capacità di scelta morale.

Non c'è dubbio che tale percorso trovasse nell'incontro con il magistero valdesiano le ragioni di una svolta dottrinale tale da rendere ormai inadeguato il terreno tutto privato della discussione con il Contarini e il Seripando anche in virtù di una diversa consapevolezza politica che, superando la grande cautela con cui l'esule spagnolo aveva circoscritto il suo magistero nell'ambito della piccola cerchia dei discepoli napoletani, imponeva di dare a quei contenuti religiosi una dimensione pubblica. Imponeva cioè di diffonderli anche all'esterno, di rivolgersi alla gente comune, di attirare personaggi in grado di farsene a loro volta promotori, come Pietro Carnesecchi, Donato Rullo, Vittore Soranzo, Lattanzio Ragnoni, Apollonio Merenda, Iacopo Bonfadio, alla cui venuta a Napoli il Flaminio non fu certo estraneo⁵². Una svolta, insomma, tale da far deporre a quest'ultimo i panni di un letterato il cui «debile discorso» ardiva cimentarsi con il sapere teologico di autorevolissimi prelati per assumere quelli di un *leader* religioso capace di scrivere o riscrivere il *Beneficio di Cristo*, di convertire il cardinal d'Inghilterra e poi il cardinal Morone, di porsi alla guida di quella che di lì a poco sarà l'*Ecclesia viterbiensis*. La stesura

⁵² Cfr. i versi indirizzati al Carnesecchi e al Rullo in Flaminio, *Carmina*, pp. 155, 157-58, 170, 198, 213, 235-36.

del *Beneficio* e l'avvio di una campagna di proselitismo furono dunque coevi e mettono in evidenza il ruolo cruciale del Flaminio su entrambi i fronti.

Il letterato veneto visse a Caserta sino al febbraio del '40, quando si trasferì a Napoli⁵³, dove la sua nuova identità religiosa appare ormai matura nelle lettere agli amici così come nei rapporti subito stretti con personaggi legatissimi all'esule spagnolo, quali Giovanni Tommaso Minadois e Ferrante Brancaccio, che nel 1566 un testimone contro Mario Galeota menzionerà insieme con numerosi altri napoletani fra li «discipoli del [...] Valdesso» in un elenco inaugurato dai nomi del Flaminio, del Soranzo e del Carnesecchi⁵⁴. Di qui la pressoché immediata fiducia dello stesso Valdés nell'affiancarlo a sé nell'attività di proselitismo e insegnamento dei nuovi adepti, come nel caso del protonotario fiorentino, anch'egli giunto a Napoli da Roma all'inizio del '40⁵⁵. Recatosi nel '41 a Roma e poi a Firenze, qui egli ebbe modo di incontrare Bernardo Tasso, legato a tutti i principali esponenti del mondo valdesiano di Napoli e partecipe delle loro dottrine, che poco dopo gli scriveva da Sorrento, riconoscendone il magistero religioso, sia pure con un ambiguo riferimento all'«heretica confusione»⁵⁶.

Nel 1539-40 dunque, tra Caserta e Napoli, il Flaminio approdò infine a un nuovo modo di intendere e vivere la fede cristiana,

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 89 sgg.

⁵⁴ Lopez, *Il movimento valdesiano*, p. 153.

⁵⁵ Cfr. Flaminio, *Lettere*, pp. 91, 93, 95.

⁵⁶ Bernardo Tasso, *Le lettere*, in Vinegia, nella bottega d'Erasmo di Vincenzo Valgrisi, 1549, pp. 224-25: «Pregovi che quella fragile navicella de la fede, nella quale voi con tutti i buoni quasi come uno dei più savi nocchieri a la poppa sedete, del fiato de' venti contrari et del tempestoso mare dell'heretica confusione insieme con gl'altri con la vostra virtù vogliate difendere, acciò noi altri col vostro essemplio la vita a bellissimo corso drizzando, dalle tenebre a la luce con le vostre fatiche siamo sollevati»; cfr. la recensione di Gigliola Fragnito a Flaminio, *Lettere*, in «Studi veneziani», 4, 1980, pp. 324-31. Sulla fede religiosa del Tasso cfr. Anderson Magalhães, *All'ombra dell'eresia. Bernardo Tasso e le donne della Bibbia in Francia e in Italia*, in *Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro, letteratura e vita*, a cura di Rosanna Gorrís Camos, Fasano, Schena, 2012, pp. 159-218; Federico Zuliani, *Annotazioni per lo studio delle convinzioni religiose di Bernardo Tasso*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 49, 2013, pp. 237-50; Id., *Bernardo Tasso e il gruppo valdesiano. Per una lettura spirituale dei «Salmi»*, «Quaderni della sezione di italiano dell'Università di Losanna», 9, 2014, pp. 51-85.

come tale percepito anche all'esterno⁵⁷. Lo dimostra per esempio la corrispondenza sempre cordiale e scherzosa con Giovan Francesco Bini del 1540-41, dove l'elogio della «dolce vita parasitica» richiama la mai del tutto sopita passione letteraria: «Come si dice che l'huomo non guarisce mai del tutto dal mal francese, così credo io che sia quasi impossibile a guarire dalla pazzia della poesia», gli scriveva, pur pregando che la grazia di Dio lo chiamasse a «conoscere le sue bellezze, ché così poco e niente ci cureremo di queste false bellezze della poesia». «Io sono stato lungamente in questa malitia di far versi, senza accorgermi ch'ella fosse malitia; et sono pochi mesi ch'io ne sono guarito», gli scriveva il 12 marzo del '41, dopo avergli fatto sapere un mese prima che una sua lettera gli era stata recapitata mentre leggeva «l'epistola ad ephesios». Intanto a Roma il Cervini aveva sentito dire che egli stava componendo un commento ai vangeli, a riprova del fatto che il suo impegno religioso era noto anche al di fuori di Napoli⁵⁸. In una di quelle lettere, il 19 febbraio, lo stesso Flaminio faceva scherzosamente sapere al Bini che tanto lui quanto il Carnesecchi erano diventati «huomini severi et theatini», offrendogli il destro per redigere una vivace «cicalaria» in cui affiancava ai loro nomi quello di Juan Valdés. Vale la pena di leggere qualche terzina di questo capitolo bernesco, scritto a Roma il giorno di carnevale del '41, a suo modo ricco di informazioni sulla nuova identità re-

⁵⁷ Risulta quindi difficile credere che le analogie tra la Verona gibertina e la Napoli valdesiana fossero talmente forti da consentire al Flaminio di «passare dal primo al secondo di questi gruppi ed occupare in ambedue una posizione di primo piano», senza sostanziali mutamenti e fratture (Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, pp. 312-13); o affermare che «il Flaminio che collabora con il vescovo di Verona non è poi così lontano da quello che si legherà a Juan de Valdés», l'incontro con il quale non rompe «il quadro culturale d'insieme in cui Marcantonio si viene a muovere» (Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 104). Certo, resta il comune riferimento a un cristianesimo fondato sulla grazia e sulla giustificazione per fede, ma diverse ne sono ora le premesse, non più alla ricerca di qualche equilibrio tra ortodossia cattolica e teologia riformata, ma inserite in una prospettiva spiritualistica e nicodemitica che ne supera la conflittualità. Aver basato il giudizio sul Flaminio autore del *Beneficio di Cristo* sulle lettere del 1538-39, ha indotto gli autori dei *Giocchi di pazienza* a presentarne un'immagine rigorosamente agostiniana, anzi calvinista, senza tener conto dell'evoluzione che risulta invece evidente dopo il suo incontro con le dottrine valdesiane.

⁵⁸ Flaminio, *Lettere*, pp. 84, 89-90, 102-103.

ligiosa e finanche teologica che sotto la guida dell'esule spagnolo coinvolgeva l'umanista di Serravalle e il protonotario fiorentino, e con essi anche Vittore Soranzo e Alvise Priuli⁵⁹.

[...] Hor io
godo di voi et che fatti chietini
siate mi allegro et ne ringratio Iddio.

Et ho speranza che i lumi divini
che vi hanno acceso et rischiarato il cuore
sien anche un dì per farsi scappuccini.

Ogniun sa esser santo uscito fuore
del mondo, in mezo a' boschi et tra le fiere,
senza cosa trovar da far errore.

Ma quei che come voi 'n un belvedere
nudriscon gli occhi di sì vaghi aspetti,
et vincer non si lascian dal piacere,

quei – dico – vasi veramente eletti
sono, a' quai detto fia nel gran Giuditio:
«Venite, o di mio padre benedetti».

[...] Andate pur a spasso preti et frati
con le vostre astinenze et discipline:
questi salvi saranno et voi dannati.

Le lor son vere et perfette dottrine,
et non le vostre chiacchiere et dispute,
che non han mai né principio né fine.

Con queste imprese in porto di salute
s'entra, et nel libro de l'eterna vita;
l'altre fatiche tutte son perdute.

[...] E voi signor Valdesio, ancor che poco
io vi conosca, in un viver sì santo
penso ch'ogn'altra cosa habbiate a gioco.

Pur io vorrei che voi m'amassi tanto,
sì come io amo et riverisco voi,
lasciando star i motteggi da canto.

[...] Or da dir mi rimane che più di sette
vi salutan, amici d'importanza,
con mille offerte et cavi di berrette,

⁵⁹ Firenze, Biblioteca nazionale centrale, ms. Magl. VIII 1580, ff. 108r-111r; edito in *De le lettere facete et piacevoli di diversi grandi buomini et chiari ingegni libro primo, raccolte per messer Dionigi Atanagi*, in Venetia, appresso Bolognino Zaltieri, 1560, pp. 205-209; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 105.

tra' quai mi par che monsignor Soranza
e 'l magnifico Priole un *tresvale* [funerale]
sian per far a stretta osservanza:
però che oggi ch'è il dì di carnasciale
son iti per dolcissimo diporto
a visitar non so quanti c'han male
et, come intendo, a seppellir un morto.

3. Da discepolo a maestro

Il fatto che la disputa dottrinale con il Contarini non avesse sedimentato sospetti, risentimenti o rancori è suggerito dall'invito rivolto al Flaminio dal cardinale veneziano nel settembre del '40 di accompagnarlo alla dieta di Ratisbona. Invito al quale egli – e con lui Gregorio Cortese e Pietro Martire Vermigli – si sottrasse, pur con apparente rammarico, con la scusa delle sue pessime condizioni di salute, che si diceva in grado di documentare con autorevoli attestati medici. Ma a inficiarne la credibilità era il secondo motivo che egli adduceva per sfuggire a quel lungo viaggio e ai delicati compiti che comportava, dicendosi del tutto disinformato «delle materie che si hanno da discutere con luterani», non avendo mai letto i loro libri né quelli dei controversisti cattolici: «Quel poco ch'io ho veduto delle cose christiane è stato di cose piane, devote et di edificatione spirituale, più atte a mover l'affetto che illustrare l'intelletto»⁶⁰. Una plateale bugia, evidentemente, sol che si pensi alle letture che egli faceva e consigliava al Carnesecchi proprio in quei mesi⁶¹ o alla riscrittura del *Beneficio di Cristo*, zeppo di citazioni dalle opere di Lutero, Calvino e altri riformatori che, come quelle dei Padri della Chiesa, egli traeva anche dall'*Enchiridion christianae institutionis* di Johannes Gropper e dal *De Ecclesiae autoritate et de veterum scriptis* di Melantone⁶². È a dir poco improbabile, d'altra parte, che il Contarini desse il minimo credito a quelle giustificazioni dopo la lunga discussione dei mesi precedenti.

⁶⁰ Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 106-108.

⁶¹ Cfr. *infra*, pp. 119-20.

⁶² Iacovella, *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 36 sgg.

ti, e certo ancor meno si fece convincere dalla sua affermazione di non poterlo aiutare neanche «con le lettere d'umanità» in quanto incapace di «dire dieci parole latine all'improvviso», e quindi costretto a non aprire bocca «fra quelli tedeschi», e neanche di scrivere alcunché «a requisizione d'altri», come ben sapeva il Giberti⁶³. Certo, quella viscerale refrattarietà a ogni ruolo istituzionale, quel sottrarsi sempre e comunque a ogni responsabilità operativa facevano parte del suo carattere, orientavano le sue scelte di vita, esprimevano burlescamente nell'ideale del «parasito» il suo bisogno di libertà, di indipendenza, di tempo per lo studio e la riflessione. Il che però non gli impediva di affiancare il Valdés nel guidare la vita religiosa dei discepoli, come traspare per esempio dalla lettera in cui, intorno al 1540-41, rispondeva ai quesiti del poeta e umanista Giano Anisio sull'immortalità dell'anima, facendo appello all'arsenale valdesiano della contrapposizione tra il «lume naturale» della ragione, capace solo di condurre «nelle tenebre della ignoranza», e la «sopraceleste luce dello spirito santo» e le «rivelazioni divine» per negare la rilevanza del problema, evitando ogni «longo discorso di Platone o d'Aristotele». Solo e unicamente religioso era infatti il suo argomentare, del tutto esente da complicate questioni teologiche, da citazioni bibliche e patristiche usate come armi controversistiche, tutto fondato sull'«incomparabil dono di credere alla celeste dottrina di Christo» e sul proposito di «regolar tutta la vita nostra con li suoi santissimi precetti, sperando nella sua infinita benignità che non solamente le anime nostre ma anchora li corpi saranno beati et immortali». All'autorevolezza filosofica attribuitagli dal suo interlocutore egli replicava esercitando un magistero religioso che costituisce anche un segno del superamento di quel desiderio di vivere «nascosto et tacito» che a suo dire lo aveva condotto a Napoli⁶⁴.

Il che appare evidente anche nella lettera inviata a Teodori-na Sauli del 12 febbraio 1541, concepita nello stile e nel tono di una *consideratione* valdesiana sull'«oratione mentale, l'adoratione christiana et la meditatione», in cui ritorna tra l'altro l'immagine della «felicissima nuova [...] che lo unigenito figliuolo di Dio, ve-

⁶³ Flaminio, *Lettere*, pp. 96-100.

⁶⁴ Ivi, pp. 107-108.

stitosi della nostra carne, ha soddisfatto alla giustizia del suo eterno padre per tutti li peccati nostri», con il conseguente «perdono generale» concesso a chiunque dia credito ad essa, che compare anche nel *Beneficio di Cristo*⁶⁵. Il 18 di quello stesso mese egli suggeriva a Carlo Gualteruzzi la lettura del *De imitatione Christi*, «non per curiosità, né per saper ragionare et disputare le cose christiane, ma per edificare l'anima vostra et attendere alla pratica del viver christiano, nella quale consiste tutta la somma come l'huomo ha accettato la gratia dell'evangelio, cioè la giustificatione per la fede». Nel contempo però, come nel *Beneficio*, metteva in guardia dall'agire per «timore penale», giacché l'unico timore che il cristiano deve sentire è quello di sé, confidando sempre nell'indulgenza di Dio, «il quale il considera non per quello che egli è in sé stesso, ma per quello che egli è in Christo: et in Christo il christiano è giusto et santo perché la incorporatione in Christo il fa partecipe di tutti li meriti di Christo»⁶⁶. Concetti religiosi a tal punto compresi e introiettati dal Flaminio da fargli assumere in breve tempo una riconosciuta *leadership* tra i seguaci del Valdés, peraltro venuto a morte il 1° agosto del '41⁶⁷ e ricordato poco dopo da Iacopo Bonfadio come «un de' rari uomini d'Europa»: «uno compiuto uomo» che «reggeva con una particella dell'anima il corpo suo debole e magro; con la maggior parte poi e col puro intelletto, quasi come fuor del corpo, stava sempre sollevato alla contemplazione della verità e delle cose divine»⁶⁸.

Il 6 luglio di quell'anno, ormai a Firenze, il Flaminio si ritraeva da un'altra discussione di ordine filosofico, scrivendo al Gualteruzzi che «sono horamai passati sei anni ch'io non ho veduto pur una linea di philosophia né ho pensato mai a materie philosophiche, di modo che ho perduto quel poco ch'io ne solea sapere»⁶⁹. Il 12 settembre, da Viterbo, scriveva a un ignoto corrispondente per esaltare la fede e condannare la «prudencia della carne» con

⁶⁵ Ivi, pp. 117-20; l'anticipazione della lettera al 1541 rispetto al 1542 con cui fu pubblicata per la prima volta nel '45 è stata suggerita in modo convincente da Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 199, nota 112.

⁶⁶ Flaminio, *Lettere*, pp. 121-22.

⁶⁷ Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 151-52.

⁶⁸ Iacopo Bonfadio, *Le lettere e una scrittura burlesca*, a cura di Aulo Greco, Roma, Bonacci, 1978, pp. 91-92.

⁶⁹ Flaminio, *Lettere*, p. 110.

parole che sembrano evocare il ritratto del Valdés delineato dal Bonfadio nell'affermazione che «li christiani vivi sono con Christo in cielo, [...] come sanno per esperienza coloro che conversano con li corpi in terra et con la mente in cielo»⁷⁰. Un'altra vera e propria *consideratione* valdesiana, infine, era la lettera del 14 febbraio 1543 a Galeazzo Caracciolo per felicitarsi della sua «santa vocatione», della «vera et viva fede» con cui Dio gli aveva elargito il suo «santo lume» e lo aveva eletto tra i «suoi figliuoli», in cui ancora una volta il Flaminio si scusava di aver agito contro i suoi propositi «perciò che, conoscendo per favor di Dio ognhora più la mia grande imperfezione et la mia insufficienza, conosco anchora che a me conviene udire et non parlare, esser discepolo et non maestro»⁷¹. Un tema ricorrente, dunque, che emerge anche dalla risposta del Flaminio, datata 14 gennaio 1542, all'«oratione ciceroniana» indirizzatagli da Giulia Gonzaga per rimproverarlo con «tanta vehementia» di non comunicargli i suoi «magri discorsi». Qui egli ribadiva infatti il suo desiderio di chiudersi nel «silentio» e – aggiungeva – «se pur qualche volta la carne mi trasporta a scrivere alcuno mio concetto, mi sia lecito tenerlo occulto ad imitatione del nostro reverendissimo legato [Pole]». Questo, d'altra parte, era stato il viatico, l'ultimo consiglio datogli dal comune maestro Juan de Valdés⁷².

Ciò detto, la sua ispirazione religiosa e la sua penna raffinata lo trascinarono a scrivere un'ennesima *consideratione*, in cui esorta-

⁷⁰ Ivi, pp. 129-31.

⁷¹ Ivi, pp. 139-43.

⁷² «Signora mia osservandissima, non è cosa di ogni persona lo scrivere et il publicare ciò che si scrive, massimamente nelle cose christiane, le quali richiedono un gran lume et un grande spirito et una grande esperienza et una grandissima humiltà congiunta con pari carità, le quali cose sono ancora tanto lontane da me che appena le veggio in sogno: et voi volete ch'io sia così pronto allo scrivere? Anzi, volendo seguitare la dottrina et la institutione di quella santa anima, Vostra Signoria illustrissima doverria riprendermi se mi vedesse ardito nel scrivere ché, come ho già scritto, il nostro commune maestro spesse volte mi essortò nel mio partir da Napoli ch'io mi guardassi di non esser corrivo allo scrivere, et se pur non mi sapevo contenere per la forza della carne, mi pregava che almeno io tenessi occulte le mie ciancie insin che lo spirito vincesse la carne et ch'io parlassi mosso dal spirito di Christo et non dal spirito mio. Il qual so purtroppo quanto sia audace et arrogante et quanto egli desideri di ostentarsi et quanto bisogno egli habbia di freno et non di stimulo» (Flaminio, *Apologia*, pp. 200-206, anche per quanto segue).

va la nobildonna napoletana a parlare direttamente con Dio e con Cristo, «lo sposo dell'anima nostra», a rivolgersi al suo spirito, che «è spirito di humiltà et di mansuetudine, spirito di dolcezza et di consolatione, spirito che conforta gli afflitti et dà animo alli spaventati, spirito non di minacce ma di dolcissime promesse, spirito che illumina l'intelletto nella cognition di Dio et accende lo affetto nell'amor di Dio, spirito che insegna ogni verità, che guida l'anima per dritta strada al cielo». Non occorre dunque alcun «mediatore» fra noi et lo spirito di Cristo, perché «chi potrà mai parlar con noi così suavemente come con lo spirito di Christo? Chi potrà mai edificarci così efficacemente come lo spirito di Christo? Chi potrà ragionar con noi a tutte le hore come lo spirito di Christo? Chi ci potrà chiarir d'ogni dubbio come lo spirito di Christo?». Di qui – ed è anche questo un tema del *Beneficio di Cristo* – l'esigenza di non rendersi indegni «con la nostra ingratitude et con la nostra diffidentia» e di non ascoltare «altro che la voce interiore del nostro Christo et, in luogo di sollecitar gli altri che parlino et scrivino, li solleciteremo a tacere et ascoltar la voce di Christo, acciòché imparino a parlar et scrivere christianamente». Nell'offrire alla Gonzaga una riflessione religiosa concepita nel più puro spirito valdesiano, la lettera rivela anche quanto difficile fosse per il Flaminio rispettare alla lettera gli insegnamenti del «commune maestro» sulla grande prudenza e riservatezza che occorreva osservare nello scrivere e soprattutto nel divulgare i propri testi. Al di là delle parole, infatti, essa sembra esprimere non tanto una chiusura nella propria soggettiva ed elitaria esperienza di «regeneratione» spirituale, quanto il desiderio di diffondere quel modo di intendere e di vivere il «negocio christiano», di farlo conoscere anche al di fuori del gruppo napoletano.

In ogni caso, i temi, gli argomenti, il linguaggio di queste lettere appaiono ormai lontani dalla discussione con il Contarini e il Seripando, esenti da ogni istanza teologica volta a cercare nella Scrittura e nei Padri le fonti dell'autentica verità cristiana e a percorrere gli affilati crinali di sottili distinzioni esegetiche. Almeno in parte comune restava un orientamento religioso incentrato sulla fede giustificante, dal quale il Flaminio traeva conseguenze incompatibili con l'ortodossia romana, pur senza mai desumerne un'ecclesiologia alternativa, e destinate a essere comunicate solo poco a poco ai discepoli nel quadro di una pedagogia esoterica.

Una fede vissuta quindi non come dottrina ma – per ricorrere a una tipica formula valdesiana – come «forma di dottrina», come ispirazione ed esperienza in continuo divenire, come illuminazione interiore la cui verità è garantita dalla «pace della coscienza», con le ovvie implicazioni nicodemitiche che essa comporta⁷³. Fu sulla base di queste premesse che il valdesianesimo acquisì una nuova progettualità politica che scaturiva anche dal fallimento dei colloqui di religione in Germania, dall'imminenza della convocazione conciliare, dalla crescente tensione politica tra papa e imperatore che sembrava sempre sul punto di esplodere in un conflitto aperto, dall'adesione di Reginald Pole al magistero dell'esule spagnolo e dai nuovi spazi di azione che il suo rango cardinalizio e il suo ineguagliabile prestigio personale sembravano aprire. La documentazione non consente di precisare come ciò avvenne, ma se ne può cogliere un'importante fase iniziale nella corrispondenza tra il Flaminio e il segretario e fraterno amico del cardinal d'Inghilterra Alvisi Priuli che, come risulta da una lettera al Contarini del 1° maggio 1540, gli aveva «scritto al lungo»⁷⁴.

La risposta del Flaminio è probabilmente da individuare in un'altra *consideratione* dal titolo *Che la vita eterna è dono di Dio per Iesu Christo nostro signore* in cui tornava ad affacciarsi il tema della predestinazione, con parole diverse tuttavia rispetto al passato, che lasciano piuttosto intravedere la «dolcissima predestinazione» del *Beneficio*. «La vita eterna – spiegava al Priuli – non si dà per meriti di nostre opere ma per misericordia di Dio, il quale ab aeterno senza alcun rispetto di nostre opere ci ha eletti per figliuoli et predestinati alla heredità della vita eterna in Christo et per Christo, et a quella ordinariamente ci conduce per la via de le buone opere, per la quale è conveniente che caminino li figliuoli di Dio ad imitatione di Iesu Christo»⁷⁵. In una seconda lettera *Della medesima giustificatione*, destinata a rispondere ad alcune

⁷³ Per una pur sommaria sintesi del pensiero valdesiano cfr. gli studi di Firpo, *Tra alumbados e «spirituali»*, pp. 43 sgg., e *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 3 sgg.

⁷⁴ Flaminio, *Lettere*, p. 92.

⁷⁵ Flaminio, *Apologia*, pp. 173-77. Questa come le altre due lettere flaminiane di cui si parla qui di seguito furono pubblicate anonime nel 1545, in un ordine inverso rispetto alla loro stesura originale, in un volumetto di scritti valdesiani dal titolo *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della re-*

perdute osservazioni dell'amico, il Flaminio distingueva tra una fede falsa, «fondata nel tutto ne la relatione de li huomini», e una fede vera, basata non tanto sulla Scrittura quanto sulla «persuasione che habbiamo di Christo, fatta a l'anima nostra da lo spirito santo», che «egli col suo preciosissimo sangue ha satisfatto per tutti li peccati nostri passati, presenti et futuri, et per conseguente ci ha liberati da la maleditione della legge et dalla morte eterna riconciliandoci col suo padre eterno». Non una «fede insegnata», dunque, ma «inspirata», che «pacifica la coscienza, mortifica la carne, vivifica lo spirito et accende il cuore de l'amor di Dio et del prossimo, et così instaura in noi la immagine di Dio che perdemmo per l'inobedienza del primo huomo». Una fede che «giustifica per sé stessa, senza alcuno aiuto de l'opere», inseparabili tuttavia da essa come necessaria conseguenza, che induce a credere nella «verità de l'evangelio» e alla «felicissima nuova del perdono generale» che vi è annunciata, a mettere ogni speranza di salvezza nel sacrificio della croce, a sentire la certezza di essere figli di Dio e come tali predestinati a vita eterna, a capire che «il negocio christiano non consiste in scienza ma in esperienza». Solo in questa prospettiva – scriveva il Flaminio – si può e si deve interpretare la lettera di san Giacomo, scaturita anche dall'esigenza di combattere coloro che «della libertà christiana che è tutta spirituale facevano licentia di carne et vivendo licentiosamente pretendevano di doversi salvare per la loro falsa fede»⁷⁶.

Nella risposta, anch'essa priva di data, oltre a rallegrarsi che fosse stato il Carnesecchi a indurlo a scrivergli, il Priuli faceva riferimento a un suo precedente «discorso» fattogli recapitare a Napoli e nel merito si diceva del tutto d'accordo con il Flaminio: «Il discorso vostro piissimo et santissimo sommamente mi è piaciuto, né cognosco per gratia di Dio d'haver senso alcuno discrepante da esso»⁷⁷. Il che tuttavia non parve corrispondere a verità al suo interlocutore, che ritenne opportuno scrivergli un'altra lunga lettera di chiarimenti e precisazioni⁷⁸. Sarebbe tuttavia sbagliato

ligione christiana, che ne sottolinea le finalità pedagogiche e proselitistiche (ivi, pp. 54 sgg.; cfr. *infra*, p. 222).

⁷⁶ Ivi, pp. 166-73.

⁷⁷ Ivi, pp. 195-99.

⁷⁸ Ivi, pp. 161-66.

individuare in questa corrispondenza e nei suoi esiti la matrice di una radicale svolta religiosa da parte del Priuli e del Pole, che in passato erano sempre stati vicini alle posizioni contariniane in merito alla giustificazione per fede. Si trattò invece di un modo diverso di porre la questione, sottraendola al conflitto confessionale che schierava su fronti contrapposti cattolici e protestanti, nonché al vano tentativo di trovare una mediazione e un punto d'incontro sul piano delle ardite anfibologie cui le formule teologiche sono sempre disponibili, come proprio in quei mesi aveva sperimentato il grande cardinale veneziano a Ratisbona. Diversa era invece la strada indicata dalla dottrina valdesiana, capace di offrire ciò di cui erano alla ricerca molte inquiete coscienze, tormentate da dubbi, incertezze, nuovi messaggi e antichi lealismi ecclesiastici: non tanto una nuova interpretazione della paolina «fede che opera per mezzo della carità»⁷⁹, ormai rivelatasi refrattaria a ogni discorso unitario, ma un altro modo di intendere la propria fede, senza esaurirla nelle definizioni teologiche per viverla invece come libertà del cristiano e non come obbedienza normativa, come certezza della grazia ed esperienza interiore, compatibile sia con il *sola fide* luterano sia con l'autorità della Chiesa di Roma.

Non un trattatello teologico ma un'ennesima *consideratione* valdesiana è infatti l'ultima lettera del Flaminio al Priuli, che egli non esitava a includere tra «coloro che sono innamorati di Dio et di Christo» ma ancora prigionieri della «superbia humana», della «prudencia carnale», di «certi stratagemmi colorati di falsa pietà» che li inducevano ad attribuire ancora un qualche ruolo al «bene operare» come strumento di salvezza. Errori cui egli rispondeva mettendo in guardia dal «timor servile» per magnificare invece «la stupendissima et infinita misericordia del nostro Dio», elargita per mezzo di Cristo, «sposo dell'anima mia, [...] principio, mezzo e fine de la salute mia». Sarebbe dunque assurdo «dubitare – concludeva – che questa santissima verità che esalta il beneficio di Christo et deprime la superbia humana faccia il christiano tepido ed estingua lo studio de le buone opere»⁸⁰. Fu quindi non tanto una nuova dottrina quanto una nuova spiritualità, che evoca

⁷⁹ «Fides quae per caritatem operatur» (*Gal.* V, 6).

⁸⁰ Cfr. *supra*, nota 78.

spesso alla lettera le pagine del *Beneficio di Cristo*, quella in cui il Flaminio seppe coinvolgere il Priuli, e per suo tramite il Pole, in cui è pur lecito individuare il convitato di pietra di questo intenso scambio epistolare. È dunque tutt'altro che arbitraria l'ipotesi che di lì a poco, a Roma, quando furono entrambi ospiti nella residenza di Ercole Gonzaga, l'umanista veneto consegnasse al segretario del cardinal d'Inghilterra (allora a Capranica) anche una copia del *Beneficio* e che quella corrispondenza e quell'incontro costruissero le premesse del suo trasferimento a Viterbo, nell'ottobre del '41, abbandonando il progetto di tornare nella Verona gibertina⁸¹. Ancora molti anni dopo si ricorderà a Napoli che «alcuni de li sectaturi de Valdesso haveano intelligenza con Marco Antonio Flaminio, et facevano capo al [...] cardinale de Inghilterra» e alla sua piccola corte di familiari ormai diventata un'*Ecclesia*⁸².

Fu in quei mesi che il Flaminio, egli stesso in passato studioso e commentatore dei *Salmi*, così come il Valdés⁸³, suggerì al cardinal d'Inghilterra di scrivere sul *Salterio* come esercizio di edificazione e di approfondimento delle dottrine valdesiane, presumibilmente a partire dai sette *Salmi* penitenziali che da Girolamo Savonarola a Pietro Aretino avevano conosciuto un grande successo e, con il loro insistere sulla divina misericordia, offrivano molteplici spunti per riflettere sulla salvezza come frutto della fede in Cristo. Una lettera del Priuli al Beccadelli del 20 maggio 1541 lo informava che in quelle settimane il Pole era «assiduo» a tale lavoro, che gli dava «occasione di parlar de tutte queste materie, cioè de iustificatione, de fide, de operibus, de lege», assicurando che il Contarini e il Badia sarebbero stati i primi a leggere quei testi «per haverne il parer loro santissimo e dottissimo»⁸⁴. Alcuni di tali commenti inediti si sono conservati e hanno consentito di cogliere, attraverso un accurato studio comparativo, significativi mutamenti della sensibilità religiosa del cardinal d'Inghilterra rispetto al *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, più noto come *De unitate Ecclesiae*, scritto nel 1536 e pubblicato a Roma nel '39, tali da riflettere il

⁸¹ Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 200-201.

⁸² Lopez, *Il movimento valdesiano*, p. 160; cfr. *infra*, pp. 193 sgg.

⁸³ Juan de Valdés, *Comentario a los Salmos*, ed. Manuel Carrasco, Madrid, Librería nacional y extranjera, 1885.

⁸⁴ OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 169r-174v.

peso tutt'altro che trascurabile del magistero flaminiano⁸⁵. Anche Alvise Priuli custodiva un libretto in cui annotava le sue considerazioni sui *Salmi*, che un futuro testimone del processo contro Bartolomé Carranza potrà poi leggere a sua insaputa in Inghilterra, constatandone i contenuti eterodossi⁸⁶. Così aveva fatto il Fregoso vent'anni prima al momento della sua crisi spirituale, e così farà il cardinal Morone tra la fine del 1542 e i primi del '43, quando fu coinvolto dal Pole e dal Flaminio in quella che egli stesso definirà come la «confabulatione spirituale» dei loro «raggiamenti» valdesiani, cogliendone il carattere allusivo, la pedagogia esoterica e le cautele nicodemitiche. Fu allora infatti che egli ricevette il consiglio di esercitarsi «a componere meditationi», e in particolare di scrivere per suo «essercitio et instrutione» sui *Salmi* e le lettere di san Pietro⁸⁷.

Il ruolo da protagonista subito assunto dal Flaminio al suo arrivo a Napoli nel 1540 emerge con chiarezza anche da quanto in futuro il Carnesecchi riferirà della sua conversione alle dottrine del Valdés, evocato dagli inquisitori con il Flaminio e l'Ochino come coloro che a Napoli nel '40 lo avevano «istituito» nelle eresie⁸⁸. Erano stati loro, insieme con Giulia Gonzaga, dirà il proto-notario fiorentino, ad averlo «introdotto nel regno di Dio», l'uno con il prestigio con cui «predicava allora a Napoli con admiratione d'ogniuno», e l'altro da lui ritenuto «homo tanto prudente e docto che non se fusse lasciato ingannare et per tanto sincero et da bene che non havesse voluto ingannare altri et massime un

⁸⁵ Davide Romano, *Reginald Pole tra Erasmo e Valdés. Dal «De unitate Ecclesiae» alle meditazioni sui Salmi (1536-1541)*, «Rivista storica italiana», 124, 2012, pp. 831-75. Nonostante una corposa documentazione, Mayer, *Reginald Pole*, pp. 67-69, 116 sgg., nega ogni influenza valdesiana sul Pole.

⁸⁶ *Fray Bartolomé Carranza. Documentos historicos*, ed. José Ignacio Tellechea Idigoras, 7 voll., Madrid, Real Academia de la Historia, 1962-1994, vol. II/2, pp. 945-46; cfr. Romano, *Reginald Pole tra Erasmo e Valdés*, p. 837 e nota 20.

⁸⁷ PM, vol. I, pp. 421-22, 518-20, 539. Tra i *Salmi* da lui scelti, tutti incentrati sulla misericordia di Dio, il Morone ricorderà il 22 *Dominus reget me et nihil mihi deerit*, il 33 *Benedicam Dominum in omni tempore*, l'88 *Misericordias Domini in aeternum cantabo*, il 116 *Laudate Dominum omnes gentes*, il 125 *In convertendo Dominum captivitatem Sion facti sumus sicut consolati*; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 149 sgg.

⁸⁸ PC, vol. II, p. 1363.

tanto amico suo come ero io et in cose di tanta importanza come è la religione». Dopo i primi incontri con il Vermigli, che dal '33 era priore di San Pietro ad Aram a Napoli, con il quale si era confessato e aveva parlato «solo della pietà et religione in generale», il Valdés gli aveva dato da leggere alcuni scritti, lodati dal Flaminio e dall'Ochino, con i quali aveva discusso «di quel benedetto articolo della giustificazione», allora al centro delle omelie napoletane del cappuccino senese⁸⁹. Secondo il Merenda, allora anch'egli a Napoli, il Carnesecchi «spesso conversava con il Valdés e il Flaminio» e aveva assorbito i loro insegnamenti a tal punto da farsene a sua volta maestro cercando di convincerlo, sulla base di «molti lochi nel Testamento novo», «che siamo giusti per lo sangue di Iesu Christo et non per le opere nostre»⁹⁰.

Per indurlo ad «accettare tale articolo per vero catholicum» i suoi «preceptorum, cioè il Valdés et il Flaminio», che egli ricorderà come figure indelebili dalla sua mente «per esser stati ambidui nostri chari amici et maestri», lo avevano infine persuaso che «questa verità era tenuta da tutti i veri christiani se non explicit saltem implicite et che, se non prima, almeno in articulo mortis era loro revelata da Dio come quella via sola per la quale se potessero salvare», citando a sostegno di tale dottrina i grandi Padri della Chiesa, Agostino, Ilario, Origene e Giovanni Crisostomo⁹¹. Ma successivamente era stato il solo Flaminio, sempre «a Napoli nel 1540», a insinuargli dubbi sul purgatorio e sulla confessione, citando sul primo punto «un loco di santo Augustino sopra *Salmi*, dove pare che dica che quaeri potest an sit tertius locus [ci si può chiedere se esista un terzo luogo] oltre il paradiso et l'inferno», e affermando sul secondo «che non si trovava loco nella Scrittura donde si potesse concludere che la fusse de iure divino, ma che con tutto ciò era cosa utile et bona, et laudava che ogni christiano la dovesse fare spesso». Solo dubbi, per il momento, ma destinati a crescere, rafforzarsi e andar «fruttificando» nel discepolo «di mano in mano più con la lectione de' libri di Luthero et altri della sua secta», come i commenti di Martin Butzer al vangelo di

⁸⁹ Ivi, pp. 143, 561, 1111-13, 1187.

⁹⁰ PM, vol. I, p. 820.

⁹¹ PC, vol. II, pp. 330, 567-68; cfr. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, p. 219; Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 109-15.

Matteo e alla lettera di san Paolo ai romani, affidatigli dal Flaminio a Viterbo, dove anche la Colonna leggeva Lutero. Qualche tempo prima, nella primavera-estate del '41, era stato suo ospite a Firenze, dove gli «haveva fatto vedere un pocho della *Institutio*ne del Calvino», e insieme si erano recati al locale convento dei cappuccini per incontrare l'Ochino, con il quale avevano ripreso a discutere della giustificazione nel cruciale momento segnato dal fallimento dei colloqui di Ratisbona⁹², apprendendo da lui «che scriveva et metteva insieme le sue prediche per farle stampare, come fece poi». Ancora libri e letture – dirà il protonotario fiorentino – che gli avevano «imbuta la mente di simili opinioni, nelle quale andai continuando et crescendo insino a l'anno 1545, legendo spesso de quei libri et conversando con quelle persone che erano atte ad confermarmele ne l'animo»⁹³.

4. Valdesianesimo e Riforma protestante

Libri ereticali letti e fatti leggere in cui sarebbe tuttavia fuorviante scorgere la prova di una presunta adesione o una sostanziale vicinanza alla Riforma protestante. Quale fosse il giudizio del Flaminio su di essa emerge infatti con chiarezza in ciò che a fianco del Valdés egli aveva insegnato al Carnesecchi a Napoli nel 1540-41, e cioè che Lutero era stato senza dubbio «un grand'huomo quanto alla dottrina», ma ciò non significava approvare «che né lui né altro si sia separato dalla Chiesa catholica, perché tale separatione non può nascere se non da mera superbia». Occorreva infatti distinguere accuratamente tra la sua legittima «diversità d'opinioni» e l'illegittima «subtrattione della obedientia» con cui si era posto al di fuori della Chiesa. Perciò, sebbene il riformatore sassone avesse «detto bene in molte cose et interpretato bene molti luoghi della Scrittura, non si poteva per questo concludere che havesse lo spirito di Dio se non quanto Dio li l'havesse concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti». Il che imponeva di capire, di scegliere e quindi di prendere

⁹² Cfr. *infra*, p. 213.

⁹³ PC, vol. II, pp. 91-92, 171, 1112. In merito si rinvia al paragrafo su *Pietro Carnesecchi a Napoli* in Firpo, *Tra alumbados e «spirituali»*, pp. 24 sgg.

«alcune cose» della sua dottrina «raccogliendo l'oro dallo sterco e lasciando il resto – come si usa dire – alla cucina»⁹⁴. Per questo il valdesiano Giovanni Tommaso Sanfelice, vescovo di Cava dei Tirreni, poi segretario del concilio di Trento e infine processato dal Sant'Ufficio romano, faceva predicare nella sua diocesi la dottrina della giustificazione «ad un certo modo, che lui diceva che non era come quella de' lutherani né come quella de' catholici»⁹⁵. E per questo, dopo aver iniziato il Carnesecchi alla lettura dell'*Institutio* di Calvino a Firenze nel 1541, il Flaminio non mancò di deplorare le sempre più accentuate propensioni filoriformate dell'amico e il diffondersi anche in Italia delle eresie sacramentarie di Zwingli, nella convinzione che ogni frattura religiosa, ogni scontro di fedi contrapposte potesse essere solo dannoso. «L'abominevol setta zuingliana va crescendo per tutto et molti, seguendo l'opinion del Lutero, condannano d'idolatria la messa et d'impietà coloro che l'ascoltano», gli scriveva intorno al 1543-44, polemizzando con inusitata asprezza contro il «falso zelo della religione» e la «falsa dottrina» dei protestanti, contro coloro che si erano lasciati accicare dalla «superbia humana, amatrice delle novità et nimica delle vie communi» fino a diventare «acerbissimi censori del prossimo» e ad accusare di empietà «l'universal senso et perpetuo uso della Chiesa»⁹⁶. Nel denunciare l'«arrogantia» e gli «amari zeli» dei protestanti, egli si augurava che Dio donasse loro

charità et dolcezza di spirito et tanta humiltà che s'astenghino dal giudicar temerariamente i dogmi et l'usanze della Chiesa, condannando rigidamente tutti quelli che con vera humiltà di cuore le riveriscono et seguitano; et comincino a credere che molti di coloro che da essi sono condannati et tenuti idolatri et impii, perché non credono quello che credono essi, sono veramente religiosi, pii et a Dio cari; et per contrario nimico et odiato da Dio chiunque seguita questa loro superba preson-

⁹⁴ PC, vol. II, pp. 557-58 («tanquam aurum ex stercore colligentes, et caetera (ut aiunt) reddebant coquo»); cfr. anche pp. 568, 656.

⁹⁵ Prospero, *L'eresia del Libro Grande*, p. 190.

⁹⁶ Flaminio, *Lettere*, pp. 133-37; cfr. anche pp. 161-63, e Massimo Firpo, *Giovanni Calvino e Juan de Valdés*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2011, pp. 105-16, poi in Id., *Valdesiani e spirituali. Studi sul Cinquecento religioso italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 109-19: 111-13.

tionem. Et noi, signor mio, se non vogliamo far naufragio in questi pericolosissimi scogli, humiliamoci nel cospetto di Dio, non ci lasciando indurre da ragione alcuna, per verisimile ch'ella ne paresse, a separarci dall'unione della Chiesa catholica, [...] là dove volendo giudicar le cose divine con il discorso humano, saremo abbandonati da Dio, et in questo secolo contentioso talmente ci accosteremo all'una delle parti et odieremo l'altra, che perderemo del tutto il giudicio et la charità, et dimanderemo la luce tenebre et le tenebre luce, et persuadendoci d'esser ricchi et beati, saremo poveri, miseri et miserabili, per non saper separare preciosum a vili [le cose preziose da quelle che non valgono niente]: la qual scientia senza lo spirito di Christo non si può imparare.

«L'oro dallo sterco», «le cose preziose da quelle che non valgono niente»: il ricorrere della stessa metafora dimostra come essa esprimesse un fondamento basilare del magistero valdesiano, dal quale sarebbe scaturita l'essenza stessa del *Beneficio di Cristo*, e cioè il suo proclamare la dottrina della giustificazione per fede solo «affirmativamente»⁹⁷, evitando le perniciose conseguenze che gli eretici d'oltralpe ne avevano tratto, fino all'invalidabile frattura della cristianità di cui si erano resi responsabili: «Se detti heretici si fussino contenuti dentro a' termini di questo articolo – aveva insegnato il Valdés al Flaminio – et non havessino per le loro passioni voluto destruere il papato romano, non harriano forse meritato quel nome di heretici»⁹⁸. Era questa l'invalidabile frontiera tra valdesianesimo e Riforma protestante, non l'unica ma certo decisiva: una frontiera di natura anzitutto ecclesiologica, e quindi – poiché ogni ecclesiologia comporta anche una teologia – tale da rivelare premesse religiose e matrici storiche ben diverse dall'ortodossia riformata quali l'*alumbradismo* spagnolo e l'erasmismo, non a caso anch'esso approdato agli esiti antiriformati del *De libero arbitrio* e all'antidogmatismo adiaforistico del *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Una frontiera tra valdesianesimo e Riforma – è bene precisarlo – che non impediva affatto di saccheggiare Lutero e Calvino per ciò che si riteneva utile, ma in

⁹⁷ PC, vol. II, p. 1185.

⁹⁸ Ivi, p. 568; cfr. Massimo Firpo, *Juan de Valdés «dottore e pastore di persone nobili e illustri»*, ora nella raccolta di saggi *Valdesiani e spirituali*, pp. 39-72: 66-68; Id., *Tra alumbrados e «spirituali»*; Id., *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 173 sgg.

realtà poneva molti discepoli dell'esule spagnolo non al di qua della Riforma, prigionieri dell'empio e nicodemitico «miscuglio di cose christiane et papistiche» denunciato dall'ex benedettino Francesco Negri esule in terra riformata⁹⁹, ma al di là di essa, in uno spiritualismo radicale giunto talora a esiti estremi.

In quelle parole e in quei concetti si cela la cifra stessa del valdesianesimo, della sua profonda avversione per le fratture religiose e le aspre controversie che le alimentavano, della sua capacità di offrire una risposta non univoca ai dubbi e alle inquietudini di quanti assistevano desolati allo scontro confessionale in atto, di modularsi in forme diverse e approdare a esiti difformi, di recepire apporti molteplici senza mai perdere la sua coerenza di fondo. Del suo configurarsi insomma non come dottrina ma come «forma di dottrina», lo si è detto¹⁰⁰, non come catalogo di verità in cui credere, come *Institutio*, ma come ispiratore di una fede tanto autentica e intensa quanto variabile e diversa da persona a persona in virtù del diverso dispiegarsi dell'illuminazione interiore dello spirito di Dio. Ne risultava un soggettivismo religioso aperto a sviluppi differenti, ma anche a convergenze molteplici: per esempio con il paolinismo e l'irenismo del Contarini, lo spiritualismo fabbrista di cui avevano fatto esperienza figure come Gregorio Cortese e Federico Fregoso, la tradizione del francescanesimo spirituale portata con sé dai primi cappuccini e testimoniata dalle omelie di Bernardino Ochino. In qualche misura il valdesianesimo costituiva un frammento, certo il più significativo in Italia, di quella più ampia costellazione culturale e religiosa che trovava nella giustificazione per fede un presupposto comune, della quale si è discusso nel capitolo precedente. A definirne la peculiare alterità era il rifiuto della Scrittura come via maestra per conoscere quelli che l'esule spagnolo definiva i «grandísimos [...] secretos de Dios» e pervenire alla suprema «sabiduría de perfectos» che «se alcanza por revelación, revelándola el espíritu sancto a las personas a quién es comunicado»¹⁰¹.

⁹⁹ Francesco Negri, *Della tragedia [...] intitolata Libero arbitrio*, edizione seconda con accrescimento, s.i.t., 1550 [ma 1551], pp. [B6]v-[B7]r.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 114.

¹⁰¹ Juan de Valdés, *La epístola de san Pablo a los romanos i la I. a los corintios. Ambas traducidas i comentadas por Juan de Valdés*, [ed. Luis Usó y Río, Madrid, s.e.], 1856, pp. 212 (*Romanos*), 39 (*Corintios*).

L'unico criterio di verità consiste infatti nella certezza interiore di essere nel giusto garantita dalla «pace della coscienza», che esclude tuttavia ogni volontà di prevaricare sulle convinzioni altrui, di scagliare anatemi, e impone anzi di non scandalizzare con improvvise discussioni e manifestazioni esteriori i fedeli ancora immersi nelle «superstizioni» cattoliche. Occorre piuttosto cercare di iniziarli alla verità «discretamente», passo per passo, con prudente sagacia, e mascherando dietro una coltre nicodemitica tanto la propria conoscenza dei misteri divini quanto ogni strategia proselitistica, senza mai dimenticare che è solo la rivelazione interiore a illuminare gli uomini, che Dio è padre misericordioso tanto dei «deboli» quanto dei «forti» nella fede e che non sono «stranieri del divino palazzo anchora quelli che stanno guardandolo di fuori»¹⁰².

Proprio in quanto fruibile in forme e modi diversi, con differenti gradazioni di dissenso dall'ortodossia romana, già all'indomani della morte dell'esule spagnolo il concetto stesso di valdesianesimo diventa ambiguo, sfuggente, tale da poter abbracciare dissidenti pronti a rientrare nell'ovile della Chiesa, esuli *religionis causa* approdati alla Svizzera riformata, eretici antitrinitari rifugiatisi in Polonia o in Moravia, come lo stesso Ochino. Il valdesianesimo del Flaminio e del Pole fu estraneo agli sviluppi in senso radicale che a Napoli trovarono i loro *leaders* in Juan de Villafranca prima e in Girolamo Busale poi¹⁰³. Senza dubbio alcuni sodali nell'*Ecclesia viterbiensis* ne trassero conseguenze irriducibili all'ortodossia cattolica, ma furono attenti a custodirle nel segreto delle loro coscienze, interpretando solo sul piano spirituale il magistero dell'esule spagnolo, quello che il Carnesecchi definirà come «il magistero di Juan de Valdés», di cui offrirà un vivido compendio, sottolineando la prudenza con cui egli la insegnava, «così asciutta, senza impinguarla altrimenti con le circostantie né con le illationi, come quello che faceva professione di edificare et non di destruere»¹⁰⁴:

Che il bon christiano sia iustificato per la fede sola, intendendo però fede viva et infusa et non fede acquisita né historica, la quale

¹⁰² Flaminio, *Apologia*, pp. 158-59.

¹⁰³ Basti il rinvio ai già citati studi di Addante, *Eretici e libertini*; Id., *Valentino Gentile*.

¹⁰⁴ PC, vol. II, p. 144 («institutio Ioannis Valdesii»).

diceva non possere essere separata dalla 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. [...] 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.

Era questo, del resto, il messaggio che il *Beneficio di Cristo* si sforzava di trasmettere, un messaggio compatibile con le posizioni contariniane, fabriste e in parte anche luterane, in una sorta di grado zero – per così dire – della Riforma italiana. Il che contribuì a spiegare il suo successo negli anni quaranta tra letterati, aristocratici, grandi prelati, ma anche gente comune, maestri di scuola, notai, mercanti, donne, artigiani, cui esso sembrava indicare una strada percorribile, proprio perché – come dirà il Carnesecchi del Valdés – «non distrueva cosa alcuna di quelle che ordinariamente tiene la santa Chiesa catholica»¹⁰⁵. La «dolce» dottrina affidata a quelle pagine consentiva infatti di sottrarsi a scelte difficili e fratture dolorose, di alimentare la certezza della propria salvezza senza rompere con le pratiche sacramentali e la professione pubblica della fede, di depotenziare l'apparato teologico e controversistico sul quale le diverse ortodossie confessionali si combattevano per aprire invece illimitati spazi di libertà interiore per chiunque facesse propria la fede nell'esclusivo valore salvifico della grazia: «Il vero christiano haveva la conscientia pacifica et tranquilla», nella certezza che gli eletti fossero predestinati da Dio, era solito affermare Camillo Orsini, «molto amico» del Pole, del Flaminio e del Priuli¹⁰⁶. Questo era ciò che il *Beneficio* prometteva, annunciando la «giustizia di Dio eseguita in Cristo» come anche il Valdés aveva scritto in una delle sue *Cento e dieci divine considerationi*, dedicata a spiegare *In che consiste il beneficio che gli huomini hanno conseguito da Dio per Cristo*, espressione che ricorre molto spesso fino alle parole conclusive del libro, in cui si legge che le «verità cristiane» sono accessibili

¹⁰⁵ Ivi, p. 756.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 599-600; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 168-69, di cui si riprende qui un brano.

solo a coloro che ne hanno «esperienza» e «per dono di Dio e per beneficio di Cristo hanno fede speranza e carità»¹⁰⁷.

Lungi dall'essere uno strumento di propaganda protestante, il *Beneficio* esprime una sensibilità religiosa lontana dalla Riforma, anzi incompatibile con essa, come avevano intuito Ginzburg e Prosperi, anche se poi rimasti prigionieri del labirinto benedettino-pelagiano da essi stessi costruito. Un'incompatibilità che negli anni sessanta sarà infine percepita dallo stesso Calvino e dai pastori ginevrini, che formuleranno una severa condanna del Valdés e dell'Ochino¹⁰⁸, così come specularmente il Flaminio si dirà del tutto avverso alle dottrine zwingliane sull'eucaristia, che nel *Beneficio* viene menzionata come «cena del Signore» solo per sottolineare il vincolo di fratellanza che essa rinsalda tra i fedeli, senza alcun riferimento alla questione della presenza reale¹⁰⁹. Un'avversione che scaturiva non tanto da questioni esegetiche o teologiche, quanto dal fatto che quella dottrina comportava anche una pratica liturgica e comunitaria in cui si rifletteva una rottura ormai consumata con la Chiesa di Roma e quindi una diversa identità ecclesiale. Ai primi di giugno del 1557, nella *confessio* consegnata agli inquisitori all'indomani dell'arresto il Morone dirà di aver «letto [...] et quasi devorato con grande avidità» il *Beneficio*, che gli era parso «molto spirituale» soprattutto perché «trattava molto affettuosamente della comunione. Et perché io haveva per una massima che li libri heretici fossero contrarii a tutti li sacramenti, non mi venne in mente che questo libretto che parlava sì bene del santissimo sacramento potesse avere qualche male nascosto»¹¹⁰. Il Merenda, già discepolo del Bembo a Padova e del Valdés a Napoli, per diventare poi cappellano del Pole a Viterbo, riferirà che a Roma, dopo aver ascoltato una lezione del Flaminio sul vangelo di Matteo, il cardinal d'Inghilterra non aveva battuto ciglio nell'udire che «solo per lo sangue di Iesu Christo havevamo la remissione di peccati et vita eterna et non per le opere nostre», ma era intervenuto dopo aver dovuto attendere sino alla fine per udire un richiamo alla presenza reale del corpo di Cristo nel sacramento, affermando perentoria-

¹⁰⁷ Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, pp. 248-50, 478; cfr. pp. 239, 246, 266-67, 330, 357, 399, 459; cfr. *Beneficio*, p. 474.

¹⁰⁸ Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 261 sgg.

¹⁰⁹ *Beneficio*, pp. 61 sgg.

¹¹⁰ PM, vol. I, p. 428.

mente che «se voi non lo dicevate, volevo dirlo io»¹¹¹. Il Soranzo affermerà di aver distribuito il *Beneficio* nei conventi di Bergamo affinché le monache «legessero quel bel discorso del sacramento dell'altare et imparassero a ben comunicarse»¹¹². Per parte sua il Carnesecchi criticherà senza mezzi termini il definitivo passaggio nel campo riformato di alcuni familiari del Pole come Apollonio Merenda, esule a Ginevra, o Juan Morillo, anch'egli fuggito in Francia e poi in Germania, finito «nella grossa, et ingolfatosi nelle heresie, non so se lutherana o calviniana»¹¹³.

Esule in terra riformata sarà nell'agosto del '42 anche il celebre predicatore Bernardino Ochino, che pure aveva avuto stretti legami e affinità di pensiero con il Valdés. Per la verità, a fargli decidere in gran fretta di fuggire a Ginevra non era stata un'ormai matura scelta religiosa, ma la convocazione del Sant'Ufficio. «Andando in Roma non haverei possuto più predicare, o predicare Christo in maschera et parlare in gergo, et satis superque datum est hypocrisi et superstitionibus», scriveva al Giberti il 31 agosto: «Mi bisognava o negar Christo et perseguitarlo o metterci la vita; el primo era impietà, la seconda parte stultitia non essendo ispirato a ciò»¹¹⁴. Finalmente in grado di proclamare la verità, appena giunto nella città di Calvino egli sciolse un vero e proprio inno alla vita religiosa e morale che vi si praticava¹¹⁵. Ma il suo entusiasmo lascerà via via il posto a un'amara delusione, fino alla drammatica cacciata da Zurigo nel '63, mentre sempre più chiaramente – soprattutto dopo il rogo di Michele Serveto del 1553 – emergerà l'incompatibilità tra il rigore dogmatico e intollerante dei teologi calvinisti e lo spiritualismo radicale dell'ex cappuccino senese, sempre più memore delle sue antiche

¹¹¹ Ivi, p. 817.

¹¹² PS, vol. I, p. 309.

¹¹³ PC, vol. II, pp. 1107-1108; cfr. Massimo Firpo, Dario Marcato, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e la questione eucaristica*, in *Marcantonio Flaminio (Serravalle 1498-Roma 1550)*, pp. 81-98.

¹¹⁴ Karl Benrath, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Braunschweig, C.A. Schwetschke und Sohn, 1892, p. 282; sulla fuga di Ochino cfr. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*; e in generale sugli anni vissuti in Italia Michele Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Bologna, Il Mulino-Istituto italiano per gli studi storici, 2018.

¹¹⁵ Bernardino Ochino, *Prediche*, s.l. [ma Ginevra], 1542, p. [F8]rv.

esperienze francescane e valdesiane. Ma allora, nel '42, a indurlo a scrivere quelle parole non erano solo il senso di liberazione dopo una scelta tanto tormentata e l'esigenza di giustificarla agli occhi del mondo, oltre che ai propri, ma anche la possibilità di polemizzare senza infingimenti e cautele contro «el regno di Antechristo» e la tirannia dei suoi prelati diventati «dii in terra», contro la violenza da essi esercitata sul testo delle Scritture distorcendole «fuor del vero senso a volontà per farle dire a modo loro» e l'arbitraria dilatazione delle cose essenziali alla salute al fine di irretire con sempre nuovi «imbrogli et lacci [...] le misere anime»¹¹⁶. Era soprattutto il poter parlare di un Cristo non più «vestito et velato», non più «mascarato in gergo», per distruggere «poco alla volta, quasi di nascosto e per via di sotterfugi il labirinto dell'Anticristo»¹¹⁷, e finalmente scrivere in termini chiari ed espliciti *Che cosa è el iustificarsi per Christo, De la confessione, Delle satisfactioni humane, Delle indulgentie, De' casi reservati, Del purgatorio*, per segnalare solo qualche titolo delle *Prediche* (non più autocensurate) da lui subito stampate a Ginevra, nell'ottobre del '42. Testi tutti scritti in italiano e destinati a essere diffusi al di qua delle Alpi per riprendere in piena libertà un magistero religioso che aveva commosso le folle di fedeli accorse intorno al suo pulpito da un capo all'altro della penisola e che la convocazione del Sant'Ufficio romano aveva bruscamente interrotto.

5. *Il Beneficio dal pulpito: la predicazione di Bernardino Ochino*

Per anni tuttavia, sia pure «in maschera», quei concetti e quelle parole erano stati al centro delle omelie dal frate senese pronunciate sui pulpiti di tutta Italia, di fronte a folle di fedeli trascinate dalla sua oratoria. Lo strepitoso successo del *Beneficio*, apparso a stampa pochi mesi dopo la sua fuga oltralpe, si spiega anche con il fatto che egli aveva predicato a Palermo e Venezia, a Mantova e Napoli,

¹¹⁶ Ivi, pp. [C6]r, [H8]v, IIv, K[1]r, K5v.

¹¹⁷ Cfr. ivi, p. A2r, F5v-[F6]r; Bernardino Ochino, *Responsio ad Marcum brixiansem, abbatem ordinis sancti Benedicti*, s.l. [ma Ginevra, Jean Gérard], 1543, p. B4v («paulatim et quasi clanculum ac per cuniculos Antichristi labyrinthum»); cfr. Benrath, *Bernardino Ochino*, pp. 282-83, 287.

a Ferrara e Bologna, a Verona e Perugia, a Siena e Lucca, a Firenze e Prato, insegnando che la salvezza dipende solo dalla viva fede nel beneficio di Cristo che si manifesta nella carità. Non è un caso d'altra parte che egli fosse stato uno dei maestri del Flaminiò a Napoli, e sulla sua predicazione merita dunque soffermarsi brevemente. Già dalle costituzioni dell'ordine cappuccino, redatte a Roma nel tardo autunno del 1536, accanto alle norme che regolavano la vita quotidiana dei frati emerge una sorta di «autorappresentazione del gruppo dirigente» costituita da principi condivisi¹¹⁸. Oltre all'esigenza di una riforma della Chiesa, realizzabile solo con un profondo rinnovamento spirituale nutrito dalla parola del vangelo e vissuto nella pratica dell'orazione mentale, essa si costruiva intorno alla dottrina della giustificazione per fede, con la conseguente svalutazione delle cerimonie e delle opere esteriori che non derivassero dalla «viva fede informata di carità» che fu sempre al centro della predicazione ochiniana. Una predicazione che insisteva sull'infinita misericordia di Dio, garantita dalla passione della croce che «aprì il cielo» a tutti coloro che abbiano fede in Cristo senza alcun concorso dei meriti umani, poiché «come figli de lo eterno Padre, posta da canto ogni sollicitudine carnale, dobbiamo in tutto pendere da quella divina liberalitate e relassarci ne la infinita sua bontade»¹¹⁹. Non stupisce dunque che su questo nodo cruciale e sulle sue implicazioni eterodosse si appuntassero i precoci sospetti degli inquisitori, nonostante il continuo richiamo del frate senese all'esercizio della carità.

Per oltre cinque anni, dal 1537 alla fuga nell'agosto del '42, nelle piazze e nelle chiese italiane l'Ochino predicò come un austero santo medievale, ascetico nel vestire e nel mangiare, suscitando l'ammirazione dei fedeli per l'ineguagliabile afflato religioso, la semplicità di vita e l'autenticità della proposta riformatrice. Il suo modo di annunciare la teologia della grazia colpì l'uditorio perché lontana dalle esangui disquisizioni scolastiche di altri predicatori, ma anche per la capacità di entrare in sintonia con le sofferenze, le ansie e le aspettative dei fedeli. A una consuetudine omiletica colpevolizzante e incentrata sul terrore delle pene infernali, il frate senese seppe opporre il messaggio liberatorio di speranza

¹¹⁸ L'efficace definizione è di Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 224.

¹¹⁹ Ochino, *Prediche*, 1542, p. L4r; Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 229.

nel «gran beneficio di Cristo», che certo suscitava interrogativi, istillava dubbi sulle pratiche tradizionali di pietà e inquietava le coscienze, come avvenne a Giulia Gonzaga nel '37¹²⁰, ma anche e soprattutto consolava e rassicurava i fedeli imprimendo nei loro cuori il «Cristo crucifixo» e li spingeva ad agire in favore del prossimo infuocati dalla carità di una fede viva¹²¹. Questa proiezione sociale del predicatore cappuccino si evince dal dispositivo che puntualmente si dispiegava in occasione del suo arrivo in una nuova città, a partire almeno dal 1536-37. Al termine della predica, incentrata su Cristo e di solito non priva di accenni alla situazione sociale e politica locale, Ochino invitava gli ascoltatori a mostrare i frutti della fede con l'immediata partecipazione a opere di carità e assistenza. Non di rado alla predica seguiva l'iniziativa di istituire un Monte di pietà o luoghi pii per accogliere orfani o ex prostitute¹²². La sua popolarità e la competizione tra le varie città per accaparrarselo nei cicli dell'Avvento e della Quaresima si spiegano anche con la sua capacità di farsi mediatore tra le varie fazioni cittadine in lotta. Un Ochino sociale dunque, come è stato definito, il cui protagonismo nella riorganizzazione della società temporale discendeva dal suo messaggio spirituale¹²³.

Le sue omelie diffusero ovunque il messaggio di quella «viva fede informata di carità»¹²⁴, soprattutto nell'area padana, tra Verona, Mantova e Venezia, dove più forte era il sostegno istituzionale delle gerarchie ecclesiastiche e delle magistrature civili. Il grande apprezzamento delle prediche ochiniane nella cerchia del Giberti è attestato tra l'altro dal segretario del vescovo Francesco Della Torre, che nel settembre del '38 riferiva con parole

¹²⁰ Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), p. 10.

¹²¹ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 234.

¹²² Cfr. ad esempio *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di Costanzo Cargnoni, 5 voll., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993, vol. III, pp. 2287-88, 2300.

¹²³ Michele Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 67, 2013, pp. 55-98; Id., *Le opere vive della «viva fede»*, pp. 275-309. Sull'intreccio di impegno sociale e predicazione evangelica a Mantova cfr. Alonge, Camaioni, *Potere femminile e governo della religione*, pp. 402-406.

¹²⁴ *I frati cappuccini*, vol. III, p. 2220; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 242.

di entusiastica ammirazione di una sua omelia tale da «convertire quasi che io non dissi un'anima dannata», cui assisterono anche il Giberti, il Fregoso e il Cortese¹²⁵. Grande successo ebbero anche le omelie quaresimali napoletane del 1537¹²⁶ e del 1540, che destarono vivo interesse tra i discepoli del Valdés, come dimostra l'*Alfabeto cristiano* in forma di dialogo con Giulia Gonzaga che prende spunto proprio da una predica dell'Ochino, di cui venivano tessute le lodi e riportate fedelmente alcune argomentazioni¹²⁷. L'incontro tra il gentiluomo spagnolo e il frate senese si nutrì della condivisione di uno spiritualismo aperto a esiti radicali e di una piattaforma dottrinale comune incentrata sul beneficio di Cristo. Proprio a Napoli l'Ochino predicò l'inutilità delle opere umane, irrobustendo ulteriormente i precoci sospetti e la diffidenza degli zelanti teatini, che fin da allora cominciarono a diffondere accuse di eresia sul suo conto¹²⁸. Tra quanti ebbero modo di ascoltarlo ci fu anche Ambrogio Catarino Politi, a sua volta impegnato in un ciclo quaresimale, peraltro di scarso successo rispetto alle folle che si accalcavano sotto il pulpito del suo concittadino¹²⁹.

Negli anni successivi il cappuccino predicò a Perugia, agitata da forti tensioni sociali e da rigurgiti antipapali, a Firenze, Prato, Bologna, Ferrara, alla presenza di Renata di Francia e di Vittoria Colonna, ma anche nella nativa Siena, a pochi mesi dallo scoppio della polemica innescata dalle omelie di Agostino Museo. Proprio il caso

¹²⁵ Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4176, f. 362 (copia di *Lettere di diversi autori*, sec. XVI, il cui manoscritto originale è a Fano, Biblioteca comunale Federiciana, Fondo Federici, 59; cfr. Rossella Lalli, «Una maniera diversa dalla prima»: Francesco della Torre, Carlo Gualteruzzi e le Rime di Vittoria Colonna, «Giornale storico della letteratura italiana», 92, 2015, pp. 361-89).

¹²⁶ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 196-97, 252-53, 261-62, suggerisce in modo convincente di datare al 1537 e non al 1536 la prima predicazione napoletana dell'Ochino.

¹²⁷ Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 183-87, e più in dettaglio Id., *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 64 sgg., suggerisce di datare al 1540 la stesura dell'*Alfabeto cristiano*, usualmente messo in relazione al primo ciclo della predicazione ochiniana del '36. In Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. 10, 19, 54, il personaggio di Giulia Gonzaga fa riferimento preciso ad alcune prediche di Ochino; cfr. *I frati cappuccini*, vol. III, p. 2164; Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 278.

¹²⁸ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 267; cfr. Miccoli, *La storia religiosa*, p. 1008.

¹²⁹ Cfr. *infra*, pp. 272-73.

senese consente di percepire lo stile del suo apostolato, innovativo sul piano della forma e dei contenuti ma al tempo stesso prudente nell'evitare di insistere su temi scottanti quali la predestinazione, come suggeriva il Contarini, e di polemizzare contro l'autorità e le pratiche devozionali della pietà popolare, nonostante le riserve e i dubbi che da tempo lo tormentavano¹³⁰. Tale cautela, fondamento nicodemitico del suo «predicar in gergo», permise al frate senese di sottrarsi finché fu possibile a provvedimenti repressivi e godere della protezione di insigni prelati e aristocratici. La raffinata ambiguità della sua predicazione ebbe tuttavia ricezioni diverse, come dimostra il caso di Modena, dove nel febbraio 1541 il vicario del vescovo, Giovanni Morone, allora impegnato alla dieta di Ratisbona, non seppe nascondere la viva commozione che aveva provato nell'ascoltare la lunga omelia ochiniana su «che cosa era Christo: [...] 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. [...] Tengo certo – concludeva ingenuamente – ch'el signor Dio estirparebe queste heresie quando detto scapucino predicasse»¹³¹. A poco più di un anno dalla convocazione a Roma da parte degli inquisitori e dalla conseguente fuga oltralpe, il frate in odore di apostasia poteva dunque apparire ancora come un efficace baluardo contro le eresie pullulanti nella città emiliana. Eppure, a orecchie più attente era parso evidente che Ochino «troppo parlava di Christo et che mai non haveva nominato san Geminiano, né fatto disputa alcuna»¹³². Non sorprende quindi che la sua predicazione fosse molto apprezzata dagli eterodossi della cosiddetta Accademia, che cercarono di convincerlo a rimanere in città per tutta la Quaresima¹³³.

Oltre che da analoghe testimonianze, il contenuto delle omelie ochiniane emerge, almeno in parte, da alcune trascrizioni tachigrafiche (*reportationes*) del 1536-39 edite in due volumetti stampati a

¹³⁰ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 328-33.

¹³¹ PM, vol. I, pp. 916-17.

¹³² Così scriveva l'eterodosso modenese Giovanni Grillenzoni a Iacopo Sadoletto il 3 luglio 1542 (Franz Dittich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg, Verlag von Huye's Buchhandlung, 1881, p. 394).

¹³³ Sul caso di Modena cfr. *infra*, pp. 174 sgg.; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 414-15.

Venezia nel 1541, che rivelano la sua volontà di ispirarsi alla Chiesa primitiva nel predicare solo la parola di Dio e non la sapienza mondana dei teologi, per insegnare a leggere il «libro di Cristo» e nutrirsi al «fonte del dolce latte che è la sacra Scrittura»¹³⁴. L'esortazione a sottrarsi a riti e usanze superstiziose e la denuncia degli abusi e soprusi del clero restavano marginali rispetto all'esaltazione della misericordia di Dio grazie al beneficio offerto a tutti dal sacrificio della croce e alla costante evocazione di una «fede viva» e operosa¹³⁵. Pur senza menzionare in maniera esplicita la giustificazione per sola fede, a quella data evidentemente già associata alla dottrina luterana, l'Ochino ne trasmetteva la sostanza, come per esempio in una predica lucchese del 1538: «Noi senza la grazia di Dio niente possiamo, e le nostre giustizie sono sordidezze, macchie e brutture». Poco dopo egli ricorreva all'esempio di un infermo prossimo alla morte e oppresso dai suoi peccati, ma infine convinto a «disperarsi in tutto e per tutto delli suoi opere, ma non già di Cristo il quale aveva pregato per lui e aveva preso tutti i suoi peccati e nostri sopra delle sue spalle»¹³⁶. In linea con una teologia non dissimile da quella che era stata di Jacques Lefèvre d'Étaples¹³⁷, di Erasmo, di Juan de Valdés, il frate senese rimase fedele a una concezione larga e ottimista della salvezza, precisandone via via la formulazione fino alle prediche veneziane del 1539, dove compare per la prima volta l'espressione «beneficio di Cristo», destinata a ricorrere più volte in quelle apparse a Ginevra nel 1542¹³⁸.

Occorre tener presente tuttavia che tale edizione fu pubblicata all'indomani della fuga, quando l'autore era libero di scrivere ciò che voleva e sfogare la sua indignazione contro il papa Anticristo, anche se brevissimo fu il tempo intercorso tra la partenza dall'Italia alla fine di agosto e la stampa del libro ai primi di ottobre

¹³⁴ *I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2129-30, 2151.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 2143, 2190, 2208; cfr. pp. 2186-87; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 237-437.

¹³⁶ *I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2168, 2172.

¹³⁷ Ochino conosceva le opere di Lefèvre, come risulta da un suo rimando al dibattito sulle *Trois Madeleines* (Michele Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*». Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento, tesi di dottorato, Roma Tre, 2011, p. 224).

¹³⁸ Cfr. per esempio *I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2197-99, 2231, 2251; cfr. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*», pp. 225-32.

del '42. Evidente è l'affinità linguistica e teologica tra i sermoni ginevrini e le pagine del *Beneficio*, che non permette tuttavia di appurare se sia stato l'Ochino a ispirarsi a una versione preliminare del testo o se – come più probabile – gli autori del *Beneficio* abbiano tratto spunto da quanto avevano potuto ascoltare dai pulpiti napoletani nel 1537 e poi di nuovo nel '40. Ciò che qui interessa mettere in evidenza è solo come l'ultima fase della predicazione ochiniana in Italia ricalchi sensibilità e dottrine cui di lì a poco il *Beneficio* avrebbe dato ampia diffusione, con una puntuale corrispondenza di citazioni scritturali. Nell'insistere sul «gran beneficio della iustificatione per Christo»¹³⁹, l'ex frate senese respingeva la critica di quanti denunciavano come l'affidare ogni speranza di salvezza solo alla fede, al dono della grazia divina, rendesse gli uomini oziosi e pigri nel compiere opere di carità¹⁴⁰. Come Lutero o Lefèvre, tanto l'Ochino quanto il Flaminio ricorrevano all'immagine evangelica dell'albero e dei suoi frutti, già presente in una predica lucchese del '38 e poi riproposta nelle *Prediche* ginevrine del '42¹⁴¹. In tal senso – spiegava il predicatore senese – va interpretato il brano della lettera di Giacomo (citato anche nel *Beneficio* proprio in relazione all'immagine dell'albero), da cui risulta che le opere sono l'ineludibile corollario della «fede infusa, divina, viva et soprannaturale», in contrapposizione alla fede morta, mera conoscenza fattuale, secondo un *topos* risalente alla *Libertà del cristiano* di Lutero e ai *Loci communes* di Melantone, poi ripresa e sviluppata dai discepoli di Lefèvre, dal Fregoso, dal Valdés e dallo stesso Ochino¹⁴²:

¹³⁹ Ochino, *Prediche* (1542), pp. B1r, B2r, C1v, C7v, H6v, I5r, I7r, K2r, K3r, K5v, K6r, K8r, L4v, L5v.

¹⁴⁰ L'Ochino aveva già affrontato la questione in una predica lucchese del 1538 (*I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2171, 2175); e poi nelle *Prediche* (1542), pp. B5rv; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 402-407.

¹⁴¹ «Li buon fructi non sonno causa della bontà de l'arbore, ma effecti per li quali si cognosce l'arbore: così le nostre opere iuste et sancte non sonno causa della nostra bontà, ma effecti; immo si chome dalla bontà de l'arbore nasce che li fructi sonno boni, così dalla bontà de l'homo nasce la bontà delle opere: però non le opere iuste fanno iusto l'homo, né in tutto né in parte, ma l'homo perché è iusto poi fa opere iuste» (*I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2136-37; Ochino, *Prediche* [1542], pp. D1v-D2r; cfr. anche p. L8rv).

¹⁴² Ochino, *Prediche* (1542), pp. B5rv; cfr. p. E5r, dove il frate senese si sofferma sulla fede che «li demoni credano» e per la quale «non siamo però salvi»

È ben vero che li homini diventano sterili, infructuosi, pigri, tepidi, negligenti, ociosi, imo licentiosi et ribaldi, quando credan salvarsi solo per havere una certa fede et opinione humana acquistata et morta che hanno di Christo, la quale sta con ogni gran peccato, simile alla fede che hanno li turchi a Mahumeth. Ma io parlo della vera fede infusa, divina, viva et soprannaturale, mediante la quale si sente vivamente col core la gran bontà di Dio.

Molte altre immagini ricorrenti nel *Beneficio* compaiono nei testi ochiniani, a cominciare da alcune formule paoline ampiamente sfruttate come lo spogliarsi del vecchio Adamo e il «vestirsi» e l'«armarsi di Cristo», la metafora del panno mestruato, il parallelismo tra peccato di Adamo e riscatto offerto dal sacrificio di Cristo in croce, i due tribunali divini della giustizia e della misericordia, la metafora delle nozze tra l'anima e Cristo, già presente in Lutero e in Lefèvre oltre che nella tradizione mistica francescana, che occupa un intero capitolo del *Beneficio* e compare nelle *Prediche* del '42, una delle quali ha per titolo *Del matrimonio spirituale infra Christo e l'anima*¹⁴³. Ma ad accomunare il *Beneficio* e le *Prediche* è soprattutto la pervasiva presenza di citazioni neotestamentarie nella stessa sequenza, come la donna cananea, la peccatrice in casa del fariseo e il ladrone in croce, figure esemplari della giustificazione per sola fede¹⁴⁴, o di alcune formule lessicali, come l'insistenza sulla «bruttezza» dei vizi connaturati all'uomo, sull'azione della grazia che «mollifica» il cuore del fedele, su Cristo «avvocato» e «medico» dei peccatori, in grado di difenderli al

perché manca la fede nel «tuo beneficio», e la predica veneziana edita in *I frati cappuccini*, vol. III, p. 2258.

¹⁴³ Ochino, *Prediche* (1542), pp. A6v, B6r, D1v, D4r, F1rv-F3v, G4v-H1r, M4v; ma si vedano già le prediche lucchesi del 1538: *I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2163, 2168-69, 2176; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 154-57.

¹⁴⁴ Ochino, *Prediche* (1542), pp. E6v, K5r; già in *I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2264-65; alla figura del ladrone in croce Ochino dedicò anche un dialogo negli anni trenta (Bernardino Ochino, *I Dialogi sette e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di Ugo Rozzo, Torino, Claudiana, 1985, pp. 83-88); cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 153-68; Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 508, e Id., «Per sfiammeggiar di un vivo e ardente amore». Vittoria Colonna, Bernardino Ochino e la Maddalena, in *El orbe católico: transformaciones, continuidades, tensiones y formas de convivencia entre Europa y América (siglos IV-XIX)*, editado por María Lupi y Claudio Rolle, Santiago de Chile, RIL editores, 2016, p. 105-60.

cospetto del padre e sanarli nonostante la loro condizione peccaminosa, il «preciosissimo sangue» con cui il Salvatore ha redento l'umanità intera¹⁴⁵. E ancora comune è l'insistere sul mutamento indotto dal dono della grazia, che trasforma in figlio l'uomo reso servo dal peccato, «ribaldo», «figliolo dell'ira», e lo rende erede dei beni eterni, rivelando il volto di un Dio misericordioso, padre prima che giudice dei veri cristiani, ormai «inseriti» in Cristo¹⁴⁶.

Le omelie ochiniane e il «dolce libriccino» affondano dunque le loro radici in un terreno in gran parte comune di riferimenti scritturali e patristici, in cui si intrecciano elementi diversi: potenti echi della Riforma protestante, filoni della tradizione francescana, agostinismo, paolinismo contariniano, evangelismo francese e valdesianesimo ovviamente, con il continuo ricorrere di concetti, immagini ed espressioni già attestate (e forse talora desunte) dagli scritti dell'esule spagnolo. Basti pensare alla parabola del bando¹⁴⁷; all'insistito richiamo alla «pace della coscienza»¹⁴⁸ quale suprema garanzia di verità («te dattarà quanto tu doverai fare»¹⁴⁹) più e prima ancora di ogni verifica sul testo della Scrittura, e unico strumento per «gustar lo eccessivo amor di Christo crucifixo»¹⁵⁰; al primato accordato alla concreta esperienza della rivelazione divina e della vita cristiana; all'evocazione di diversi gradi del «lume sopranaturale» e alla contrapposizione tra il destino dei reprobri

¹⁴⁵ Ochino, *Prediche* (1542), pp. H3r, H4r, B3v; oltre che nei *Dialogi sette*, l'insistenza sul «prezioso sangue» ricompare nelle prediche italiane (*I frati cappuccini*, vol. III, pp. 2172, 2174, 2184, 2194, 2199, 2203, 2222, 2243, 2245, 2290) e in quelle ginevrine (Ochino, *Prediche* (1542), pp. G4v, L1r, L3v, L6r).

¹⁴⁶ Ochino, *Prediche* (1542), pp. D6v, G3r-G4r.

¹⁴⁷ Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, pp. 200-203; Ochino, *Prediche* (1542), pp. H2v-H3r.

¹⁴⁸ Dalle parole di Giulia Gonzaga risulta che proprio l'Ochino vi avrebbe fatto riferimento dal pulpito napoletano; cfr. Valdés, *Alfabeto cristiano*, (ed. Firpo) p. 19; Ochino, *Prediche* (1542), pp. C1r, D8v, E4rv, I7r.

¹⁴⁹ *I frati cappuccini*, vol. III, p. 2240; cfr. anche p. 2181.

¹⁵⁰ Ochino, *Prediche* (1542), p. C3v; cfr. p. C[1]r: «Alli pii non è difficile el credere che l'è cosa divina, perché sentano nel core el testimonio del spirito sancto che li certifica che l'è cosa divina et che Christo è Iesu salvatore nostro et iustitia nostra; [...] dipoi sentano in sé li effecti de la vera iustificatione, sentano la perfecta pace de la conscientia, la mortificatione di sé stessi, la spiritual regeneratione et che di homini carnali e che erano sonno diventati spirituali; [...] apresso vedano che le Scripture sacre confrontano con quello che sentano nel core».

e quello degli eletti, sia pure mitigata dall'infinita misericordia di Dio¹⁵¹; al gradualismo pedagogico e alla prudenza nicodemitica, due facce della stessa medaglia. Restano tuttavia alquanto indefiniti i rapporti e le filiazioni ideali tra l'Ochino e il Valdés, poiché a ben vedere poco dice la notizia offerta dal Carneseccchi che il frate senese «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»¹⁵², che indica piuttosto un'azione coordinata tra di loro. I due sembrano infatti essere stati protagonisti di un incontro fra tradizioni ed esperienze diverse che trovò nell'adesione alla giustificazione per sola fede e nella consapevolezza delle sue conseguenze sull'intero impianto dottrinale dell'ortodossia cattolica una piattaforma comune e condivisa, basata su uno spiritualismo di ascendenza francescana per l'uno e *alumbrada* per l'altro¹⁵³.

Le evidenti assonanze lessicali e teologiche tra le *Prediche* dell'Ochino pubblicate a Ginevra nell'ottobre del 1542 e il *Beneficio di Cristo* edito poco dopo a Venezia sembrano indicare che il frate senese avesse già potuto leggerlo a Napoli e trarne spunti per le sue omelie. Il che suggerisce che la sua predicazione, e forse ancor più le conversazioni con lui, abbiano offerto specifici contenuti, temi, immagini, concetti, parole a chi era allora impegnato a rassettare «col suo bello stile» la stesura di quel libretto. Non c'è dubbio d'altra parte che negli ultimi mesi trascorsi in Italia l'Ochino collaborasse, o fosse a suo modo partecipe dello sforzo proselitistico degli spirituali, come dimostra una testimonianza dell'eterodosso bolognese Giovan Battista Scotti, che chiamava in causa un suo concittadino, il già menzionato don Niccolò Bargellesi¹⁵⁴:

¹⁵¹ Ivi, pp. B3r, C1v, C3v, H1rv, B3v.

¹⁵² PC, vol. II, p. 143.

¹⁵³ Su questo punto controverso cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 267-69, 384-85, 391; Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 190 sgg., e più in dettaglio Id., *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 75 sgg. Sui forti nessi tra *alumbradismo* e francescanesimo nella Spagna del primo Cinquecento, basti il rinvio a Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, préface de Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1998 (I ed. 1937), pp. 179-204.

¹⁵⁴ PM, vol. I, pp. 214-15.

Diceva esso Flaminio [...] che egli disiderava che esso don Nicola visitasse il reverendo padre frate Bernardino Ochino esistente in Bologna et cercasse di domesticarsi bene con esso lui et darli ardimento d'haversi a scoprire seco, perché da lui intenderebbe molte cose (parlando delle cose della fede), le quali il buon padre frate Bernardino non le diceva così in publico per l'infirmità di populi, et che a questo modo esso don Nicola conoscerebbe che molte cose le quali li parevano buone et sante erano errori et abhominazioni, et al incontro molte erano sante et buone che si tenevano in contrario.

L'episodio avvenne quasi certamente nel gennaio del 1542, quando l'Ochino predicò a Bologna¹⁵⁵, dove ebbe occasione di intrattenersi con il Bargellesi, secondo la consuetudine di invitare i fedeli che avessero dubbi su quanto avevano ascoltato a venire da lui per parlarne in privato, approfittandone magari per spingersi oltre nella sua pedagogia eterodossa, come ben comprese il Catarino¹⁵⁶. Così era avvenuto nella Mantova del 1538 quando la duchessa Margherita Paleologo aveva voluto incontrare il frate «de sechreto» per chiarire alcuni aspetti della sua omelia¹⁵⁷. Nel caso di gentildonne autorevoli come la duchessa di Mantova quei colloqui potevano essere propedeutici a una direzione spirituale destinata a proseguire anche a distanza, mentre per altri erano l'occasione di approfondire questioni, risolvere dubbi, metter fine a esitazioni, andando al di là delle cautele imposte da una predicazione pubblica, distribuire testi manoscritti o a stampa¹⁵⁸. Così certamente capitò al Bargellesi, cui il cappuccino avrebbe detto addirittura che «il spirito de Dio et de Iesu Christo era in

¹⁵⁵ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 439.

¹⁵⁶ Ad esempio al termine di una predica veneziana del 1539 Ochino affermava: «Starò qui oggi e domani, eccetto per due ore, che ho ad andare fuora per un servizio: la camera starà aperta a ognuno che verrà» (*I frati cappuccini*, vol. III, p. 2286; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 313-14, 361). Risulta evidente l'allusione al cappuccino da parte del Politi, *Trattato della giustificazione*, p. 23v: «Questo fanno quando non son ancor scoperti, et son constretti andar doppiamente, et spesso altro dire in pulpito et altro ne le orecchie in secreto. Unde son poi ancora necessitati confessare di non haver predicato apertamente la verità et la purità de l'evangelio, temendo più el tribunal d'Antichristo che il tribunal di Dio».

¹⁵⁷ Alonge, Camaioni, *Potere femminile e governo della religione*, pp. 399-400.

¹⁵⁸ Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 344-46, 420-21.

Martino Lutero»¹⁵⁹. Gli eventi avrebbero ben presto dimostrato che il tentativo di convertirlo alle dottrine degli spirituali si basava su un equivoco, forse causato dall'afflato mistico che pervadeva la religiosità del prete bolognese, curatore dei *Libelli duo* di Jan van Ruysbroc apparsi a Bologna nel 1538, autore di una parafrasi del *Cantico dei cantici* e promotore di un'edizione degli scritti di Dionigi l'Areopagita. Le sue relazioni epistolari con il Flaminio si spiegano con il comune soggiorno veronese alla metà degli anni trenta e con il fatto che egli era membro del capitolo dell'abbazia dei Santi Fabiano e Sebastiano in Val di Lavino, della quale era titolare il Flaminio, forse all'oscuro del fatto che già nel 1541 in qualità di «inquisitor apostolicus» e «agente» del vicario Agostino Zanetti egli sorvegliava il commercio dei libri¹⁶⁰. In ogni caso, quell'imprudente elogio del riformatore sassone era solo l'ultimo passo di uno sforzo che durava da mesi, durante i quali il Flaminio aveva inviato al Bargellesi opere del Valdés e scritto lettere in cui affrontava i problemi «della fede et delle opere, de libero arbitrio, del beneficio de Cristo», evocando temi ed espressioni tratti di peso dall'ancor inedito trattatello. Di lì a poco glielo avrebbe fatto avere, a riprova del collegamento tra predicazione ochiniana, impegno proselitistico dei viterbesi e circolazione del *Beneficio*.

Le strade di quegli uomini erano tuttavia destinate a dividersi in breve tempo. Se di lì a pochi mesi l'Ochino avrebbe fatto la scelta senza ritorno dell'apostasia e della fuga oltralpe, ben diverso fu l'indirizzo del Flaminio, del Carnesecchi e di altri discepoli del Valdés, che a partire dall'ottobre del '41 entrarono nella

¹⁵⁹ PS, vol. I, pp. 159-61. Una descrizione dell'incontro con l'Ochino si trova anche in PC, vol. I, pp. 4-15: «Dopo molte prefazioni et cerimonie, che forno molte, mi concluse esso fra Bernardino che Martino Lutero haveva il vero spirito de Dio et di Iesu Cristo benedecto, et chi partecipava de Martino partecipava de Cristo. Non me ricordo troppo bene, perché in effecto Dio benedecto sa che mi manchorno le forze del capo et de l'anima et venni tutto meno et fui per cadere nel foco appresso il quale eravamo. Et esso fra Bernardino se ne avide et me disse che me havea compassione perché mi paresse tal cosa tanto strana et che, essendo io tra li pharisei, anzi un di loro, non poteva advenire altrimenti, o simil parola: ma quando piacerà (disse) a Dio de darne della acqua che diede alla sammaritana, che allhora speraria che io cognoscerei questa verità. Et mi pare, se ben me ricordo, vi aggiungesse: «Della qual verità nulla è più vera o maggiore che si dicesse in cielo et in terra»» (pp. 5-6); cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 439.

¹⁶⁰ Su di lui cfr. PM, vol. I, p. 207, nota 13; e *supra*, pp. 86-87, 92-93, 98-99.

famiglia del Pole, decisi invece – come aveva insegnato il loro maestro – a non infrangere la loro fedeltà alla Chiesa di Roma. Qualunque fossero state le ragioni specifiche di ciascuno nell'orientare le proprie scelte, si impone la considerazione che in tal modo quelle dottrine, quelle modalità di vivere il «negocio cristiano» e l'«esperienza» della fede, di dividerla e trasmetterla, acquisivano un'inevitabile valenza politica nel momento in cui a farsene alfiere non era più un gentiluomo spagnolo già al servizio di Carlo V, ma un illustre porporato, un uomo di grande cultura ed esemplare moralità che ne legittimavano l'altissimo prestigio nell'ambito del sacro collegio, per di più discendente di sangue reale e quindi pedina insostituibile nei giochi diplomatici che si intrecciavano intorno allo scisma anglicano. Sotto la sua guida dunque, e tanto più nell'imminenza di una convocazione conciliare già più volte annunciata e rinviata, con tutte le grandi aspettative e speranze che ad essa si collegavano, il valdesianesimo diventava anche la premessa di un'azione politica volta a indirizzare l'assemblea episcopale, a ricomporre le laceranti fratture religiose che dividevano l'Europa e a promuovere una riforma della Chiesa capace di incidere nel vivo dei tanti abusi e vizi del clero che la affliggevano *in capite et in membris*. Ma è bene tener presente che proprio allora, nel maggio del '41, molto lontano da Napoli e dall'Italia, in Germania, si era consumato anche il fallimento del tentativo contariniano di raggiungere un compromesso teologico con i protestanti sotto l'egida di Carlo V imperatore. Un fallimento, per di più, che aveva alimentato la pesante scia di sospetti e di accuse che lo aveva investito al ritorno in Italia. Entrambe le vicende, la nascita dell'*Ecclesia viterbiensis* e la crisi di Ratisbona furono le premesse decisive per la stesura definitiva e per la stampa del *Beneficio di Cristo*. È quindi a Ratisbona che occorre ora volgere lo sguardo.

5 APRILE 1541

UN FALLIMENTO !!

IV

GASPARO CONTARINI A RATISBONA

1. *Il compromesso impossibile*

Negli stessi mesi in cui l'Ochino girava per le piazze e le chiese d'Italia a predicare il «gran beneficio di Cristo» e il Flaminio si impegnava nella pedagogica iniziazione del Carnesecchi e del Priuli alla dottrina valdesiana, il cardinal Contarini, fin dalla sua elevazione alla porpora nel '35 impegnato a promuovere la riforma della Chiesa, si apprestava a giocare una partita decisiva alla dieta di Ratisbona, convocata per il 5 aprile 1541. Già l'anno precedente, a Hagenau e poi a Worms, Carlo V aveva cercato di riunire in un colloquio i teologi protestanti e cattolici più disponibili al dialogo nella speranza che trovassero un accordo in grado di por fine alle lotte religiose che dilaniavano la Germania. La frattura confessionale rendeva infatti pressoché impossibile l'esercizio dell'autorità imperiale e indeboliva la potenza asburgica nello scontro con la Francia dei Valois, dove Francesco I non esitava ad affiancare alla repressione degli eretici una spregiudicata alleanza con la Lega di Smalcalda e con il sultano ottomano, il cui esercito proprio quell'anno dilagava in Ungheria. Naturalmente, da Roma si guardava come fumo negli occhi a quel colloquio, che sottraeva alla santa sede il monopolio in materia dottrinale, la equiparava ai protestanti come uno dei contendenti del conflitto religioso in atto e la subordinava all'esito di un incontro voluto da altri e convocato in terra tedesca¹. Di qui il mancato sussidio

¹ Sui colloqui di religione cfr. gli *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche*

di Roma alla campagna militare d'Ungheria e il costante rinvio dell'adesione alla lega cattolica tedesca, mentre a rendere sempre più tesi i rapporti tra papa e imperatore contribuì anche la «guerra del sale», scatenata dalla ribellione di Ascanio Colonna (fratello di Vittoria) contro Paolo III e il suo tentativo di avvalersi della leva fiscale per rafforzare l'autorità papale ai danni dell'aristocrazia feudale². Una ribellione che faceva seguito a quella di Perugia dell'anno precedente e sfociava in una vera e propria guerra negli stessi territori pontifici, che l'aquila asburgica minacciava dal regno di Napoli, in un groviglio inestricabile tra religione e politica, tra vicende tedesche e italiane, tra papato e impero. Con grande imbarazzo del Contarini, i principi tedeschi riuniti a Ratisbona si dissero disposti a intervenire a fianco del potente barone romano, scorgendo nella durezza con cui il pontefice imponeva con le armi la sua autorità temporale la conferma di uno degli aspetti più invisibili dell'Anticristo romano nonché della sua profonda avversione per ogni tentativo di accordo. Anche Giovanni Morone, allora presente alla dieta in qualità di nunzio presso Ferdinando d'Asburgo, ne criticò l'operato, affermando con chiarezza che «quando Sua Santità etiam con incommodo potesse sovenire alle cose d'Ongheria, oltra farebbe cosa grata a Dio per l'evidente pericolo di christianità, sarebbe ancora di grandissimo exemplo et in tempo utilissimo alla sede apostolica per gli presenti trattati che si fanno et per chiudere la bocca alli maligni»³.

Le continue dilazioni nella convocazione del concilio, da tem-

in 16. Jahrhundert, hrsg. Klaus Ganzer und Karl-Heinz zur Mühlen, unter Mitarbeit von Wolfgang Matz, Norbert Jäger, Volkmar Ortman und Christoph Stoll, 3 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000-2007; e Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, 3 voll., Wiesbaden, Harrassowitz Verlag in Kommission, 2009, vol. I; cfr. anche Jedin, *Il concilio di Trento*, vol. I, pp. 399 sgg.; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 230 sgg.

² Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, 16 voll., Desclée & C., Roma 1910-1955, vol. V, pp. 216 sgg.; Carlo Capasso, *Paolo III (1534-1549)*, 2 voll., Messina-Roma, Principato, 1923-1924, vol. II, pp. 182 sgg.; Francesco Gui, *L'attesa del concilio: Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli spirituali*, Roma, EUI, 1998, pp. 183 sgg.; Bonora, *Aspettando l'imperatore*, pp. 104 sgg.

³ Franz Dittrich, *Die Nuntiatenberichte Giovanni Morones vom Reichstag zu Regensburg 1541*, «Historisches Jahrbuch», 4, 1883, pp. 395-472, 618-73: 462.

po e da più parti sollecitata, e l'immobilità sul fronte delle riforme imponevano comunque a Roma di far buon viso a cattivo gioco, cercando però di boicottare quei pericolosi colloqui di religione, limitandosi a un'operazione di facciata. Tanto delicata quanto decisiva era dunque la scelta del legato da inviare a Ratisbona. In un primo momento Paolo III avrebbe voluto evitare di designare il Contarini, dotato di grande prestigio personale e culturale anche al di là delle Alpi, notoriamente sensibile alle ragioni teologiche dei protestanti, vicino alle posizioni imperiali e molto stimato da Carlo V, che lo aveva conosciuto e apprezzato in passato in qualità di oratore della Serenissima. Già all'inizio dell'anno il Morone aveva sollecitato il pontefice a inviare un legato «dotto» e credibile che fosse all'altezza della delicatissima situazione, facendo i nomi del Contarini e del Fregoso⁴. Per non urtare Carlo V e mostrare la buona volontà con cui aderiva al progetto di pacificazione religiosa, papa Farnese si decise infine ad affidare la croce di legato al porporato veneziano, investendolo di ampie facoltà. Dopo aver inutilmente chiesto al Flaminio di accompagnarlo, come si è visto⁵, all'inizio dell'anno il Contarini si incamminò verso la Germania con il maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia e i fedeli Ludovico Beccadelli, Girolamo Negri, Adamo Fumano e Filippo Gheri. Come base della discussione l'imperatore presentò il cosiddetto *Liber ratisbonensis*, redatto da teologi moderati come il futuro cardinale Johannes Gropper e Julius Pflug, che non a caso il papista duro e puro Johannes Eck accusò subito di filoluteranesimo. Nelle prime settimane la faticosa ricerca di un accordo conseguì qualche successo, anche perché – a dispetto delle istruzioni romane volte anzitutto a ostacolarlo – il Contarini preferì tenere al fondo dell'agenda i temi più scottanti, come quello dell'autorità papale, e impostò la trattativa a partire dalle questioni sulle quali le posizioni gli apparivano distanti ma non inconciliabili. In un primo momento gli eventi parvero dargli ragione: dopo aver raggiunto un compromesso sul peccato originale, il 3 maggio i teologi delle due parti accettarono di sottoscrivere un documento comune sulla giustificazione, il nodo cruciale della

⁴ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 140.

⁵ Cfr. *supra*, pp. 109-10.

dottrina luterana dal quale un quarto di secolo prima era divampato l'incendio della Riforma⁶.

L'accordo si fondava sul principio irrinunciabile che la salvezza dipende solo dalla giustizia di Cristo imputata per fede, e per questo fu accettato dai moderati della delegazione protestante come Melantone e Butzer. Pur ricorrendo alla distinzione di una doppia giustizia, inerente l'una e imputata l'altra, vi si ribadiva chiaramente che gli uomini, tutti peccatori e per natura figli dell'ira, nati nella servitù della loro corruzione, si erano riconciliati con Dio solo in virtù della grazia da lui elargita a chiunque creda nel valore salvifico del sacrificio sulla croce, e dunque la giustificazione e rigenerazione dell'uomo è gratuita in virtù del sacrificio di Cristo. Entrambe le giustizie peraltro, precisava il testo, avevano come unico fondamento la fede, da non confondere tuttavia con la fede fattuale, storica, quella che hanno anche i diavoli dell'inferno, bensì una fede che è dono di Dio e non dipende da noi, offerta come divino beneficio e fondata sulla fiducia nelle sue promesse, una fede autentica, «viva» e dunque efficace, capace di produrre opere buone, ispirate dallo spirito santo, che sono le conseguenze, i frutti della giustificazione. Per spiegare la spinosa questione della fede e delle opere, i teologi cattolici e protestanti ricorsero alla citazione del passo della lettera di san Giacomo che sarà poi al cuore del capitolo quarto del *Beneficio di Cristo*. Essenziale era però ribadire il fatto che le opere con cui l'uomo giustificato attua il proprio quotidiano rinnovamento, in un continuo processo di riforma e perfezionamento di sé scaturiscono da Dio, per sua gratuita benevolenza, ma non contribuiscono in alcun modo alla remissione dei peccati, da attribuire ai soli meriti

⁶ Sull'impegno del Contarini alla dieta di Ratisbona cfr. Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford, Clarendon Press, 1972; la tavola rotonda su *I colloqui di Ratisbona: l'azione e le idee di Gasparo Contarini*, negli atti del convegno *Gasparo Contarini e il suo tempo*, a cura di Francesca Cavazzana Romanelli, prefazione di Giuseppe Alberigo, Venezia, Comune di Venezia-Studium cattolico veneziano, 1988, pp. 167-242; Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini: un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 57-60; Albrecht P. Luttenberger, *Kaiser, Kurie und Reichstag: Kardinallegat Contarini in Regensburg 1541*, in *Reichstag und Kirche*, hrsg. Erich Meuthen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 89-136; Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993, pp. 186 sgg.

di Cristo, che agisce sempre da nostro avvocato e compie in noi queste opere. L'appello finale, carico di evidenti preoccupazioni di natura pastorale, esortava dunque a perseguire la nostra santificazione con le buone opere, non perché da esse dipenda la remissione dei peccati, ma perché con esse Dio «purifica come un antidoto i nostri peccati quotidiani, mortifica la concupiscenza e per tramite di esse proclama la nostra giustificazione»⁷. Nella scheda esplicativa inviata a Roma il Contarini volle sottolineare quanto fosse vero e cattolico il principio secondo cui dobbiamo fare affidamento solo sulla giustizia di Cristo che ci viene imputata grazie a Cristo e ai suoi meriti, approvando la decisione di non insistere sulla parola *merito* quando si tratta delle opere⁸: una scelta, quest'ultima, su cui non tardarono ad appuntarsi severe critiche.

Immedie furono infatti le reazioni alla formula dell'accordo raggiunto a Ratisbona, che prese il nome di *duplex iustitia*, volta a tenere insieme la centralità della fede nel processo di salvezza e il ruolo delle opere umane, pur senza attribuire ad esse alcun valore meritorio ma definendole invece come frutto della fede imputata dalla grazia e al tempo stessa capaci di renderla efficace per mezzo della carità («*efficax per charitatem*»). Nonostante un linguaggio talora elusivo, in grado di parlare a entrambi i fronti confessionali, e dunque strutturalmente antifibologico, il compromesso sottoscritto dal Contarini parve subito a buona parte del mondo cattolico troppo sbilanciato in senso protestante, come documentano le reazioni negative di Alessandro Farnese e dei più rigidi custodi dell'ortodossia romana al testo dell'accordo, che fu invece difeso da alcuni porporati che da tempo avevano manifestato la loro propensione per la giustificazione *ex fide*. L'operato del Contarini, per esempio, fu sostenuto in concistoro dal Fregoso, fresco di nomina cardinalizia, e dal Bembo, che non furono però in grado

⁷ *Acta reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570*, 6 voll., hrsg. Georg Pfeilschifter, Regensburg, Pustet, 1959-1974, vol. VI, pp. 30-33, 36-37, 39 («*peccata illa quotidiana velut antidotis contrariis expurget et concupiscentiae vim mortificet, atque adeo per illa nos iustificatos esse declarat*»).

⁸ CT, vol. XII, pp. 313-14. Improprio è il giudizio di Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 135 sgg., che interpreta in termini valdesiani le posizioni assunte a Ratisbona dal Contarini, che probabilmente a quella data poco sapeva dell'esule spagnolo.

di Roma alla campagna militare d'Ungheria e il costante rinvio dell'adesione alla lega cattolica tedesca, mentre a rendere sempre più tesi i rapporti tra papa e imperatore contribuì anche la «guerra del sale», scatenata dalla ribellione di Ascanio Colonna (fratello di Vittoria) contro Paolo III e il suo tentativo di avvalersi della leva fiscale per rafforzare l'autorità papale ai danni dell'aristocrazia feudale². Una ribellione che faceva seguito a quella di Perugia dell'anno precedente e sfociava in una vera e propria guerra negli stessi territori pontifici, che l'aquila asburgica minacciava dal regno di Napoli, in un groviglio inestricabile tra religione e politica, tra vicende tedesche e italiane, tra papato e impero. Con grande imbarazzo del Contarini, i principi tedeschi riuniti a Ratisbona si dissero disposti a intervenire a fianco del potente barone romano, scorgendo nella durezza con cui il pontefice imponeva con le armi la sua autorità temporale la conferma di uno degli aspetti più invisibili dell'Anticristo romano nonché della sua profonda avversione per ogni tentativo di accordo. Anche Giovanni Morone, allora presente alla dieta in qualità di nunzio presso Ferdinando d'Asburgo, ne criticò l'operato, affermando con chiarezza che «quando Sua Santità etiam con incommodo potesse sovenire alle cose d'Ongheria, oltra farebbe cosa grata a Dio per l'evidente pericolo di christianità, sarebbe ancora di grandissimo exemplo et in tempo utilissimo alla sede apostolica per gli presenti trattati che si fanno et per chiudere la bocca alli maligni»³.

Le continue dilazioni nella convocazione del concilio, da tem-

in 16. Jahrhundert, hrsg. Klaus Ganzer und Karl-Heinz zur Mühlen, unter Mitarbeit von Wolfgang Matz, Norbert Jäger, Volkmar Ortman und Christoph Stoll, 3 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000-2007; e Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, 3 voll., Wiesbaden, Harrassowitz Verlag in Kommission, 2009, vol. I; cfr. anche Jedin, *Il concilio di Trento*, vol. I, pp. 399 sgg.; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 230 sgg.

² Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, 16 voll., Desclée & C., Roma 1910-1955, vol. V, pp. 216 sgg.; Carlo Capasso, *Paolo III (1534-1549)*, 2 voll., Messina-Roma, Principato, 1923-1924, vol. II, pp. 182 sgg.; Francesco Gui, *L'attesa del concilio: Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli spirituali*, Roma, EUI, 1998, pp. 183 sgg.; Bonora, *Aspettando l'imperatore*, pp. 104 sgg.

³ Franz Dittrich, *Die Nuntiaturnberichte Giovanni Morones vom Reichstag zu Regensburg 1541*, «Historisches Jahrbuch», 4, 1883, pp. 395-472, 618-73: 462.

po e da più parti sollecitata, e l'immobilità sul fronte delle riforme imponevano comunque a Roma di far buon viso a cattivo gioco, cercando però di boicottare quei pericolosi colloqui di religione, limitandosi a un'operazione di facciata. Tanto delicata quanto decisiva era dunque la scelta del legato da inviare a Ratisbona. In un primo momento Paolo III avrebbe voluto evitare di designare il Contarini, dotato di grande prestigio personale e culturale anche al di là delle Alpi, notoriamente sensibile alle ragioni teologiche dei protestanti, vicino alle posizioni imperiali e molto stimato da Carlo V, che lo aveva conosciuto e apprezzato in passato in qualità di oratore della Serenissima. Già all'inizio dell'anno il Morone aveva sollecitato il pontefice a inviare un legato «dotto» e credibile che fosse all'altezza della delicatissima situazione, facendo i nomi del Contarini e del Fregoso⁴. Per non urtare Carlo V e mostrare la buona volontà con cui aderiva al progetto di pacificazione religiosa, papa Farnese si decise infine ad affidare la croce di legato al porporato veneziano, investendolo di ampie facoltà. Dopo aver inutilmente chiesto al Flaminio di accompagnarlo, come si è visto⁵, all'inizio dell'anno il Contarini si incamminò verso la Germania con il maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia e i fedeli Ludovico Beccadelli, Girolamo Negri, Adamo Fumano e Filippo Gheri. Come base della discussione l'imperatore presentò il cosiddetto *Liber ratisbonensis*, redatto da teologi moderati come il futuro cardinale Johannes Gropper e Julius Pflug, che non a caso il papista duro e puro Johannes Eck accusò subito di filoluteranesimo. Nelle prime settimane la faticosa ricerca di un accordo conseguì qualche successo, anche perché – a dispetto delle istruzioni romane volte anzitutto a ostacolarlo – il Contarini preferì tenere al fondo dell'agenda i temi più scottanti, come quello dell'autorità papale, e impostò la trattativa a partire dalle questioni sulle quali le posizioni gli apparivano distanti ma non inconciliabili. In un primo momento gli eventi parvero dargli ragione: dopo aver raggiunto un compromesso sul peccato originale, il 3 maggio i teologi delle due parti accettarono di sottoscrivere un documento comune sulla giustificazione, il nodo cruciale della

⁴ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 140.

⁵ Cfr. *supra*, pp. 109-10.

dottrina luterana dal quale un quarto di secolo prima era divampato l'incendio della Riforma⁶.

L'accordo si fondava sul principio irrinunciabile che la salvezza dipende solo dalla giustizia di Cristo imputata per fede, e per questo fu accettato dai moderati della delegazione protestante come Melantone e Butzer. Pur ricorrendo alla distinzione di una doppia giustizia, inerente l'una e imputata l'altra, vi si ribadiva chiaramente che gli uomini, tutti peccatori e per natura figli dell'ira, nati nella servitù della loro corruzione, si erano riconciliati con Dio solo in virtù della grazia da lui elargita a chiunque creda nel valore salvifico del sacrificio sulla croce, e dunque la giustificazione e rigenerazione dell'uomo è gratuita in virtù del sacrificio di Cristo. Entrambe le giustizie peraltro, precisava il testo, avevano come unico fondamento la fede, da non confondere tuttavia con la fede fattuale, storica, quella che hanno anche i diavoli dell'inferno, bensì una fede che è dono di Dio e non dipende da noi, offerta come divino beneficio e fondata sulla fiducia nelle sue promesse, una fede autentica, «viva» e dunque efficace, capace di produrre opere buone, ispirate dallo spirito santo, che sono le conseguenze, i frutti della giustificazione. Per spiegare la spinosa questione della fede e delle opere, i teologi cattolici e protestanti ricorsero alla citazione del passo della lettera di san Giacomo che sarà poi al cuore del capitolo quarto del *Beneficio di Cristo*. Essenziale era però ribadire il fatto che le opere con cui l'uomo giustificato attua il proprio quotidiano rinnovamento, in un continuo processo di riforma e perfezionamento di sé scaturiscono da Dio, per sua gratuita benevolenza, ma non contribuiscono in alcun modo alla remissione dei peccati, da attribuire ai soli meriti

⁶ Sull'impegno del Contarini alla dieta di Ratisbona cfr. Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford, Clarendon Press, 1972; la tavola rotonda su *I colloqui di Ratisbona: l'azione e le idee di Gasparo Contarini*, negli atti del convegno *Gasparo Contarini e il suo tempo*, a cura di Francesca Cavazzana Romanelli, prefazione di Giuseppe Alberigo, Venezia, Comune di Venezia-Studium cattolico veneziano, 1988, pp. 167-242; Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini: un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 57-60; Albrecht P. Luttenberger, *Kaiser, Kurie und Reichstag: Kardinallegat Contarini in Regensburg 1541*, in *Reichstag und Kirche*, hrsg. Erich Meuthen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 89-136; Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993, pp. 186 sgg.

di Cristo, che agisce sempre da nostro avvocato e compie in noi queste opere. L'appello finale, carico di evidenti preoccupazioni di natura pastorale, esortava dunque a perseguire la nostra santificazione con le buone opere, non perché da esse dipenda la remissione dei peccati, ma perché con esse Dio «purifica come un antidoto i nostri peccati quotidiani, mortifica la concupiscenza e per tramite di esse proclama la nostra giustificazione»⁷. Nella scheda esplicativa inviata a Roma il Contarini volle sottolineare quanto fosse vero e cattolico il principio secondo cui dobbiamo fare affidamento solo sulla giustizia di Cristo che ci viene imputata grazie a Cristo e ai suoi meriti, approvando la decisione di non insistere sulla parola *merito* quando si tratta delle opere⁸: una scelta, quest'ultima, su cui non tardarono ad appuntarsi severe critiche.

Immediate furono infatti le reazioni alla formula dell'accordo raggiunto a Ratisbona, che prese il nome di *duplex iustitia*, volta a tenere insieme la centralità della fede nel processo di salvezza e il ruolo delle opere umane, pur senza attribuire ad esse alcun valore meritorio ma definendole invece come frutto della fede imputata dalla grazia e al tempo stessa capaci di renderla efficace per mezzo della carità («*efficax per charitatem*»). Nonostante un linguaggio talora elusivo, in grado di parlare a entrambi i fronti confessionali, e dunque strutturalmente antifibologico, il compromesso sottoscritto dal Contarini parve subito a buona parte del mondo cattolico troppo sbilanciato in senso protestante, come documentano le reazioni negative di Alessandro Farnese e dei più rigidi custodi dell'ortodossia romana al testo dell'accordo, che fu invece difeso da alcuni porporati che da tempo avevano manifestato la loro propensione per la giustificazione *ex fide*. L'operato del Contarini, per esempio, fu sostenuto in concistoro dal Fregoso, fresco di nomina cardinalizia, e dal Bembo, che non furono però in grado

⁷ *Acta reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570*, 6 voll., hrsg. Georg Pfeilschifter, Regensburg, Pustet, 1959-1974, vol. VI, pp. 30-33, 36-37, 39 («peccata illa quotidiana velut antidotis contrariis expurget et concupiscentiae vim mortificet, atque adeo per illa nos iustificatos esse declarat»).

⁸ CT, vol. XII, pp. 313-14. Improprio è il giudizio di Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 135 sgg., che interpreta in termini valdesiani le posizioni assunte a Ratisbona dal Contarini, che probabilmente a quella data poco sapeva dell'esule spagnolo.

di contrastare la crescente ostilità serpeggiante nel sacro collegio⁹. Ma anziché rinsaldare le file del gruppo moderato e aperto al confronto con i protestanti che aveva sempre riconosciuto la *leadership* del cardinale veneziano, l'accordo di Ratisbona sancì l'inizio del suo sgretolamento. Se a questa data non si può certo imputare al Pole un'ostilità preconcepita all'operato del Contarini, il suo allontanarsi da Roma per ritirarsi a Capranica già il 12 maggio 1541, prima ancora che giungesse notizia di quell'accordo, indebolì il partito favorevole al legato pontificio, come questi avrebbe riconosciuto con amarezza alcune settimane più tardi¹⁰.

A prendere le distanze dal Contarini fu anche un suo antico sodale, Iacopo Sadoletto, che dopo il sacco di Roma si era ritirato nella diocesi di Carpentras e aveva sostituito gli studi biblici a quelli letterari. Instradato su quella nuova via dal Fregoso e da alcuni esponenti dell'evangelismo francese, come i fratelli Du Bellay, e incoraggiato anche dalla corrispondenza con Erasmo e altri umanisti di Basilea¹¹,

⁹ Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 340-44; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 104 sgg., del quale cfr. l'importante saggio Pietro Bembo e l'evangelismo italiano, «Critica storica», 15, 1978, pp. 1-63: 19 sgg. Sugli orientamenti religiosi del grande letterato veneziano durante il cardinalato cfr. Roberto Righi, *Sogni profetici e ansie religiose nelle «Lettere» di Pietro Bembo*, «Studi e problemi di critica testuale», n. 59, 1999, pp. 103-15; Gigliola Fragnito, *L'ultima visione: il congedo di Pietro Bembo*, nella raccolta di saggi della stessa Fragnito, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, 1988, pp. 29-64; Massimo Firpo, *Pietro Bembo cardinale*, ora nella sua raccolta di saggi *Valdesiani e spirituali*, pp. 159-72.

¹⁰ «Desidereria che il reverendissimo Polo fusse in Roma a questi tempi et a questi manegi: in vero non poteva essere absente a tempo più incomodo. Io lo haveria excitato a ritornare, si non havessi habuto rispetto al pericolo della sanità sua», scriveva il Contarini al Bembo il 28 giugno 1541 (Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 341). Pare quindi infondato scorgere nell'allontanamento del Pole da Roma motivi di dissenso rispetto alle dottrine di cui Contarini si era fatto interprete a Ratisbona (Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 105-106; Id., *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1977, pp. 39 sgg.), come dimostra tra l'altro la sua corrispondenza di quei mesi (Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 25-30; cfr. Fragnito, *Gasparo Contarini*, pp. 64-65). Richard M. Douglas, *Jacopo Sadoletto 1477-1547, Humanist and Reformer*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 157, avanza l'ipotesi che la partenza del Pole da Roma dipendesse dalla presenza di sicari inglesi sulle sue tracce.

¹¹ Marc Vénard, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, pp. 271-89.

negli anni trenta il prelado modenese aveva scritto alcuni commenti ai *Salmi* e alle lettere paoline, interrogandosi sulle scottanti questioni al centro della frattura religiosa europea¹². Insignito del cappello rosso nel '36 e subito inserito nella commissione incaricata di redigere il *Consilium de emendanda Ecclesia*, in un primo tempo il Sadoletto era sembrato collocarsi a fianco del Contarini e del Pole anche in nome di un'antica amicizia personale, di comuni istanze di riforma degli abusi del clero¹³, di un'istintiva propensione alla mediazione, alla tolleranza, al dialogo interconfessionale. Nel 1537 aveva scritto una lettera a Melantone in cui il comune amore per la cultura classica con cui guardavano al mondo attenuava il peso dei diversi orientamenti religiosi in un magniloquente appello che offriva e chiedeva reciprocità di rispetto e di stima quale ineludibile premessa di una ritrovata concordia¹⁴. Non a caso ancora nel 1540 anche il Sadoletto figurava tra i candidati più graditi ai protestanti per la legazione in Germania¹⁵. Ritornato a Carpentras, egli seguì dalla sua diocesi gli sviluppi della dieta di Ratisbona, sulla quale lo tenevano costantemente informato Pier Paolo Vergerio, al quale lo legava la comune vicinanza alla corte di Francia, e soprattutto Ambrogio Catarino Politi, di cui condivise la condanna dell'accordo sottoscritto dal cardinale veneziano¹⁶.

Il Sadoletto affidò a un vero e proprio trattatello dal titolo *De iustitia nobis inhaerente et de iustitia Christi imputata* le sue osservazioni critiche alla lunga lettera latina di commento ai testi inviati a Roma dal legato per spiegare il compromesso con Melantone. Le sue riserve si incentravano soprattutto sulla *scheda minor* di accompiamento, mettendo in dubbio l'ortodossia della tesi secondo

¹² Douglas, *Jacopo Sadoletto*, pp. 80-93.

¹³ Sul suo impegno pastorale cfr. Marc Vénard, *Évêques italiens et pastorale dans la France du XVI^e siècle*, in *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, a cura di Michele Maccarone e André Vauchez, Genève, Slaktine, 1987, pp. 247-57.

¹⁴ Sulla sua corrispondenza con Sturm e Melantone cfr. Douglas, *Jacopo Sadoletto*, pp. 117-20, 132-40; per il tentativo di dialogo con Butzer cfr. Bernard Roussel, *Martin Bucer et Jacques Sadolet: la concorde possible (automne 1535)?*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 122, 1976, pp. 507-24.

¹⁵ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 138.

¹⁶ Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 111-17; sulla reazione negativa di Sadoletto cfr. anche la lettera di Bernardino Maffei a Ludovico Beccadelli citata da Fragnito, *Gasparo Contarini*, p. 66.

cui la salvezza dell'uomo si basa solo sulla giustizia di Cristo anche per quanto attiene alla giustizia inerente. A suo parere, infatti, l'esaltazione della fede nel sacrificio della croce quale unico mezzo per essere giusti agli occhi di Dio lasciava irrisolta la cruciale questione del ruolo delle opere nel processo di salvezza. Per il porporato modenese, pur senza cadere nel pelagianesimo, era necessario salvaguardare il libero arbitrio e attribuire agli uomini la volontà di cooperare con lo spirito santo. Egli sottolineava dunque l'esigenza di affiancare alla fede nel sacrificio di Cristo anche le nostre opere per meritare le promesse di Dio, che non si rivolgono infatti a chi si limita a credere ma a coloro che agiscono per il bene. Erronea in sé, la dottrina solafideistica rischia invece di approdare agli esiti eterodossi di una salvezza larga, indiscriminata, estesa a tutti, e in quanto tale incomprensibile, ingiusta e socialmente pericolosa: «Se Cristo ha sofferto, è morto ed è risorto per tutti, che differenza c'è tra il fedele e l'infedele?», scriveva il vescovo di Carpentras, chiedendo quale fosse allora la distinzione tra eletti e reprobati, tra giusti e ingiusti, tra cristiani e non cristiani, e come si sfuggisse alle perniciose conseguenze morali di tale dottrina: «Se diciamo che non dobbiamo fare affidamento sulla nostra giustizia e sulle nostre opere buone, ma solo sui meriti e la giustizia di Cristo, allontaniamo gli uomini da ogni impegno e fatica per agire santamente»¹⁷. Al Sadoletto sembrava però sfuggire il senso complessivo e l'importanza storica della partita in corso tra Ratisbona e Roma in quella primavera del '41. Favorevole in passato a un'intesa con i protestanti pur senza arretramenti e concessioni sul piano teologico, il cardinale modenese assunse una posizione in netto contrasto con quella del Contarini, con il quale peraltro le divergenze in materia dottrinale erano già affiorate alla fine degli anni trenta proprio sulla questione del rapporto tra fede e carità¹⁸. Negli anni seguenti egli finì con l'accentuare la sua presa di distanze dal gruppo di cui era pure ap-

¹⁷ CT, vol. XII, pp. 322-25 («si Christus pro omnibus passus mortuus est et resurrexit, quid habet praecipuum fidelis ab infideli?»; «si dicimus nos non debere nisi iustitiae nostrae nostrisque bonis operibus, sed tantummodo Christi merito debere iustitiaeque confidere, homines ab omni cura et labore pie sancteque operandi abducimus»).

¹⁸ Fragnito, *Gasparo Contarini*, p. 53. Già nel corso degli anni trenta il Sadoletto aveva bollato come «falsa dottrina» la giustificazione per sola fede (Douglas, *Jacopo Sadoletto*, p. 138).

parso come un esponente di rilievo, anche se declinandolo sempre in termini di riforma morale e pastorale della Chiesa, senza alcuna implicazione dottrinale, come attestano anche l'esortazione ai predicatori della sua diocesi a insistere sulle opere di carità anziché sulla giustificazione, il suo relativo isolamento in curia rispetto agli amici di un tempo e il progressivo avvicinamento al termine della sua parabola terrena a Gian Pietro Carafa, che infatti ne pronunciò l'elogio funebre nel 1547¹⁹.

Già prima di ricevere l'affondo del Sadoletto, il Contarini ebbe piena coscienza della delicata situazione nella quale si trovava, e decise quindi di venir meno alla segretezza imposta dalla curia e di coinvolgere nella discussione alcuni dei più illustri membri del sacro collegio, come il Bembo, il Fregoso, il Pole, l'Aleandro, il Carafa, e spedì i testi dell'accordo anche a Ercole Gonzaga e a Gregorio Cortese. Se il benedettino approvò l'intesa, dalla cerchia del cardinal di Mantova emersero invece non trascurabili riserve: «messer Angelo», suo teologo di fiducia, rimproverò infatti al legato di non aver messo abbastanza in evidenza il ruolo delle opere, formulando critiche non dissimili da quelle espresse poco prima dal Sadoletto, alle quali il Contarini rispose immediatamente da Ratisbona, il 25 maggio, con una lunga lettera latina poi diffusa tra vari esponenti della curia. In pagine dense, intrise di citazioni scritturali, il cui intento principale era di rassicurare scettici e conservatori senza tradire il senso ultimo del compromesso raggiunto, egli ribadiva i termini della questione insistendo sulla centralità della giustizia imputata da Dio per mezzo della fede nel sacrificio della croce, sulla sua capacità di redimere gli uomini dal peccato originale: «Solo Dio rimette i peccati, solo Dio dona la grazia, solo Dio giustifica l'empio». Come si è accennato, nel raffinato dispositivo dottrinale elaborato dai teologi delle due parti a Ratisbona si era fatto ricorso alla formula di una duplice giustizia: quella donata, «imputata» da Cristo e quella inerente all'uomo, in virtù della quale essi cominciano a essere giusti e partecipi della natura divina e sentono la carità che invade i loro cuori. Ma entrambe quelle giustizie sono accessibili soltanto attraverso la fede,

¹⁹ Vénard, *Réforme protestante, Réforme catholique*, pp. 381-85; Douglas, *Jacopo Sadoletto*, p. 213.

che è tuttavia «una fede fatta di carità, o meglio efficace per mezzo della carità», scriveva il cardinale veneziano²⁰, tornando su alcuni dei problemi e degli argomenti che pochi anni prima erano stati al centro della sua discussione con il Flaminio²¹.

A restare fuori dalla discussione con i protestanti e poi con i suoi interlocutori italiani era però il problema della predestinazione che allora ne era stato al centro: certo, si trattava di un corollario ineludibile della giustificazione per sola fede quale dono della grazia salvifica, che tuttavia si cercò di non affrontare direttamente per le molte e problematiche conseguenze che portava con sé, da qualunque parte lo si volesse vedere. Come in passato, invece, il Contarini insisteva sul principio che la fede giustificante non è affatto una fede oziosa, ma una fede che si realizza, si manifesta e giunge a perfezione attraverso la carità, senza tuttavia che le opere possano di per sé contribuire alla salvezza dal momento che, «se fare l'elemosina al povero fosse sufficiente per ottenere quella giustificazione, molti ebrei e moltissimi maomettani sarebbero giustificati al cospetto di Dio». Frutto della fede e quindi indotte da Dio stesso, tali opere consentono piuttosto all'uomo di perfezionarsi e al giusto di farsi più giusto, scriveva, approdando a una conclusione volutamente paradossale di una questione che egli stesso, dopo anni passati a meditarla e sviscerarla, doveva alla fin fine confessare «piuttosto complicata e ostica»: «Pertanto, coloro che dicono che noi ci giustificiamo per mezzo delle opere dicono la verità, e coloro che dicono che noi non ci giustificiamo per mezzo delle opere ma per mezzo della fede dicono anch'essi la verità»²². Con suo grande stupore, tuttavia, l'impegnativa *Epistola de iustificatione* al cardinal di Mantova, una vera e propria *summa* conclusiva del suo pensiero su quella cruciale questione e al tempo stesso un'apologia della sua azione politico-religiosa, restò senza risposta. «Io hebbi

²⁰ Il testo della lunga lettera è in CT, vol. XII, pp. 314-22: 318-22 («Deus solus remittit peccata, Deus dat gratiam, Deus iustificat impium»; «fides formata per charitatem seu efficax per charitatem»).

²¹ Cfr. *supra*, pp. 99 sgg.

²² CT, vol. XII, pp. 321-22 («si reddere depositum pauperi sufficeret ad eam iustificationem, multi iudaei, complures mahumetani essent iustificati coram Deo»; «satis involuta et obsita»; «ideo ex operibus qui dicunt nos iustificari verum dicunt; et qui dicunt nos iustificari non ex operibus sed per fidem verum etiam dicunt»).

hier una brevissima lettera di Vostra Signoria reverendissima de 7 [luglio] in loco di una longa la quale expectava in la materia de la iustificatione, ma forsi etiam essa è scandalizzata, come intendo essere molti a Roma. Questo Christo fu sempre scandalo, et pur sempre ha vinto ogni ostaculo. Spero che quando io parlerò cum lei et in corte cum quelli che si sono scandalizzati che li satisfarò, di modo che si acquieranno», gli scriveva amareggiato il 19, ormai in grado di constatare ma non di capire fino in fondo lontano da Roma l'amaro isolamento in cui si era venuto a trovare²³. Non sarà inutile ricordare, d'altra parte, che quell'*Epistola de iustificatione* del Contarini sarà allegata agli atti del processo inquisitorio poi intentato da papa Carafa contro il cardinal Morone, tra i documenti che attestavano la sua colpevolezza ereticale²⁴.

Il senso di solitudine provato dal Contarini a Ratisbona di fronte agli attacchi dei conservatori di curia fu certo accentuato dalla chiara presa di distanze da parte di un collega amico e culturalmente affine quale Ercole Gonzaga, con il quale peraltro condivideva la partecipazione allo schieramento filoimperiale. Come è stato osservato, tuttavia, nell'ambito di quest'ultimo esistevano nel sacro collegio se non proprio fratture almeno orientamenti distinti e in parte conflittuali²⁵. Da un lato vi erano i cosiddetti «nemici del papa», come Ercole Gonzaga, legatissimo ai Colonna, Innocenzo Cibo, Giovanni Salviati, Agostino Trivulzio, Girolamo Doria, Benedetto Accolti, tutti in attesa di un'auspicata ma sempre rinviata discesa di Carlo V in Italia alla testa di un esercito in grado di replicare il sacco di Roma del '27. Esponenti di ricche e potenti famiglie dell'aristocrazia italiana, cui si affiancavano numerosi signori e signorotti insediati nei loro piccoli staterelli padani e un principe quale Cosimo de' Medici, forti del sostegno di autorevolissimi ministri di Carlo V quali Ferrante Gonzaga e Diego Hurtado de Mendoza, essi militavano apertamente contro papa Farnese, il suo crescente potere, le sue inesauribili ambizioni temporali al servizio di scandalose strategie nepotistiche. Più sfumata era invece la posizione di uomini come il Pole, il Morone

²³ Ivi, nota 7.

²⁴ PM, vol. I, pp. 999 sgg.

²⁵ Si veda in merito la fondamentale ricerca di Bonora, *Aspettando l'imperatore*.

e lo stesso Contarini, che non potevano vantare un'autonomia finanziaria e un'influenza politica pari alla loro²⁶, e soprattutto erano creature di Paolo III che, tra la fine degli anni trenta e i primi anni quaranta, li aveva insigniti della porpora in vista delle prospettive conciliari e riformatrici cui non avrebbe potuto sottrarsi. Per semplificare, si potrebbe dire che nel sempre complesso equilibrio tra ragioni della politica e ragioni della fede i primi – i cosiddetti «cardinali assenti» per la loro costante lontananza da Roma – facevano prevalere le prime, pur non rinunciando in modo più o meno strumentale a posizioni e frequentazioni eterodosse²⁷, mentre i secondi, ai quali si affiancava anche l'influente Vittoria Colonna²⁸ oltreché porporati come il Fregoso, pur appartenente allo schieramento filofrancese, scelsero di giocare fino in fondo la partita religiosa, anche per via di un profondo coinvolgimento personale nella crisi spirituale che investiva l'Europa. Ercole Gonzaga e Benedetto Accolti avevano avuto stretti legami con Juan de Valdés²⁹, anzitutto con il Valdés politico, l'agente, l'informatore, la spia imperiale a Roma e poi a Napoli, anch'egli feroce avversario di papa Farnese e della sua «tyranía»³⁰, mentre gli eredi del magistero religioso dell'esule spagnolo furono il Flaminio e i suoi discepoli dell'*Ecclesia viterbiensis*, che ne declinavano il messaggio in termini puramente spirituali, sottraendosi a ogni polemica con la Chiesa di Roma e lo spregiudicato pontefice che la guidava. Alla morte di Paolo III, in occasione del conclave del 1549, tale frattura sarebbe emersa in tutta evidenza con il naufragio di una candidatura unitaria del fronte filoasburgico,

²⁶ Elena Bonora, *L'«Italia dell'imperatore» e la crisi cinquecentesca*, «Rivista di storia del cristianesimo», 16, 1, 2019, pp. 11-36; in part. pp. 22-23.

²⁷ In quegli anni il ricorso all'arma dell'eresia nella lotta politica antipapale non fu prerogativa esclusiva degli agenti di Carlo V, come si lascia intendere ivi, pp. 30-31, poiché se ne servirono anche ambasciatori e agenti al servizio di Enrico VIII (Diego Pirillo, *The Refugee-Diplomat: Venice, England and the Reformation*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2018) e del re di Francia Francesco I, che si appoggiarono su reti di eterodossi nel tentativo di restituire forza all'«Italia del Cristianissimo» (Alonge, *Ambasciatori*, pp. 80-91, 202-17).

²⁸ Gigliola Fragnito, *Italia rinascimentale fra papa e imperatore*. Fragnito legge Bonora, «Storica», 21, 2015, pp. 245-56: 253.

²⁹ Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 73 sgg.

³⁰ *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, ed. José F. Montesinos, Madrid, S. Aguirre, 1931, pp. 20-21.

spaccato tra Reginald Pole e Giovanni Salviati, che spianava il successo della fazione inquisitoriale nonché al definitivo prevalere dell'Italia del papa su quella dell'imperatore³¹.

Quasi dieci anni prima la via intrapresa dal Contarini era stata invece quella di cercare fino all'ultimo un accordo non solo tra le tesi dottrinali di cattolici e protestanti, le ragioni del papa e dell'eresiarca di Wittenberg, ma anche tra i disegni diplomatici di Paolo III e quelli di Carlo V. Proprio in questa ambiguità di fondo del suo operato, a metà strada tra Asburgo e Farnese, si deve ricercare il motivo della sorprendente presa di distanze da lui in occasione di Ratisbona da parte del Gonzaga, che dovette percepirlo come troppo accomodante con la linea dettata da Roma, non senza preoccuparsi per il rischio di un imprevisto riavvicinamento tra Paolo III e Carlo V, già minacciato nel 1538 dal matrimonio tra Margherita d'Asburgo e Ottavio Farnese. A quei nemici del papa conveniva piuttosto perseguire la linea dello scontro aperto, boicottando ogni eventuale tentativo di ricucitura diplomatica, anche a discapito dei reali interessi dell'imperatore, costretto suo malgrado a trovare una forma di convivenza con la monarchia pontificia³². Un accordo religioso con i luterani, insomma, avrebbe chiuso ogni prospettiva di una calata di Carlo V in Italia con sommo «godimento e felicità dei tedeschi, di tutta l'Italia e della cristianità», come scriveva nel '43 il cardinale Accolti, per regolare i suoi conti con Paolo III e recuperare il dominio temporale che i papi avevano usurpato nei secoli bui³³. In attesa di questo evento risolutore, il cardinal di Mantova nutriva scarsa fiducia che a riassorbire lo scisma potesse essere un concilio, cui sarebbe stato difficile emanciparsi dal controllo papale e varare un autentico rinnovamento della Chiesa, a cominciare proprio dalla curia romana. In ogni caso, in una lettera a Ippolito Capilupi del 25 ottobre 1544, si rallegrava della convocazione tridentina, auspicando che il pontefice si decidesse infine a varare qualche riforma, colpendo anzitutto «quella officina di sceleragine detta Penitentieria», ades-

³¹ Bonora, *Aspettando l'imperatore*, pp. 246 sgg.

³² Fragnito, *Italia rinascimentale fra papa e imperatore*, pp. 252-53; sono condivisibili le riserve formulate ivi, pp. 255-56, sull'individuazione dei più autorevoli interpreti della linea politica di Carlo V nei cardinali nemici del papa.

³³ Bonora, *L'«Italia dell'imperatore» e la crisi cinquecentesca*, p. 18.

so che poteva farlo «senza pregiudicio della gamba contarina»³⁴, con una probabile allusione al coniugarsi delle istanze riformatrici del cardinale veneziano con l'irenesimo dottrinale nei confronti dei protestanti, fortemente avversato da papa Farnese e di fatto tramontato con il fallimento dei colloqui di Ratisbona. In tale prospettiva, il disegno perseguito dagli spirituali con la stampa del *Beneficio di Cristo* appare del tutto estraneo alla folta pubblicistica di opuscoli e libelli antifarnesiani e filoprotestanti diffusi negli anni trenta e quaranta per l'assoluta assenza di spunti polemici nei confronti del pontefice e della Chiesa di Roma. Si trattava di scelte religiose ed ecclesiologiche che discendevano da differenti premesse dottrinali, differenti strategie politiche, differenti progetti di riforma, nonché dal diverso e spesso fluido posizionamento di quei porporati nell'ambito della curia papale, sempre in precario equilibrio al crocevia di molteplici fedeltà e appartenenze.

2. Sospetti e accuse che «troppo avesse condesesso a quelli germani»

A mostrare aperta ostilità nei confronti dell'accordo di Ratisbona fu anche Ambrogio Catarino Politi, già distintosi in passato nella battaglia controversistica contro i luterani. Nato a Siena nel 1484, aveva studiato diritto ed esercitato l'avvocatura, fin quando la lettura dei testi savonaroliani lo aveva indotto a farsi frate in San Marco nel 1517. Qui non aveva tardato a manifestare la sua attitudine ad andare controcorrente nella polemica contro il cardinal Caetano, una delle massime autorità teologiche del suo ordine, e nella difesa dell'immacolata concezione di Maria contro una consolidata tradizione domenicana, dstando l'irritazione dei suoi superiori, che alla fine degli anni venti lo avevano destituito dal priorato senese, spingendolo infine a mutare aria e a trasferirsi in Francia nel 1534. Rientrato in Italia nel giugno del '37, il domenicano si era diviso tra la nativa Siena e la Roma di Paolo III. Presto inseritosi negli ambienti più sensibili alle questioni religiose dibattute in quegli anni, aveva seguito da vicino la disputa teo-

³⁴ PM, vol. I, p. 102, nota 139.

logica su giustificazione e predestinazione scaturita dalla predicazione senese di Agostino Museo nel 1537³⁵. Trasferitosi a Roma l'anno dopo presso il cardinal Rodolfo Pio da Carpi, il Politi si era avvicinato ai primi gesuiti, a favore dei quali depose nel processo per eresia allora intentato contro di loro, e instaurò con Alfonso Salmerón un legame rinsaldato da comuni posizioni teologiche. In quei mesi egli frequentò Vittoria Colonna da lui definita «ancilla Christi», che era solito visitare a San Silvestro al Quirinale. Qui poté incontrare il Pole e soprattutto il Contarini e prender parte alle discussioni che si tenevano in quella che nel '40 l'allora nunzio in Francia Pier Paolo Vergerio ebbe a definire come una vera e propria «scuola», in cui alla marchesa di Pescara si affiancavano i «reverendissimi miei cardinali Contareno, Polo, Bembo, Fregoso, che era tutt'uno»³⁶. Il Catarino ammirò soprattutto la rara capacità di sintesi nel coniugare «scientia» e «modestia» del Contarini, le cui posizioni sulla *duplex iustitia* a Ratisbona costituirono tuttavia un punto di riferimento essenziale della sua riflessione religiosa e della sua polemica controversistica³⁷.

Quegli incontri e quei colloqui, che si incentravano sulle questioni teologiche non meno che sulla profonda crisi di credibilità morale dell'istituzione ecclesiastica e sull'improcrastinabile esigenza di una riforma cui Paolo III trovò sempre il modo di sottrarsi, segnarono una tappa cruciale nell'esperienza umana e religiosa del Politi, che in tali occasioni poté percepire la natura e l'evolversi di orientamenti religiosi di uomini appartenenti all'ala più aperta al rinnovamento della Chiesa e più aperta al confronto con i protestanti, che riconoscevano nel Contarini il *leader* di uno schieramento anche politico nell'ambito del sacro collegio. È dunque significativo che egli dedicatesse la prima versione, ancora manoscritta, del suo *Speculum haereticorum* proprio alla marchesa di Pescara, allora già coinvolta nella spiritualità ascetica di Bernardino Ochino³⁸. Quel trattato di controversia antiluterana segnava infatti da parte sua una netta rottura con la «scuola» della Co-

³⁵ Cfr. *supra*, pp. 99 sgg.; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 71 sgg., 87 sgg.

³⁶ Colonna, *Carteggio*, p. 193.

³⁷ Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 37-38, 79 sgg., 93-97.

³⁸ Il testo della dedica è stato pubblicato da Josef Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein*

lonna, di cui poteva condividere la denuncia della corruzione del clero, ma non il suo evolversi in dissenso religioso: ai suoi occhi, come ha scritto Giorgio Caravale, «quanto più una riforma dei costumi si rendeva irrinunciabile, tanto più occorreva sbarrare il passo all'eresia luterana e condannare ogni possibile contagio»³⁹. La sua era dunque una dura presa di posizione contro gli uomini di cui la nobildonna romana si era circondata, tra cui vescovi sempre pronti a rivendicare la loro autonomia dalla sede apostolica ma poco attivi nella lotta contro i nemici della fede, al punto di essere paragonati a lupi intenti a divorare il loro gregge⁴⁰. Bersagli polemici di quelle pagine, seppur velatamente, erano anche predicatori di fama come il cappuccino senese, che approfittavano della loro popolarità per diffondere dal pulpito il veleno luterano. La prima versione dello *Speculum* uscì a Cracovia nel 1540 senza il consenso dell'autore, che l'anno dopo sostituì Paolo III alla Colonna nella dedica della seconda edizione, apparsa a Lione, durante un nuovo soggiorno del Catarino in Francia.

Il cambio di destinatario è stato interpretato come conseguenza delle tensioni sfociate infine in guerra aperta tra i Colonna e i Farnese, ed è probabile che l'autore fosse sensibile anche a interessi e opportunità di natura cortigiana. Ma occorre tener conto del fatto che a conoscere una svolta in quei primi mesi del 1541 erano stati anche gli equilibri interni alla curia in relazione ai colloqui di religione in Germania. Se sino ad allora il Politi aveva intrattenuto buoni rapporti con il Contarini e usufruito della sua protezione⁴¹, la vicenda di Ratisbona segnò un punto di non ritorno, tale da rendere non più ricomponibile la frattura allora verificatasi tra i due e convincere il frate senese a schierarsi con l'ala più intransigente della curia, ostile a ogni cedimento ai protestanti in materia di giustificazione, avversa alla traduzione in volgare delle Scritture, sospettosa di strategie riformatrici che potevano rivelarsi pericolose. Prima dell'inizio della dieta, forse memore

Leben und seine Schriften, Münster i.W., Aschendorffschen Buchhandlung, 1910, pp. 250-51.

³⁹ Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 99 sgg.

⁴⁰ Alonge, *Condotiero, cardinale, eretico*, pp. 239-42.

⁴¹ Il cardinale veneziano intervenne a favore del domenicano presso il generale dell'ordine nell'estate 1539 (Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, p. 86, nota).

delle posizioni assunte dal cardinale veneziano nella discussione epistolare con il Flaminio del 1538-39, il Politi gli aveva dedicato un trattatello *De eximia praedestinatione Christi*, inserito in un volume dal titolo *De praescientia, providentia et praedestinatione Dei* pubblicato a Parigi nel 1541, in cui ne magnificava il grande sapere. Per questo – concludeva – «mi felicitò con te, mi felicitò con la Chiesa di Dio che abbia trovato una colonna così grande e solida proprio mentre le porte stesse dell'inferno le si scagliano contro con tanta violenza»⁴². Ma quando i colloqui di religione si approssimarono il Catarino inserì nello *Speculum haereticorum* un trattatello *De perfecta iustificatione*, la cui dedica al Contarini risultava alquanto dissonante rispetto alle tesi in aperta polemica con quelle del cardinale veneziano contenute nel libro che essa inaugurava e che forse mirava proprio a sottolineare.

In quelle pagine il Catarino faceva ricorso a un linguaggio e a riferimenti scritturali che per molti versi sembrano evocare polemicamente le prediche dell'Ochino e forse già una prima stesura dell'ancor inedito *Beneficio di Cristo* di cui è possibile che egli fosse venuto a conoscenza durante la sua predicazione quaresimale a Napoli dell'anno prima⁴³. In ogni caso, il Politi si asteneva da ogni polemica diretta contro il Contarini, della cui dottrina sulla giustificazione sembrava tuttavia intuire i potenziali sviluppi che andavano al di là delle intenzioni del porporato, tanto da autorizzare il sospetto che ciò dipendesse dalla lettura di testi ochiniani e dalla convinzione che, lungi dal costituire un possibile punto d'incontro con i protestanti, le posizioni del cardinale veneziano altro non fossero che la porta di altre e ben più eversive eresie. Nel *De perfecta iustificatione* il Politi distingueva tra prima e seconda giustificazione, affermando che le opere umane antecedenti alla prima grazia non contavano nulla ai fini della salvezza e potevano dunque essere assimilate al «panno mestruato», mentre quelle successive contribuivano al raggiungimento della seconda giustificazione. Sulla base di tale distinzione, estranea al pensiero dei riformatori, il Catarino era in grado di interpretare i passi più

⁴² Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, pp. 251-52 («gratulor ego tibi, gratulor Ecclesiae Dei, quae tam conspicuam tamque solidam his praesertim temporibus columnam nacta est, cum portae inferi tanto impetu insultant in illam»).

⁴³ Cfr. *infra*, pp. 272-73.

spinosi delle Scritture e dei testi paolini, riconducendo sistematicamente alla fase precedente alla prima giustificazione tutti quelli che insistevano sull'inutilità dei meriti umani per apparire giusti agli occhi di Dio⁴⁴. Pur a prima vista non molto distante dalla dottrina contariniana della *duplex iustitia*, il trattatello del Politi prendeva di mira proprio le sue posizioni dottrinali, presentandole come non conformi all'ortodossia cattolica, e ne delegittimava quindi anche l'azione politica⁴⁵. Al cuore del *De perfecta iustificatione*⁴⁶, del *Trattato de la giustificazione*, edito nel 1543⁴⁷, nonché della sua ultima riflessione su questo tema, il *De meritis bonorum operum* (rimasto anch'esso manoscritto)⁴⁸, egli pose sempre l'imprescindibilità delle opere e dei meriti ai fini della salvezza. Si trattava del resto di una questione cruciale, tanto più in occasione dei colloqui di religione, quando i nodi del conflitto religioso si aggrovigliavano inestricabilmente con i loro riflessi politici e con le scelte che essi comportavano – accordo o rottura con i protestanti, dialogo o repressione con gli eretici – e influivano a loro volta su opzioni e orientamenti teologici.

Nelle tumultuose settimane di Ratisbona sulla questione dei

⁴⁴ Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 118 sgg.

⁴⁵ Secondo Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 135-39, il Contarini e il Catarino avrebbero avuto convinzioni non dissimili, il che però non spiega l'ostilità del domenicano nei confronti dell'accordo di Ratisbona, e soprattutto non tiene conto della centralità dei meriti umani ai fini della salvezza sulla quale egli insiste nei suoi scritti. Pur sottolineando alcuni punti di contatto tra il Catarino e il Contarini, anche Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 131-32, distingue nettamente tra le loro posizioni.

⁴⁶ Fin dalla dedica Ambrogio Catarino Politi, *De perfecta iustificatione a fide et operibus Liber*, Lione, apud Antonium Vincentium, 1541, p. 177, polemizzava contro gli «haereticos bonorum operum meritis improbe ac perniciose detrahentes».

⁴⁷ Nel capitolo intitolato *Resolutione de le ragioni principali ne le quali si fondano e vilificatori de le opere, e negatori de' meriti di quelle*, a chi si chiedeva se Dio può salvare senza le opere meritorie il Politi rispondeva che «come non ci giustifica senza fede benché possa, così, benché possa, non ce dà vita eterna senza opere» (*Trattato de la giustificazione*, p. 76r).

⁴⁸ «Opera bona christiani hominis quae ex fide et charitate procedunt [...] digna sunt et meritoria aeternae vitae» (Politi, *De meritis*, f. 8v). Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, p. 170, ha acutamente definito quest'opera «complementare al *Trattato della giustificazione*, come se la sofferta decisione di passare alla lingua volgare potesse trovare in quel trattato latino una sorta di risarcimento morale».

meriti umani dopo la grazia si appuntò anche la critica dei «dotti» della curia romana tra i quali, accanto ai cardinali Carafa, Aleanandro, Carpi e Laurerio, figurava senza dubbio lo stesso Catarino. A più riprese nella corrispondenza con Alessandro Farnese, ma anche con altre figure di spicco del sacro collegio, il Contarini si sforzò di respingere le accuse di eccessiva cedevolezza nei confronti dei protestanti e di spiegare la sua posizione sul ruolo delle opere nel processo di salvezza. In una lettera al cardinal nipote del 22 giugno 1541 egli contestò punto per punto le argomentazioni degli avversari affermando che il rapporto del fedele con Dio è analogo a quello del servo con il padrone o del figlio con il padre, e pertanto «non ci è iustitia fra Dio e l'homo [...] et però non ci è etiam merito simpliciter». Di conseguenza «non potemo mai dire che habbiamo merito, per il quale Dio ne sia debitore, ma è debitore a se stesso, perché deve servare l'ordine statuito da lui né mancare alle promesse, ma a noi non è debitore». Poco oltre precisava che, «essendo noi per la fede de Christo fatti participi della natura divina e del spirito sancto», è da quest'ultimo che le opere umane acquisiscono la capacità di essere «meritorie di sua natura di vita eterna»: «A noi la bontà divina ha concesso che subito che siamo participi della natura divina, quando bene non operassemo opera alcuna, a noi è debito questo fine, questa vita eterna, et ad essa pervenimo, perché Dio insieme con la gratia et il spirito sancto ce l'ha donata»⁴⁹.

Nonostante il chiarimento, nelle settimane successive il legato fu costretto più volte a dare ulteriori delucidazioni al Farnese e ad altri cardinali, tra i quali il Pole⁵⁰ e il servita Dionigi Laurerio, protagonista quest'ultimo di un duro scontro verbale con il Fregoso in concistoro⁵¹. Alla vigilia di tale decisiva occasione il cardinale genovese aveva informato l'Ochino di essere stato con-

⁴⁹ *Nuntiatuerberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücke*, Erste Abteilung, 1533-1559, 17 voll., Niemeyer-Perthes-Bath, Tübingen-Gotha-Berlin, 1892-1981, vol. VII, bearbeitet von Ludwig Cardauns, p. 13.

⁵⁰ Cfr. la lettera del Contarini al Bembo del 28 giugno 1541 (Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 341).

⁵¹ Si veda la piccata lettera del Contarini al Laurerio del 22 luglio 1541 (*Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Ludovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, ed. Giambattista Morandi, 2 voll., in Bologna, nell'Istituto delle scienze, 1797-1804, vol. I/2, pp. 185-86).

vocato per discutere «lo articolo della giustificazione per Cristo: saremo da cinquanta cardinali, delli quali almanco trenta non sapranno che cosa sia questa giustificazione, e degli altri vinti la maggior parte la impugneranno; e se qualcuno la vorrà difendere sarà tenuto eretico»⁵². Ignorando l'invito del papa a interrompere ogni dibattito su quella spinosa questione per «non dar più materia a protestanti di malignare et interpretare et chiosare le cose a sensi non boni»⁵³, il Contarini intervenne ancora con una lettera ad Alessandro Farnese del 10 luglio, avendo ormai capito che la sua stessa ortodossia era messa in discussione. Alcuni familiari gli avevano infatti riferito che, oltre alle accuse sul «merito» e le «operationi nostre doppo la gratia», altre critiche all'operato suo e del Badia si erano concentrate sulle «operatione nostre avanti la gratia, [...] perché Dio giustifica secondo et mediante quelle et non per la fede nel sangue di Christo come dice san Paulo». Così facendo però, precisava il legato, si finiva per escludere la grazia di Cristo o «almeno darle per compagno l'operationi nostre contra quello che dice san Paulo nell'epistola ad ephesios: "Per la grazia siete stati salvati, per mezzo della fede, non per le opere, affinché nessuno abbia a vantarsi"»⁵⁴. Le posizioni degli avversari gli apparivano insostenibili sulla base del dettato scritturale, così come la critica tipicamente controversista secondo cui lo «scandaloso articolo» sottoscritto a Ratisbona avrebbe finito con lo spingere gli uomini a ritrarsi «dal far bene», inducendoli anzi a perseverare «nel far male quando la iustificatione non s'attribuisca all'opere nostre». Al contrario, secondo il Contarini, l'uomo giustificato per la grazia di Cristo non si sarebbe in alcun modo trattenuto dal compiere opere di carità, poiché ad animarlo era una fede viva, come aveva insegnato sant'Agostino. Nessuno scandalo poteva quindi nascere da tale posizione, «ma quando ben nascesse scandalo che non è, debbono però questi riprensori bene advertire essere sententia di tutti li theologi che la verità della dottrina non

⁵² Bernardino Ochino, *Risposta alle false calunnie e impie biastemie di frate Ambrosio Catharino*, s.l., 1546, p. [Dviii]v.

⁵³ Così scriveva Alessandro Farnese al Contarini il 7 luglio 1541 (*Nuntiaturberichte aus Deutschland*, vol. VII, p. 24).

⁵⁴ «Gratia salvi facti estis per fidem, non ex operibus ne quis gloriatur» [*Eph.* II, 8-9].

si debba lasciar per scandalo alcuno, massime quando si tratta delli dogmati della religione»⁵⁵.

A pochi giorni dalla conclusione della dieta, il 22 luglio, il legato si rivolse a un anonimo porporato, da identificarsi con ogni probabilità nell'Aleandro o nel Carafa, per respingere ancora una volta l'accusa di aver omesso la parola «merito» dal testo dell'accordo e di aver sottoscritto «alcuni articoli luterani». Al di là del contenuto, a offendere il Contarini era stato il comportamento del suo interlocutore che, anziché replicare privatamente, per oltre due mesi non aveva risposto all'invio dell'accordo sulla giustificazione e della scheda esplicativa, per poi attaccarlo in concistoro. Deciso a non ritornare sui propri passi, egli ribadiva ancora la convinzione che quel compromesso fosse stato del tutto conforme all'ortodossia cattolica, alla quale i protestanti non venivano meno nel sostenere che le opere erano il frutto della fede viva. E si spingeva fino ad affermare che nella «predicatione del popolo» non occorreva insistere sul fatto che «Dio ricompensa le opere nostre per debito et obbligo», poiché «le ricompensa a quel modo istesso solamente per sua benignità et liberalità, et non perché sia debitore nostro»⁵⁶. Il cardinale veneziano non rinunciò mai a difendere con ferrea convinzione la bontà delle sue ragioni teologiche, ma resta il fatto che la battaglia si faceva sempre più difficile, anche perché i sospetti sul suo conto cominciarono a manifestarsi anche al di fuori del sacro collegio e della curia. Ne offre una testimonianza il dialogo intercorso a Modena nella primavera

⁵⁵ Ludwig von Pastor, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541)*, «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 1, 1880, pp. 321-92, 473-501: 494-95.

⁵⁶ Cfr. quanto il Contarini scriveva da Ratisbona a un anonimo cardinale (forse l'Aleandro) il 22 luglio 1541: «Opera sunt fructus vivae fidei: né qui vi può stare ascoso alcuno inganno, [...] et nello articolo accordato tanto espressamente si dice quod nihil expressius. Sì che io certo non so vedere qual inconveniente si possa ritrovare nelle parole usate de fide efficaci per charitatem. Quanto a [...] l'uso di questo vocabolo *merito*, certamente Vostra Signoria reverendissima poteva bene con la verità rispondere a colui che li disse essersi qui concluso che le opere non fossero meritorie, perché questo è falsissimo, imo si dice tutto l'opposto chiaramente, ma ben si è schivato a mio giudizio – perché io non lo so – di usare questo vocabolo di merito, perché nella sua propria significatione et absolute non si puote attribuire alle opere nostre» (*Monumenti di varia letteratura*, vol. I/2, pp. 187-88, con qualche correzione del testo sulla base dell'originale).

del '42 tra Domenico Adelasio, priore del convento domenicano e inquisitore della città, e il vescovo Giovanni Morone al rientro di quest'ultimo da Ratisbona. In tale occasione egli mostrò al frate bergamasco «alchuni scritti dove si contineva in che fossero convenuti essi reverendissimi cardinal Contarino et Morone con li germani» e gli disse che a suo avviso quell'accordo «si poteva ridurre al senso della Chiesa catholica». Parole che tuttavia lasciarono molti dubbi nel suo interlocutore, sempre più sospettoso che «il reverendissimo Contarino havesse ecceduto et che troppo havesse condesesso a quelli germani»⁵⁷. Fu probabilmente in quelle stesse settimane o poco più tardi che il Morone, discutendo con l'Adelasio «delle cose della Scrittura», criticò le preghiere dei frati osservando che essi onoravano «più la gloriosa Vergine che Christo et che noi deviamo andare a Christo et a Iddio». L'accusa di aver così proferito un «grande errore» fece nascere un'accesa discussione protrattasi per un'ora, al termine della quale, «tutto affocato et tutto adirato» dopo «un gran gridare con monsignore», il frate non esitò ad affermare che il vescovo era «fuori della via et [...] infarinato di queste cose lutherane», minacciando di scrivere a Roma che era «venuto dalla Alamagna in queste parti amorbato delle cose lutherane»⁵⁸.

Com'è noto, l'accordo di Ratisbona sollevò resistenze e condanne anche dall'altra parte della frontiera confessionale, e il fallimento di quel tentativo di conciliazione fortemente sostenuto da Carlo V dipese dall'opposizione tanto di Paolo III quanto di Martin Lutero. Gli stessi rappresentanti protestanti a Ratisbona, in particolare Butzer e Melantone, non mancarono di rimarcare la delusione per la decisione finale del Contarini di sottoporre la validità dell'accordo all'approvazione papale. Per la sua grande cultura, il suo irenismo, la sua mitezza, in un primo momento egli era apparso ai protestanti moderati un interlocutore credibile, la cui salda fedeltà alla santa sede aveva tuttavia fatto venir meno le loro aspettative. All'indomani della dieta nel mondo riformato non mancarono iniziative editoriali volte a presentare in questa luce il fallimento di Ratisbona. I torchi ginevrini di Jean Gérard, per

⁵⁷ PM, vol. I, pp. 307-308.

⁵⁸ Ivi, pp. 267-68.

esempio, stamparono un volume anonimo, ma in realtà di Calvino, che raccoglieva in elegante traduzione francese vari documenti, tra cui il testo originale del *Liber ratisbonensis* e alcuni discorsi dei diversi partecipanti, anche di parte cattolica, con le reazioni da esso suscitate. Di particolare interesse appare il commento di Melantone all'articolo sulla giustificazione in cui, senza rinnegare il valore dell'accordo, precisava quella che a suo giudizio era l'interpretazione corretta di alcuni termini chiave su cui si erano incontrati i teologi delle due parti, e in particolare del concetto di «fede viva», fondata sulle promesse di Dio e distinta dalla fede storica⁵⁹. Si tratta, come si è visto, di una formula ricorrente anche nei testi fabristi, valdesiani e ochiniani, che i colloqui di religione e il precario accordo di Ratisbona caricarono di un significato non soltanto teologico ma anche politico, tale comunque – come aveva intuito Mario Rosa – da istituire un nesso tutt'altro che trascurabile tra il *Beneficio di Cristo* e le vicende della dieta, con le diverse interpretazioni che ne furono date da cattolici e protestanti nell'estate del 1541⁶⁰. Appare chiaro infatti che a motivare e fare da sfondo all'ultima revisione e poi alla stampa del «dolce libriccino» c'erano anche le vicende di cui era stato protagonista il Contarini. In tal senso la storia del *Beneficio* deve essere valutata in stretta correlazione con l'evento culminante della strategia politica volta a riassorbire le fratture confessionali promossa da Carlo V e messa in atto dall'impegno del cardinale veneziano. Una strategia fallita, rispetto alla quale il *Beneficio* sarebbe dunque comparso con un ritardo ormai incalcolabile.

⁵⁹ *Les actes de la journée imperiale, tenue en la cité de Reguespourg, aultrement dicte Ratispone, l'an mil cinq cens quarante et un, sur les differens qui sont aujourd'hui en la religion*, [Genève], 1541, p. Mrv: «Car noz deputéz, quand ilz ont dict, foy vive ou efficace ont voulu signifier qu'ilz ne parloyent point de la seule cognoissance de l'hystoire, telle que l'ont les infidèles, mais de la fiance qui receoit la misericorde promise à cause de Christ et qui console les consciences espouventées. En ce sens les nostres ont parlé de l'efficace de foy, par laquelle icelle foy est un mouvement ardent et confortant, s'appuyant en Christ et vivant, comme il est démontré consequentement en l'article. Et le prophète dit que le juste vivra de sa foy».

⁶⁰ Rosa, *In margine al «Trattato del beneficio di Cristo»*, pp. 612 sgg.; cfr. Simoncelli, *Nuove ipotesi*, pp. 180 sgg.

3. «*Quello heretico spirito di cercar d'accordare fra catholici et heretici*»

La dieta di Ratisbona segnò dunque la fine di ogni tentativo di trovare un accordo tra cattolici e protestanti, non solo perché il delicato compromesso sull'articolo della giustificazione fu subito smentito tanto da Wittenberg quanto da Roma, ma perché le divisioni si rivelarono insuperabili su questioni non meno cruciali come i sacramenti, l'eucarestia, la messa, e soprattutto il primato papale, e con esso il diritto esclusivo della santa sede di convocare il concilio⁶¹. Già ai primi di maggio, all'indomani del compromesso sull'articolo quinto, il Contarini si rese conto dell'impossibilità di trovare una soluzione accettabile da entrambe le parti, e quindi di riassorbire lo scisma della cristianità occidentale. La strategia imperiale dei colloqui di religione era finita in un vicolo cieco e occorreva cercare altre soluzioni, prima tra tutte la convocazione di un concilio generale, una strada irta di ostacoli a causa delle contrastanti prospettive con cui papa e imperatore guardavano ad esso, e vanamente tentata negli anni precedenti, anche per lo scarso entusiasmo di Paolo III nel varare in via preliminare una seria riforma della Chiesa che investisse anzitutto la curia romana. Il fallimento di Ratisbona non si limitò dunque a ribadire e anzi consolidare le fratture confessionali dell'Europa, ma rivelò quanto la stessa Chiesa di Roma fosse divisa al suo interno, percorsa da conflitti che non erano solo politici e fazionari ma riguardavano metodi e contenuti di un'azione di rinnovamento ormai ineludibile e addirittura punti essenziali del *depositum fidei* di cui si proclamava custode.

Per questo nell'estate del 1541 le discussioni romane sull'articolo della giustificazione furono importanti nel mettere in luce lo scontro politico e religioso in seno al sacro collegio dal cui esito sarebbero scaturite infine l'ideologia, la prassi, l'identità della Chiesa della Controriforma, fondata anzitutto sul primato religioso dell'ortodossia dottrinale, subordinando ad esso ogni istanza o velleità di rinnovamento⁶². Le accuse di eresia rivolte

⁶¹ Fragnito, *Gasparo Contarini*, pp. 60-62.

⁶² Massimo Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana 1550-1553*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

contro il Contarini segnarono un momento decisivo di quella frattura e di quei conflitti interni ai vertici curiali, che avrebbero poi condizionato pesantemente gli indirizzi della politica papale durante i pontificati di Giulio III e Pio IV. Il cardinale veneziano che nel gennaio del '41 era partito da Roma alla volta di Ratisbona impugnando la croce di legato *a latere* con l'ambizione di ricomporre l'unità dell'ormai dissipata *christianitas* ne faceva ritorno nell'estate come un personaggio cui molti guardavano con diffidenza e sospetto. Nell'arco di pochi anni se ne sarebbero viste le conseguenze nel processo postumo intentatogli in segreto dal Sant'Ufficio romano all'inizio degli anni cinquanta, nella censura delle sue opere in vista dell'edizione parigina del 1571, nel severo giudizio pronunciato nel gennaio del 1559 dal futuro cardinale Zaccaria Dolfin, in passato nunzio in Germania, che in una lettera al cardinal nipote Carlo Carafa, cercava di far dimenticare i suoi trascorsi filoasburgici facendo sfoggio di intransigenza religiosa⁶³:

Dio volesse, illustrissimo et reverendissimo monsignore, che le cose concernenti la santa fede fossero state sempre trattate con quella reverentia di Dio et viva fede che oggi sono trattate da la Santità di Nostro Signore, et Dio volesse che quello heretico spirito di cercar d'accordare fra catholici et heretici non avesse regnato, et hoggidì non regnasse in molti: perché di qua stimo io che sia nato tutto il fondamento del male che hoggidì pate la christiana republica, et peggiori sono questi che stanno de mezzo, più dannosi questi mediatori della concordia che non sono li manifesti heretici. Quanto ardire habbia dato alli heretici et quanto fomento accresciuto alla petition loro di potere impune comunicarsi sub utraque specie, l'esser notorio che l'anno del '41 il reverendissimo legato, che all'hora era alla dieta in Ratisbona, si tolse il carico di proporre alla santa memoria di Paulo III che concedesse quest'uso.

A essere messi in gioco, insomma, furono gli indirizzi religiosi e politici della Chiesa, divisa tra orientamenti ormai non solo diversi ma contrapposti. Di questa svolta, e delle più o meno sotter-

⁶³ *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, vol. XVII, pp. 390-91; cfr. Firpo, *Inquisizione romana*, p. 467. Sulle censure e accuse postume contro il cardinale veneziano cfr. Pole, *Epistolae*, vol. IV, pp. 101-103; Gigliola Fragnito, *Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma. L'edizione parigina delle opere di Gasparo Contarini*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 21, 1985, pp. 3-48.

ranee azioni politiche che essa implicava a Roma, il Contarini e i suoi amici Badia, Bembo, Fregoso, Morone, Pole, non tardarono ad avere chiaro sentore, come dimostra l'insistenza con la quale il porporato veneziano tentò a più riprese, per lettera e poi dal vivo, di argomentare le proprie scelte e di giustificare il proprio operato. Non si trattava di difendere un accordo ormai del tutto superato dagli eventi, ma di ribadire la legittimità delle posizioni da lui assunte durante i colloqui in terra tedesca, ormai trasformatesi da controversa opzione politica in deviazioni dottrinali, sottratte quindi a ogni discrezionalità e, al limite, alla stessa autorità papale. Ben prima di ogni decreto conciliare, dunque, prima ancora che l'assemblea tridentina cominciasse a discuterne, a definire l'ortodossia cattolica furono gli intransigenti curiali raccolti intorno a Gian Pietro Carafa, che un anno dopo avrebbe ottenuto da Paolo III l'istituzione del supremo tribunale del Sant'Ufficio, destinato a diventare in breve tempo una poderosa arma politica e la sede autentica di formazione della norma teologica. Fu allora insomma, nell'estate del 1541, che iniziò il regolamento di conti, e con esso la battaglia decisiva per la conquista del papato, che papa Farnese aveva saputo abilmente controllare appoggiando infine la candidatura del Pole, ma dopo aver promosso l'istituzione del Sant'Ufficio romano quale arma preziosa per rafforzare con quella clava religiosa l'autorità papale nei confronti di qualunque opposizione politica, e in particolare quella dello schieramento filoimperiale. Non stupisce dunque che il ritorno in Italia del legato pontificio fosse accompagnato da malumori, voci e sospetti sul suo conto, oltre che dall'indebolirsi del partito a lui favorevole. Il 16 agosto il Bembo lo informava della designazione del Pole a legato del Patrimonio di san Pietro «con infinito et supremo favor di tutto il concistorio» e della propria a vescovo di Gubbio, voluta dal papa in «recompensa del dolor mio preso per la morte del reverendissimo Fregoso». Giunto nella sua nuova diocesi da Roma, dove fino all'ultimo si era battuto con coraggio – e di fatto da solo – in difesa dell'operato del Contarini, il sessantenne porporato genovese morì improvvisamente la notte del 22 luglio, lasciando un vuoto incolmabile nel cuore di vecchi amici come il Bembo («m'ha portata seco via mezza l'anima»), il Sadoletto e il Cortese, e soprattutto sguarnendo ulteriormente le file dello schieramento irenico e riformatore. Tra i pochi membri del sacro collegio in

possesso di una solida cultura teologica, negli appena due anni di cardinalato egli era stato una colonna del gruppo contariniano e un modello di vescovo riformatore, come volle ricordare il suo successore alla guida della diocesi⁶⁴.

Dopo aver sostato qualche giorno a Verona, dove ebbe modo di discutere con il Giberti della difficile situazione venutasi a creare, il Contarini giunse a Milano, con l'intenzione di proseguire poi alla volta di Lucca dove ai primi di settembre era fissato l'incontro tra il papa e l'imperatore. Da qui il 23 agosto si rivolse ad Alessandro Farnese per spiegare ancora una volta le ragioni delle scelte fatte a Ratisbona, ma soprattutto per respingere le accuse di eresia. «Non voglio tacere – scriveva amareggiato – che come sono stato in Italia ho trovato una fama che a Roma sono stato trattato da luterano, la qual cosa principalmente mi dispiace per l'honor della sede apostolica, che di un suo legato et del padre maestro Sacri Palatii [Tommaso Badia], persona tanto dotta et da bene, le genti così sfacciatamente parlino con la testa nel sacco in Roma». Le accuse provenivano anzitutto dalla curia e sembravano trovare ascolto anche da parte del cardinal nipote, al quale il Contarini chiedeva di sospendere ogni giudizio fino al suo arrivo nella città papale, dove era fiducioso di poter «farli vedere luce meridiana clarius la verità di questo passo» della giustificazione, e di mostrare che «quelli che dicono che questa è positione luterana non sono bene informati di quello che dicono i lutherani in questo, né hanno ben considerato quello che hanno scritto li sacri dottori sopra ciò, massimamente sant'Agostino et san Tommaso». Non senza orgogliosa consapevolezza della sua cultura teologica e dello scarso sapere di alcuni dei suoi più accaniti accusatori, scriveva che essi avrebbero dovuto essere «più modesti di quello che sono» evitando di creare «scandalo tra' cattolici». Tanto più – faceva osservare – che sul fronte opposto lo stesso Lutero non

⁶⁴ Si veda quanto il Bembo scriveva infatti al Contarini il 16 agosto: «Nostro signor Dio mi doni hora egli gratia di poterlo [il vescovo di Gubbio] governare bene, et non diversamente da quello, et modo et pietà, con che il resse quel santo signore» (Pietro Bembo, *Lettere*, a cura di Ernesto Travi, 4 voll., Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1987-1992, vol. IV, p. 386). Sul riformismo pastorale del Fregoso a Gubbio, preso a modello dal giovane Cosimo Gheri, cfr. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico*, pp. 197-222.

aveva accettato l'accordo di Ratisbona, a conferma della piena ortodossia del compromesso da lui raggiunto con Melantone⁶⁵.

Merita osservare che quanti criticavano il Contarini insistevano solo e soltanto sulla questione della giustificazione, sull'inaccettabile cedimento dottrinale al quale egli si sarebbe prestato, a riprova del fatto che la partita in corso non aveva ormai nulla a che vedere con la prospettiva di una ricomposizione dell'unità religiosa, ma era tutta interna al mondo cattolico, profondamente diviso proprio su quella dottrina⁶⁶. Come si è visto però, quei mesi segnarono anche un momento decisivo dell'avvicinamento del Pole alle posizioni valdesiane propugnate dal Flaminio⁶⁷, che proprio a partire dal mese di ottobre si trasferì presso di lui a Viterbo insieme con il Carnesecchi, dove ogni sera teneva lezioni sulle lettere paoline e sui *Salmi*. Si comprende allora lo spaesamento e il senso di solitudine, se non proprio di abbandono, percepito dal Contarini al ritorno da Ratisbona, quando le accuse degli intransigenti di curia si accompagnarono sull'altro versante a una presa di distanza dai suoi orientamenti religiosi e dalla sua *leadership* politica da parte del cardinal d'Inghilterra, ai suoi occhi per il momento inspiegabile. Il Pole non gli nascose infatti le perplessità su alcuni suoi scritti successivi al rientro dalla dieta imperiale, come nel caso dell'*Instructio pro concionatoribus* redatta a metà ottobre del '41 su esplicita richiesta di Paolo III, e probabilmente in collaborazione con Girolamo Aleandro, al fine di uniformare nelle diverse diocesi le modalità di predicazione⁶⁸. Un testo dunque

⁶⁵ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 347 (con qualche correzione del testo sulla base dell'originale).

⁶⁶ Sul fatto che ancora nel luglio del 1541 la posizione assunta dal Contarini a Ratisbona sulla giustificazione fosse pienamente condivisa dalla Colonna e dal Pole emerge dalla deposizione di Bernardo Bartoli nel processo Morone: «Quanto al cardinale Contarino, lo deposi secondo quella nova dottrina che lui pose in scriptis quando andò alla dieta dell'Alamagna; la conclusione mi pare questa: che noi cristiani non ci havessimo a confidare nella iustitia inherente ma in quella di Christo. [...] Questa scrittura fu giudicata cosa periculosa, cosa cattiva per il dire il vero, et fu giudicata nel collegio di cardinali, presente Paulo tertio. Et questo mi disse la marchesa [Vittoria Colonna], alla quale opinione lei s'accostava fermamente. Et di più mi disse ch'el cardinale d'Inghilterra l'haveva difesa per cosa buona nel consistorio» (PM, vol. I, pp. 71-73).

⁶⁷ Cfr. *supra*, pp. 113 sgg.

⁶⁸ Cfr. la lettera di Alessandro Farnese al Contarini del 5 ottobre 1541 (Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 385).

commissionato dal pontefice a due illustri cardinali di orientamenti politici e religiosi molto diversi, per non dire opposti, che certo risenti anche sul piano personale del clima venutosi a creare in curia dopo il fallimento dei colloqui di religione.

Il Contarini aveva espresso nel '38 il suo pensiero su quel tema delicatissimo nel *Modus concionandi*, rispetto al quale adesso prendeva però qualche distanza. In quel testo, infatti, indirizzato al clero della sua diocesi di Belluno, pur sottolineando la centralità del sacrificio di Cristo nella redenzione del genere umano, aveva insistito sui due livelli di cultura e quindi di comunicazione di cui occorreva tener conto, evitando di predicare troppo apertamente dottrine come la giustificazione per fede, pur verissima, nel rivolgersi ai semplici, incapaci di comprendere questioni tanto complesse. Nell'*Instructio* invece, rivolta ai predicatori tedeschi, li sollecitava a servirsi degli stessi strumenti di indottrinamento adottati dai luterani per insegnare ai fedeli la necessità della penitenza per conseguire il perdono divino e che essa non può prescindere dalla mediazione sacramentale del sacerdote. In questa prospettiva il cardinale veneziano, non foss'altro per non dare esca a nuove malignità, a nuovi inammissibili sospetti, si schierava a sostegno non solo dell'ortodossia teologica ma anche dell'ortoprassi cattolica, mettendo in evidenza l'utilità di cerimonie, riti, precetti ecclesiastici, pratiche devozionali ai fini della salvezza, fino a toccare un punto molto sensibile per i protestanti con l'esortazione a predicare il culto dei santi, modelli di vita per i cristiani⁶⁹. Certo, il Contarini non rinunciava alle sue convinzioni più profonde, in particolare quando si sforzava di coniugare tali indicazioni pastorali con l'affermazione che solo con la fede nel sacrificio di Cristo si può raggiungere la salvezza, ed esortava quindi i predicatori a insegnare ai fedeli che soltanto per suo tramite si conseguono tutti i benefici da lui elargiti al genere umano. Chiaro era però il suo monito a non correre il rischio di stimolare interpretazioni arbitrarie e potenzialmente pericolose e a predicare quindi con chiarezza la necessità di compiere opere

⁶⁹ «Iniungimus omnibus verbi divini predicatoribus ut primum populo predicent poenitentiam, sine qua impossibile est sperare per Dominum nostrum Iesum et fidem in sanguine eius, ulla a Deo remissionem peccatorum» (Contarini, *Instructio*, in Luca Burzelli, *Monachi et doctores. Gli opuscoli di Gasparo Contarini sulla predicazione*, «Noctuas», 7, 2020, pp. 68-132: 122, 124, 127-28; cfr. pp. 85-90).

buone («questo punto delle buone opere è da sottolineare con la massima chiarezza quando ci si rivolge al popolo, dal momento che è oltremodo necessario per loro»), pur ammonendo anzitutto ad aver fiducia «nei meriti di Cristo, sui quali si basano tutte le nostre opere»⁷⁰. Era questa d'altra parte la linea sempre perseguita dal cardinale veneziano, che nel *Modus concionandi* aveva esortato i predicatori alla massima prudenza nel parlare di fede e opere⁷¹.

Il 21 ottobre il Pole ricevette lo scritto del Contarini, al quale rispose qualche giorno più tardi, ma non per iscritto, bensì affidando le sue riflessioni, non prive di spunti critici, alla relazione orale di colui che gli avrebbe recapitato la lettera, il Beccadelli, e rivelando così il timore che la sua corrispondenza venisse intercettata dai vertici curiali, come del resto avveniva⁷². Per questo, nonostante il suo altissimo rango (o meglio, proprio in virtù di esso), doveva essere cauto sia nel manifestare opinioni religiose sia nel rivelare elementi di dissenso nell'ambito dello schieramento politico-religioso nel quale fino ad allora si era riconosciuto. Elementi di dissenso che infatti non mancavano, come si è accennato, ed erano anzi destinati a crescere dopo che la vicenda di Ratisbona aveva indotto il cardinale veneziano ad assumere posizioni più conservatrici, e dopo il successo dell'iniziazione del collega ingle-

⁷⁰ Ivi, pp. 123, 125; («locus hic de bonis operibus maxime est amplificandus coram populo [...] utpote qui summopere sit illi necessarius»; «in meritis Christi, quibus omnia nostra opera nituntur») cfr. Gleason, *Gasparo Contarini*, pp. 271-76.

⁷¹ «Vitandum [...] est ne populo dicamus hominem iustificari sine operibus ac ne nimium operibus detrahamus idque saepius inculcemus. Nam quamvis haec vera sint si recte intelligantur, non tamen perinde ac sunt accipiuntur a populo, immo ex huiusmodi praedicatione populus fiet signior ad bene agendum. [...] Cavebit etiam prudens praedicator et aedificationis populi studiosus – prosequiva – ne saepius repetat nostrum arbitrium infirmum esse ac non posse bonum volle, nisi fuerit a Deo motum. Nam quamvis hoc etiam sit verum et excitare nos debeat ad laudem Dei et ad implorandam divinam opem, nihilominus ignarum populum inducet ad torporem quendam, utpote cui sit persuasum oportere nos exspectare divinum motum, cum nihil possimus boni ex arbitrio nostro agere» (Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 308).

⁷² In una testimonianza difensiva del Morone rilasciata a Roma l'8 gennaio 1560 il vescovo Girolamo Federici avrebbe rivelato che «al tempo di Paolo III santa memoria per certi sospetti che haveva Sua Santità de' principi o altri ordinò che se apprissero le lettere che erano mandate atorno, o de principi o d'altri» (PM, vol. II, p. 1010).

se alle dottrine valdesiane. Di qui l'oscillare del primo, sempre più isolato e disilluso, tra le accortezze pastorali dell'*Instructio* e lo sforzo per ritrovare una linea comune di intenti e di azione con il secondo, nel segno di una sostanziale fedeltà lungo tutto il corso della sua vita alla giovanile *Turmerlebnis*⁷³.

Per il Pole, invece, il fallimento di Ratisbona fu coevo a un processo di evoluzione dottrinale in chiave spiritualistica che rinunciava a una battaglia interna all'istituzione ecclesiastica volta a orientarne le scelte politiche e religiose, per guardare invece in altra direzione e cercare di promuovere un'opera di rigenerazione cristiana dei fedeli. A questo fine occorreva diffondere largamente la dottrina della giustificazione per fede quale ineludibile premessa di un'autentica riforma della Chiesa, predicarla dove possibile, evitando però di rivelarne le potenziali conseguenze eversive sul piano ecclesiologicalo, ma sottraendosi alle pregiudiziali cautele pastorali che continuavano invece a condizionare un grande patrizio veneziano come il Contarini, avvezzo al governo dello Stato, sensibile ai riflessi popolari della predicazione nella convinzione che il clero e la Chiesa dovessero collaborare al mantenimento dell'ordine e al rispetto delle gerarchie sociali. Il divergere delle loro posizioni, tuttavia, non assunse mai i contorni di una frattura e non fece mai venir meno la solidarietà e il senso di appartenenza a uno stesso schieramento. Fino all'agosto 1542 i due cardinali non cessarono di discutere di questioni dottrinali e di scambiarsi opinioni sull'attualità politica e religiosa, libri, consigli sulle nomine curiali, idee sull'imminente convocazione conciliare. Oltre alla visita a Viterbo del Contarini ai primi di ottobre del '41⁷⁴, ne offre conferma la comune soddisfazione per le inattese nomine cardinalizie con cui il 2 giugno del '42 Paolo III volle dimostrare la sua fiducia nei protagonisti dei colloqui di Ratisbona con la concessione del cappello rosso al Badia e al Morone, oltre che al Cortese, legatissimo al porporato veneziano, nonché al principe-vescovo di Trento Cristoforo Madruzzo.

Quel giorno stesso, appena reduce dal concistoro, «straccho del corpo et molto consolato nel animo di questa operation del spiritu di Dio nella mente di Sua Santità», Reginald Pole volle essere il

⁷³ Cfr. *supra*, pp. 73-74.

⁷⁴ Fragnito, *Gasparo Contarini*, p. 69.

primo a far sapere al Contarini di quelle designazioni cardinalizie in parte inattese, dicendo scontata quella del Morone, prevedibile quella del Cortese e del tutto sorprendente quella del Badia. Anche al Priuli la chiamata nel sacro collegio di quei personaggi, e in particolare del Badia, parve «in ogni modo miraculosa consideratis considerandis», tenendo conto delle polemiche e delle accuse che avevano imperversato nei mesi precedenti, come scriveva nella coeva lettera al Beccadelli⁷⁵. Certo, di lì a poco quelle nomine furono compensate e in parte contraddette dall'emanazione della bolla *Licet ab initio* con cui, il 21 luglio 1542, Paolo III istituì la congregazione del Sant'Ufficio, che non fu solo un modo di bilanciare con la sua consueta sagacia i conflitti politici che dividevano i vertici curiali⁷⁶, ma – come si è accennato – un'occasione per dotarsi di uno strumento efficacissimo per il rafforzamento della sua autorità, minacciata dalla fronda dei cardinali antifarnesiani e in generale del partito filoasburgico nel sacro collegio⁷⁷. Ma almeno in un primo momento quelle nomine inattese parvero attestare che le polemiche e le ostilità emerse in occasione della dieta di Ratisbona si stavano spegnendo, al punto che per il Contarini si profilava anche una nuova legazione alla corte imperiale, che lo avrebbe richiamato sulla grande scena diplomatica europea dopo il gravoso e poco gratificante, ma pur sempre prestigioso incarico del governo di Bologna. Il papa in persona non perdeva occasione di «dir tante belle cose della sua bontà et virtù che pareva che parlasse di sant'Agostino», scriveva il Gualteruzzi al Beccadelli il 7 agosto 1542, facendogli sapere che aveva addirittura espresso piena soddisfazione per quanto aveva fatto in Germania, dove «havea molto ben dimostrato chi egli era, et se era imperiale o pure ecclesiastico»⁷⁸.

⁷⁵ Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 55-56. Il giorno seguente il Beccadelli scriveva al Gualteruzzi per ringraziarlo degli «avisi cardinaleschi» del 30 maggio: «Messer Domenedio ne faccia tanta gratia d'haver homini da bene in quel collegio, nostri amici, come fia questo [...] don Gregorio [Cortese]» (Modena, Biblioteca Estense, *Autografoteca Campori, Beccadelli Ludovico*; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. 142).

⁷⁶ Gigliola Fragnito, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 25, 1989, pp. 20-47, poi nella sua raccolta di saggi *Cinquecento italiano*, pp. 188-220.

⁷⁷ Cfr. *supra*, pp. 151 sgg.

⁷⁸ OBL, ms. *Ital.*, C. 24, ff. 34v-35r.

Sebbene il Pole si astenesse dal comunicare per iscritto i contenuti delle riflessioni spirituali che si incentravano sulle lezioni del Flaminio a Viterbo, al punto da suscitare un certo disappunto nel collega veneziano, insieme con l'*Instructio* questi volle inviargli anche una Bibbia⁷⁹, con ogni probabilità la nuova edizione di quella del Brucioli uscita a Venezia nell'agosto e dedicata al cardinale Ippolito d'Este, che dell'eretico fiorentino era stato un generoso finanziatore⁸⁰. Ma particolarmente significativo è il fatto che nella primavera del 1542, forse dopo aver avuto sentore della redazione di scritti da pubblicare nell'imminenza del concilio, il Contarini cercasse di collaborare con la segnalazione di un testo patristico che avrebbe potuto essere utile, come risulta dalla risposta del cardinal d'Inghilterra, che il 1° maggio gli descriveva in termini idilliaci la «dolcezza», la «consolazione», la «quiete dell'animo» che scandivano la vita quotidiana dell'*Ecclesia viterbiensis*⁸¹:

Quanto al loco di san Bernardo notato da Vostra Signoria reverendissima, dove parla così explicatamente de la iustitia di Christo, l'havemo trovato et letto insieme con questi nostri amici con grandissima satisfaction di tutti, et considerando da poi la doctrina di questo santo homo dove era fundata et la vita insieme, non mi è parso maraviglia se parla più chiaramente che li altri, havendo tutta la soa doctrina preparata et fondata sopra le Scritture sancte, le quali nel suo interiore senso non predicano altro che questa iustitia; et appresso avendo così bello commento per intendere quel che legeva, come era la conformità de la vita, la quale li dava continua experientia de la verità imparata, et per questo doveva essere resolutissimo. Et per questa via se li altri

⁷⁹ «Quando farà il suo transito per questa terra – gli scriveva il 20 gennaio 1542 – [...] alhora render[ò] conto de la grave repression che Vostra Signoria reverendissima mi fa praeter consuetudinem de la soa dulce natura, se pur tocca a me più che a messer Marco Antonio et alli altri nostri qui, che si trovano più ricchi di quelle cose che lei desidera fussimo più larghi nel comunicare con altri» (Pole, *Epistolae*, vol. III, p. 49; cfr. p. 40).

⁸⁰ Antonio Brucioli, *La Bibbia la quale in sé contiene i sacrosanti libri del vecchio et nuovo Testamento, i quali ti apporto christianissimo lettore, nuovamente tradotti da la hebraica et greca verità in lingua toscana*, in Venetia, nelle case di Francesco Brucioli et i frategli, 1541.

⁸¹ Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 53-54; il 9 dicembre 1541 il cardinal d'Inghilterra scriveva al Contarini che, se avesse accolto il suo invito a raggiungerlo a Viterbo accanto al Flaminio e al Carneseccchi, avrebbe trasformato la sua dimora in «un paradiso», dove vivere come «in Christo fratelli» (ivi, p. 42; cfr. pp. 41-49).

adversarii di questa verità si mettessero a esaminare come la sta, cioè per queste doi regole delle Scritture con la experientia, cesseriano senza dubbio tutte le controversie. Nunc enim ideo errant, quia nesciunt Scripturas et potentiam Dei, quae est abscondita in Christo, il quale sia sempre laudato che ha commenzato rivelare questa sancta verità, et tanto salutifera e necessaria a sapere, usando per instrumento Vostra Signoria reverendissima.

4. Modena «come Praga»

Si avrà modo di tornare su questo «loco di san Bernardo», molto apprezzato dal Flaminio, che infatti se ne avvalse nell'ultima stesura del *Beneficio di Cristo*⁸², a riprova che sulla dottrina della giustificazione quegli uomini e coloro che ad essi facevano riferimento, pur non più unanimi come in passato, potevano ancora considerarsi allineati sullo stesso fronte nella battaglia contro gli «adversarii della verità». Se in quel cruciale 1542 il Pole appare lontano da ogni impegno politico, quasi inaccessibile nel *buen retiro* viterbese da cui sarebbe uscito solo in ottobre per recarsi a Roma e ricevere dal pontefice la croce di legato papale al concilio, nei suoi ultimi mesi di vita il Contarini si dedicò invece al governo della legazione di Bologna. Il che non gli impedì di occuparsi anche di promuovere la riforma dei monasteri veneti, di mantenere rapporti con Ercole Gonzaga e Iacopo Sadoletto, suo ospite a Bologna in aprile, di assecondare la svolta spirituale del marchese Alfonso d'Avalos, invitando Galeazzo Florimonte a lasciare Loreto per recarsi a Milano, con l'obiettivo di accompagnare il percorso di «riformazione interiore» iniziato dal governatore asburgico. «Dio Benedetto sia sempre lodato – scriveva nel maggio del '42 – essendosi degnato de illuminare come ha fatto un tanto signore: [...] illuminare dico nella vita christiana et firmarli nel petto Christo, donde non potemo sperare se non grandissimo frutto et utilità nel popolo christiano»⁸³. Appena giunto a Bologna, il 1°

⁸² Cfr. *infra*, pp. 206-207.

⁸³ Alfredo Casadei, *Lettere del cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, «Archivio storico italiano», 118, 1960, pp. 87-90, 95-96, 110, 117-19, 129-30, 221, 228, 230 (con qualche correzione del testo

aprile 1542, il porporato veneziano scrisse all'Ochino, allora a Venezia per predicare il ciclo quaresimale ma da tempo sospettato di diffondere dottrine eterodosse dal pulpito, invitandolo a venire nella città emiliana subito dopo Pasqua, «et quanto più presto per più starsene con noi ella verrà, tanto maggior piacere ci farà a tutti universalmente»⁸⁴. Il frate senese aveva infatti lasciato un ottimo ricordo di sé nei mesi precedenti, quando aveva predicato in città tra dicembre e gennaio, suscitando l'entusiasmo dei fedeli, tra cui numerosi gentiluomini. Durante l'estate il Contarini si spese presso i Farnese per assicurarsi le sue omelie quaresimali dell'anno successivo, sempre convinto che potesse dare un contributo al rinnovamento della vita religiosa cittadina. È significativo che in quegli stessi mesi suggerisse al Morone, impegnato a combattere il dilagare delle eresie nella sua diocesi, di affidare il pulpito della cattedrale a Pietro Martire Vermigli, che nell'agosto avrebbe preso la via dell'esilio insieme con l'Ochino⁸⁵.

È proprio alle turbolente vicende modenesi nell'estate del '42 che occorre ora guardare, anche per capire le ragioni del definitivo tramonto dell'irenismo contariniano, ormai travolto dagli eventi: dal diffondersi, radicarsi e assumere consapevolezza della propria identità da parte dei gruppi e movimenti ereticali pullulanti nella città; dal dissenso sempre più evidente del Pole e del gruppo raccolto intorno a lui; dallo stringersi della morsa repressiva dopo la nascita del Sant'Ufficio romano, le cui prime iniziative riguardavano proprio Modena, Napoli e Viterbo, oltre a Lucca il cui intero patriziato pareva coinvolto nell'eresia. Vescovo della città emiliana era allora il Morone, che era stato presente alla dieta di Ratisbona, dove la sagacia politica e lo spirito di moderazione nei confronti dei protestanti maturato nell'ormai lunga esperienza diplomatica in Germania lo avevano indotto ad ammirare la serietà, il rigore, la cultura del Contarini e a dividerne gli orientamenti dottrinali.

sulla base dell'originale). Il Sadoletto fu suo ospite a Bologna nell'aprile del '42 (ivi, pp. 104-105).

⁸⁴ Ivi, p. 93.

⁸⁵ Fu lo stesso Contarini a sollecitare l'invio del Vermigli a Modena, come attesta una lettera a lui indirizzata dal Morone il 3 luglio 1542 e una sua del 9 a Renata di Francia, anch'ella desiderosa di ottenere il canonico regolare lateranense a Ferrara l'anno successivo (Pole, *Epistolae*, vol. III, p. CCLCCVI; Casadei, *Lettere del cardinale Gasparo Contarini*, p. 258).

Costretto a lunghe assenze da Modena, dove cercò tuttavia di promuovere qualche riforma, di mettere un freno agli abusi di preti e frati e di riprendere il controllo del riottoso capitolo della cattedrale, il prelato milanese era stato tenuto costantemente informato dei molti problemi della sua diocesi dallo zelante vicario Giovanni Domenico Sigibaldi, le cui lettere avevano insistito sul dilagare dell'eresia in ogni rango sociale, tra chierici e laici, gente comune, artigiani, maestri di scuola, notai, medici, speziali, mercanti, ma anche patrizi e nobili che governavano la città, letterati che trovavano il loro centro di aggregazione e proselitismo nella cosiddetta Accademia. «Tutta questa città (per quanto è la fama) è maculata, infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le botege, cantoni, case etc. ogniuno (intendo che) disputa de fede, de libero arbitrio, de purgatorio et eucharistia, predestinatione», scriveva il Sigibaldi il 10 novembre 1540, dicendo di non poter far altro che «pregar Dio libera questo popolo da tal pestilentia»⁸⁶. Le reiterate richieste del giovane nunzio milanese di poter rientrare a Modena e provvedere ai tanti e tanto gravi disordini della vita religiosa cittadina non trovarono ascolto a Roma, che il 27 dicembre egli sollecitava a intervenire con la massima urgenza, a esercitare uno stretto controllo sulla predicazione, a inviare «huomini discreti, fideli et dotti per l'Inquisitione», riferendo le drammatiche notizie avute dal vicario: «Mi vien scritto che a Praga in Bohemia non si ragiona tanto de tutte le heresie come a Modena; et nelle botteghe si parla contra il purgatorio, contra la messa, contra la potestà ecclesiastica, contra l'invocatione de' sancti et altri articuli non altramente che si faccia in Germania»⁸⁷. Nella *Tragedia del libero arbitrio*, del resto, l'esule Francesco Negri scriverà che l'ardore ereticale di quella città era «di tal maniera, che scaldava tutta Italia»⁸⁸.

Al suo ritorno a Modena nella tarda primavera del '42 il Morone dovette quindi affrontare una situazione difficile, cui cercò di rimediare muovendosi nel solco della strategia che sin dal primo momento aveva ispirato la sua azione politica in Germania, nella

⁸⁶ PM, vol. I, p. 871.

⁸⁷ Ivi, vol. II, pp. 308-10; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 85 sgg.

⁸⁸ Negri, *Della tragedia*, p. B6r.

convinzione che fosse «molto meglio procedere con questi moderni heretici con mansuetudine che volerli irritare con ingiurie, et se da principio si fosse proceduto a questo modo forse sarebbe minore fatica al presente a l'unione de la Chiesa», come alla fine del '36 aveva scritto al Sadoletto⁸⁹. Nello stesso anno, in occasione della sua prima nunziatura in Germania, aveva annotato in un appunto che «occorre agire con mitezza nei confronti degli eretici, che debbono essere invitati benevolmente a riprendere le consuetudini del passato», come aveva ribadito il 14 maggio del '39, spiegando a Roma che «i mezzi atti a redur lutherani» non andavano cercati nelle armi, ma nella riunione del concilio, nella concessione del matrimonio dei preti e della comunione *sub utraque specie*, nella «reformatione di Roma et de la corte et de tutti li vescovati in Italia», nell'evitare di scrivere «contumeliosamente» contro di loro. Un anno dopo ribadiva che «la religione non par da principio si convenga essere trattata per via di guerra» e che la repressione serviva «più tosto [a] estinguere gli huomini che le heresie»⁹⁰. Era sulla base di questi presupposti che il Morone aveva partecipato alla dieta di Ratisbona e si accingeva ora a misurarsi con gli eterodossi modenesi.

Sin dal primo momento, infatti, egli cercò di riassorbire il dissenso ereticale con un compromesso, astenendosi da ogni processo o inchiesta sul conto degli Accademici, ma proponendo loro di sottoscrivere il testo di un catechismo per i fanciulli pubblicato dal Giberti a Verona, con la garanzia che alle loro firme sarebbero state aggiunte anche quelle di alcuni autorevoli cittadini, preti e frati modenesi, onde evitare che potessero sembrare un elenco di sospetti. A riprova di quanto radicata e matura fosse ormai l'identità dottrinale degli eterodossi, questi ultimi non accettarono tale via d'uscita, dicendosi però pronti a sottoscrivere altri due testi: dapprima uno scritto del defunto cardinal Fregoso – con ogni probabilità il suo perduto *Tractato de la vita christiana*⁹¹ – che il

⁸⁹ Walter Friedensburg, *Giovanni Morone und der Brief Sadolets an Melanchthon vom 17. Juni 1537*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 1, 1903, pp. 372-80.

⁹⁰ *Nuntiatuiberichte aus Deutschland*, vol. IV, pp. 405-407 («mansuete cum haereticis procedendum et ad consuetudinem humaniter invitandi sunt»); vol. V, p. 154; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 47 sgg.

⁹¹ Sul trattato del Fregoso cfr. *supra*, p. 86, nota 151.

Morone dovette tuttavia respingere in quanto «in alcune cose [...] imperfetto per il bisogno nostro, in alcune altre non [...] troppo sicuro», come si vide costretto a fare anche con il secondo testo, anch'esso in volgare, presentatogli dai suoi abilissimi interlocutori, il catechismo di Juan de Valdés *Qual maniera si dovrebbe tenere in formare i figliuoli de' christiani delle cose della religione*, «qual dicevano esser fatto da Marcantonio Flaminio et dalla compagnia viterbiense»⁹². Per uscire dall'*impasse*, ai primi di giugno il vescovo decise di rivolgersi al Contarini, allora legato papale nella vicina Bologna, che accettò di collaborare e in pochi giorni scrisse e inviò a Modena una sobria *Catechesis sive christiana instructio* articolata in 41 domande e risposte che avrebbe assunto il titolo di *Articuli orthodoxae professionis*⁹³.

Muovendo dalla definizione secondo cui essere cristiano significa «esse membrum Christi, et incorporatum per fidem et fidei sacramenta», il testo non si incentrava sulla cruciale questione della giustificazione ma, proprio per mettere con le spalle al muro gli Accademici, si soffermava uno per uno sui sette sacramenti, e dunque sul crinale più sensibile della frattura tra cattolici e protestanti, insistendo soprattutto sui punti controversi come la presenza reale del corpo di Cristo nell'ostia consacrata, la comunione «sub una tantum specie», il significato sacrificale della messa, la confessione e assoluzione sacerdotale, il purgatorio, le cerimonie ordinate dalla Chiesa, l'autorità papale, la distinzione tra chierici e laici, il culto delle immagini sacre e la venerazione dei santi, le messe di suffragio per i defunti. Gli Accademici rifiutarono tuttavia di piegarsi, e solo la minaccia di un intervento da parte dell'appena (e appositamente) istituito Sant'Ufficio romano valse a piegarne la resistenza e a indurli tra la fine di agosto e i primi di settembre a firmare *ob torto collo* quel formulario di fede che smentiva senza possibili ambiguità le loro più profonde convinzioni e li costringeva a rinunciare al contraddittorio groviglio di «inquietissima quiete» e «torbida tranquillità» in cui le loro coscienze erano riuscite a trovare sino ad allora un precario rifugio. A scrivere tali parole, grondanti di

⁹² PM, vol. I, p. 364.

⁹³ L'edizione critica della *Catechesis* è ivi, vol. II, pp. 391 sgg. La vicenda è ricostruita in dettaglio da Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 119 sgg.

sofferta amarezza, fu uno dei principali esponenti del movimento eterodosso modenese, Filippo Valentini, in una straordinaria lettera lasciata il 22 luglio al Contarini annunciandogli «insalutato ospite» la sua fuga da Bologna, dove fino al giorno prima era stato un suo stretto collaboratore, a conferma della fiducia che in passato aveva improntato i rapporti di personaggi ora schierati su fronti contrapposti. Non stupisce che molti Accademici si avviassero allora lungo la strada della dissimulazione nicodemitica, diventata poi per alcuni quella dell'esilio in terra riformata di fronte al rapido stringersi della morsa inquisitoriale, a conferma della grave sconfitta subita dalla strategia della «desterità et mansuetudine» seguita dal Morone, egli stesso clamorosamente smentito dall'intervento romano e costretto a giustificarsi per aver cercato di evitare un intervento inquisitoriale⁹⁴.

Ci si è soffermati sulla cruciale vicenda modenese perché essa fu coeva alla preparazione per la stampa del *Beneficio di Cristo* e sotto certi aspetti ripropose nel piccolo contesto modenese il fallimento di Ratisbona, anche se – certo memore di quell'esperienza – dopo le prime ambigue e reticenti reazioni degli Accademici il Contarini non si fece troppe illusioni sulla possibilità di raggiungere un autentico accordo teologico e cercò solo di ottenere un consenso formale al suo catechismo. In questo senso, a differenza di Ratisbona, la vicenda modenese fu solo una battaglia di retroguardia e l'obiettivo del Contarini e del Morone fu anzitutto quello di scongiurare un intervento repressivo da parte di Roma, motivo di grave imbarazzo per loro. Intervento che invece ci fu e segnò una tappa decisiva dell'affermazione politica degli intransigenti, che colsero anzi l'occasione per dotarsi di quel supremo tribunale della fede rivelatosi in breve tempo un'arma micidiale nel conflitto politico-religioso esploso ai vertici della Chiesa. Di qui – come si è visto – lo stupore per le inattese nomine cardinalizie di Paolo III, il grande burattinaio con la tiara in capo, capace di mantenere dritta la barra della politica papale tra Francia e Spagna, di non diventare prigioniero di qualche schieramento curiale e soprattutto di perseguire i suoi ambiziosi progetti dinastici. Per questo volle assecondare il potere conquistato dagli intransigenti

⁹⁴ PM, vol. II, pp. 355-58, 360.

dopo la crisi di Ratisbona, ma senza rinunciare a chiamare nel sacro collegio uomini dotati di cultura ed esperienza diplomatica, graditi a Carlo V e quindi necessari in vista della convocazione dell'ormai inevitabile concilio. In ogni caso, il fallimento modenese costituì un ulteriore e grave scacco per il Contarini, costretto a constatare che i suoi orientamenti dottrinali erano ancora condivisi dal Morone e dal Cortese (interventuti nella vicenda al suo fianco), ma non più dal Pole, che il 20 maggio aveva elogiato il cardinale veneziano per il «dono della gratia» che si rifletteva nel «santo negotio di Modena»⁹⁵, ma al tempo stesso era indirettamente sceso in campo a fianco degli Accademici modenesi con il testo del Fregoso e il catechismo valdesiano che essi ritenevano essere opera del «Flaminio et dalla compagnia viterbiense». Il che mette in luce come, a differenza del Contarini, il Pole non avesse ancora capito fino in fondo la situazione politica venutasi a creare e fosse quindi convinto che esistessero ancora margini di azione per diffondere orientamenti religiosi ormai messi al bando, senza attendere i decreti tridentini, che si sarebbero limitati a formalizzare l'ortodossia inquisitoriale. Di qui i suoi comportamenti talora imprudenti nei mesi in cui a casa sua il Flaminio preparava per la stampa il *Beneficio di Cristo*.

Nel frattempo anche il Sadoletto aveva preso esplicita distanza da entrambi i gruppi, come dimostra il fatto che fu proprio a lui che Paolo III affidò il compito di imporre ai riottosi Accademici modenesi gli *Articuli orthodoxae professionis* senza più trattative di sorta, emarginando quindi del tutto il Morone, che era pur sempre il vescovo della città nonché fresco di nomina cardinalizia. Già il 20 giugno, per mezzo della corrispondenza parallela tra il Priuli e il Beccadelli, il Pole aveva fatto sapere al Contarini dell'allarmante situazione venutasi a creare a Roma, dove i cardinali Carafa, Álvarez de Toledo e Cervini, di lì a poco diventati lo stato maggiore dell'Inquisizione romana, gli avevano fatto capire che si era alla vigilia di severi provvedimenti contro le eresie: quasi un avvertimento, se si tiene conto del fatto che in quei colloqui, a un anno dalla morte del Valdés, si era parlato soprattutto «delle cose di Napoli», e che alcuni dei discepoli dell'esule spagnolo

⁹⁵ Pole, *Epistolae*, vol. III, p. 58.

avevano trovato ospitalità a Viterbo. Di qui il suo consiglio di non impegnarsi nel garbuglio modenese, soprattutto «considerando li romori che si fecero delle cose di Ratisbona», e di rimettere ogni cosa al giudizio del papa inviando a Roma gli articoli e chiedendo semmai di raccogliere «con lettere private» l'adesione di altri cardinali, tra i quali non si poteva tuttavia contare sul Sadoletto che, «più scrupoloso in simil materie», si era «lasciato intender chiaramente circa l'articolo della giustificazione». Solo un intervento del Bembo, sollecitato in tal senso dal Pole, era valso a persuaderlo «a star sospeso almeno nel scriver in questo et in ogni altro articolo» finché non ne avesse parlato con i maggiori esponenti del loro gruppo, che appariva ormai diviso e indebolito. Di qui le preoccupazioni del Pole, che suggeriva al Contarini di riflettere sull'invito del Bembo a tener conto «di quanta importantia et di quanto scandalo potria esser quando s'intendesse che in cose di simile importantia fra tali homini fusse discrepantia di opinione»⁹⁶. In quella difficile situazione, insomma, occorreva almeno salvare la faccia di un'apparente unità di intenti.

Non può sfuggire come in questa lucida analisi (che avrebbe trovato piena conferma negli sviluppi della vicenda) il Pole trovasse anche il pretesto per non firmare quel formulario di fede e dilazionare la discussione cui il Contarini intendeva invece sollecitarlo. Ai primi di luglio il testo di quest'ultimo fu comunque recapitato a Viterbo, dove il 18 il cardinale d'Inghilterra scrisse a Bologna scusandosi del ritardo con cui rispondeva alla lettera con «li capitoli mandati prima al reverendissimo della Minerva [Badia]», causato solo dall'esigenza di poter disporre di un corriere fidato, «più certo et sicuro» della posta comune. Una cautela le cui motivazioni appaiono chiare dalla laconica conclusione di questo biglietto: «Vostra Signoria reverendissima son certo haverà prima inteso la elettion fatta delli sei reverendissimi cardinali, in particolare sopra le cose di Luc[c]a et di Modena. Et però altro non mi è bisogno replicare»⁹⁷. Con esso gli spediva anche il suo parere sul formulario del Contarini, che il 22 accusava rice-

⁹⁶ OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 207r-210v; cfr. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, pp. 301-302; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 123-24; Firpo, *Inquisizione romana*, pp. 89-91.

⁹⁷ BAV, *Vat. Lat.*, 5826, f. 143r; edita in Pole, *Epistolae*, vol. III, p. 59.

vuta delle annotazioni sul suo catechismo, che gli aveva mandato perché lo correggesse⁹⁸. Tale parere è perduto, ma dalla lunga risposta del Contarini risulta che le sue riserve si concentravano soprattutto sul venticinquesimo articolo, relativo alla penitenza. Scritta nell'estate del '42, la lettera del cardinale veneziano, impegnato fino all'ultimo istante della sua vita a tessere e rammendare i fili di una tela ormai consunta e quasi lacera, è un documento tanto più interessante in quanto destinato a un amico, cui si poteva scrivere in tutta franchezza, senza timore di destare sospetti ed esprimere posizioni ormai accusate di deviare dall'ortodossia romana. Essa consente quindi di misurare in tutto il suo spessore il dissenso teologico tra i due porporati alla vigilia della scomparsa del cardinale veneziano. All'opinione del collega inglese secondo cui ogni peccato era soddisfatto da Cristo, il Contarini rispose con una riflessione complessiva sulla nascita e lo sviluppo del protestantesimo in Germania e poi sul suo diffondersi al di qua delle Alpi a partire dal nodo della giustificazione per sola fede, che egli non esitava a definire come il vero e proprio «fondamento» della religione cristiana, sul quale però i luterani non avevano tardato a «aedificare», traendone conseguenze del tutto erronee⁹⁹.

L'intera contestazione della Chiesa romana discendeva dunque dalla dottrina della giustificazione per sola fede così come l'avevano interpretata i luterani. Una volta giunta in Italia, scriveva il Contarini, essa aveva innescato due opposte reazioni: da un lato i «pelagiani» che per «contradire» a quella interpretazione avevano preso ad affermare che «nui ci iustificamo apresso Dio per le nostre opere et non per Christo solo, [...] unde cominciorono ad impugnare il fundamento della fede christiana, il che ha dato grande occasione alla reputatione de' luterani». Una seconda reazione era stata invece quella di coloro che avevano scelto di aderire

⁹⁸ Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 31-32 («super opuscolo illo meo, quod corrigendum ei miseram»).

⁹⁹ «Io ho letto cum diligentissima et cum grande satisfactione di animo quelle che Vostra Signoria reverendissima ha notato circa quel articulo de poenitentia del mio libretto fatto ad instantiam del reverendissimo cardinale Morone. [...] Vostra Signoria reverendissima desidera da me maggiore explicatione, il che io similmente desidererei da lei circa quello che essa dice della satisfactione verso de Dio et verso della Chiesa et del proximo» (Dittrich, *Regesten und Briefe*, pp. 353-54; cfr. Gleason, *Gasparo Contarini*, pp. 293-98).

re in tutto e per tutto a tale dottrina, fino a diventare luterani essi stessi, magari senza avvedersene, «lassando presumptuosamente il senso della Chiesa catholica et più credendo al loro ingegno che a l'opinione de tutti li theologi moderni et etiam delli auctori antiqui». Di qui l'esigenza di rifuggire da queste soluzioni opposte ed entrambe sbagliate, Scilla e Cariddi insomma, per restare fedeli all'antico magistero della Chiesa, «credendo più a lei che al nostro ingegno». Era, a ben vedere, la stessa raccomandazione che il Contarini aveva rivolto a un ignoto corrispondente nel giugno del '37, condannando coloro che «sono zelanti nei confronti di Dio ma senza averne cognizione»¹⁰⁰,

li quali perché Lutero ha detto cose diverse de gratia Dei et libero arbitrio si hanno posto contra ogni uno il quale predica et insegna la grandezza della grazia, et la infirmità humana; et credendo questi tali contradire a Lutero contradicono a santo Augustino, Ambrosio, Bernardo, Hieronimo, san Thomaso et breviter, mossi da buono zelo ma con qualche vehementia et ardore di animo, non se ne acorgendo in queste contradictioni loro deviano dalla verità catholica et si acostano alla heresia pelagiana e pongono tumulti nel populo.

Una raccomandazione poi ribadita nella lettera sulla predestinazione a Lattanzio Tolomei del 19 gennaio 1538¹⁰¹, che di lì a poco il Flaminio avrebbe rivolto anche al Carnesecchi, come si è visto, mettendolo in guardia dal «far naufragio in questi pericolosissimi scogli» per umiliarsi invece «nel cospetto di Dio, non ci lasciando indurre da ragione alcuna, per verisimile ch'ella ne paresse, a separarci dall'unione della Chiesa catholica»¹⁰². Il nocciolo dell'argomentazione del Contarini era dunque che «il fundamento dello aedificio de' luterani è verissimo, né per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholico, immo come fundamento della religione christiana», senza per questo infrangere l'unità della Chiesa, come si era vanamente sforzato di spiegare l'anno prima a Ratisbona. La reale linea di frattura

¹⁰⁰ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 270 («habent zelum Dei sed non secundum scientiam»).

¹⁰¹ Stella, *La lettera del cardinale Contarini*, p. 422; cfr. *supra*, p. 100.

¹⁰² Cfr. *supra*, pp. 120-22.

dunque, come spesso accade, non era tanto teologica quanto eclesiologica, in quanto la piena accettazione dell'assoluta sufficienza del sacrificio di Cristo per redimere l'umanità era e doveva restare tanto per il Contarini quanto per il Pole e il Flaminio il fondamento primario della fede cristiana che tuttavia il primo, a differenza degli altri, sentiva l'esigenza di precisare come fede «*efficax per charitatem*», capace di mostrare la sua autenticità anche nell'agire quotidiano nei confronti del prossimo, della Chiesa e della comunità dei fedeli. Per l'uno come per l'altro l'unità della Chiesa era un bene da salvaguardare a ogni costo, un principio che per il Contarini implicava il pieno riconoscimento della sua autorità teologica e pastorale e quindi un ineludibile dovere di obbedienza, mentre per gli spirituali dell'*Ecclesia viterbiensis*, tale dovere si riferiva solo ai comportamenti pubblici, come già alla fine degli anni venti aveva insegnato il Valdés nel *Diálogo de doctrina christiana* insistendo sull'esigenza di ottemperare sempre e comunque ai «*mandamientos de la Yglesia*», ma spiegando che bastava osservarli «*exteriormente*» anche se malvolentieri, poiché essa «*solamente juzga de lo exterior*»¹⁰³.

5. «*Oh povero Flaminio, el passa troppo!*»

In sostanza, al fine di salvaguardare l'istituzione ecclesiastica, e con essa le gerarchie politiche e sociali, totalmente sovvertite dai protestanti, secondo il Contarini occorreva distinguere tra due diverse concezioni della giustizia, l'una relativa alla soddisfazione dei peccati commessi nei confronti di Dio e l'altra a quella delle colpe commesse nei confronti degli uomini. Per la prima il beneficio di Cristo ottenuto attraverso la fede nel valore salvifico del suo sacrificio era sufficiente, e nulla poteva aggiungere l'uomo con le sue azioni; per la seconda invece permaneva la necessità di rendere soddisfazione attraverso pene temporali, quali la peni-

¹⁰³ Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*, ed. Domingo Ricart, México, Universidad nacional autónoma de México, 1964, pp. 17-129: 88; cfr. p. 79, dove si sottolineava l'esigenza di confessarsi almeno una volta all'anno solo «*de que nuestra consciencia nos acusa*» e «*por cumplir con la Yglesia*».

tenza, la confessione e l'esercizio di opere pie. Il «*trapassone*» dei protestanti consisteva dunque nella mancata distinzione tra queste due diverse forme di giustizia e delle pene che essa richiedeva, eterne e temporali, e nel ritenere che la croce di Cristo avesse compensato ogni esigenza di giustizia, anche quella temporale. In tal modo, ignorando «*la deformità della legge naturale*», essi erano pervenuti in breve tempo «*alla offensione delle leggi humane de la Chiesa*» e avevano «*levato il purgatorio et ogni altra nostra paenitentia*»¹⁰⁴. Al contrario, nel preservare la distinzione tra le due dimensioni, il Contarini faceva coesistere il mantenimento di culti tradizionali e pratiche devote, dei precetti della Chiesa e della sua struttura gerarchica con la piena convinzione che solo la fede può garantire la salvezza (ribadita in quegli stessi mesi negli *Scholia in epistolas divi Pauli*¹⁰⁵), diventando così bersaglio delle accuse dei più severi tutori dell'ortodossia cattolica.

Era un esito per certi aspetti paradossalmente simile a quello della dottrina valdesiana, che tuttavia perveniva ad esso per una strada affatto diversa, tale da consentire, anzi esigere la salvaguardia dell'unità ecclesiastica garantendo al tempo stesso ampi margini di libertà al suo interno, dove l'illuminazione dello spirito poteva dispiegarsi in modi e tempi diversi tra uomo e uomo in virtù degli insondabili decreti divini, all'insegna del primato della coscienza individuale, della tolleranza adiaforistica, del gradualismo pedagogico, del diritto alla dissimulazione. Modi e tempi diversi che avevano conseguenze diverse, dal momento che quei margini di libertà interiore consentivano e anzi imponevano di trarre tutte le eversive «*illationi*» dottrinali di cui molti valdesiani si erano convinti in merito alla confessione, al purgatorio, alla venerazione delle immagini e al culto dei santi, ai riti ecclesiastici. Così aveva fatto anche Lutero, che tuttavia ne aveva tratto arbitrariamente lo spunto per abbattere dalle fondamenta la Chiesa papale, diventando così un esecrando eresiarca, incapace

¹⁰⁴ «*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*» (Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 358).

¹⁰⁵ Gleason, *Gasparo Contarini*, pp. 283-84.

di distinguere le cose preziose da quelle che non valgono niente, l'oro dallo sterco¹⁰⁶.

Al di là delle formule teologiche, della giustizia *inbaerens* o *imputata*, della fede *formata* o *efficax per charitatem*, il punto decisivo era quello delle «consequentie» dottrinali che era lecito o addirittura necessario desumere dal *sola fide*, laddove la questione teologica si trasferiva sul terreno ecclesiologico e le eresie assumevano connotazioni scismatiche ed eversive, come il Contarini ben sapeva e temeva. Il vescovo di Sagone e consultore del Sant'Ufficio Girolamo Federici ricorderà nel 1560 che più volte il Carafa gli aveva detto che Lutero era solito affermare: «Metti in discussione l'articolo sulla giustificazione e il papato sarà distrutto», e il Cervini «che chi teneva la iustificazione al modo de' lutherani in consequentia negava il sacramento della penitentia, il purgatorio et il merito delle opere et ogni satisfattione et quasi ogni altra cosa catholica», precipitando così nel baratro ereticale. Così a suo avviso era accaduto al Morone e al Pole, che infatti su questi temi si era trovato in disaccordo con il Contarini, che pure a Ratisbona aveva sottoscritto una formula della giustificazione «la quale pareva che fusse come quella di Polo»¹⁰⁷. In realtà si sbagliava, perché la «iustificazione» del cardinale veneziano a questa data non era più quella del suo collega inglese e né l'una né l'altra erano quella di Lutero, come invece gli inquisitori credevano e avrebbero continuato a credere *pour cause*, dal momento che ciò permetteva di accusare e condannare i propri avversari politici come subdoli eresiarchi infiltratisi nella gerarchia ecclesiastica.

Fedele alla sua cultura teologica, al suo tomismo nutrito di succhi paolini, il Contarini non avrebbe mai potuto condividere lo spiritualismo *alumbrado* che stava alla base del magistero valdesiano, di cui è peraltro difficile capire che cosa sapesse. Ma qualcosa ne sapeva, forse abbastanza per intravederne il ruolo nella svolta religiosa del gruppo viterbese, come suggerisce un allusivo brano della già ricordata lettera al Pole sull'articolo *De poenitentia* della *Catechesis* per Modena, laddove esortava a rinunciare a ogni pretesa «di havere nello intelecto nostro il lume del spirito sancto che

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, pp. 120-22.

¹⁰⁷ PM, vol. II, p. 1007 («urge articulum iustificationis, et erit destructus papatus»).

immediate ne interpreti le Scripture, siché ci facciamo iudici per il nostro lume»¹⁰⁸. Anche per questo, per scongiurare tale rischio, il Contarini continuò a preoccuparsi, a discutere con il Pole, nel timore che egli e tutta la sua famiglia avessero infine compiuto quel «trapassone» che era invece escluso dalle loro più profonde convinzioni religiose. Si comprende quindi come il suo dissenso dal cardinal d'Inghilterra investisse in particolare la questione della penitenza, le cui molteplici implicazioni dottrinali (l'assoluzione sacerdotale, le pene da essa dipendenti, il purgatorio, le messe di suffragio ecc.) rendevano difficile un accordo. Certo, il cardinale veneziano volle assicurare a lui e alla marchesa di Pescara di essere disposto a tener conto delle loro perplessità¹⁰⁹ e continuò a cercare un dialogo, cui il cardinal d'Inghilterra non poté infine sottrarsi, pur ritenendolo probabilmente ormai esaurito sul piano dottrinale, nel momento in cui la nomina del Contarini a legato papale in Spagna sembrava richiamarlo a un ruolo politico di primo piano¹¹⁰.

L'8 agosto 1542 egli si limitò ad accusare ricevuta del testo contariniano, promettendo di fargli avere al più presto una «piena risposta», per ribadire poi in una successiva lettera del 14 il suo desiderio «di explicare [...] meglio che io non seppi la prima volta il senso mio in questa materia, degna certo di non picciola consideratione, nel che però harei sperato di potermi satisfare meglio a bocca che con lettere»¹¹¹. Di lì a pochi giorni l'improvvisa malattia e la scomparsa del legato di Bologna avrebbero troncato questa difficile discussione a distanza. Ma prima di morire il cardinale

¹⁰⁸ Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 356.

¹⁰⁹ «Officio mo' serà di Vostra Signoria reverendissima et della sua sancta et docta compagnia, includendovi la signora marchesa, nel suo ocio et cum li pelegriani loro ingegni di esaminare et ponderare bene il tutto corrigendo, dove li paresse ch'io havessi errato et di corrispondere poi in questa parte cum la bontà sua alla prontezza de l'animo mio verso lei, vedendo ch'io li comunico subito li parti mei imperfecti et forse strani, facendomi partecipe della gratia che Dio copiosamente li dà, scrivendomi subito il iudicio suo et delli altri sui» (ivi, p. 361, con qualche correzione del testo sulla base dell'originale).

¹¹⁰ Fragnito, *Gli «spirituali»*, pp. 268-70.

¹¹¹ Pole, *Epistolae*, vol. III, pp. 60-61; si vedano anche le coeve lettere del Priuli al Beccadelli (OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 215r-220v); Dermot Fenlon, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, University Press, 1972, pp. 62 sgg.; Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 122 sgg.

veneziano ebbe modo di leggere non solo il *Beneficio di Cristo*, ma anche la risposta del Pole al suo *De poenitentia*, il cui contenuto può essere soltanto ipotizzato in base alla preoccupazione con cui il Priuli si affrettò a chiedere al Beccadelli di tenere riservati presso di sé quello scritto e altri recapitatigli da Viterbo¹¹². Per quanto è possibile giudicare, del resto, si trattava di un dibattito ormai improduttivo tra posizioni teologiche distanti, che segnava un ultimo insuccesso del Contarini proprio nel momento in cui la fuga dell'Ochino, venuto a incontrarlo a Bologna alla vigilia della morte, sottolineava tutta la gravità e le implicazioni della svolta politica maturata a Roma. Incapace di offrire agli Accademici modenese i margini di un accettabile compromesso, quel formulario di fede non era in grado neanche di offrire un punto d'incontro tra il cardinale veneziano e il suo collega inglese.

Per capire il significato del *Beneficio di Cristo* occorre dunque tener conto di quanto avvenne nel breve arco di tempo intercorso tra il fallimento di Ratisbona e la sua pubblicazione. Sottoposto alla duplice e contrapposta pressione del successo del proselitismo valdesiano da un lato e dal rapido rafforzarsi degli intransigenti e del Sant'Ufficio dall'altro, il gruppo schieratosi sino ad allora sotto la *leadership* contariniana andò incontro a una rapida frantumazione. Seppur con forme e atteggiamenti non sempre identici, e con differenti modalità e cautele nella sua diffusione a livello popolare, già negli anni trenta la dottrina della giustificazione per sola fede aveva trovato concordi personaggi di varia formazione e cultura religiosa, illustri e potenti cardinali come il Badia, il Bembo, il Cortese, il Fregoso, il Pole (e fino a un certo punto anche il Sadoletto), non senza più o meno esplicite simpatie da parte di autorevolissimi porporati filoimperiali quali Ercole Gonzaga e Cristoforo Madruzzo, arcivescovi e vescovi riformatori quali il Giberti e il suo *entourage* veronese, acclamati predicatori quali l'Ochino, il Vermigli, Andrea da Volterra, Bartolomeo della Pergola e tanti altri, tra cui generali di ordini religiosi quali il Seripando e lo

¹¹² «Vi scrisse per l'altre mie – diceva il 27 agosto – del servar appresso di voi le ultime epistole che monsignor [Pole] scrisse a quella beata anima et la risposta sua in materia delli capitoli etc. Il simile sarà bene facciate etiandio della pollizza che vi mandai della signora marchesa scritta in quello proposito» (OBL, ms. Ital., C. 25, ff. 231r-232v).

stesso Ochino, come risulta anche dalle costituzioni cappuccine del 1536¹¹³, l'*élite* della congregazione benedettina di Santa Giustina con Isidoro Chiari, Teofilo e Giambattista Folengo, Luciano degli Ottoni, Denis Faucher e Marco da Cremona, che nelle sue lezioni su san Paolo a Padova aveva sostenuto la «giustification per la pura fede et senza opere»¹¹⁴. Nel 1546, ormai stabilmente inserito nel mondo protestante, l'ex frate cappuccino scriverà che prima di prendere la via dell'esilio, anche Lattanzio Tolomei gli aveva confessato di credere alla «giustificatione per Christo, nel medesimo modo che io la intendo; et non solamente egli, ma anco il cardinale Fregoso, il Contareno et Giovan Mattheo, già vescovo di Verona, con molti altri li quali io taccio per esser vivi»¹¹⁵. Ad essi si affiancavano poi numerosi laici, tra cui grandi aristocratici, patrizi, nobildonne, letterati di fama quali Marcantonio Flaminio, Antonio Brucioli, Benedetto Varchi, Ludovico Dolce, Anton Francesco Doni, Ludovico Domenichi, Bernardo Tasso, Luigi Alamanni, e l'elenco potrebbe continuare a lungo. Il fallimento di Ratisbona segnò tuttavia una svolta, poiché le accuse di deplorable corrità se non vera e propria complicità con i luterani formulate contro il Contarini investivano in realtà tutto il gruppo che in lui aveva sempre riconosciuto una guida carismatica e nelle sue dottrine il presupposto religioso della propria azione politica nell'ambito della curia romana.

Consapevole del suo crescente isolamento, negli ultimi mesi di vita il cardinale veneziano accentuò i suoi scrupoli su un'aperta predicazione della giustificazione per sola fede, con il rischio che venisse travisata dal popolo incolto e convertita sul piano pratico «in libertatem carnis», mentre il Pole e il Flaminio ritenevano necessario rivolgersi a tutti i fedeli perché aprissero i loro cuori a una dottrina che costituiva la premessa ineludibile del profondo rinnovamento interiore, individuale e collettivo, dal quale – e solo da esso – sarebbe potuta scaturire un'autentica riforma della Chiesa. Di qui il loro impegno nella diffusione di libri come il *Beneficio di Cristo* e altri di analogo contenuto spirituale. Si

¹¹³ Alonge, *Évangélismes croisés*, pp. 19-28.

¹¹⁴ Così avrebbe riferito il valdesiano Giulio Basalù durante il suo processo veneziano del 1555 (Addante, *Eretici e libertini*, p. 26).

¹¹⁵ Ochino, *Risposta alle false calunnie*, p. Aviiiir.

comprende quindi lo sconcerto del Contarini quando, ormai alla vigilia della morte, il già menzionato don Niccolò Bargellesi, che il Flaminio e l'Ochino avevano cercato di convertire alle dottrine valdesiane¹¹⁶, gli consegnò il testo ancora manoscritto del «dolce libriccino». È probabile che egli lo avesse avuto tra le mani già in passato, perché – come si è visto – nel gennaio del '41, quando era ormai in procinto di partire per Ratisbona, il Flaminio ne aveva consegnato una copia al suo fido segretario Ludovico Beccadelli¹¹⁷ e forse ne aveva poi fatta pervenire un'altra anche a lui. Ma ora, in un ben diverso clima religioso, quella datagli dal Bargellesi era tutta segnata da tratti di penna laddove questi aveva trovato affermazioni difformi dall'ortodossia cattolica. A voler credere all'ambigua testimonianza del prete bolognese, probabilmente desideroso di farsi perdonare qualche peccatuccio ereticale di gioventù, il Contarini sarebbe stato sorpreso e disorientato da quelle censure, che avrebbe commentato con un amaro e desolato: «Oh povero Flaminio, el passa troppo!»¹¹⁸, come se vi avesse infine scorto quello sbandamento luterano che invece il *Beneficio* evitava con cura. L'equivoco che era stato alla base della sua ultima, sofferta corrispondenza con il Pole si sarebbe quindi ripetuto. In ogni caso, fino ai suoi ultimi giorni il Contarini restò in rapporto con personaggi sospetti come il Vermigli e l'Ochino, che dopo la convocazione a Roma da parte del Sant'Ufficio fece sosta a Bologna per avere il suo consiglio sulla difficile scelta che era chiamato a prendere. In tale occasione il morente porporato veneziano lo avrebbe esortato a fuggire: «Non mi disse che non andassi [a Roma], ma me ne die' cenno», avrebbe fatto sapere il frate senese al Giberti il 31 agosto da Morbegno, per poi annoverarlo tra «i più intimi amici» che gli avevano quasi forzato la mano nel suggerirgli di lasciare l'Italia in una lettera indirizzata ad Alessandro Farnese il 2 ottobre, ormai giunto a Ginevra¹¹⁹. A suo

¹¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 87-88, 92-93, 98-99.

¹¹⁷ Cfr. *supra*, pp. 8-9.

¹¹⁸ «Marco Antonio Flaminio mi mandò una copia del libro *Del beneficio di Cristo* scripta a mano, la quale io trascrissi, ma sempre facendo de sforsi in qua et in là dove mi dispiaceva. Et io lo mostrai a monsignore reverendissimo Contarino così sprezzato, et Sua reverendissima Signoria me rispose che io havevo facto bene, perché in effecto el passava li termini» (PC, vol. I, pp. 4-15).

¹¹⁹ Ochino, *I Dialogi sette*, 1985, p. 125. Su tutta la vicenda cfr. il fonda-

dire avrebbe anche esplicitato le ragioni di un parere con il quale, forse per la prima volta in vita sua, disobbediva alla Chiesa, confermando una volta di più in quel supremo momento di bilancio esistenziale la sua adesione al principio della giustificazione per sola fede, nonostante le cautele alle quali lo avevano costretto le accuse scagliate contro di lui dopo la conclusione dei colloqui di religione e il suo ritorno in Italia¹²⁰.

Quando io ultimamente passai per Bologna – scriverà l'Ochino – e visitai el cardinale Contareno, el quale già era infermo con un gran dolore el stomacho del qual si morì, infra le altre cose che posso qui scrivere mi dixè che, se bene alla dieta haveva virilmente impugnate le opinioni delli protestanti, con tutto questo ritornando in Italia di dodici articoli lo havevano imputato, infra li quali uno era che haveva, con un velo intorno però e in secreto con quelli che sonno chiamati catholici, acceptata la iustificatione per Christo.

Nei mesi successivi al fallimento di Ratisbona, l'analogo insuccesso di Modena, l'istituzione del Sant'Ufficio romano, subito pronto a passare all'azione contro chiunque in passato non avesse condiviso la strategia repressiva del Carafa, la scomparsa del Contarini e del Fregoso, le fughe dell'Ochino, del Vermigli e del Curione cambiarono profondamente il quadro della situazione. Il testimone di una politica fondata su quegli orientamenti dottrinali, sull'irenismo e la ricerca di punti di accordo con i protestanti, su una strategia moderata, paziente e disponibile al confronto per riassorbire il crescente diffondersi dell'eresia al di qua delle Alpi, passò ancora per breve tempo all'effimera *Ecclesia viterbiensis* scaturita dalla svolta valdesiana del Flaminio e del Pole. Ma già allora, nel 1541, anch'essi erano tenuti d'occhio da quelli che si

mentale saggio di Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*; e ora Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 447-63.

¹²⁰ Ochino, *Prediche* (1542), p. [FVI]rv; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, p. 451, nota. A tale passo delle prediche ginevrine fece esplicito riferimento nel gennaio 1543 Scipione Bianchini, che scrivendone al Beccadelli confermò l'attendibilità di quelle parole: «A me non pare scandaloso, et può esser ben vero quello che scrive. [...] A me pare che in questo sia poco tocco l'honore del cardinale e se non vi è altro si può benissimo tacere» (Fragnito, *Gasparo Contarini*, pp. 305-306).

accingevano a diventare i supremi inquisitori, la cui battaglia in difesa dell'ortodossia cattolica avrebbe travolto il *Beneficio di Cristo* all'indomani della sua pubblicazione, in irrimediabile ritardo rispetto all'incalzare degli eventi. Dopo il fallimento di Ratisbona e l'istituzione del Sant'Ufficio romano, infatti, la proposta religiosa affidata a quelle pagine caute e pacate (e anche per questo destinate a largo successo), attente a evitare ogni aperta presa di posizione nei conflitti dottrinali che dividevano l'Europa, era ormai obsoleta, non più percorribile. Nel 1543 non era venuto il momento di Reginald Pole e degli spirituali, ma quello di Gian Pietro Carafa e degli inquisitori, il cui esplicito manifesto progettuale e politico era apparso oltre dieci anni prima, nel 1532, con il lucido e volitivo «memorialaccio» allora inviato a Clemente VII¹²¹.

Il tempo, insomma, era scaduto. Molto significativa è in tal senso l'affermazione del Giberti, che il 28 agosto 1542, dopo aver collaborato, quanto meno con i suoi silenzi e le sue complicità, alla fuga del frate senese ed essersi attirato per questo i sospetti degli inquisitori, confidò a Ercole Gonzaga, egli stesso coinvolto nella fuga del cappuccino, la sua amara delusione e le sue inquietudini per il futuro: «Poiché questi nostri spirituali ne dan sì poca consolatione parte col morire, parte con andar profughi, credo che sarà bene lassare la lor compagnia»¹²².

¹²¹ Cfr. *supra*, p. 96.

¹²² Solmi, *La fuga di Bernardino Ochino*, p. 67.

02. XI. 2002
re 10.30.
pm.

V

L'ECCLESIA VITERBIENSIS

1. *Le Meditationi su san Paolo di Marcantonio Flaminio*

Come si è visto, l'ultima revisione e la preparazione per la stampa del *Beneficio di Cristo* avvennero in un momento cruciale della rovente storia religiosa di quegli anni, tra il fallimento dei colloqui di religione in Germania e la convocazione del concilio a Trento per il 1° ottobre 1542. Lungi dal riflettere solo le raffinate riflessioni spirituali di un piccolo gruppo di anime belle, appartate nella quiete degli *otia* viterbesi, quel «dolce» e pacato libriccino era in realtà un testo militante in cui confluivano e trovavano una pur fragile risposta molte delle istanze e delle prospettive nuove così come delle tensioni e dei conflitti emersi all'inizio degli anni quaranta. Poco si capirebbe di quel testo e del suo grande successo editoriale se non si tenesse conto dell'intrecciarsi, sovrapporsi e contraddirsi di eventi molteplici, tali da modificare in un brevissimo arco di tempo il quadro complessivo, i problemi, i punti di riferimento, i contesti in cui si manifestava la profonda crisi religiosa di quegli anni. Basti qui riassumere ed elencare gli sviluppi eterodossi emersi nella Verona gibertina, non più contenibili nello slancio di un riformismo tutto pastorale; gli approdi agostiniani del Flaminio e poi il loro sciogliersi e mutare sostanza e linguaggio nella Napoli valdesiana; il grande successo incontrato dal magistero dell'esule spagnolo, capace di trasformare la capitale del regno in un nucleo attrattivo di personaggi di varia provenienza alla ricerca di una risposta religiosa che non li costringesse a scegliere seccamente

tra Roma e Ginevra o Wittenberg¹, e poi di irradiarsi in tutta la penisola, coinvolgendo nel proprio spiritualismo eclettico personaggi illustri come Reginald Pole e di lì a poco Giovanni Morone; il confluire in questo filone anche di un altro cardinale di grande cultura e prestigio quale Federico Fregoso, scomparso troppo presto per assumere un ruolo da protagonista, ma in grado di trasmettere l'eredità di quell'evangelismo francese che aveva via via sviluppato in senso sempre più distante dall'ortodossia romana, come del resto aveva fatto in ambito benedettino il suo collega Gregorio Cortese; le aspre polemiche curiali sull'operato del Contarini a Ratisbona, fino a diventare oggetto di inaudite accuse di eresia; l'incrinarsi dei comuni orientamenti dottrinali tra di lui e il cardinal d'Inghilterra in conseguenza della nuova esperienza religiosa in cui quest'ultimo era stato coinvolto, pur nella permanenza di rapporti di stima e di franca discussione; il caso modenese, la cui rilevanza andò ben oltre il teso confronto tra gli eterodossi raccolti nell'Accademia e il loro vescovo, ma fu il terreno di competizione tra strategie diverse sul modo con cui affrontare il diffondersi dell'eresia al di qua delle Alpi e vide di fatto l'insuccesso della strategia irenica, moderata, pastorale a favore della linea dura e intransigente; il netto mutamento della situazione che ciò impose, come apparve subito chiaro nella convocazione a Roma dell'Ochino e del Vermigli e nella loro decisione di sottrarsi al processo cui essa preludeva rifugiandosi nella Svizzera riformata, poi imitati da altri via via che l'azione del Sant'Ufficio si sarebbe fatta più energica e capillare, e sempre più asfittica e impraticabile la strategia della dissimulazione.

Fu in questo groviglio di problemi che il Flaminio riprese tra le mani quel *Beneficio di Cristo* alla cui riscrittura «col suo bello stile» aveva già lavorato a Napoli nel 1539-40, forse inserendo anche qualche citazione di testi luterani e calvinisti nel manoscritto ricevuto da don Benedetto da Mantova, tanto da poterlo consegnare al Carnesecchi alla fine del 1540 e al Beccadelli nel gennaio del '41². Adesso, nella primavera-estate del '42, il progetto di darlo alle stampe rappresentava una scelta innovativa rispetto alla prassi

¹ Desumiamo la definizione da Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*.

² Cfr. *supra*, pp. 8-9.

cui sempre si era attenuto il Valdés, che molto, moltissimo aveva scritto ma nulla aveva pubblicato durante il suo soggiorno in Italia, dopo che a costringerlo a fuggire dalla Spagna era stata l'edizione del *Diálogo de doctrina christiana* apparso ad Alcalá de Henares nel 1529 e condannato poco dopo dalla Suprema. A indurre il Flaminio a mutare strada contribuirono certo le urgenze di un momento decisivo, prima tra tutte la convocazione del concilio i cui decreti dottrinali avrebbero segnato un punto di non ritorno. Tra i primi argomenti che sarebbero stati discussi a Trento figurava naturalmente la giustificazione, la questione cruciale dalla quale tutte le altre dipendevano, come del resto avevano affermato tanto Martin Lutero³ quanto Juan de Valdés, il cui breve catechismo per i fanciulli la poneva a fondamento primario della fede cristiana. «L'animo humano con molta facilità si riduce alla falsa religione, la quale consiste in superstitiose osservazioni, et con molta difficoltà si riduce alla vera religione, la quale consiste in abbracciar col core la gratia che ci è offerta per Christo et così adorare Dio in spirito et verità», esordiva l'esule spagnolo, per poi concludere che solo in tal modo i giovani «potranno esser capaci della vera religione quando piacerà a Dio di chiamarli con la vocatione spirituale et interiore alla gratia dello evangelio, affine che godano de l'indulto et perdono generale per la giustitia di Dio essequita con rigore nel medesimo figliuolo di Dio»⁴. Era quello l'«alfabeto cristiano» che occorreva insegnare a tutti, prima che fosse troppo tardi, il primo passo di un «negotio christiano» il cui cammino verso la perfezione avrebbe dovuto via via impadronirsi del lessico, della grammatica, della sintassi e infine della retorica⁵. Il *Beneficio di Cristo* intendeva essere un primo passo in questa prospettiva, dopo che a Viterbo era venuta meno l'ipotesi di pubblicare proprio l'*Alfabeto cristiano* del Valdés, già pronto per la tipografia quando la fuga a Ginevra dell'Ochino, menzionato con parole di elogio in apertura, suggerì di rimandare l'iniziativa in attesa di modificare il testo⁶. Il che avverrà nel '45, non a caso

³ Cfr. *supra*, p. 186.

⁴ Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. 185, 201.

⁵ La fine osservazione è di Adriano Prosperi nell'edizione da lui curata di Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1988, p. 13.

⁶ Cfr. il manoscritto vaticano edito ivi, e la nota al testo premessa a Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. CLV sgg.

alla vigilia di una nuova convocazione tridentina, quando anche il *Beneficio* sarà ristampato insieme con altri scritti valdesiani⁷.

Marginali se non assenti da questa tormentata arena di incalzanti vicende appaiono invece i benedettini, mentre evidente risulta il ruolo da protagonista assunto dal Flaminio nel 1541-43, quando riscrisse e preparò per la stampa il libretto destinato a diventare la sintesi e l'emblema della Riforma italiana. Un Flaminio tutto valdesiano, ormai, che nel 1542 a Viterbo traduceva in italiano gli scritti dell'esule spagnolo speditigli da Giulia Gonzaga da Napoli perché li pubblicasse «col parere del maestro del Sacro Palazzo», Tommaso Badia, creato cardinale il 2 giugno di quell'anno, che li avrebbe giudicati «boni et catholici»⁸. Così come valdesiano era il Flaminio che faceva avere agli eterodosi modenesi il catechismo per fanciulli dell'esule spagnolo e gli scritti del Fregoso perché se ne servissero nella delicata trattativa con il loro vescovo e il Contarini⁹. Ma ciò non gli impediva di saccheggiare gli scritti dei grandi riformatori per sostenere tesi in realtà molto distanti dalle loro, come peraltro aveva fatto lo stesso Valdés nel *Diálogo de doctrina cristiana*, in cui aveva attinto a piene mani alle opere di Lutero e di altri riformatori tedeschi, con citazioni a volte letterali, ma senza con questo appiattire su di essi la sua prospettiva religiosa, nutrita soprattutto di succhi erasmiani e *alumbrados*¹⁰. Entrambi, insomma, avevano riconosciuto aspetti positivi e negativi nella Riforma e avevano insegnato a parlare e agire tenendo conto dei diversi gradi di maturità religiosa, e conseguentemente delle diverse opinioni dei propri interlocutori. «Esso Flaminio era luterano et insegnava sottomano le cose lutherane ma [...] con gran circumspectione, talmente che con gli catholici boni et intelligenti pareva catholico et con li lutherani si monstrava luterano», dirà di lui Giovan Battista Scotti¹¹.

Per capire con quali parole e concetti al tempo dell'ultima re-

⁷ Cfr. *infra*, pp. 221-22.

⁸ PC, vol. II, p. 1031; cfr. la lettera inviata il 18 febbraio 1553 da donna Giulia al cardinale Ercole Gonzaga (Flaminio, *Apologia*, p. 8).

⁹ Cfr. *supra*, pp. 177-78.

¹⁰ Carlos Gilly, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem "Diálogo de doctrina"*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 74, 1983, pp. 257-305.

¹¹ PC, vol. I, p. 142.

visione del *Beneficio di Cristo* egli si rivolgesse ai sodali viterbesi, che l'eterodosso bolognese definiva impropriamente «lutherani», basta scorrere le pagine delle sue *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai romani*, rimaste inedite fino al 1548 e non ancora note quando Ginzburg e Prospero scrivevano i *Giochi di pazienza*¹². Era la sintesi di un ciclo di lezioni volte ad approfondire e consolidare la nuova identità religiosa della «santa et utile compagnia», come il Pole scriveva alla fine del '41 al Contarini, invitandolo a unirsi a loro e ai loro incontri serali, quando «messer Marco Antonio dà pasto a me et alla miglior parte della famiglia de illo cibo qui non perit, in tal maniera che io non so quando abbia sentito maggior consolatione né maggior edificatione»¹³. Ad ascoltare quelle lezioni sui vangeli e san Paolo si raccoglievano i collaboratori e gli amici del porporato inglese: Alvise Priuli, Apollonio Merenda, Pietro Carnesecchi, Vittore Soranzo, Vincenzo Parpaglia, Bartolomeo Stella e suo nipote Giovan Francesco, Giovanni Miñoz, un giovane spagnolo già «scrittore» del Valdés, poi trasferitosi anch'egli a Viterbo con il medesimo compito di copista, Thomas Goldwell, George Lily, cameriere del cardinale, Onorato Toffetti, già familiare del Fregoso, «et altri servitori di casa»¹⁴. Nel 1551-52 il Merenda avrebbe riferito agli inquisitori romani che, adducendo a scusa la sua debole memoria, si era sottratto alla richiesta del Carnesecchi di mettere per scritto il contenuto di quelle lezioni, in cui il Flaminio «diceva apertissimamente che solo per lo sangue di Iesu Christo havevamo la remissione di peccati et vita eterna et non per le opere nostre». Il che avveniva con il pieno consenso del Pole, tanto da non lasciare dubbi sul fatto che anch'egli avesse aderito alla dottrina della «giustificatione secondo il libretto del *Beneficio di Christo*»¹⁵. Il Carnesecchi confesserà che nelle conversazioni innescate da quelle lezioni «tra il Prioli et Flaminio et messer Apollonio et il Soran-

¹² Marcantonio Flaminio, *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai romani*, a cura di Massimo Firpo, Torino, Nino Aragno, 2007; cfr. Firpo, *Valdesiani e spirituali*, pp. 121-57.

¹³ Pole, *Epistolae*, vol. III, p. 42; cfr. anche ivi, pp. 44 e 52; Flaminio, *Lettere*, p. 123.

¹⁴ PM, vol. I, pp. 821-23; cfr. PC, vol. I, p. 67; vol. II, pp. 196, 406-409, 1039, 1050, 1135-36. Anche per quanto segue cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 81 sgg.

¹⁵ PM, vol. I, pp. 816, 818; cfr. PC, vol. II, p. 29.

zo et me non se tractava d'altro articulo per conto della religione che di quello della giustificatione per la fede»¹⁶.

Il loro contenuto era senza dubbio noto a Vittoria Colonna, anch'essa trasferitasi a Viterbo, nel convento di Santa Caterina, dove spesso il Pole si recava a visitarla, non certo per guarirla «dal veleno del valdesianesimo», come pensava Hubert Jedin¹⁷, dal momento che fu proprio lui a instillarglielo, iniziandola alle dottrine dell'esule spagnolo, come la stessa marchesa di Pescara non si sarebbe stancata di ripetere. In passato era stato il rigorismo ascetico dell'Ochino a guidarne la crisi religiosa successiva alla morte del marito, come suggeriscono i suoi viaggi del 1537-38 tra Ferrara, Bologna, Firenze, Pisa e Lucca seguendo le tappe delle «mirabil prediche» del cappuccino¹⁸. Ma fu poi il Pole a condurla alla liberatoria scoperta del «beneficio di Cristo», conquistandone la gratitudine per averle restituito la salute dell'anima e del corpo, «ché l'una per superstitione l'altra per mal governo era in pericolo»¹⁹, scriveva da Viterbo a Giulia Gonzaga l'8 dicembre del '41, rammaricandosi di non poter apprendere dalla sua viva voce «quel che Dio per ottimi mezzi li ha comunicato», e cioè – dirà il Carneseccchi – «la dottrina et institutione che la signora donna Giulia haveva havuta per mezzo del Valdés»²⁰.

¹⁶ PC, vol. II, p. 422; cfr. anche pp. 409, 538, 804.

¹⁷ Jedin, *Il concilio di Trento*, vol. I, p. 411.

¹⁸ Colonna, *Carteggio*, p. 157.

¹⁹ Ivi, p. 239; cfr. PM, vol. III, p. 857.

²⁰ PC, vol. II, pp. 1034-35; cfr. PM, vol. I, pp. 20, 77, 469-70, 1019; sulla Colonna e i suoi orientamenti religiosi cfr. Emidio Campi, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico teologico ispirato da Bernardino Ochino e altri saggi di storia della Riforma*, Torino, Claudiana, 1994; Vittoria Colonna *Dichterin und Muse Michelangelos*, hrsg. von Sylvia Ferino-Pagden, Wien, Kunsthistorisches Museum Wien-Skira, 1997; Vittoria Colonna e Michelangelo, a cura di Pina Ragionieri, Firenze, Mandragora, 2005; Massimo Firpo, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli «spirituali»*, in Id., *Inquisizione romana*, pp. 131-80; Brundin, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics*; Maria Forcellino, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli «spirituali». Religiosità e vita artistica a Roma negli anni quaranta*, Roma, Viella, 2009; *A Companion to Vittoria Colonna*, ed. Abigail Brundin, Tatiana Crivelli and Maria Serena Sapegno, Leiden-Boston, Brill, 2016; e soprattutto Fragnito, «Per lungo et dubbioso sentero». Assai mediocri sono le biografie di Remie Targoff, *Renaissance Woman. The Life of Vittoria Colonna*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2018, e di Andrea Donati, *Vittoria Colonna e l'eredità degli spirituali*, Roma, etgraphiae, 2019.

La signora marchesa – spiegherà il protonotario fiorentino – avanti che pigliasse l'amicitia del cardinale si affliggeva talmente con degiuni, cilicii et altre sorte di mortificationi della carne che si era redotta ad havere quasi la pelle in su l'osso: et ciò faceva forse con ponere troppa confidentia in simili opere, imaginandosi che in esse consistesse la vera pietà et religione, et per conseguente la salute dell'anima sua. Ma poi che fu admonita dal cardinale ch'ella più tosto offendeva Dio che altrimenti con usare tanta austerità et rigore contra il suo corpo, [...] la sudetta signora cominciò a ritirarsi da quella vita così austera, reducendosi a poco a poco a una mediocrità ragionevole et honesta.

Tale fu la fede della marchesa di Pescara fino alla morte, nel febbraio del 1547, con il conforto delle letture evangeliche e paoline del Flaminio, che ne avrebbe scritto poco dopo a Caterina Cibo dicendola «partita dal mondo con tanta alacrità di spirito et con tanta fede che non dobbiamo honorare la morte sua con altre lagrime che nate di dolcezza et di gaudio puro et santo»²¹. All'inizio degli anni cinquanta il Merenda avrebbe riferito agli inquisitori romani di un colloquio sulla giustificazione avuto con lei a Roma nel 1545-46, quando il Pole era a Trento, durante il quale «essa mostrava tenerla come il *Beneficio di Christo*». In tale occasione, tuttavia, egli si era astenuto dal parlare delle conseguenze, dei «destrugimenti» impliciti in tale dottrina, «cioè che ne seguitasse il negare il purgatorio, la intercessione di santi et l'altre cose», nel timore che la marchesa potesse riferirlo al cardinal d'Inghilterra, con il rischio di perderne il favore «intendendo Sua Signoria ch'io tenessi simile opinioni». La marchesa di Pescara gli aveva anche rivelato di essere impegnata nella lettura del commento di Lutero a una lettera di san Paolo, probabilmente quella ai romani, pubblicato a Venezia nel '45 sotto il nome del cardinal Fregoso²², affermando – con parole simili a quelle usate poco prima dal Flaminio in una lettera al Carneseccchi²³ – di trovare «bellissime cose dentro, che se se togliessero le maledicentie saria stato grandamente utile ad ognuno; et mostrava assai piacerli, massime l'articolo della giustificatione in detto libro». E alla domanda su quale fosse il giudizio del Pole su Lutero la Colonna

²¹ Flaminio, *Lettere*, pp. 157-58; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 152.

²² Cfr. *infra*, pp. 224-26.

²³ Cfr. *supra*, pp. 121-22.

avrebbe risposto «che li pareva più dotto delli altri, ma che erano satievoli et dispettosi in tante loro maledicentie»²⁴.

Il 7 aprile 1542 il Priuli scriveva al Beccadelli che «messer Marco Antonio ha fornito d'exponer san Matteo, et ha incominciato san Gioanne pure, con bona gratia di monsignor reverendissimo [Pole]»²⁵. Che quelle lezioni si inserissero in un programma complessivo di letture e commenti dei testi evangelici è suggerito dal fatto che nella stessa lettera egli sollecitava l'invio di certe «scholie [...] sopra san Paulo» del Contarini, che evidentemente il Flaminio voleva conoscere in vista delle lezioni che si accingeva a tenere, basandosi sui commenti inediti lasciati dal Valdés, di cui egli aveva portato con sé a Viterbo vari manoscritti²⁶. Si intravede così il fervido cantiere di riflessione e di scrittura che si creò allora nell'*Ecclesia viterbiensis*, di cui restano solo le *Meditationi et orationi* sulla lettera di san Paolo ai romani, dove il Flaminio «parlava conforme al libretto del *Beneficio di Christo*» proprio mentre ne preparava la stampa²⁷. Ma ed esse si devono aggiungere le inedite *Expositiones* sul *Pater noster* e sul *Credo*, nonché le *Praecationes* su alcuni passi biblici conservate in un manoscritto conservato a Camerino²⁸. Tutto ciò che di lui sappiamo in quegli anni, insomma, suggerisce che il ricorso «agli scritti di Valdés come chiave per l'interpretazione del *Beneficio*» sia tutto meno che illegittimo e che sia invece alquanto riduttivo scorgere nell'esule spagnolo solo «il catalizzatore di sentimenti, inquietudini, atteggiamenti già diffusi anche se in forma non sempre precisata»²⁹. A prescindere dall'importante ruolo politico al servizio della corte asburgica da lui esercitato a Roma e Napoli³⁰, infatti, la sua eclettica riflessione religiosa maturata tra *alumbrados*, erasmiani e luterani nella Spagna del primo Cinquecento portò senza dubbio qualcosa di

²⁴ PM, vol. I, pp. 818-19.

²⁵ OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 190r-193v; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 119.

²⁶ PC, p. 1031; cfr. anche Flaminio, *Apologia*, p. 8. Sulla «Chiesa viterbiense», anche per quanto segue, cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 117 sgg.

²⁷ PM, vol. I, p. 827.

²⁸ Camerino, Biblioteca Valentiniana, ms. 79; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, p. 120, nota 13.

²⁹ GP, p. 147.

³⁰ Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 47 sgg.

nuovo – e destinato a notevole successo – nei fermenti della vita religiosa italiana, che anche gli orientamenti religiosi provenienti dalla Francia di Jacques Lefèvre d'Étaples e Margherita di Navarra contribuirono ad alimentare³¹. A emergere è dunque una realtà religiosa molteplice e irriducibile al confronto tra ortodossia cattolica e dottrine protestanti sullo sfondo di una tradizione devozionale più o meno popolare, talora innervata da sopravvivenze savonaroliane e profetiche, istanze riformatrici, esperienze mistiche e ascetiche, iniziative caritative e assistenziali.

Era stata la stessa donna Giulia, discepola prediletta dell'esule spagnolo e sua interlocutrice nell'*Alfabeto cristiano*, a esortare il Flaminio ad affidare alla pagina scritta il frutto dei suoi pensieri, come risulta dalla lunga risposta, datata da Viterbo il 14 gennaio 1542, alla perduta lettera inviatagli dieci giorni prima dalla Gonzaga, una vera e propria «oratione ciceroniana» in cui, anche a nome degli altri valdesiani di Napoli, lo aveva rimproverato di non metterla a parte dei suoi «magri discorsi»³²:

Il signor Dio sa – scriveva l'umanista di Serravalle – che, sì come mentre io ero del tutto cieco desiderava di occultare la mia poca sufficientia nelle lettere del mondo, così hora desidero che ogni christiano mi tenga per quello ch'io sono, cioè per ignorante, da poco et imperfettissimo, come quello che ha bisogno d'esser nutrito del latte altrui: tanto manca ch'io possa nutrire li provetti di cibo solido. [...] Deh, signora mia, non ci curiamo né di tanto leggere né di tanto scrivere: attendiamo con ogni diligentia all'oratione et alla meditatione et all'imitatione di Christo, il qual studio ci occuperà di maniera, volendo noi far una minima parte del debito nostro, che queste curiosità di voler veder concetti nuovi ci fuggiranno della mente et, diventando nuove creature più che non siamo, sentiremo in noi medesimi nuovi et divini concetti, senza che andiamo mendicando l'acqua dai fonti altrui, et ci darà più lume et più edificatione un concetto che generi lo spirito di Christo immediatamente nell'anima nostra che mille uditi et insegnati dalli huomini, quantunque io sappia che lo spirito santo si servi della lingua et della penna nostra.

³¹ Cfr. *supra*, pp. 60 sgg.

³² Flaminio, *Apologia*, pp. 200-206.

Una professione di ignoranza e inettitudine, un dovere di umiltà, un impegno al silenzio che tuttavia, adesso come in passato, il Flaminio sembrava dimenticare indossando le vesti di un maestro capace di insegnare a leggere la Scrittura, professando peraltro di farlo solo con «giovanetti servitori li quali, per inetto ch'io mi sia et ignorante, sanno però manco di me et imparano pur molte cose christiane, le quali li potranno far grande utilità». Per questo gli dispiaceva «sommamente» che altri e più illustri personaggi si volessero aggiungere ad ascoltare le sue «cicalarie» su cose «tanto plebeie et tanto note a tutti coloro che hanno li principii dell'evangelio ch'io mi farei conscientia a consumar il tempo nel scriverle, et son tanto superbo ch'io mi vergognerei di mandarle insino a Napoli s'io le scrivessi». Salvo poi smentirsi nuovamente allegando alla lettera una prima «bozzatura» di «tre ragionamenti fatti sopra san Mattheo» e, forse, anche le *Meditationi et orationi* sulla lettera di san Paolo ai romani, a conferma dell'impossibilità di sottrarsi non solo alla *leadership* dottrinale ormai riconosciutagli tanto a Napoli quanto a Viterbo, ma soprattutto al ruolo politico e religioso che ora, forti dell'adesione del Pole e della Colonna, gli spirituali intendevano assumere alla vigilia della prima riunione del Tridentino. Tant'è vero che di lì a poco, nonostante quella dichiarazione di «poca sufficientia nelle lettere del mondo», il *Beneficio* sarebbe apparso a stampa insieme con altri scritti valdesiani. Proprio a Giulia Gonzaga erano dedicate quelle *Meditationi*³³, costruite non tanto come una puntuale esegesi della lettera paolina quanto come un libero fluire di riflessioni basate anzitutto sull'analogo commento del Valdés in cui egli esponeva in forma rapsodica le osservazioni, o meglio le «meditationi» in forma di preghiere stimolate dal testo paolino con parole che riflettono il coevo lavoro sul «dolce libriccino»:

Giesù Christo redentor del mondo, – esordiva³⁴ – io ringratio Dio per te di tutti i suoi beneficii, et principalmente del dono che n'ha fatto di te, il qual sei nato per la salute nostra dil seme di David secondo la carne et sei stato conosciuto figliolo di Dio per la divina potenza che tu hai dimostrata a tutto il mondo sanando i corpi et santificando

³³ Cfr. *infra*, pp. 221-22.

³⁴ Flaminio, *Meditationi*, pp. 59-60.

l'anime de' credenti col tuo spirito, il qual hai comunicato abondevolmente all'humana generatione dopoi che, destrutta la morte nostra con la morte tua, sei ritornato in vita per esser vita eterna di chiunque t'accetta per unico salvatore. O Signor mio, concedimi tanto della tua gratia ch'io sempre sia nel numero di costoro. Unica speranza dell'anima mia, fammi conoscere et sentire nel profondo dil cuore questo tuo ineffabile beneficio.

Una lettura religiosamente schierata in modo inequivocabile, ma senza far ricorso al consueto arsenale concettuale e linguistico delle dispute religiose, tutta affidata invece a un persuasivo messaggio di perdono e di salvezza in cui tornava per esempio il tema della differenza tra timore servile e timore filiale³⁵. Al contrario del «dolce libriccino», tuttavia, le *Meditationi* non erano destinate alla stampa, ma solo a una circolazione riservata al piccolo gruppo raccolto attorno al Pole, come un «essercitio» da farsi anche «sopra l'altre epistole et sopra gl'evangeli», secondo il modello offerto dal Valdés. Ed è qui che risiede l'interesse precipuo del breve scritto che, pur all'interno di una riflessione religiosa sempre cauta e allusiva nella sua ineludibile cornice nicodemitica, consente di penetrare all'interno di un messaggio non indirizzato a un largo pubblico, e neanche a tutti gli «huomini spirituali», ma solo ad «alcuni christiani eccellenti», come i sodali viterbesi o Giulia Gonzaga, «poiché Dio vi concede gratia d'intender et gustar questi santi libri»³⁶. Un messaggio quindi esente da ogni preoccupazione di natura dottrinale, didascalica e proselitistica,

³⁵ Ivi, pp. 66-67: «Signor mio, quando i tuoi santi dicono che siamo giustificati gratis mediante la fede, molti credono che si destrug[gl]a per la predicatione della fede la tua santa Legge. Ma io, per la esperientia che tu mi dai di me medesimo, son costretto dire in contrario che la tua Legge si conferma et stabilisce per la fede, conciosiacosa che l'huomo il qual non è giustificato per la fede ti teme come giudice severo et rigoroso, là dove il giustificato per la fede ti ama et reverisce come padre. Quello come vilissimo schiavo ti serve per timore, questo come carissimo figliuolo ti serve per amore, laonde a colui i precetti della tua Legge paiono gravissimi et a costui sono amabilissimi: quello havendo il spirito del mondo per la prudentia della carne ama sé medesimo et il mondo, questo havendo il spirito tuo per la fede ama te et il prossimo per amor tuo. Et quanto cresce la viva fede, tanto cresce la carità, nella quale consiste tutta la osservatione della Legge»; cfr. *Beneficio*, pp. 76 sgg.

³⁶ Flaminio, *Meditationi*, pp. 57-58.

ma tutto fondato sull'intensità spirituale del comune sentire religioso, della comune memoria storica, della comune azione che si veniva dispiegando tra Napoli e Viterbo alla vigilia della convocazione tridentina.

Dario Marcatto ha giustamente rilevato come i concetti fondamentali e lo stesso lessico delle *Meditationi* flaminiane offrano una sintesi di molti aspetti della dottrina valdesiana³⁷: la «gratia d'intender et di gustar» la sacra Scrittura; l'«esperienza» interiore del «chiaro lume della fede» propria degli «homini spirituali», senza indebite contaminazioni di sterili «discorsi humani», costruiti sul «lume naturale»; la «prudencia della carne»; la «luce tenebrosa del nostro intelletto» e così via³⁸. Una fede tutta incentrata sul perdono divino elargito a chiunque affidi la propria salvezza solo al sacrificio della croce e all'«ineffabile beneficio» da esso donato all'intera umanità, capace di produrre «frutti dolcissimi di carità». «Donaci lume, Signor mio, da conoscere tanto beneficio, et mollifica i nostri cuori con la gratia tua», scriveva il Flaminio, sottolineando che «nulla giova all'huomo la cognition della Legge senza la gratia tua», poiché «la Legge non giustifica, ma fa conoscere il peccato, il qual conosciuto conduce l'huomo a desperatione se la tua gratia nol consola»³⁹. Come nel *Beneficio di Cristo*, al centro di queste pagine si pone quindi la dottrina della giustificazione per sola fede, esente da ogni polemica contro l'ortodossia cattolica anche laddove il Flaminio contrapponeva la certezza propria dei «santi» del Signore «che siamo giustificati gratis mediante la fede» all'opinione dei «molti», convinti invece «che si destruga per la predicatione della fede la tua santa Legge». Anche qui egli spiegava che in quanto gratuito dono di Dio la fede implica necessariamente la predestinazione, e pertanto «che solamente coloro si salvano che [...] sono stati eletti per gratia», ma al tempo stesso – proprio come nel *Beneficio* – la deprivava di ogni connotazione minacciosa e di ogni sospetto che potesse evocare un Dio «ingiusto, crudele et parziale», per sottolinearne invece l'infinita misericordia⁴⁰.

³⁷ Flaminio, *Apologia*, pp. 8-9.

³⁸ Flaminio, *Meditationi*, pp. 57, 58, 61, 66, 79.

³⁹ Ivi, pp. 60-65; cfr. *Beneficio*, pp. 16 sgg.

⁴⁰ Flaminio, *Meditationi*, pp. 78-79: «Dichino i savii del mondo ciò che lor

Sulla predestinazione il Valdés aveva fatto affermazioni alquanto diverse e talora contraddittorie, ma al tempo stesso coerenti con la strutturale connotazione iniziatica e nicodemitica della sua riflessione religiosa, peraltro in continua e consapevole evoluzione⁴¹. Certe dottrine – aveva affermato il Valdés sin dal *Diálogo* del '29 – «más es menester que se tengan imprimidas y encaxadas en el ánimo que escritas en los libros»⁴². Se nel catechismo o nel commento al vangelo di Matteo, per esempio, si legge che gli «increduli et infedeli» saranno «gittati nel foco dell'inferno»⁴³, in altri passi invece la predestinazione diventa una sorta di sinonimo di «vocatione, giustificatione e glorificatione»⁴⁴, configurandosi in modo analogo alla «dolcissima predestinazione» di cui parla il *Beneficio*, fonte di «una continova allegrezza spirituale» in quanto sinonimo di «elezione a vita eterna», la cui «memoria» è un «ottimo remedio contro alla diffidenza e timore»⁴⁵. La distinzione tra «buoni e rei» che sarebbe stata fatta nel giudizio finale si tingeva di eterodossia laddove l'esule spagnolo scriveva che i giusti saranno «abilitati a vita eterna come riconciliati con Dio e amici di Dio, dalla quale abilitatione sono esclusi quelli che non credono in Cristo perché, *benché risusciteranno a tempo, non viveranno in eterno e per sempre*»⁴⁶, con una implicita negazione dell'inferno. E nelle *Cento e dieci divine considerations* condannava l'errore di quanti, «ingannati dalla filo-

piace; io per me, Signor mio, ti rendo infinite gratie che ti sia piaciuto che la vita eterna dependa dalla tua clementia et non dall'humana volontà, perciò che la mia corrottione è tanto grande che mi rendo certo che andarei in perditione se la mia salute fosse fondata in me medesimo, et tengo per fermo che ciascuno al qual sarà conceduto dalla gratia tua di penetrare nella cognitione della sua vanità sarà di questo medesimo parere, perciò che misero colui che confida nelle forze sue, et beato chi spera nella tua misericordia»; cfr. *Beneficio*, p. 78.

⁴¹ Firpo, *Tra alumbrados*, pp. 54-55, 57-60.

⁴² Valdés, *Diálogo*, p. 34.

⁴³ Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. 199-200; Id., *Della predestinazione*, ivi, pp. 172-81; Id., *Lo evangelio di san Matteo*, p. 315; cfr. p. 319; Id., *La epistola de san Pablo a los romanos*, p. 63: «Los que tienen paz con Dios huelgan que haya paraíso, deseosos de gozar de Dios, i huelgan que haya infierno, adonde sea executada la ira de Dios en los impios i rebeldes, en los que tienen guerra con Dios».

⁴⁴ Valdés, *Lo evangelio di san Matteo*, p. 284; cfr. Firpo, *Tra alumbrados*, pp. 78 sgg.

⁴⁵ *Beneficio*, pp. 69-70, 73 sgg.

⁴⁶ Valdés, *Lo evangelio di san Matteo*, pp. 303-304 (corsivi aggiunti), 476.

sofia umana e dalla sua prudenza e ragione, [...] e *ingannati principalmente dalla superstizione e falsa religione*, ci fanno relazione che Dio è tanto delicato e sensitivo che per qualunque cosa si offende, che è tanto vendicativo che tutte le offese castiga, *che è tanto crudele che le castiga con pena eterna*»⁴⁷. La predestinazione al destino ultraterreno si riferisce dunque ai soli eletti, come avevano insegnato i suoi maestri *alumbrados*⁴⁸. Una dottrina del cielo aperto, insomma, dell'erasmiana «immensa Dei misericordia», della via larga alla salvezza contro cui si scagliarono subito i primi confutatori del *Beneficio* come il Catarino e il Cervini, mentre la distinzione tra santi e reprobri sembra sfumare nel quadro di una Chiesa cristiana aperta tanto ai «fuertes» quanto ai «flacos» nella fede, come un «divino pallazzo» pronto ad accogliere tutti e al quale nessuno, per imperfetto che sia, deve ritenersi estraneo: «Di maniera che non sia huomo alcuno di quelli che hanno fede, quantunque sia humana, che si tenga per straniero dalla Chiesa christiana»⁴⁹.

2. Le stratificazioni del testo

L'ultima revisione del *Beneficio* avvenne dunque parallelamente alle lezioni del Flaminio, al tempo stesso «meditationi» e «orationi», momenti di insegnamento e di preghiera che si intrecciavano in un percorso di reciproca edificazione spirituale aperto anche a idee, consigli, riflessioni provenienti dall'esterno. Lo documenta la già citata lettera con cui il 1° maggio 1542 il Priuli chiedeva al Beccadelli di ringraziare il Contarini della segnalazione di un passo di san Bernardo che il Flaminio aveva giudicato così importante da volerlo inserire nel «libretto» che stava scrivendo, convinto che «questo sol loco doveria bastar per risposta a quel padre Polito, si aures haberet audiendi [se avesse orecchie per udire]»⁵⁰. Parole che non autorizzano a far coincidere il «libretto», anzi quel «suo libretto» (a ennesima conferma che tale lo con-

⁴⁷ Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, p. 144 [37] (corsivi aggiunti).

⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 124.

⁴⁹ Flaminio, *Apologia*, pp. 143 sgg., 158-60; cfr. pp. 178-80, 185, 189-90.

⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 173-74.

siderava il Flaminio), con la «risposta a questo padre Polito»⁵¹, ma sembrano alludere non tanto a uno specifico scritto flaminiano, come per esempio il perduto *Bilancio del debito dell'huomo con Dio*⁵², e tantomeno all'*Apologia*, che fu certo successiva alla pubblicazione del *Compendio*⁵³, quanto alla capacità del passo di san Bernardo di confutare il *De perfecta iustificatione a fide et operibus* del Politi⁵⁴. Questi aveva continuato a lavorare a quel testo dopo la prima edizione del 1541⁵⁵, sviluppandone le tesi in un trattato *De meritis bonorum operum* lasciato infine inedito nel '44, quando l'esigenza di contrastare il successo del *Beneficio*, del *Summario de la sacra Scrittura*, degli scritti ochiniani lo indusse a mutare la sua strategia e farsi carico della «fastidiosissima facenda» di scrivere in volgare, usando lo stesso strumento comunicativo dei suoi avversari, che «così già più tempo hanno osservato astutamente per diabolico consiglio, facendo fondamento nel vulgo carnale, instabile et illiterato, cioè facile a essere carpito da l'esca carnale che li propongono»⁵⁶.

La lettera del Priuli attesta l'interesse con cui a Viterbo si continuava a seguire gli echi della vicenda di Ratisbona, certo con vivo compiacimento del Contarini, mentre su tutti loro gravava ormai l'ombra dei sospetti e della sorveglianza inquisitoriale, come risulta dalla preoccupazione del Priuli per la mancata consegna di una lettera del Pole al Contarini «in materia di frate Ambrosio Polito» e il conseguente timore che fosse andata perduta o fosse stata intercettata⁵⁷. Già il 13 marzo, del resto, il cardinale veneziano era stato

⁵¹ Come ipotizzato in GP: cfr. *supra*, pp. 24-27.

⁵² Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 198, suggerisce tale ipotesi, che non è da escludere anche se la perdita del testo non consente alcun riscontro.

⁵³ Fragnito, *Ancora sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 8-9; cfr. *supra*, p. 24.

⁵⁴ Simoncelli, *Nuove ipotesi e studi*, pp. 345-46; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 133 sgg.

⁵⁵ Cfr. *supra*, pp. 32-33, 157-58.

⁵⁶ Politi, *Trattato della giustificazione*, pp. A2v-A3r; cfr. Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 207-209; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 156 sgg.; cfr. *supra*, p. 33.

⁵⁷ OBL, ms. Ital., C. 25, ff. 196r-198v. Alla luce di questa vicenda, ma più in generale di tutta la storia del *Beneficio di Cristo*, sfugge come si sia potuto scrivere che, a prescindere dall'insistenza del Catarino nel *De perfecta iustificatione* «on the penitential system», le differenze tra lui e il Pole consistevano «mainly

sollecitato a inviare a Viterbo con la massima urgenza «una copia della exposition breve che Sua Signoria reverendissima ha fatto ultimamente sopra le epistole di san Paulo»⁵⁸. Né stupisce che egli fosse ben lieto di collaborare a un'iniziativa editoriale di cui era venuto a conoscenza⁵⁹, che in ogni caso, per quanto ne sapeva e nonostante il manifestarsi di alcune divergenze dottrinali, poteva collocarsi solo nel solco di comuni orientamenti religiosi. Se dunque la citazione di san Bernardo figura in un brano aggiunto dal Flaminio⁶⁰, si può riprendere il problema della identificazione dei suoi interventi rispetto al proto-*Beneficio* di don Benedetto Fontanini senza ridurre la questione a un'anatomia dottrinale tra l'ottimismo neopelagiano del monaco mantovano e il pessimismo agostiniano del letterato veneto. A dare significato e spessore a quel volumetto, infatti, come si è cercato di sottolineare, furono soprattutto i contesti in cui esso fu pensato, scritto, rielaborato e pubblicato, le istanze politiche che ad esso si collegarono, la ricezione sostanzialmente unanime del testo come volto anzitutto a sostenere la giustificazione per sola fede, la «dolcissima predestinazione», la «via larga» alla salvezza. Ma si è visto anche come posizioni analoghe, scaturite dalle stesse tradizioni storiche, nutrite degli stessi succhi di un tormentato presente, basate sullo stesso corredo di concetti e citazioni scritturali e patristiche potessero essere rielaborate in forme e modi differenti, tali da indicare ai fedeli ora la via ascetica alla perfezione ora quella spiritualistica dell'illuminazione interiore dello spirito e approdare a esiti diversi, come nel caso del Flaminio e di Battista da Crema, dell'Ochino e di Serafino da Fermo, tutti autori di opere di grande successo, inserite a loro volta in una vastissima letteratura devozionale ereditata dal passato.

In questa prospettiva la scomposizione del capitolo IV del *Beneficio* con la puntuale attribuzione di tutte le sue parti ora al Flaminio ora a don Benedetto da Mantova, oltre a diventare una

in style: while the *Beneficio* was written in simple, appealing language, Catari no used the vocabulary of scholastic theology and university debate» (Mayer, *Reginald Pole*, p. 122).

⁵⁸ OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 182r-183v; cfr. anche ff. 190r-193v (7 aprile); cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, p. 155; *supra*, p. 200.

⁵⁹ Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 160-62.

⁶⁰ *Beneficio*, p. 37.

sorta di «gioco d'azzardo»⁶¹, finisce con il presentare l'immagine di un testo contorto e contraddittorio, frutto di un puntiglioso lavoro a tavolino cui sarebbe difficile capire perché il Flaminio avrebbe dovuto dedicarsi. Non che il problema delle sue stratificazioni non si ponga, naturalmente, ma a nostro avviso non disponiamo di una documentazione adeguata ad affrontarlo in modo convincente. Certo è che il *Beneficio* si presenta con una disarmonia formale a dir poco curiosa se si tiene conto della sua lunga gestazione tra il 1540 e il '43. Balza agli occhi, per esempio, che nell'edizione critica curata da Salvatore Caponetto i sei capitoli del trattatello occupano 2, 2, 8, 23, 6 e 24 pagine⁶², con una evidente sproporzione dei capitoli IV e il VI, entrambi alquanto più lunghi della somma degli altri quattro. È probabile che così fosse anche nella prima rielaborazione avvenuta nel 1540 a Napoli e che dunque la preparazione per la stampa nel '42-43 a Viterbo la lasciasse sostanzialmente intatta, anche se non sarebbe stato difficile riequilibrarne le articolazioni, spezzando per esempio il capitolo IV (*Degli effetti della viva fede e della unione dell'anima con Cristo*) tra una prima parte «della unione dell'anima con Dio» (pp. 27-37) e una seconda «in che modo la fede iustifica e non può stare senza operare», e il VI (*Alcuni remedi contro la diffidenza*) tra una prima parte sui «quattro remedi contro la diffidenza» (pp. 59-74) e una seconda sulla certezza «d'essere in grazia di Dio» (pp. 74-83).

Sono questioni sulle quali in realtà è inutile speculare, se non per constatare l'estrema brevità dei tre capitoli iniziali, tale da far pensare che il disegno originario dell'opera, fosse scandito da brevi capitoletti di cui – dopo il I di natura introduttiva (*Del peccato originale e della miseria dell'uomo*) – il II e il III lasciano anche intravedere una forma omogenea di titolazione: *Che la Legge fu data da Dio accioché noi, conoscendo il peccato e disperando di poterci giustificare con le opere, ricorressimo alla misericordia di Dio e alla giustizia della fede* (II); *Che la remission delli peccati e la giustificazione e tutta la salute nostra dipende da Cristo* (III), destinata a scomparire nei successivi. Come già osservarono Ginzburg e Prosperi, ne consegue che gli interventi flaminiani sembrano

⁶¹ GP, pp. 93-110.

⁶² *Beneficio*, pp. 13-15 (I), 16-18 (II), 19-26 (III), 27-49 (IV), 52-58 (V), 59-83 (VI).

essersi concentrati soprattutto negli ultimi tre capitoli, forse da lui interamente scritti *ex novo*. È nel capitolo IV, del resto, che compare la citazione di san Bernardo sopra ricordata che, allo stato delle nostre attuali conoscenze, costituisce l'unica integrazione certa fatta dal Flaminio a Viterbo nel 1542. Altro, a nostro avviso, non è possibile aggiungere.

3. La circolazione manoscritta

Tra la preparazione del *Beneficio* per la stampa, la stesura delle *Meditationi et orationi* flaminiane sulle lettere paoline, la traduzione in italiano delle opere del Valdés, il cantiere viterbese era allora in pieno fervore, ma è bene tener presente che le idee, le dottrine, le iniziative, i progetti che vi fermentavano erano ben noti a chi meno di tutti avrebbe dovuto esserne al corrente, vale a dire a Gian Pietro Carafa che, dopo aver ottenuto da Paolo III l'istituzione del Sant'Ufficio romano, lo avrebbe governato con pugno di ferro fino alla sua elezione papale del 1555. Si è visto come in prima istanza quel tribunale della fede servisse a delegittimare la strategia moderata promossa dal Morone a Modena⁶³, ma in realtà esso era già da mesi al lavoro con obiettivi ben precisi e in grado di perseguirli contando su spie e informatori. Lo dimostra il fatto che fosse subito pronto a indagare sul conto del Flaminio e in generale dell'*Ecclesia viterbiensis*, i cui timori che la propria corrispondenza venisse intercettata non erano dunque fuori luogo. Già l'8 luglio, infatti, ancor prima della promulgazione della bolla *Licet ab initio*, l'agente mantovano Nino Sernini informava il cardinal Gonzaga che a Roma i maggiori sospetti si appuntavano su Modena, Lucca e Napoli (dove «si crede che 'l male sia in gli grandi»), e due mesi dopo, il 2 settembre, scriveva che tra i supremi inquisitori si era «detta qualche cosetta del Flaminio et gli altri che stanno a Viterbo col cardinale d'Inghilterra, di che li buoni si rideno». Tra questi figurava probabilmente anche Gregorio Cortese, appena cooptato nel sacro collegio, che pochi anni dopo ancora «si cacciava a ridere» allorché sentiva mormorare

⁶³ Cfr. *supra*, pp. 176 sgg.

delle accuse di eresia formulate dal Sant'Ufficio contro di lui e il Morone⁶⁴, quando ormai – a dire il vero – da ridere c'era assai poco. Con notevole acutezza il Sernini metteva in relazione quelle sconcertanti notizie con le prime indagini sul conto dell'esule spagnolo: «S'ha bene qualche dubbio delli scritti lassati dal Valdés che morì a Napoli, et questi spagnoli dicono che per quest'effetto si fuggì di Spagna; ma dichisi quello che si vole, che di questi di Viterbo se n'ha buona opinione. Pure gli diputati ricercheranno il tutto minutissimamente»⁶⁵. «Dio ve aiuti con quelli vostri inquisitori a queste nove heresie», commentava di lì a poco il Beccadelli, dicendosi convinto «che più sano sia il credere con le femminucie et studiare Aristotele et Platone che l'andarse intricando in tanti novi dogmi, et così pericolosi»⁶⁶.

È difficile che a Viterbo si ignorassero questi sviluppi o si trascurasse il fatto che lo spiraglio che era sembrato aprirsi con le sorprendenti chiamate nel sacro collegio del 2 giugno parve subito chiudersi con la bolla del 21 luglio. Ma fu quello il momento in cui il *Beneficio* cominciò a essere messo in circolazione, soprattutto per saggiare i giudizi di illustri prelati in vista della stampa. Nell'estate del '42, in ogni caso, il testo definitivo del libretto era pronto, probabilmente non molto diverso da quello che avevano potuto leggere alcuni discepoli del Valdés a Napoli e Apollonio Merenda a Viterbo insieme con le «*Considerationi et Dimande et Pregunte del Valdés*» nell'ambito dell'opera di persuasione nei suoi confronti condotta con la consueta prudenza dal Flaminio e dal Carnesecci (anch'egli ormai non più discepolo ma maestro), che consente di capire come esso venisse presentato e poi letto dai neofiti⁶⁷.

Ogni cosa mi pareva santa et bona, – ricorderà l'ex cappellano del Pole nel 1552, durante il suo processo romano – non intendendo io allora se non la scorza, ché essi non mi ragionarono mai delle conse-

⁶⁴ Cfr. *infra*, p. 220.

⁶⁵ Edmondo Solmi, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, «Bullettino senese di storia patria», 15, 1908, pp. 23-98: 51-64.

⁶⁶ Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, pp. 168-70.

⁶⁷ PM, vol. I, p. 821; cfr. p. 823, dove risulta che il Flaminio aveva dato da leggere «alcune *Considerationi et Pregunti*» anche al cardinal Pole, «che mostrava piacerli molto».

quentie che da quella giustificazione vengono, et io non ci andavo considerando. Et tanto più quanto mi dicevano che, se ben le opere non ci giustificavano ma solo il sangue di Iesu Christo, sono però necessarie come frutti della fede, la qual necessariamente mortifica l'huomo chi più et chi meno, secondo che più o meno intentamente accetta la giustificazione per Christo et per lo solo sangue suo.

Già si è detto della copia del *Beneficio* consegnata dal Flaminio tra la fine di luglio e i primi di agosto del '42 al prete bolognese Niccolò Bargellesi, che in futuro avrebbe dichiarato di averne subito trascritte altre tre: una tutta segnata da tratti di penna per evidenziarne le eresie e consegnarla poi al Contarini; e altre due affidate l'una al vescovo di Bologna (probabilmente non tanto il titolare Alessandro Campeggi quanto il suffraganeo Agostino Zanetti) e l'altra all'inquisitore della città, il mite Leandro Alberti, che peraltro si guardò bene dal prendere qualche provvedimento e anzi, quando il prete bolognese (testimone a dire il vero poco affidabile) gli consegnò anche alcune compromettenti lettere inviategli dal Flaminio, ritenne opportuno stracciarle, senza dubbio per metterne l'autore al riparo da inquisitori più solerti di lui⁶⁸. Così del resto fece con altre lettere lo stesso Bargellesi, scusandosi poi di quella che vorrà far sembrare sbadataggine mentre con ogni probabilità si era trattato di una consapevole cancellazione di prove⁶⁹. Tra i fautori di quelle eresie il prete bolognese menzio-

⁶⁸ PC, vol. I, pp. 4-15; cfr. *supra*, pp. 189-90.

⁶⁹ Nell'interrogatorio romano dell'8 giugno 1557, alla domanda se avesse conservato le lettere inviategli dal Flaminio, il Bargellesi rispose: «Io ne portai alcune al padre fra Leandro et insieme le stracciassemo – alcune ne ho a caso ritrovate fra le mie scripture alcuno anno fa et le ho stracciate – et insieme le risposte, dove io lo riprehendevo. Quale risposte ancho le ho stracciate, perché se havessi pensato che fossero ad uso di questa cosa io le harria de summa gratia conservate et mostrate. Et quando io stracciai dette mie risposte: non me ricordo di che anno, ma credo siano quattro o sei anni et forse più, ché io non me ne ricordo». Alla domanda sul perché non avesse portato all'inquisitore anche tutte quelle lettere rispose: «Io non ce posi fantasia, ma le stracciai secondo le ritrovai fra le mie scripture a caso, poi la morte del decto Flaminio. Ma certo se mo' intervenisse o per lo advenire, io teneria questa cautela de più» (ivi, p. 9). E così disse quando gli fu chiesto se avesse sporto denuncia contro coloro che avevano tentato di sedurlo all'eresia valdesiana: «Più volte io non solamente conferì ma anchora accusai questo Flaminio et il Soranzo al padre fra Leandro sudetto, inquisitore in Bologna, quando io hebbi di quelle sue littere triste et heretiche dicte

nava anche il già ricordato Scipione Bianchini e il cavalier Giulio Danesi, in passato seguace di Camillo Renato⁷⁰, senza dubbio in contatto con il gruppo eterodosso che faceva capo a Giovan Battista Scotti, i cui membri «leggevano un certo libro scritto a mano composto dal detto Giovanni Valdesio et legendolo dicevano: "O[h] che bel spirito è questo!"»⁷¹.

Non è escluso che il *Beneficio* fosse allora mostrato anche a un altro personaggio strettamente legato al Contarini quale il domenicano Tommaso Badia, che proprio nel giugno del '42 aveva lasciato la carica di maestro del Sacro Palazzo per rivestire la porpora cardinalizia. Lo riferirà il Carnesecci nell'interrogatorio del 21 aprile 1567, certo di non essere smentito dal domenicano modenese morto vent'anni prima, cercando di convincere il tribunale della buona fede con cui all'inizio degli anni quaranta aveva aderito alle dottrine valdesiane, in quanto approvate da persone ritenute allora «dotte et catholiche», come l'Ochino, il Vermigli, il Flaminio, il Contarini e appunto il Badia, cui sarebbero stati inviati molti scritti dell'esule spagnolo da lui infine approvati⁷². Nel suo processo del 1564 il valdesiano Giovan Francesco Alois tenterà di difendersi affermando tra l'altro che a Roma il *Beneficio* era stato «approbato per santissimo e ottimo» dal Badia e dal Cortese, anch'egli chiamato nel sacro collegio nel '42⁷³. Fu allora, nel luglio, che a causa della morte del padre il Carnesecci si allontanò definitivamente da Viterbo per tornare a Firenze dove, come si è visto, lasciò – forse a qualche amico dell'Accademia Fiorentina – la copia del *Beneficio di Cristo* poi confluita tra le carte di Pier Francesco Riccio⁷⁴.

Pochi mesi dopo, tra la fine del '42 e i primi del '43, all'inizio della legazione conciliare a Trento affidata dal papa ai cardinali Parisio, Pole e Morone, il Flaminio consegnò anche a quest'ul-

di sopra, et la reprehensione che io li scrivea contra il dicto Flaminio. Et non solo lo accusai nel medesimo modo al dicto fra Leandro, ma anchora allo ordinario. Et esso Flaminio seppe tutta questa cosa et me ne volse male» (ivi, vol. II, p. 15).

⁷⁰ Ivi, vol. I, pp. 7, 11; su di loro cfr. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori, ad indicem*.

⁷¹ PC, vol. I, p. 103; cfr. pp. 107-108.

⁷² Ivi, vol. II, p. 1187.

⁷³ PM, vol. III, p. 531; cfr. *Beneficio*, p. 459.

⁷⁴ Cfr. *supra*, p. 211.

timo una copia del *Beneficio*, premurandosi poi di informare il Merenda «che li era grandemente piaciuto»⁷⁵. In quelle stesse settimane egli fece avere al cardinale milanese alcuni scritti inediti del cardinal Fregoso «sopra le questioni della gratia et del libero arbitrio, della fede et delle opere»⁷⁶, un perduto *Tractato de la vita cristiana*, una sconosciuta opera del Valdés dal titolo *Una efficacissima confirmatione della verità della fede cristiana*, le *Cento e dieci divine considerationi* nonché altri non meglio precisati opuscoli di evidente ispirazione eterodossa, in parte dello stesso Flaminio⁷⁷. Sarà inoltre lo stesso Morone nel 1557, ormai rinchiuso in Castel Sant'Angelo, a dichiarare di aver avuto da lui «un libro spagnolo sopra li *Salmi* composto dal Valdesio» e «certe *Interrogationi* in un fascio», vale a dire le cosiddette *Preguntas*, affermando tuttavia di non aver mai avuto il tempo e la pazienza di leggere simili libri⁷⁸. Tali letture agevolarono l'intenso coinvolgimento nella spiritualità valdesiana vissuto a Trento dal cardinale milanese, che non esitò a trasmetterla ad alcuni dei suoi più stretti collaboratori o ad affermare in presenza di altri prelati che «una persona può essere tanto piena di spirito che la non sia sottoposta alle leggi humane della Chiesa»⁷⁹. Nel maggio del '43 il suo maestro di casa don Domenico Morando avrebbe asserito «che senza questo nuovo lume de' lutherani difficilmente si fuggiva la doctrina di pellagiani» e polemizzato contro gli abusi della Penitenzieria, tanto da lasciare l'impressione «che lui pizzicava de lutherano»⁸⁰. Il Morone sarebbe giunto a sostenere che pesava sulla Chiesa papale la responsabilità di aver dato ai luterani «gran causa d'esser diventati heretici et che se Roma se fusse assettata» – vale a dire «reformata circa il vivere e costumi» – «facilmente essi sarebbero tornati alla fede»⁸¹.

Non pochi lo udirono allora dire «cose grandissime in laude del cardinale reverendissimo Polo, et inter caetera come da lui

⁷⁵ PM, vol. I, p. 818; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 149 sgg.

⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 86.

⁷⁷ PM, vol. I, pp. 522 sgg., 535 sgg.

⁷⁸ Ivi, pp. 425-26.

⁷⁹ Ivi, pp. 102-103.

⁸⁰ Ivi, p. 672; cfr. pp. 1257-59, 1273 sgg., le spiegazioni dello stesso Morando.

⁸¹ Ivi, pp. 778-79.

era stato illuminato circa di questa materia della giustificazione», dichiarando «che prima era inimicissimo di questa opinione ma, poi che parlò et prese pratica con monsignor Polo, prese questa dottrina come cosa sanctissima». A riferire queste parole sarà un domenicano diventato discepolo del cardinal d'Inghilterra a Viterbo (salvo poi ritrattare in futuro), il fiorentino Bernardo Bartoli, secondo il quale in passato il Morone era stato nemico della setta luterana, ma allora «erat conversus» e aveva ricevuto l'illuminazione di capire che la giustificazione può essere solo per tramite di Cristo⁸². Per parte loro, il Flaminio e il Priuli annunciarono entusiasticamente ai loro sodali quella «bona novella» scrivendo agli Accademici di Modena, pochi mesi prima incalzati dal loro vescovo per obbligarli a sottoscrivere il catechismo contariniano, che egli «era divenuto cosa loro et li amava»; e a Napoli per informare gli epigoni del gruppo valdesiano «della bella mente et bel animo suo», del suo «essere innamorato de Dio et non delle cose del mondo et che mostrava essere ben capace della giustificazione per Christo et che sempre pareva loro che più fusse acceso nell'amor di Dio»⁸³. Sempre nella città del concilio, infine, il Flaminio diede un'ennesima copia del *Beneficio* al prete fiorentino Pietro Gelido, allora anch'egli legatosi strettamente al Pole⁸⁴.

Nel novembre del '42, poco prima dell'arrivo a Trento dei legati, con i loro amici e familiari al seguito, anche Gian Matteo Giberti poté leggere una copia del *Beneficio di Cristo* «inanzi che fusse stampato», consegnatagli dal canonico Iacopo Pellegrini, suo stretto collaboratore nella riforma della diocesi. Qualche tempo dopo questi avrebbe sottoscritto in qualità di testimone le ultime volontà del vescovo, per auspicare poi che a succedergli fosse chiamato Reginald Pole, da lui frequentato in passato nella villa di Alvise Priuli a Treville, presso Padova, insieme con Adamo Fumano, Carlo Gualteruzzi e Vittore Soranzo. A far avere quel

⁸² Ivi, p. 670; cfr. p. 656: «Detto reverendissimo Morone – ribadirà ancora il Bartoli – in questo articolo et lume, novamente per Sua Signoria reverendissima appreso, se ne rallegrava [...] et de essere in questo illuminato dal reverendissimo de Polo, quale molto exaltava in queste cose».

⁸³ Ivi, pp. 698, 827; cfr. anche p. 232; Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 174 sgg.

⁸⁴ Cfr. *infra*, pp. 283 sgg.

libretto al Pellegrini fu certamente lo stesso Flaminio, che durante il suo soggiorno veronese aveva intrattenuto con lui rapporti di amicizia, attestati anche da alcuni versi⁸⁵. Ad avvicinarli erano stati i comuni orientamenti religiosi, come suggerisce tra l'altro una deposizione contro il Soranzo rilasciata a Roma il 21 gennaio 1551 da Alfonso Salmerón, secondo cui quando quest'ultimo veniva a Verona era sempre ospite del Pellegrini, il quale non sapeva nascondere la sua irritazione nell'ascoltare le prediche in cui il gesuita diceva «male de fra' Bernardino Occhino o altri fugitivi, et specialmente del *Beneficio de Christo*», di cui aveva percepito la diffusione in città⁸⁶. Il Giberti aveva subito letto il libretto, che di primo acchito gli era sembrato «cosa buona», salvo poi mutare parere quando un altro suo collaboratore, il domenicano mantovano Reginaldo Nerli, dopo aver visto il testo ormai pubblicato, gli aveva fatto presente che invece era «heretico»⁸⁷:

Et dopo qualche mese, – riferirà agli inquisitori il 28 marzo 1558 – sendo il vescovo infermo, non molto lontano dalla morte, lo viddi stampato et con molto mio dispiacere lo dissi al vescovo, et egli impose a me ch'io cavasse l'heresie et le scrivessi. Poi lo diedi a messer Bernardino, si ben mi ricordo, hora cardinale Trani, ad un canonico regolare et a messer Tullio Crispoldo. Et tutti separatamente, dopo l'un l'altro, scrivessimo in un medesimo modo, per che il vescovo lo condannò in tutta la sua diocesi.

È evidente che sono questi i «quattro [...] dottori» di cui in un' *Aggiunta al proemio* Ambrogio Catarino Politi scrisse di aver letto le «censure» poco prima di consegnare alla tipografia il *Compendio d'errori et inganni luterani*, lodandone l'«acume di inge-

⁸⁵ Flaminio, *Carmina*, p. 155; sul Pellegrini cfr. PM, vol. I, p. 720, nota 77.

⁸⁶ PS, vol. I, pp. 115-16. Il gesuita spagnolo riferirà anche che, dopo aver ascoltato una sua predica «de iustificazione al medesimo modo che 'l concilio ha diffinito, dicto messer Iacobo [...] diceva: "Questo spagnolo voleva pur dire della iustificazione a modo suo!"».

⁸⁷ PM, vol. I, pp. 720-23, anche per quanto segue; cfr. Massimo Firpo, *Il «Beneficio di Christo» e il concilio di Trento (1542-1546)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31, 1995, pp. 45-72, anche nella sua raccolta di saggi *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 119-45: 135 sgg.

gno, dottrina sana, vero giudizio e fervente zelo»⁸⁸. Oggi conosciamo i loro nomi, che presentano tuttavia profili alquanto contraddittori e tali da suscitare più problemi di quanti ne risolvano: Reginaldo Nerli il primo, autentico spirito religioso animato da una forte volontà di rinnovamento ma esente da ogni complicità con le dottrine d'oltralpe⁸⁹; Bernardino Scotti il secondo, uno dei primi teatini («una certa razza così fatta», come li definiva il nunzio Giovanni Della Casa⁹⁰), fedelissimo di Gian Pietro Carafa, che lo chiamerà nel sacro collegio affidandogli anche delicati compiti inquisitoriali; Timoteo Giusti il terzo, canonico regolare lateranense ma vicino ai teatini, religioso «bon, docto et catholico» e «optimo religioso» a giudizio del Salmerón, che aveva partecipato alla discussione del 1538-39 su giustificazione e predestinazione, così come il reatino Tullio Crispoldi, braccio destro del Giberti, che invece durante quella discussione si era contrapposto alle tesi del Contarini, salvo poi rifluire qualche anno dopo su posizioni di sostanziale ortodossia⁹¹.

Questi personaggi confermano tra l'altro che l'incarico di censurare il *Beneficio di Cristo* fu affidato dal Giberti ai «quattro dottori» tra la fine del '42 e l'inizio del '43, dal momento che il Giusti probabilmente morì prima dell'aprile di quell'anno, quando scompare dalla documentazione del suo ordine, e che proprio allora lo Scotti lasciò Verona per assumere l'incarico di preposito dei teatini a Venezia, senza dubbio per volontà del Carafa, forse desideroso di levarlo da quell'ambiente troppo contaminato da infiltrazioni ereticali⁹². Il *Beneficio* cominciò dunque a circolare a Verona verso la fine del '42, all'indomani della fuga dell'Ochino, che lo stesso vescovo fu sospettato di aver protetto⁹³, e alla vigilia della prima convocazione

⁸⁸ Politi, *Compendio*, p. 350; cfr. *supra*, p. 25.

⁸⁹ Su questa complessa figura cfr. PM, vol. I, p. 26, nota; Alonge, Camaioni, *Potere femminile e governo della religione*, pp. 412-14.

⁹⁰ *Corrispondenza Giovanni Della Casa Carlo Gualteruzzi (1525-1549)*, a cura di Ornella Moroni, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1986, p. 229.

⁹¹ Cfr. *supra*, pp. 100-103.

⁹² Roma, Archivio generale teatino, ms. 122, *Lettere. Fondazione dell'ordine*, n. XII; cfr. Vanni, «*Fare diligente inquisitione*», p. 111 (ringraziamo l'autore di questo libro per la segnalazione).

⁹³ Cfr. la lettera del Priuli al Beccadelli del 17 ottobre 1542, in cui si diceva

tridentina sotto la presidenza del Pole e del Morone. È però difficile credere che quei «dottori» evocati dal Catarino, così diversi tra di loro, scrivessero «tutti separatamente, dopo l'un l'altro, [...] in un medesimo modo», inducendo quindi il Giberti a condannare quel libro in tutta la sua diocesi. Qualcosa non torna, insomma, e quell'unanime concordia tra personaggi schierati su fronti opposti desta qualche perplessità, salvo ipotizzare che fosse stato proprio il vescovo a sollecitare la confutazione di quel trattatello, cercando così di procurarsi qualche titolo di militanza ortodossa dopo che la complicità con il cappuccino senese lo aveva esposto ai sospetti del Sant'Ufficio che negli ultimi mesi del '43, quando egli era ormai in punto di morte, promosse un'inchiesta sul suo conto⁹⁴. Qualche perplessità desta anche l'affermazione del Catarino di non conoscere i nomi di quei teologi, di cui si limitò a elogiare il lavoro constatando che «un medesimo spirito di verità ci ammaestra, grazia sia al Signore»⁹⁵: Reginaldo Nerli era infatti un suo confratello, mentre il Giusti e il Crispoldi – come si è accennato – avevano partecipato al dibattito avviato dalla predicazione senese di Agostino Museo del 1538 e promosso da Lattanzio Tolomei, compatriota e amico del Politi («una parte de l'anima mia»), che del resto intervenne in quella discussione con il *De eximia praedestinatione*, stampato a Lione nel 1541 e dedicato al cardinal Contarini⁹⁶.

In ogni caso, le critiche dei teologi veronesi, l'affilare delle armi da parte del Politi con le sue critiche al Contarini, il severo giudizio di quest'ultimo sul *Beneficio* (a voler credere all'ambigua testimonianza del Bargellesi) e l'incrinarsi dei suoi rapporti con il Pole non scoraggiarono l'*Ecclesia viterbiensis* dal progetto di pubblicare il libretto e di affiancare ad esso l'*Alfabeto cristiano* del Valdés⁹⁷. Non v'è dubbio che a promuovere tale iniziativa fosse il Flaminio, forse con la collaborazione del Carnesecchi (stabilitosi a

scandalizzato nel vedere «un tal homo pur nominato in tal materie» (OBL, ms. Ital., C. 25, ff. 251r-254v).

⁹⁴ Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, pp. 146-48.

⁹⁵ Politi, *Compendio*, p. 350.

⁹⁶ Ambrogio Catarino Politi, *Rimedio a la pestilente dottrina de frate Bernardino Ochino. Epistola responsiva diretta al magnifico magistrato de Siena*, in Roma, Girolama de' Cartolari, 1544, p. 2v; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, p. 84.

⁹⁷ Cfr. *supra*, pp. 195-96.

Venezia alla fine del '42), ma certo con il consenso e probabilmente le risorse finanziarie del suo patrono, come riferiranno il Bartoli, secondo il quale era stato l'umanista di Serravalle a mandare «in luce un libro domandato *Il beneficio di Christo*», e Giovan Battista Scotti, anch'egli in grado di indicarlo come colui che l'aveva dato «alla stampa» dopo averlo «reveduto et rassettato a suo modo»⁹⁸. È dunque lecito ipotizzare che la larga circolazione dell'ancor inedito libretto si collegasse all'ormai imminente apertura del concilio, nell'intento di coalizzare amici e potenziali alleati intorno alle istanze dottrinali che vi erano pacatamente enunciate, anche in vista di una ripresa del dialogo con i protestanti. Era un modo di verificare se e quale consenso esso era in grado di ottenere da parte di personaggi non lontani dall'*Ecclesia viterbiensis*, e quindi la possibilità di proporla in un'assemblea episcopale presieduta proprio dal Pole e dal Morone, la cui designazione da parte del papa diede forse la spinta decisiva a pubblicarlo⁹⁹. Quale fosse la misura di tale consenso emerge dalla provocatoria affermazione fatta dal Flaminio durante il viaggio da Roma verso Trento quando, ospite del cardinal Gonzaga a Mantova con il Pole, commentò la clamorosa fuga dell'Ochino e del Vermigli dichiarando *apertis verbis* nel corso di un banchetto «ch'erano partiti gli apostoli d'Italia», senza che alcuno «replicasse o dicesse cosa alcuna»¹⁰⁰. Di tenore molto diverso era invece la lettera che in quelle stesse settimane egli inviò a Niccolò Bargellesi, di cui aveva infine percepito il doppio gioco, nella quale cercava di sottrarsi alle prevedibili accuse di complicità con il cappuccino senese, anch'egli reduce dal vano tentativo di convertire il prete bolognese alla fede del *Beneficio*, scrivendo che ormai «non se poteva più fidare de nisciuno se non de Iesu Cristo benedecto»¹⁰¹.

Presentato dal Vergerio alla fine del '45 come un testo che «a molti ardenti spiriti e uomini che sono nella Chiesa pare una buona cosa e di gran frutto»¹⁰², il *Beneficio* fu definito «molto spirituale» dal Morone, secondo il quale «ad ognuno che lo leggeva

⁹⁸ PM, vol. I, pp. 82, 243.

⁹⁹ Firpo, *Il «Beneficio di Christo» e il concilio di Trento*, pp. 119-25.

¹⁰⁰ Pagano, *Il processo di Endimio Calandra*, p. 298.

¹⁰¹ PC, vol. I, p. 6.

¹⁰² Stella, *L'orazione di Pier Paolo Vergerio*, p. 35.

pareva il medesimo». E infatti, alla sua richiesta di dargliene un parere Gregorio Cortese, l'antico maestro di don Benedetto da Mantova a San Benedetto Po e a San Giorgio Maggiore, allora membro della congregazione inquisitoriale, non aveva esitato a rispondere: «Quando la mattina mi metto il giuppone io non so vestirme d'altro che di questo *Beneficio di Christo*»; non diversamente da Cristoforo Madruzzo, che nel conclave del 1549-50, tre anni dopo il decreto tridentino sulla giustificazione, gli aveva confidato di custodirlo tra i suoi libri «in delitiis, legato in oro»¹⁰³. Protettore del Vergerio e di predicatori eterodossi quali Andrea da Volterra, il cardinal di Trento era solito dire che «di due cose si gloria principalmente in questo mondo, l'una haver servito Carlo V imperatore, l'altra di havere amato e venerato il cardinale d'Inghilterra, il quale usa chiamare il suo santo Polo», come scriverà il Beccadelli nella *Vita del Pole*¹⁰⁴. Ancora durante il pontificato di Giulio III il Morone interpellerà un altro porporato, il domenicano modenese Pietro Bertano, anch'egli sospettato di eresia, che si trasse d'impaccio dichiarando «ch'era tempo assai che non havea veduto questo libro, ché se lo vedesse hora li risponderia con più fondamento; pur che, per quanto si potea ricordare, li pareva che dove parlava dell'opere fusse alquanto suspecto»¹⁰⁵. È certo d'altra parte che a quella data, oltre all'ormai cogente normativa conciliare, il Bertano conoscesse assai bene il *Compendio* del suo confratello Ambrogio Catarino Politi, che nel '44 aveva denunciato l'autore del *Beneficio* come «falso dottore e ingannatore de le misere plebi», subdolo maestro di una dottrina «falsa, erronea et eretica», contraria a «quella che per molti secoli era stata insegnata ne la Chiesa santa», contro il quale scagliava la sua martellante litanìa: «Erra e inganna dove con Lutero e Melantone...»¹⁰⁶. Del che, a quanto pare, né un dotto teologo come il Cortese né il più sprovveduto Madruzzo, l'uno prima e l'altro dopo la comparsa del violento libello catariniano, sembravano essersi accorti e tantomeno preoccupati, continuando a delibare quel «dolce libriccino» come un testo edificante di cui nutrire la propria fede.

¹⁰³ PM, vol. I, pp. 428-32.

¹⁰⁴ *Monumenti di varia letteratura*, vol. II, p. 333.

¹⁰⁵ PM, vol. III, p. 131.

¹⁰⁶ Politi, *Compendio*, pp. 350-51.

4. Il contesto politico-religioso della stampa

Com'è noto, il concilio convocato a Trento per la fine del '42 non poté mai essere formalmente aperto. Nel luglio Francesco I aprì le ostilità contro Carlo V, alleatosi l'anno dopo con Enrico VIII, e per due anni, fino al trattato di Crépy del 19 settembre 1544, la guerra imperversò su tutti i fronti, dalle Fiandre alla Provenza, mentre la lega di Smalcalda ne approfittava per cacciare dal suo ducato il cattolico Enrico di Brunswick-Wolfenbüttel e il tentativo di Ferdinando d'Asburgo di riprendersi l'Ungheria falliva miseramente davanti all'esercito di Solimano il Magnifico. Il grande disegno di «aconchiar el mundo y reformar la Iglesia» che pochi anni prima il Valdés e l'«Italia dell'imperatore» avrebbero voluto affidare a Carlo V¹⁰⁷ appariva sempre più velleitario di fronte alla poderosa coalizione di nemici esterni e interni che il sovrano asburgico era chiamato a fronteggiare e all'inesauribile capacità di Paolo III di contrastare la sua azione politica, di rinviare la riforma della Chiesa, di realizzare le ambizioni dinastiche di casa Farnese. Per mesi il Pole e il Morone restarono inattivi a Trento in attesa di un'improbabile cessazione delle ostilità, e fu allora che comparve la prima edizione del *Beneficio*, che mancò quindi l'obiettivo di orientare i lavori dell'assemblea episcopale che due suoi appassionati lettori erano chiamati a presiedere.

L'appuntamento con il concilio dovette essere rinviato alla nuova convocazione decretata dal pontefice per la fine del '45, quando apparve infatti una nuova edizione del libriccino, anch'essa di grande successo a prestar fede al Vergerio¹⁰⁸, ma anch'essa fallimentare dal punto di vista politico e subito incappata nella confutazione di Galeazzo Florimonte, tale da rivelare al di là di ogni dubbio come il vento dottrinale che spirava a Trento andasse in tutt'altra direzione¹⁰⁹. Una condanna ben presto formalizzata dall'*Indice* dell'acasiano del 1549, come si vedrà, pronto ad accogliere anche altri due volumetti verosimilmente pubblicati per iniziativa del Flaminio e di Giulia Gonzaga, forse con la col-

¹⁰⁷ *Cartas inéditas de Juan de Valdés*, p. 41.

¹⁰⁸ Cfr. *supra*, pp. VIII-IX; *Beneficio*, pp. 504-505.

¹⁰⁹ Cfr. *infra*, p. 295.

laborazione del Carnesecchi a Venezia, entrambi opera di Juan de Valdés ed entrambi destinati alla prima istruzione dei fedeli e all'iniziazione dei discepoli, quali l'*Alfabeto cristiano* e il breve catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione*, ai quali si aggiunse (con la falsa data di «Roma 1545») la silloge di scritti valdesiani e flaminiani *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana*, in cui figuravano tra l'altro in forma di trattatelli alcune delle lettere inviate nel 1541 dal Flaminio al Priuli per conquistarlo alle dottrine dell'esule spagnolo¹¹⁰. Forse si pensò anche ad altre opere se si tiene conto del fatto che proprio tra il 1542 e il '45 il barone napoletano Mario Galeota stipendiò nei suoi feudi calabresi dei copisti incaricati di trascrivere le opere valdesiane, come per esempio la traduzione flaminiana delle *Cento e dieci divine considerationi* portata a Napoli dal Merenda nel '43 che ancora nel '47 il Galeota diffondeva a Napoli con «certi dialogi et certi pregonti», i commenti al vangelo di Matteo e alla lettera ai romani¹¹¹.

¹¹⁰ Editi rispettivamente i primi due in Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. 5 sgg., 185 sgg.; e il terzo in Flaminio, *Apologia*, pp. 143-93. Vi figurano cinque brevi scritti, intitolati nell'ordine *Della penitenza christiana*, *Della giustificazione*, *Della medesima giustificazione*, *Che la vita eterna è dono di Dio per Iesu Christo nostro signore*, *Se al christiano conviene dubitare ch'egli sia in gratia di Dio et se ha da temere il dì del giudicio et se è bene essere certo de l'uno et amare l'altro*. Il titolo del volumetto si riferiva in realtà solo al primo testo, la traduzione del valdesiano *De la penitencia cristiana, de la fe cristiana i del vivir cristiano*, poi inserito nei cosiddetti *Trataditos* (ed. Eduard Boehmer, Bonn, Imprenta de Carlos Georgi, 1880), così come l'ultimo era con ogni probabilità una traduzione del perduto *Discurso sobre si el cristiano ha da estar zierito de su justificación i glorificaciòn*, menzionato dall'esule spagnolo nel suo commento alla lettera di san Paolo ai romani (Valdés, *La epistola de san Pablo a los romanos*, p. 152). I tre testi intermedii riproducono (con una successione inversa rispetto a quella in cui compaiono nell'edizione del 1545) alcune lettere inviate nel 1540-41 dal Flaminio al Priuli «in materia della giustificazione, insinuandoli le nove opinioni intorno a ciò acquisite mediante la conversazione di Valdés» (Firpo, *Tra alumbrosos e «spirituali»*, pp. 183 sgg.).

¹¹¹ Lopez, *Il movimento valdesiano*, pp. 138, 152; Id., *L'«officina» napoletana del valdesiano Galeota*, in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempo de Alfonso y Juan de Valdés*, coordinador Francisco Ramos Ortega, Roma, Instituto español de lengua y literatura, 1979, pp. 209-23; cfr. Addante, *Valentino Gentile*, p. 66; Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 180-81.

Un ininterrotto flusso di libri e libretti variamente connotati in senso eterodosso, del resto, uscì in quegli anni dai torchi veneziani e svizzeri, accompagnando le discussioni conciliari sulle fonti della rivelazione, il peccato originale e la giustificazione che fecero da sfondo alla larga diffusione del *Beneficio di Cristo*¹¹². Vale la pena di leggerne un elenco, sia pure assai incompleto, a cominciare dalle traduzioni di opere di Lutero, che si aggiunsero a quelle già apparse negli anni venti e trenta dell'*An den christlichen Adel deutscher Nation* e del *De libertate christiana* con il titolo rispettivamente di *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*¹¹³ e di *Opera divina della christiana vita*, e altre ancora, tra cui alcune pubblicate sotto il nome di Erasmo¹¹⁴. O i *Loci communes* di Melantone, che diventarono *I principii de la theologia di Ippofilo da Terra Negra*¹¹⁵; le numerose traduzioni di opere di Erasmo (l'*Enchiridion militis christiani* e il *Dialogo di due donne maritate* nel 1542, i *Colloquia* nel 1544, '45 e '49, il *Dell'institutione dei fanciulli* nel '45, gli *Apostemmi* nel '46¹¹⁶), di Urbanus Rhegius (l'*Opera utilissima intitolata dottrina vecchia et nuova* nel '43, *La medicina dell'anima* nel '44, il *Libretto consolatorio a li perseguitati per la confessione de la verità evangelica* nel '45, la *Dottrina verissima et hora nuovamente venuta in luce tolta dal capitolo IV a' romani a consolare fermamente le afflitte coscienze dal peso del peccato gravate* nel '47), del *Capo finto* di Johann Sle-

¹¹² Per un primo orientamento cfr. Anne Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: a Finding List*, Genève, Droz, 1983; Silvano Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, pp. 9-27; cfr. Gabriella Zarri, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, ivi, pp. 131-54; 136; Ugo Rozzo, Silvana Seidel Menchi, *Libre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, dossier conçu et ressemblé par Jean-François Gilmont, pp. 326-74; e in generale Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 192-96.

¹¹³ Martin Lutero, *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano*, a cura di Stefania Salvadori, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

¹¹⁴ Silvana Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», 17, 1977, pp. 31-108.

¹¹⁵ Filippo Melantone, *I principii della teologia*, a cura di Salvatore Caponetto, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1992; Salvatore Caponetto, *Melantone e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2000.

¹¹⁶ Seidel Menchi, *La circolazione clandestina*; ma si veda anche la sua sintesi *Erasmo in Italia*.

dan nel 1544¹¹⁷, dell'anonimo *Desordine della Chiesa* nel '45¹¹⁸. E ancora la *Regola utile e necessaria a ciascuna persona che cerchi di vivere come fedele e buon cristiano* del nobile senese Bartolomeo Carli Piccolomini, edita a Venezia nel 1542 e poi nel '43¹¹⁹; il già ricordato *Pio et christianissimo trattato della oratione* del cardinal Federico Fregoso, apparso postumo nel 1542, '43 e '46 a Venezia, dove nel '45 Comin da Trino pubblicò una traduzione di Lutero sotto il titolo di *Prefazione del reverendissimo cardinal di santa Chiesa messer Federigo Fregoso nella pistola di san Paolo a' romani*¹²⁰; i sei volumi delle opere di sant'Agostino pubblicate nel 1543-47 sempre da Comin da Trino¹²¹, editore nel '45 anche del *Trattato di santo Atanasio della semplice e pura Chiesa d'Iddio*, densa di inflessioni ereticali¹²²; il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione nel '46¹²³; le varie edizioni del *Summario de la sacra Scrittura*¹²⁴; i commenti e le traduzioni bibliche di Antonio Brucioli, la cui *Pia expositione ne li dieci precetti* (traduzione di Calvino) fu più volte stampata tra il 1542 e il '48¹²⁵.

¹¹⁷ Salvatore Caponetto, *Il Capo Finto. Una traduzione italiana cinquecentesca della Oration an alle Stende des Reichs, von Römischen Nebenbaupt im Keyserthum erwachsen*, in *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, a cura di Luigi Borgia, Francesco De Luca, Paolo Viti e Raffaella Maria Zaccaria, 4 voll., Lecce, Conte, 1995, vol. II, pp. 625-33.

¹¹⁸ Silvano Cavazza, *Un opuscolo antiromano per il concilio di Trento. «Il desordine della Chiesa»*, in *Studi in onore di Giovanni Miccoli*, a cura di Liliana Ferrari, Trieste, Università di Trieste, 2004, pp. 143-61.

¹¹⁹ Ci limitiamo a rinviare a Salvatore Lo Re, *Bartolomeo Carli Piccolomini e la «Regola del fedele e buon cristiano»*. *La Riforma e la piazza*, in *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di Lucia Felici, Torino, Claudiana, 2015, pp. 123-35.

¹²⁰ Cfr. *supra*, pp. 87-88.

¹²¹ Cfr. *infra*, p. 244.

¹²² Davide Romano, *Un testo di propaganda eterodossa nell'Italia del Cinquecento: il «Trattato di santo Atanasio della semplice e pura Chiesa d'Iddio»*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 201, 2007, pp. 3-31.

¹²³ Celio Secondo Curione, «*Pasquillus extaticus*» e «*Pasquino in estasi*», edizione storico-critica commentata, a cura di Giovanna Cordibella e Stefano Prandi, Firenze, Olschki, 2018.

¹²⁴ Su questo celebre libretto eterodosso e sul suo notevole successo in Italia cfr. Susanna Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della sacra Scrittura»*. *Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

¹²⁵ Cfr. *supra*, pp. 60, 75.

Si trattava di libri proibiti, e quindi pericolosi tanto per chi li deteneva e magari li imprestava quanto per i librai, che li stampavano quindi in piccoli formati, facili da occultare, e li vendevano assai cari¹²⁶. Il che attesta l'esistenza di una robusta domanda sociale, che si estendeva anche a opere meno compromettenti ma anch'esse più o meno portatrici di analoghi messaggi religiosi. Basti ricordare per esempio le varie edizioni delle *Rime* di Vittoria Colonna, il *Commento* di Rinaldo Corso e *Il Pianto della marchesa di Pescara sopra la passione di Cristo*¹²⁷; le raccolte di *Lettere volgari* pubblicate a più riprese da Paolo Manuzio e dense di echi eterodossi e assonanze con il *Beneficio di Cristo*, tra le quali figurava per esempio anche quella del Flaminio a Teodorina Sauli¹²⁸, e altre analoghe raccolte epistolari pubblicate da Paolo Gherardo nel 1545, da Orazio Brunetto nel 1548, da Bernardo Tasso nel 1549¹²⁹; e a inseguirne il successo le antologie di *Rime* di vari autori, che fluirono in gran numero dai torchi veneziani sull'onda di una folta letteratura petrarchesca che coinvolgeva anche numerose donne. E ancora le *Lettere* e altre opere fiorentine di Anton Francesco Doni¹³⁰; vari scritti di Ludovico Dolce, Ortensio Lando, Ludovico Domenichi; il *Trattato divino et utilissimo della divina misericordia* di Marsilio Andreasi nel '42¹³¹; un *Bellissimo trattato quanto sia necessaria la penitenza* nel '45; l'*editio princeps* dei *Dialoghi* di Alfonso de Valdés ancora nel '45¹³²; la *Parafrasi del vangelo di Matteo* di Bernardino Tomitano nel '47, basata su quella erasmiana¹³³.

¹²⁶ Cfr. *infra*, p. 234.

¹²⁷ Vittoria Colonna, *Rime*, a cura di Alan Bullock, Roma-Bari, Laterza, 1982; Eva-Marie Jung-Inglessis, *Il Pianto della marchesa di Pescara sopra la passione di Cristo*, a cura di Adriano Prosperi, «Archivio italiano per la storia della pietà», 10, 1997, pp. 115-204.

¹²⁸ Cfr. *supra*, pp. 110-11.

¹²⁹ Braidà, *Libri di lettere*.

¹³⁰ Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, pp. 196 sgg.; cfr. Gigliola Fragnito, *Anton Francesco Doni all'Indice*, in *Dissonanze concordi. Temi, questioni e personaggi intorno ad Anton Francesco Doni*, a cura di Giovanna Rizzarelli, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 335-51.

¹³¹ Seidel Menchi, *La circolazione clandestina*.

¹³² Alfonso de Valdés, *Due dialoghi. Traduzione italiana del sec. XVI*, a cura di Giuseppe De Gennaro, Napoli, Istituto universitario orientale, 1968.

¹³³ Su di lui cfr. Maria Teresa Girardi, *Il sapere e le lettere in Bernardino Tomitano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

E ancora altri se ne potrebbero aggiungere, come il Vergerio si levava il gusto di scrivere in una pungente risposta all'*Indice veneziano* del 1549¹³⁴:

Ma vorrei ben che questi condannatori mi sapessero dire per quale cagione, havendo scomunicato il *Benefitio di Christo*, non habbiano insieme maledetti alcuni libricini, li quali dicono le istesse cose, ovvero una gran parte di esse, verbi gratia *La medicina dell'anima*, lo *Trattato dell'oratione* del Fregoso, la *Prefazione alla epistola ai romani* che ha in principio il nome del medesimo Fregoso ma è (come ho detto) di Martin Lutero tutta da un capo all'altro, la *Apologia* del Galateo, et la *Apologia* di fra Baldo [Lupetino], che sono pur in stampa tutte due, un altro libro pur volgare che questo titolo: *Instruione come si ha a consolare nelle vie christiane uno che stia per morire* (la quale è compositione di colui, che scrive contra il catalogo), la *Paraphrasi sopra i sette Salmi* di don Giovanni di Cremona, alcune altre nuove parafrasi et esplanationi fatte sopra tutti i *Salmi* latine et volgari in Franza et in Italia et altri simili libretti, li quali medesimamente non fanno altro che celebrar il beneficio di Christo crocifisso et dire che siamo eletti, iustificati, salvati per il suo merito et pongono una iustificatione netta et sola, et non tante come quei di Trento.

A questo brulicare di scritti eterodossi pubblicati in Italia occorre poi aggiungere il fiume di libri e libretti che da Ginevra e Basilea inondava l'Italia attraverso i passi alpini, anzitutto le *Prediche* e i *Sermones*, di Bernardino Ochino, i suoi commenti alla lettera ai romani e poi a quella ai galati, l'*Epistola* alla Balìa di Siena, l'*Imagine di Anticristo*, la *Risposta* al Catarino; e poi *Una semplice dichiarazione sopra gli 12 articoli della fede christiana* del Vermigli apparsa nel 1544; le *Opere christiane* del 1543 e i due volumi di *Prediche* del '47 di Giulio da Milano¹³⁵, il *Della riforma della dottrina christiana* e l'*Isposizione de la epistola di san Giacomo* di Francesco Stancarò, entrambe del '47; la *Tragedia del libero arbitrio* dell'ex benedettino Francesco Negri da Bassano (1546, 1551)¹³⁶. E ancora, coevo a quello del Valdés sopra menzionato,

¹³⁴ Vergerio, *Il catalogo de' libri*, p. Gvirv.

¹³⁵ Ugo Rozzo, *Sugli scritti di Giulio da Milano*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 134, 1973, pp. 74-81; Ernst Ronsdorf, *Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano*, ivi, n. 138, 1975, pp. 55-67.

¹³⁶ Negri, *Della tragedia*, di cui esiste una recente edizione: Francesco Negri

il breve catechismo di Giovanni Calvino pubblicato in italiano nel 1545, la cui dedica «alli vescovi et ministri de le Chiese d'Italia» recava un inserto tratto da uno scritto dell'esule spagnolo, a riprova di una situazione religiosa ancora fluida in cui messaggi religiosi diversi e finanche conflittuali potevano intrecciarsi senza apparenti contraddizioni¹³⁷. Altri ancora potrebbero essere citati, ed è questa la foresta di cui il *Beneficio di Cristo* è un albero, senza dubbio tra i più alti e frondosi, e lì deve essere collocato per capirne le origini e il significato, nell'intrecciarsi dei molteplici rami di fermenti eterodossi variamente connotati – erasmiani, luterani, calvinisti, valdesiani – che i controversisti cattolici preferirono ricondurre tutti e solo all'empia dottrina del ribelle Martin Lutero.

In realtà, «sottratto alla "foresta" della letteratura di pietà in volgare il *Beneficio di Cristo* diventa [...] una testimonianza straordinaria di una stagione storica altamente conflittuale, in cui gli indirizzi spirituali rappresentavano la cartina di tornasole per disegni di portata politica». Tra i primi a capirlo fu proprio il Catarino, la cui confutazione pone «il libretto su un piano diverso rispetto alla letteratura devozionale, testimoniando la portata dell'interesse risvegliato dall'alternativa religiosa, del Flaminio, del Pole e dei loro seguaci, i cui tratti inconfondibili emergevano distintamente dalle pagine del *Beneficio* e vennero subito notati dall'attento sguardo del domenicano senese»¹³⁸. Una foresta, del resto, che si riflette anche in un'altra, questa volta visiva e ben visibile: quella dei numerosi libri popolari che recano sul frontespizio immagini assai semplici e rozze del Cristo in croce (come nelle edizioni del 1543 e del 1546 del *Beneficio di Cristo*¹³⁹), depresso, compianto, risorto, e degli innumerevoli dipinti raffiguranti il Cristo portacroce e crocifisso prodotti in quegli anni anche dai massimi artisti italiani, da Michelangelo a Bronzino, da Rosso Fiorentino a Lorenzo Lotto, da Francesco Salviati a Sebastiano del Piombo, da Giorgio Vasari a Marcello Venusti, dallo stesso Tiziano a Tintoretto e tanti

da Bassano, *Tragedia intitolata Libero arbitrio 1546/1550*, a cura di Cristiano Casalino e Luana Salvarani, presentazione di Francesco Mattei, Roma, Anicia, 2014.

¹³⁷ *Catechismo, cioè formulario per ammaestrare i fanciulli ne la religione christiana fatto in modo di dialogo, dove il ministro della Chiesa domanda et il fanciullo risponde*, s.i.t., 1545.

¹³⁸ Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 214.

¹³⁹ Sono riprodotte in *Beneficio*, pp. 50-51.

altri minori e minimi, spesso riprodotti in stampe economiche, a dimostrazione di una diffusa sensibilità religiosa e della domanda di immagini sacre e devozionali che ne scaturiva¹⁴⁰.

Il caso più evidente è costituito dalla fedele trascrizione visiva dei contenuti essenziali del catechismo valdesiano nei grandiosi affreschi (oggi perduti) del coro della basilica di San Lorenzo a Firenze commissionati da Cosimo de' Medici a Jacopo Pontormo, che vi lavorò ininterrottamente fino alla morte, dal 1545 al '56, e ultimati due anni dopo dal prediletto allievo Bronzino. Un'impresa straordinaria, che traeva le sue motivazioni politiche non solo dal violento e talora rabbioso scontro politico tra Firenze e Roma e dalla sua endemica conflittualità, al punto che papa Paolo III non esitò ad avviare un processo per eresia contro il duca mediceo, che a sua volta minacciò di allearsi con la Lega di Smalcalda e di assoldare dei lanzeschi tedeschi a difesa dei confini fiorentini, ma anche della piena sintonia di Cosimo con la strategia religiosa di Carlo V, volta alla pacificazione religiosa della Germania e a una profonda riforma della Chiesa. Il che spiega come il Pontormo potesse continuare a lavorare indisturbato ai suoi affreschi anche dopo l'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione e la condanna all'*Indice* delle opere del Valdés, tra cui il catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' cristiani delle cose della religione*. Non è possibile soffermarsi qui su questa vicenda, se non per sottolineare che tutto il contesto culturale della Firenze cosimiana degli anni quaranta risulta impregnato da succhi religiosi che, al di là dei prevedibili spunti antipapali e anticlericali, riflettono una sensibilità nutrita dal *Beneficio di Cristo* (talora anche filoriformata) che traspare per esempio dagli scritti di Anton Francesco Grazzini (il Lasca), di Giambattista Gelli, di Cosimo Bartoli, di Anton Francesco Doni, di Ludovico Domenichi¹⁴¹.

Ma il caso più evidente e significativo è quello di Benedetto Varchi, spigoloso e dottissimo letterato, ex repubblicano capace di conquistare la fiducia di Cosimo de' Medici, grande amico di Pontormo, in cui è probabilmente da individuare l'ideatore del programma iconografico laurenziano. Spetta a Paolo Simoncelli il merito di aver

¹⁴⁰ Massimo Firpo, Fabrizio Biferali, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 57 sgg.

¹⁴¹ Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, pp. 167 sgg.

segnalato la vera e propria parafrasi dei primi capitoli del *Beneficio* da lui affidata al *Sermone fatto alla croce et recitato il Venerdì santo nella compagnia di San Domenico l'anno 1549*, dove figurano brani interi tratti dal «dolce libriccino» e dal catechismo valdesiano¹⁴²:

Beneficio di Cristo,
pp. 13-14

La Scrittura santa dice che Dio creò l'uomo ad imagine et similitudine sua, facendolo quanto al corpo impassibile e quanto all'animo giusto, verace, pio, misericordioso e santo. Ma poiché egli, vinto dalla cupidità del sapere, mangiò di quel pomo proibito da Dio, perdette quella imagine et similitudine divina e diventò simile alle bestie e al demonio che l'aveva ingannato: perciò in quanto all'animo divenne ingiusto, mendace e crudele, impio e inimico di Dio, e in quanto al corpo diventò passibile e soggetto a mille incomodi e infirmità, né solamente simile ma ancora inferiore agli animali bruti. [...] Insomma questa nostra natura per lo peccato di Adamo tutta si corrippe e, si come prima era superiore a tutte le creature, così divenne soggetta a tutte, serva del demonio, del peccato e della morte

Varchi, *Sermone*,
pp. 35-37

L'huomo (si come testimoniano le sacre lettere) fu dalle proprie mani di Dio creato di terra nel paradiso terrestre ad imagine sua et similitudine, [...] in quanto al corpo impassibile et immortale et in quanto all'animo giusto, pio, fedele, benigno, misericordioso, verace et santo. [...] Ma poscia che egli, o tratto dalla cupidigia del sapere o ingannato dall'adorno suo male et nostro mediante l'astuzia et invidia dell'antichissimo serpe, gustò di quel pomo che gli era stato vietato, cadde incontanente da tutte le perfezione et felicità primiere et, perduta in un tratto la sembianza di Dio, divenne simile alle bestie et al demonio: alle bestie in quanto al corpo, perciò diventò non solo passibile et mortale ma sottoposto a mille passioni ognhora, a mille morbi, a mille cure; al demonio in quanto a l'animo, perciò si fece ingiusto, empio, infedele, malvagio, crudele, bugiardo et inimico di Dio. Laonde, come innanzi il peccato d'Adamò la natura humana era superiore a tutte le creature, così dopo la disubbidienza a tutte divenne inferiore, essendo sottoposta non pure alla morte, ma al peccato et al demonio medesimo.

Valdés, *Catechismo*,
p. 187

Havendo Dio create tutte le cose, creò l'huomo come superior d'esse sopra la terra, creandolo ad imagine et similitudine sua in quanto era immortale et impassibile et era potentissimo, savio, giusto, verace et fedele, mettendolo nel paradiso terrestre. [...] Questo huomo disubbidendo a Dio perdette l'immagine di Dio et fu scacciato fuori del paradiso terrestre, et così rimase simile agli animali bruti nella passibilità et mortalità et rimase simile alli mali spiriti nella ingiustitia, impietà, malitia et malignità, et perché era così fatto fu scacciato fuori del paradiso terrestre.

¹⁴² Benedetto Varchi, *Orazione funerale fatta già et recitata nell'Accademia Fiorentina sopra la morte dell'illustrissima et eccellentissima signora madonna Maria Salvata de' Medici, madre dell'eccellentissimo et illustrissimo signor duca di Firenze. Con un sermone fatto alla croce et recitato il Venerdì santo nella compagnia di San Domenico l'anno 1549*, in Firenze Lorenzo Torrentino, 1549; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 330 sgg.; Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, pp. 220 sgg.

Un vero e proprio calco è poi la conclusione del *Sermone*, che riprende quasi alla lettera quella del *Beneficio*:

Varchi, *Sermone*, pp. 56-57

Accettiamo dunque, accettiamo honorandissimi padri miei et diletteissimi frategli in Cristo Giesù, la giustificazione di Giesù Cristo crocifisso; abbracciamo la sua giustizia; facciamo nostri (mediante la fede) gli meriti suoi; incorporiamoci finalmente et trasformiamoci tutti in Giesù Cristo, prima vero huomo et hora vero Dio, certissimi che, se crederemo indubitatamente all'evangelo et daremo fede certa alle sue promesse, diventaremos di figliuoli d'Adamo figliuoli di Dio, et consequentemente frategli et coeredi di Giesù Cristo benedetto.

Beneficio di Cristo, p. 26

Abbracciamo, fratelli diletteissimi, la giustizia del nostro Iesu Cristo, facciamola nostra per mezzo della fede, teniamo per fermo di esser giusti non per le opere nostre, ma per i meriti di Cristo, e viviamo allegri e sicuri che la giustizia di Cristo annichila tutte le nostre ingiustizie e ci fa buoni e giusti e santi nel conspetto di Dio. Il quale, quando ci vede incorporati nel suo figliuolo per la fede, non ci considera più come figliuoli di Adamo ma come figliuoli suoi, e ci fa eredi con il suo legittimo figliuolo di tutte le ricchezze sue.

Sono temi ricorrenti anche nelle lezioni accademiche del Varchi, che nel '45 definiva l'incarnazione come uno «stupendissimo sacramento», un «mistero e beneficio [...] tale che chi più sa meno l'intende e più l'ammira», o affermava che l'articolo principale della fede, «sotto il quale si comprendono tutti i sacramenti della Chiesa e quanto s'appartiene all'unità sua ed ai doni dello spirito santo ed alla giustizia degli uomini, è che noi crediamo, come dice san Pagolo ai romani, che noi siamo giustificati bastevolissimamente mediante la grazia di Dio, per la fede sola senza l'opere della Legge»¹⁴³. E ancor più nei suoi versi spirituali, dove costante è il riferimento alla giustificazione per fede: «La grazia di lui che 'n sulla croce / confitto bevve amaro assenzio e fele / *sola* ne scampa e salva ogni fedele»; e infine: «Se penitenza può trovar mercede / e se pietà ancor può quant'ella suole, / s'aver *solo* in Gesù speranza e fede / impetra grazia nell'eterna sede, / mercede avrò», perché «tutti i credenti che son battezzati / vuol Cristo salvi»; e dove compaiono anche inequivocabili riferimenti alla predestinazione («ab eterno il signor del cielo elegge / chi sempre o mesto pianga

¹⁴³ Benedetto Varchi, *Opere*, a cura di Antonio Racheli, 2 voll., Trieste-Milano, Lloyd Austriaco-E. Treves editore, 1858-1859, vol. II, pp. 415, 418; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, p. 345, che segnala in questa stessa lezione una citazione tratta dalle *Prediche* ochiniane, che il Varchi custodiva nella sua biblioteca.

o lieto rida»), che in un sonetto sembra assumere i connotati di quella «dolcissima» evocata nel *Beneficio*¹⁴⁴:

Scelse tra tutta la futura gente
gl'elletti suoi l'alta bontà infinita,
predestinati alla beata vita
per voler sol di sua divina mente.
Questi tali poi chiama e dolcemente
seco gl'unisce, et al ben far gl'invita
non per opra di lor saggia e gradita,
ma per gratia di lui troppo clemente.
Chiamati gli fa giusti, e giusti poi
gl'essalta, sì ch'a l'unico suo figlio
gli fa conformi e poco men ch'eguali.
Qual dunque mai potrà danno o periglio
a l'ultimo di tutti i gravi mali
da Christo separar gl'elletti suoi?

Esplicito, infine, in un sonetto indirizzato alla duchessa di Camerino, Caterina Cibo, legatissima all'Ochino, era l'elogio di una fede comune a lui e tanti altri, in virtù della quale «non lungi appo 'l gran Bembo luce / l'alta Colonna e 'l buon Valdelsio, a cui / fu sì conta la via ch'al ciel conduce»¹⁴⁵.

5. Proselitismo e uso pastorale

Il Varchi fu un grande ammiratore del Bembo, del Contarini, del Pole, ma i canali e i tramiti per cui fece proprie quelle dottrine religiose restano alquanto oscuri. In ogni caso, non v'è dubbio che il gruppo degli spirituali raccolto intorno al cardinal d'Inghilterra diede vita a un'opera di cauto proselitismo che il Sant'Ufficio non tardò a scoprire, cogliendo il ruolo centrale del Flaminio, «heretico perditissimo»¹⁴⁶, al quale solo la prematura scomparsa nel 1550 risparmiò un processo per eresia analogo a quello subito

¹⁴⁴ Varchi, *Opere*, vol. II, pp. 991, 996; cfr. pp. 948, 979, 986, 997-98 (corsivi aggiunti); Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, pp. 235, 238-40.

¹⁴⁵ Varchi, *Opere*, vol. II, p. 908.

¹⁴⁶ PM, vol. III, p. 853.

dal cugino Cesare, conclusosi con la condanna a morte. Proprio a quest'ultimo Marcantonio aveva scritto il 15 febbraio 1544, rispondendo alle sue lamentele per le «molestie» e i «travagli» che doveva sopportare stando al servizio del cardinale Agostino Trivulzio in Francia, con il rimprovero di aver «gustato molto poco la dottrina christiana» e di dar prova che in lui la fede avesse fatto «poco o nissuno effetto di quelli che ella suol fare in coloro che accettano sinceramente l'evangelo». Di qui la sua esortazione a scegliere una volta per tutte se «essere o christiano o huomo del mondo», che ebbe forse qualche effetto nelle scelte che avrebbero portato quel suo parente a sperimentare sulla propria pelle «che in questo mondo Dio vuole che gli impii prevagliano contro i pii» e i propri «figliuoli li flagella»¹⁴⁷. Molti di quei discepoli del Valdés e del Pole del resto, pur fedeli al principio di evitare ogni polemica contro la Chiesa di Roma e l'autorità papale, nel segreto delle loro coscienze avevano desunto non poche delle «consequentie» implicite nella giustificazione per sola fede, riservandosi di comunicarle solo a quanti già dividevano – o mostravano di essere disposti a condividere – le loro premesse dottrinali. Il che non aveva impedito a molti di loro di continuare a fruire delle rendite di benefici ecclesiastici, mostrando in tutta chiarezza la fragilità della riforma della Chiesa da essi auspicata, tutta racchiusa nel rinnovamento interiore, senza ambire a coinvolgere l'istituzione ecclesiastica nel suo insieme, anzi continuando serenamente a fruire dei suoi meccanismi corruttivi. Non occorre qui seguirne i diversi e spesso tortuosi percorsi spirituali, che portarono alcuni di loro a rientrare nell'ortodossia cattolica, ne condussero altri nelle carceri inquisitoriali, ne indirizzarono altri ancora verso l'esilio in terra protestante giungendo talora, come nel caso dell'Ochino, fino ai limiti estremi del radicalismo antitrinitario e anabattista. Ciò che merita sottolineare, invece, è il ruolo decisivo del *Beneficio* nell'impegno proselitistico e pastorale degli spiritua-

¹⁴⁷ Flaminio, *Lettere*, pp. 145-47; cfr. anche pp. 151-52, la lettera ad Antonio Pavaranzo del 28 novembre 1545, e soprattutto pp. 156-58, quella densa di contenuti spirituali indirizzata a Caterina Cibo il 25 febbraio 1547, il giorno stesso della morte di Vittoria Colonna, «partita dal mondo con tanta alacrità di spirito et con tanta fede che non dobbiamo honorare la morte sua con altre lagrime che nate di dolcezza et di gaudio puro et santo»; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 136-38.

li, e in particolare di alcuni vescovi che tentarono di ispirarsi alle dottrine valdesiane nel governo delle loro diocesi.

È ciò che fece il Morone, per esempio, nella breve stagione – il 1543-44 – in cui fu coinvolto nella nuova identità religiosa trasmessagli dal Pole e dal Flaminio a Trento e si immerse per qualche tempo nei loro «ragionamenti» spirituali, esenti da «controverse et contentione»¹⁴⁸, commettendo varie imprudenze e pagandone poi in futuro un prezzo altissimo. Rientrato a Modena il 16 agosto 1543 dopo la fallimentare esperienza conciliare a Trento¹⁴⁹, il vescovo che nell'estate del '42 «haveva cercato di castigare molti di quelli suoi modanesi come lutherani» non aveva più fatto «altra persecutione»¹⁵⁰, bensì mostrato «grande amorevolezza», al punto di riceverli in vescovato e di scusarsi «con loro et quasi dimandatogli perdonanza dell'haverli altre volte travagliati per le cose della fede»¹⁵¹. In passato il cardinale milanese aveva proibito al libraio Antonio Gadaldino di vendere senza permesso suo o del vicario il *Summario de la sacra Scrittura*, certi «cathecismi et expositioni de *Pater noster*» giunti da Venezia, nonché qualunque «libro stampato de novo della Scriptura sacra»¹⁵². Ma quando poi «vennero li *Beneficii di Christo*» e, in ottemperanza alle sue disposizioni, il tipografo si presentò in vescovato per sottoporgliene una copia, il Morone gli disse «de haverne veduto uno in penna scritto a mano, et che li pareva assai bono», senza dubbio quello datogli dal Flaminio a Trento¹⁵³, che egli custodiva «in una casset-

¹⁴⁸ PM, vol. I, pp. 518-20; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 149 sgg.

¹⁴⁹ PM, vol. I, p. 439, nota 254; CT, vol. IV, p. 356.

¹⁵⁰ PM, vol. I, p. 696.

¹⁵¹ Ivi, p. 232; cfr. pp. 234-35. Tali notizie saranno confermate agli inquisitori anche da Alfonso Salmerón (ivi, p. 636) e da Giovan Battista Scotti, secondo il quale al suo ritorno da Trento quei «lutherani modanesi» avevano avuto il coraggio di presentarsi apertamente per quello che erano e prendere «securtà seco, dove prima non haverebbero ardito di andarli inanzi», e che il Morone «haveva fatto con loro sua scusa et quasi domandatoli per dono del travaglio che per avanti esso li havea dato» (ivi, pp. 232 sgg.). Il cardinale cercherà di difendersi affermando di aver «sentito dire che spesse volte questi della setta o della Accademia, come la chiamavano, per favorire le cose loro dicevano che non solo io ma molti boni cattolici et huomini da bene sentivano con loro» (ivi, pp. 693-94).

¹⁵² Ivi, pp. 502-504, 686-87.

¹⁵³ Cfr. *supra*, pp. 213-14.

ta». In tale occasione egli non si limitò ad autorizzarne la vendita, ma esortò il Gadaldino a smerciarne quante più copie possibile e, sapendo che costava caro (come tutti i libri proibiti), aveva aggiunto che «se ce fosse qualche poveretto che non avesse el modo de pagarselo» avrebbe provveduto di tasca sua. Parole tanto più compromettenti in quanto il cardinale sapeva che il libraio era un «gran lutherano», poiché era stato uno degli eretici modenesi che al suo ritorno dalla legazione conciliare «si erano assicurati di visitarlo et scoprirsi della lor dottrina»¹⁵⁴. Poco prima inoltre, a Trento, aveva espresso a fra Bernardo Bartoli il desiderio che egli tornasse a Modena per predicare «il sacro evangelio, ricordando spessissime volte il beneficio di Christo, quello imprimendo nei cori humani». Era quanto nel '41-42 anche il Pole a Viterbo aveva insegnato al frate, spiegandogli che il suo compito quando saliva sul pulpito era quello di «introdurre il beneficio di Christo et l'articolo della giustificazione intesa al modo lutherano»¹⁵⁵.

Il Morone ammetterà di aver letto «et quasi devorato con grande avidità» il *Beneficio di Cristo*, e di averlo giudicato «molto spirituale» anche perché «tenuto per pio et catholico et letto da dotti et catholici», come avrebbero poi confermato alcuni illustri prelati, dichiarando che si vedeva «in mano di persone simplice et gentildonne che non pensavano che fussero cose cattive» e che solo in un secondo tempo «fu scoperto contenere heresie assai»¹⁵⁶. A suggerirgli di diffonderlo a Modena, oltre all'approvazione del vicario, era stato anche quel «magnifico titolo, et tanto più che si ascriveva al Flaminio, in quel tempo tenuto per pio et catholico», affermerà dubitativamente, quasi non lo avesse ricevuto dalle sue mani¹⁵⁷. Durante il processo inquisitoriale intentatogli da papa

¹⁵⁴ PM, vol. I, p. 14; cfr. pp. 232-33, 242-43, 291, 685-86, 694-95. La vicenda avrebbe motivato uno dei 21 *articuli* d'accusa formalizzati contro il cardinale milanese nel corso del suo processo inquisitoriale sotto Paolo IV (ivi, p. 546). Ancora nel 1570, quando papa Pio V pensò di riaprire quel clamoroso processo, nonostante l'assoluzione del suo predecessore, il nocciolo delle accuse contro di lui sarà l'aver creduto «haeresibus in libro cui titulus *Il beneficio di Cristo contentis*» (ivi, vol. III, pp. 626 sgg).

¹⁵⁵ Ivi, vol. I, p. 90; cfr. PC, vol. I, p. 71.

¹⁵⁶ PM, vol. II, pp. 819 (Berardo Bongiovanni), 801 (Ludovico Simonetta), 996 (Egidio Foscarari).

¹⁵⁷ Ivi, vol. I, pp. 427-28, 626; vol. II, p. 105.

Carafa, alcuni testimoni modenesi offriranno ulteriori conferme del suo impegno per diffondere quello scrigno delle dottrine degli spirituali. Un domenicano, per esempio, riferirà che i primi sospetti sul conto del Morone erano sorti dal suo dono di una copia del *Beneficio* a una gentildonna modenese, Barbara Pazzani, allora vicina a Ludovica Torelli, la contessa di Guastalla, discepola e protettrice di fra Battista da Crema, «dicendo che dovesse studiare esso libretto come libro molto christiano». Ma fu la stessa Pazzani, evidentemente segnata dal rigorismo ascetico più che dallo spiritualismo radicale di fra Battista, a rilevare «alcuni errori lutherani in esso libro», annotandoli a margine, e a farlo avere all'inquisitore cittadino, anche se in un primo momento aveva ammirato le omelie del Bartoli e suggerito «de retenerlo per tutto l'anno a Modena»¹⁵⁸. A tal punto noto fu il sostegno del vescovo alla diffusione del trattatello da accreditare presso alcuni domenicani modenesi e «molti secolari» la falsa notizia «che ditto libretto era stato fatto stampare dal cardinale Morone da mastro Antonio, libraro in Modena»¹⁵⁹. Poche settimane dopo, nel gennaio del '44, il porporato milanese rivide il Bartoli a Roma, in procinto di partire per Otranto, dove l'arcivescovo Pietro Antonio Di Capua gli aveva affidato il pulpito della cattedrale durante la quaresima, consegnandogli alcuni libri di Lutero ed esortandolo a non predicare la dottrina di san Tommaso¹⁶⁰. In tale occasione il Morone gli diede due libretti anonimi «intitolati *El beneficio di Christo*», dicendogli di darne uno «a un compagno». Tanto piacque quel trattatello al Bartoli che volle acquistarne altre copie da un libraio di Roma per portarle a Otranto e regalarle «a quelli che non sapevano», ottenendo però per tutta risposta «che non si potevano tenere, perché erano prohibiti»¹⁶¹.

Anche il Morone non tardò a essere informato del fatto «che si mormorava contra questo libro» e per scrupolo, come si è accennato, interpellò il cardinal Cortese, che gliene diede un giudizio molto positivo, così come qualche tempo dopo il cardinal di Trento Cristoforo Madruzzo, cui però egli consigliò di prenderne le distanze

¹⁵⁸ Ivi, vol. I, pp. 288-90; vol. II, p. 456.

¹⁵⁹ Ivi, vol. I, pp. 707-708.

¹⁶⁰ Ivi, p. 181.

¹⁶¹ Ivi, pp. 87-89, 657-58.

«poiché patisce eccezione». Altri erano infatti di diversa opinione e, poiché «la mormoratione» perseverava, aveva infine deciso di mettere da parte il trattatello, pur non ancora proibito¹⁶². Il che infatti avvenne dopo la nomina a legato di Bologna nel 1544, quando i suoi ardori valdesiani si erano ormai placati dopo gli incidenti verificatisi con alcuni predicatori in fama di eresia da lui chiamati a Modena, come il francescano Bartolomeo della Pergola nel '44, nel cui processo romano fu egli stesso coinvolto¹⁶³, o l'anno prima con la cacciata in malo modo del gesuita Alfonso Salmerón, le cui omelie antiluterane lo avevano addirittura indotto a dirgli a muso duro «che per la miglior opera che lui faceva meritava lo inferno, come era quando lui andava a dire messa»¹⁶⁴. Ma negli anni seguenti egli si diede da fare perché quei libretti «e manibus plurimorum qui haec opuscula habebant [...] auferentur», come risultava dagli atti delle visite pastorali modenesi. Lo riferirà il suo successore alla guida della diocesi di Modena nel 1550, Egidio Foscarari, che già all'inizio del suo episcopato, ne trovò numerosi esemplari nell'archivio vescovile, «qui postea combusti fuerunt» (anche se è difficile stabilire se si trattava delle copie sequestrate dal cardinale oppure di quelle che in precedenza aveva acquistato per distribuirle nella sua diocesi). Ai primi di settembre del 1559 il Bargellesi, ormai in punto di morte, rilascerà una dichiarazione in cui, venendo in soccorso del Morone alla vigilia dell'assoluzione decretata da Pio IV nel marzo del 1560, ricorderà che durante la legazione del cardinale milanese a Bologna il libraio eterodosso Cristoforo Dossena gli aveva fatto presentare da suo fratello Andrea una copia del *Beneficio* per averne l'autorizzazione alla vendita. E come quel libretto in passato – almeno a suo dire – era «dispiacciuto» al Contarini, così ora «dispiacque» al Morone «perché gli era di male cose dentro». Venuto a sapere che il suo concittadino Andrea Casale ne aveva una copia, senza accorgersi delle eresie che vi si celavano, il Bargellesi ne aveva informato il Morone, che aveva subito sequestrato «quel

¹⁶² PM, vol. I, pp. 428-33; cfr. *supra*, p. 126.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 318-92, 674-83, cfr. l'accurata ricostruzione di Cesare Bianco, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, «Bollettino della società di studi valdesi», n. 151, 1982, pp. 3-49.

¹⁶⁴ PM, vol. I, p. 194; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 211 sgg.

libro et lo riprese assai et lo stracciò in sua presentia», facendone poi avere una copia ai frati inquisitori di San Domenico¹⁶⁵.

Tra i lettori del *Beneficio*, forse ancor prima della sua proibizione, ci fu anche il vecchio savonaroliano e repubblicano fiorentino Iacopo Nardi, esule a Venezia¹⁶⁶, al quale fu probabilmente consegnato dal suo concittadino Pietro Carnesecchi che, come si è visto, già nel '41 a Roma ne aveva dato una copia a Guido Giannetti¹⁶⁷, con cui ne aveva poi parlato a Venezia insieme con Pietro Gelido, mentre a Roma ne aveva disputato con il vescovo di Caserta Antonio Bernardi della Mirandola¹⁶⁸. Nel '43, sempre a Roma, il Giannetti diede una copia del libretto a Bartolomeo della Pergola, che nel '56 riferirà agli inquisitori romani che egli «mostrava tenere simile opinione lutherane, [...] perché se delectava molto de quel libro *De beneficio de Christo*». E dirà anche di averlo tenuto presso di sé un giorno solo, perché il Giannetti aveva insistito perché glielo restituisse al più presto, mostrandosi molto irritato per l'imprudenza con cui il Pergola lo aveva fatto vedere al generale del suo ordine, Lorenzo Spada, perché non era libro «da mostrarlo ad ognuno»¹⁶⁹. Ad averne forse più di una copia, a ritenerlo un ottimo libro e a farne uso nella sua attività pastorale fu anche il vescovo di Chioggia Iacopo Nacchianti, già reso sospetto dalle opinioni da lui espresse in concilio e poi inquisito da Marcello Cervini nel '49¹⁷⁰. Così anche Pier Paolo Vergerio, che all'indomani della fuga oltralpe ricorderà di aver cercato di contrastare nella sua diocesi di Capodistria le letture superstiziose dei francescani ordinando loro di leggere il vangelo, distribuendone più di cento copie in latino e in volgare con «alcuni altri libretti», tra cui *La medicina dell'anima* e il *Beneficio di Cristo*¹⁷¹.

Assai significativo fu il caso di Bergamo, diocesi di Vittore Soranzo, che vi fece ogni sforzo per diffondere nel suo gregge

¹⁶⁵ PM, vol. II, pp. 996, 1216-17; cfr. PC, vol. I, p. 5.

¹⁶⁶ PC, vol. I, p. 458.

¹⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 9.

¹⁶⁸ PC, vol. II, pp. 1093-94.

¹⁶⁹ PM, vol. I, pp. 370, 682; cfr. p. 383.

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, p. 18.

¹⁷¹ [Pier Paolo Vergerio], *Della afflittione et persecutione fatta sopra questi di Capodistria nello anno 1548*, s.i.t. [ma Poschiavo, Dolfino Landolfi, 1549], p. B[i]v; cfr. Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 202.

la spiritualità del *Beneficio*, usandolo come uno dei principali strumenti di un'intensa azione di riforma¹⁷². Lo aveva letto già all'inizio degli anni quaranta a Napoli¹⁷³, «et lo teniva per bono et cattolico – dirà nel '51, sforzandosi senza successo di sottrarsi alle pesanti accuse del Sant'Ufficio – perché io ve leggeva drento de bone et cattoliche cose, et lo vedeva legere et vendere in ogni parte, et non havea quella cognitione delle cose della fede ch'io ve potessi discernere in particolare cosa che me offendessi»¹⁷⁴. Ne diede una copia anche alla sorella, Isabetta Bembo, che «lecto el *Beneficio de Cristo* et instructa dal vescovo nella iustificazione, ha lasciato lo officio della Madonna et la corona, il confessarsi et comunicarsi spesso et attendere alle opere bone alle quale prima attendeva»¹⁷⁵. Preso possesso della sua diocesi, il Soranzo tenne sempre in vescovato una copia aperta del *Beneficio*, a disposizione di tutti, lo distribuì tra i suoi familiari, disse «più volte che 'l voleva che se lezzesse il libretto intitolato *Del beneficio de Christo* insin a tanto che 'l pontefice lo prohibisse, et che gli bastava lo animo di sostentarlo con la bona dottrina de' boni dottori»¹⁷⁶. Quando due preti si misero a litigare «sopra il detto libro: l'uno diceva ch'era bono, l'altro ch'era cattivo», egli fece sapere che «era buono, et s'alcuno avesse hauto dubbio alcuno venga da lui che l'harìa fatto bono et l'harìa hauto». Ne suggerì inoltre la lettura ai parroci durante le visite pastorali, insieme con il *Concilium coloniense*, accompagnato talora da varie opere del Brucioli, e diede il permesso di venderlo, affermando che era stato approvato dall'inquisitore cittadino fra Domenico Adelasio. Cosa che tuttavia questi smentì, evocando un conflitto che aveva assunto anche toni aspri¹⁷⁷:

¹⁷² Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 215 sgg.

¹⁷³ Cfr. *supra*, p. 9.

¹⁷⁴ PS, vol. I, p. 307.

¹⁷⁵ Sulla sorella del vescovo, moglie dell'eterodosso Alvise Bembo (la cui casa accoglieva personaggi sospetti di eresia) e madre di Marietta Bembo, il cui marito Marcantonio da Canal verrà processato dal Sant'Ufficio veneziano all'inizio degli anni sessanta, cfr. *ivi*, vol. II, p. 628 e nota 17.

¹⁷⁶ *Ivi*, vol. I, pp. 309, 324, 389.

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 107-108, 150 (cfr. p. 307), 170-71. Per parte sua il Soranzo dirà invece di non aver mai saputo a Roma che il libro fosse proibito: «A Venetia seppi ultimamente da tre anni in qua vel circa che l'era proibito in Venetia. Me ricordo, et credo che fosse il secundo anno che io andai in Bergamo, che parlai di questo libretto col nostro inquisitore, il quale me disse non haverlo visto. Et

Havendo lui inteso – et non so da chi – che io vituperava il libro *Del beneficio de Christo*, il dicto allhora coaiutore me disse un giorno: «Che cosa o che opinione havete vui del libro chiamato *Il beneficio de Christo?*», et io li resposi che lo havevo per cattivo. Et il dicto Sorancio coaiutore allhora me disse che il dicto libro era stato approbato in Roma da alcuni cardinali, et specialmente dal reverendissimo cardinal San Silvestro [Tommaso Badia], et che me pregava volessi un poco di novo leger diligentemente tutto quello libro et notare dove lo havevo per cattivo, et li promisi farlo. Et così lo lessi tutto, et legendolo dove mi pareva dicesse male notava sopra una carta. [...] Et così lo dissi a dicto coaiutore Sorancio [...] et hebbi con lui sopra di questo contentione assai.

Subito in fama «di essere lutherano et de haver libri lutherani prohibiti dalla sede apostolica vulgari, maxime un certo libretto vulgare intitolato *De beneficio Christi* senza il nome de l'autore», il Soranzo ne fece un uso costante soprattutto nei conventi femminili nel tentativo di ricondurli a disciplina e autentico spirito religioso. In tutti egli ne consegnò almeno una copia insieme con *La medicina dell'anima*¹⁷⁸. A San Benedetto, per esempio, ne distribuì numerose copie, diede disposizione di leggerlo in refettorio durante i pasti e lasciò anche la *Tragedia del libero arbitrio*, sequestrando invece libri «superstitiosi» e talvolta i rosari. Non contento, prese a male parole un frate cappuccino che senza il suo permesso aveva rimproverato le monache «perché cantavano li vesperi in canto figurato» e «legevano quel libretto *De beneficio Christi*, chiamandolo tutto diabolico et hereticissimo»: «Con questa sua andata – gli disse a muso duro – havea turbate tutte quelle moniche, le quali sonno delle più observante et sancte monache che siano in tutta Lumbardia: et non havendo esse cognitione alcuna di theologia, se erano scandalizzate de sentir damnare quel libretto dove leggevano tante bone cose»¹⁷⁹. A Santa Grata fece sequestrare «tutti li libretti et officioi de orationi, li quali lezevano

pregai che lo vedessi et me dicensi il parer suo, et mi ricordo che me disse che ve era[no] alcune cosette intorno a questo della certitudine della gratia che eran dubiose, ma perché erano materie disputabile havevano de bisogno di qualche declaratione», il che spiegava perché c'era chi «le defendeva da una parte et dall'altra» (*ivi*, pp. 307-308; cfr. anche p. 325).

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 20-21, 325, 427.

¹⁷⁹ *Ivi*, pp. 74-74, 82, 206-207, 308, 384-85; cfr. pp. 121, 129, 334-35.

ogni zorno per sua devotione, digandoli che non dovessero dir tante orationi» e di meditare invece su altri libri come «li *Benefitii de Christo*, qual si legge in refettorio di esso convento», di cui distribuì oltre venti copie, affidando alla badessa anche il *Sommario de la sacra Scrittura*, *La medicina dell'anima* e le *Pie et christiane meditationi et orationi formate sopra le epistole de san Paulo alli romani* di Antonio Brucioli, con l'ordine rigoroso di non «propalar cosa alchuna fora del convento de quello haveva premonizzato» nei suoi sermoni»¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 62-63.

VI

«ERRA E INGANNA [...] CON LUTERO»

1. Un testo pelagiano?

Nel *Compendio d'errori et inganni luterani*, uscito a Roma e a Brescia nel 1544, Ambrogio Catarino Politi confutava punto per punto i passi considerati erronei secondo una tipica modalità controversistica. Acuto lettore di testi eterodossi, egli era in grado di riconoscere i prestiti teologici o lessicali da opere protestanti e di ricondurre ogni proposizione sospetta a una precisa eresia. Nelle oltre cento pagine del volume l'accusa ricorrente è quella di luteranesimo, come dimostra la sua continua polemica contro la giustificazione per sola fede, ma all'inizio della confutazione del capitolo terzo del *Beneficio* il frate senese riscontrava una dottrina pelagiana molto distante, anzi opposta a quella protestante¹:

Erra nel principio, dove esortando dice: «E conoscendo noi che sotto al cielo non è dato altro nome agli uomini nel quale ci possiamo salvare fuor che il nome di Giesù Cristo, corriamo con gli passi de la viva fede a lui ne le braccia, il quale c'invita gridando: "Venite a me tutti voi che sete affannati e aggravati e io vi recrearò"». L'error sta in questo, che trattando lui e' principii de lo entrare in Cristo, mostra che basti accorrere a lui. La notitia del nostro male è de la medicina, il che

¹ Politi, *Compendio*, pp. 356-57. Si noti peraltro che lo stesso Catarino in un'altra opera ricorre proprio all'immagine del peccatore che corre verso il salvatore per ottenere la grazia: «El fine di quella legge fu la notitia del peccato et de la propria impossibilità accioché l'huomo, conoscendo l'infermità sua, corrisse al medico ch'è Christo et prendesse la medicina da lui ch'è la fede et sanassesì per la charità» (Politi, *Trattato de la iustificatione*, p. 116r).

è error pelagiano; e poi è cosa sciocca a dire che l'uom non essendo in Cristo, anzi lontano da lui, come costui pone, nondimeno vadi a esso con i passi de la viva fede, perché se ha viva fede e conseguentemente carità, già è in Cristo e non va a lui, ma si mantiene in lui.

Il Politi ravvisava nelle parole del *Beneficio* un errore pelagiano poiché, a suo dire, esse lasciavano intendere che ancor prima di aver ricevuto la grazia divina l'uomo potesse correre verso la salvezza con le sue forze, «con gli passi de la viva fede»². Egli intendeva così evidenziare le contraddizioni del testo e la confusione teologica degli autori. Ma non può sfuggire la forzatura del passo incriminato, in cui quello slancio di «viva fede» non si fondava sulle opere ma sulla chiamata di Cristo che invitava con le braccia aperte i peccatori ad affidarsi a lui per essere salvati e rigenerati. L'assenso alla grazia da parte dell'uomo era dunque il frutto, la conseguenza di un intervento divino. L'accusa di Catarino chiamava in causa l'autorità di sant'Agostino, basandosi forse su uno scritto apocrifo in cui si criticavano coloro che ritenevano di poter «correre verso Dio» senza la sua misericordia: appunto però «senza la sua misericordia», senza la grazia divina³. L'accusa di pelagianesimo (tra l'altro formulata una sola volta nel *Compendio*) era dunque strumentale, così come era stato per Alvise Lippomano quando pochi anni prima aveva confutato un trattatello del Fregoso sulla grazia e il libero arbitrio⁴. Subito dopo infatti il Catarino

² *Beneficio*, p. 19: «Avendo adunque il nostro Dio mandato quel gran profeta che ci avea promesso, che è l'unigenito suo figlio, accioché esso ci liberi dalla maledizion della Legge e riconcilli con lo nostro Dio e faccia abile la nostra volontà alle buone opere, sanando il libero arbitrio, e ci restituisca quella divina imagine che perduta abbiamo per la colpa de' nostri primi parenti, [...] corriamo con li passi della viva fede a lui nelle braccia». Secondo i *Giochi di pazienza* l'espressione «faccia abile la nostra volontà alle buone opere, sanando il libero arbitrio» sarebbe «esplicitamente pelagiana», ascrivibile quindi a don Benedetto e non al Flaminio, «notoriamente di parere ben diverso» (GP, p. 60; cfr. pp. 33-34). Nel testo del Catarino, però, non si fa alcun riferimento né all'intervento di Cristo per «rendere abile la nostra volontà alle buone opere» né all'enigmatico «sanando il libero arbitrio» né alla restituzione all'uomo dell'immagine divina.

³ Agostino di Ippona, *Opera utilissima [...] chiamata l'Hiponostico, contro pelagiani et celestiani, in sei libri divisa, novamente di latino in volgar lingua tradotta*, in Venetia, per Comin da Trino, 1543, p. 23v.

⁴ Cfr. *supra*, p. 86.

invertiva la sua rotta controversistica e riprendeva ad accusare il *Beneficio* di luteranesimo: «Erra e inganna dove dice che senza noi o nostra cagione sia venuta la giustizia di Cristo a noi e la vita eterna per Cristo. Erra – dico – perché, benché la giustizia di Cristo sia venuta a noi senza noi o nostra cagione, nondimeno la vita eterna in paradiso non verrà a noi senza noi o nostre opere di giustizia»⁵.

Non sembri inutile soffermarsi sul passo dell'«error pelagiano», perché proprio a partire da esso si è voluto vedere il netto dualismo tra un proto-*Beneficio* pelagiano di matrice cassinese e un *Beneficio* calvinista riconducibile alla riscrittura del solo Flaminio. A dire il vero tuttavia, la diffusione di una concezione pelagiana nella sensibilità religiosa di quegli anni, specie nel mondo benedettino, non sembra aver suscitato alcun commento negativo o seria preoccupazione da parte del Catarino. Sostenere che nella revisione del capitolo sesto il Flaminio avrebbe cancellato ogni riferimento alla tesi «tipicamente pelagiana» di una predestinazione alla gloria certa e accessibile a ciascun uomo perché in aperto contrasto con le sue idee⁶, urta con il fatto che proprio in quelle pagine, come altrove, egli fa esplicito riferimento alla «dolcissima predestinazione» e alla certezza della grazia⁷. Lo stesso Politi del resto, nel confutare la dottrina di una misericordia infinita di Dio, tale da estendere a tutti la salvezza eterna, sia nel *Compendio* sia nel *Trattato della giustificazione* la riconduceva espressamente al pensiero luterano, e non certo a una corrente pelagiana⁸. Quale libro antipelagiano del resto il *Beneficio* fu letto da chi allora lo ebbe tra le mani, come don Niccolò Bargellesi a Bologna, secondo il quale «in dicto libro ce è che la sola fede basta alla salute nostra senza le opere nostre, perché

⁵ Politi, *Compendio*, p. 357.

⁶ GP, p. 114.

⁷ *Beneficio*, pp. 80, 84, 91; cfr. *supra*, pp. 5, 27-28, 43. Flaminio, *Meditationi*, pp. 77-78.

⁸ Politi, *Compendio*, p. 420: «Erra finalmente e inganna concludendo il libretto ne la posizione luterana, che vuole che l'uomo sia obbligato a credere certamente e particolarmente che gli sieno remessi e' suoi peccati a voler che in verità gli sieno rimessi, altrimenti farebbe Iddio bugiardo ne la sua promessa»; Id., *Trattato della giustificazione*, p. 121rv: «Et in questo passo questi miseri inciampano et cadeno, volendo che Christo satisfacci a ogni pena che merita el peccato così commesso doppo el battesimo et la gratia ricevuta come avanti»; cfr. anche p. 126r.

Cristo ha operato per lui»⁹. Era questa la «via larga» alla salvezza che il Politi combatteva, l'errore di quanti attribuivano solo a Dio la giustificazione «per sua mera gratia», convinti che ritenere le opere umane «meritorie de la giustificatione [...] sarebbe pelagiano errore, maligno et pessimo, et contra la gratia di Christo»¹⁰. La difesa cattolica del valore meritorio delle opere riproponeva dunque la questione del pelagianesimo, che coinvolgeva non solo i teologi di professione quale il Catarino, ma anche i laici e la gente comune che ne discuteva nelle piazze e nelle botteghe. Ne offre una conferma la pubblicazione di quattro trattatelli in volgare di sant'Agostino apparsi a Venezia presso Comin da Trino tra il 1543 e il '45, proprio negli anni del *Beneficio di Cristo*. Quali fossero gli orientamenti religiosi del tipografo piemontese trapiantato in laguna è suggerito dal fatto che fu lui nel '45 a stampare la già ricordata traduzione italiana della *Prefazione* alla lettera di san Paolo ai romani di Martin Lutero sotto il nome del cardinal Fregoso¹¹ e tre anni più tardi, con ogni probabilità, le *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai romani* di Marcantonio Flaminio¹².

In quei volumetti di piccolo formato si poteva leggere tra l'altro l'*Opera utilissima del beato Agostino vescovo hipponense Di spiritu et letera chiamata e l'Hiponostico, contro pelagiani et celestiani*¹³, che attaccavano i pelagiani riproponendo il messaggio paolino secondo cui l'uomo si salva soltanto per la fede nella grazia divina e non per le sue opere. Se nel *Di spiritu et letera* la confutazione dell'antico eresiarca riguarda in generale la troppa confidenza riposta nelle opere umane, nell'altro testo lo pseudo-Agostino (in realtà si tratta di Prospero d'Aquitania¹⁴) lo accusava di ritenere

⁹ PC, vol. I, p. 12.

¹⁰ Politi, *Trattato della giustificatione*, pp. 47v-48r; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 167-68.

¹¹ La traduzione in volgare fu condotta su una versione latina, già rimaneggiata dalla cerchia fabrista e pubblicata in Francia nel corso degli anni venti, e poi ritrovata tra le carte di Fregoso dopo la sua morte (Alonge, *Evangelismes croisés*, pp. 130-32; Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero*, pp. 81-89).

¹² Flaminio, *Meditationi*, pp. 44-50.

¹³ Agostino di Ippona, *Opera utilissima [...] Di spiritu et letera chiamata al beato Marcellino, novamente di latino in volgar tradotta*, in Venetia, per Comin da Trino, 1543; Id., *Hiponostico, contro pelagiani et celestiani*.

¹⁴ Per secoli l'*Hypomnesticon* è stato attribuito ad Agostino, e così era considerato nel Cinquecento: cfr. *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against*

che il «peccato di Adamo non nocque ad alcuno se non a lui solo»; che «l'omo può per il suo libero arbitrio adempire ciò che vuole, come da per sé sufficiente, et anchora che la gratia viene data a ciascuno da Dio per i meriti de le sue opere»; che «la libidine è bene naturale» e, infine, che «i fanciulli de' battegiati, non trahono il peccato originale» e non sono pertanto privati di vita eterna¹⁵. In entrambi i volumi la critica ai pelagiani mirava anche a ribadire l'impotenza del libero arbitrio e l'inutilità dei meriti umani senza l'intervento della grazia: un libero arbitrio azzoppato dal peccato di Adamo, a causa del quale l'umanità tutta aveva perso la capacità di compiere il bene, nonostante non avesse cessato di volerlo: «Per il peccato adonque il libero arbitrio de l'huomo perde il bene de la possibilità, non il nome et la ragione: noi confessiamo essere il libero arbitrio a tutti gli huomini»¹⁶. La colpa del primo padre era stata ereditata dai suoi discendenti, corrompendone irrimediabilmente la natura in attesa di ricevere il dono della misericordia divina per mezzo del sacrificio di Cristo. Pur non riconoscendo alcun valore ai meriti umani, quei testi agostiniani rivendicavano la necessità delle opere successive alla grazia, poiché allora era Dio stesso a operare in ciascun uomo. Non mancava infine una riflessione sullo spinoso problema della predestinazione e della prescienza, giudicato mistero incomprensibile.

La consonanza con molte posizioni del *Beneficio di Cristo* in materia di giustificazione è dunque evidente, come rilevavano tanto il Catarino nel *Compendio* quanto il Flaminio nell'*Apologia* del *Beneficio*, osservando come la teologia del «dolce libriccino» fosse tutta incentrata sul concetto agostiniano della salvezza. Ma ciò che più colpisce è la presenza in quei volumetti di espressioni che tornano identiche nel *Beneficio*, mentre le tracce di un presunto pelagianesimo ascrivibile alla tradizione benedettina, a cominciare dal libero arbitrio «sanato», non trovano riscontro alcuno nella confutazione del Politi. È invece in uno di quei trattatelli pseudoagostiniani accessibili in volgare che si trova un esplicito

the Pelagians and Celestians, ed. John Edward Chisholm, 2 voll., Fribourg, University Press, 1967-1980.

¹⁵ Agostino di Ippona, *Hiponostico, contro pelagiani et celestiani*, p. 3rv.

¹⁶ Ivi, p. 16r; cfr. p. 41r: «Il volere è in me, ma io non trovo il compiere il bene».

riferimento al libero arbitrio «sanato et riformato» dalla grazia che, dopo averlo liberato dal peccato, gli consente di recuperare la sua capacità operativa¹⁷.

Dici [tu pelagiano] potere l'huomo per il libero arbitrio come da sé idoneo adempire ciò che vuole. [...] A quelli che tali cose predicano la fede catholica dice: «Scomunicati!», perché crede che la salute del huomo sia da Christo Dio, per la ferita del quale il *nostro libero arbitrio* già ferito è *sanato et riformato*, il quale converte con la sua libera gratia a sé quelli i quali erano rivoltati da sé et, accioché piacciano a Dio ne le opre bone, adopera in loro il volere et il potere.

Pelagiano è dunque solo chi, «ingrato de la sua gratia», crede di «naturalmente possedere sano il libero arbitrio» che invece, una volta «vitiato, [...] tutto l'huomo fu vitiato: per la qual cosa senza aiuto de la gratia né può cominciare cosa che piaccia a Dio, né è sufficiente a compirla», mentre è solo la grazia a far sì che «la *volontà vitiata in lui sia sanata et rinovata et preparata*»¹⁸. Nell'altro testo di Agostino edito nel 1543, il *Di spiritu et letera*, ricorrono con insistenza analoghe formule sul libero arbitrio sanato e sulla deificazione dell'uomo per intervento della grazia divina¹⁹, a riprova del fatto che si tratta di espressioni tipiche del pensiero agostiniano e non ascrivibili quindi all'eresia di Pelagio. Alla luce di questa evidenza documentaria, occorre rileggere l'intero periodo iniziale del capitolo terzo del *Beneficio di Cristo*, dove quel «corriamo con viva fede» che il Catarino aveva estrapolato dal contesto si riferisce chiaramente a dopo il risanamento della volontà umana per mezzo della grazia, e non è quindi la spia di un presunto sottotesto pelagiano poi mal riverniciato dal Flaminio. Anzi, quel passo è così poco pelagiano da essere una limpida ripresa di Agostino, in piena coerenza con il messaggio religioso del *Beneficio*.

Sfogliando ancora i testi agostiniani editi da Comin da Trino ci si imbatte in diverse tesi imputate ai pelagiani presenti anche nella confutazione catariniana del *Beneficio*. Nel commento al primo capitolo, per esempio, il domenicano bollava come eretica la

¹⁷ Ivi, p. 15r.

¹⁸ Ivi, p. 17rv (corsivi aggiunti).

¹⁹ Agostino di Ippona, *Di spiritu et letera*, pp. Cür, Giiürv, Hiiür.

dottrina dell'ereditarietà della colpa di Adamo, che non avrebbe corrotto del tutto i suoi discendenti poiché «l'uomo secondo la natura sua ha l'anima buona in quanto a' suoi naturali, creata e infusa da Dio, la malizia de la quale non consiste se non in esser privata de la grazia e giustizia»²⁰. L'*Hiponostico* cinquecentesco afferma invece la trasmissibilità del peccato e presenta come pelagiana la posizione del Catarino²¹. Si giunge così al paradosso di un pelagiano che accusa di pelagianesimo un testo agostiniano, tanto più sconcertante in quanto già nel *Trattato della giustificazione*, edito nei primi mesi del 1543, egli aveva condiviso la critica agostiniana alla doppia giustificazione sostenuta da Pelagio²². Il ricorso ad Agostino da parte di Catarino si rivela dunque del tutto strumentale, e in alcune occasioni paradossale e contraddittorio: egli per esempio si serviva della citazione antipelagiana di Agostino secondo cui anche «i nostri meriti sono doni di Dio» per provare che la vita eterna è data in ricompensa delle opere. A prescindere da opportunistiche citazioni del vescovo di Ippona estrapolate da ogni contesto, la linea teologica perseguita da Catarino contestava l'esistenza di un dualismo tra giustizia imputata e giustizia inerente e condannava la concezione di una misericordia larga, aperta a tutti indistintamente senza tener conto dei peccati e dei meriti di ciascuno, senza esigere l'obbligo della penitenza e delle pene temporali. A tale «perversissima» dottrina, cui molti si accostavano nella convinzione che «Christo sia sì buon compagno che si accoli ogni debito loro», il domenicano contrapponeva l'idea di una «misericordia debita secondo la giustitia, perché ella è promessa a chi fa misericordia», e dunque non estesa a tutti i peccatori²³.

Sulle tracce di Pelagio per circostanziare l'accusa di Catarino,

²⁰ Politi, *Compendio*, pp. 352-53.

²¹ Agostino di Ippona, *Hiponostico, contro pelagiani et celestiani*, pp. 11v-12r.

²² Politi, *Trattato della giustificazione*, p. 124rv: «Quando dicono e' pelagiani che quella gratia solamente per la quale si rimettono e' peccati si dà senza meriti, ma quella che si dà infine, cioè vita eterna, si tende a meriti precedenti, se così intendessero che anchora e' nostri meriti son doni di Dio, questa sentenza non sarebbe reprobabile. Ma perché loro intendono che l'huomo ha tal meriti da sé stesso, in questo errano etc. Et di qui si vede chiara la dottrina di santo Agostino contra questi dogmatizanti».

²³ Ivi, pp. 128v-129v, 132r.

insomma, ci siamo imbattuti in sant'Agostino, a conferma del fatto che a impedire alla ricerca di trovare solo ciò di cui è a caccia è spesso qualche scoperta casuale capace di stravolgerne i presupposti, di rompere il circolo vizioso tra premesse e risultati e di indirizzare verso direzioni inattese e talora sorprendenti²⁴. Un caso, senza dubbio, verso il quale ci aveva comunque guidato una spia, un indizio apparentemente contraddittorio emerso dalla lettura delle fonti inquisitoriali. Secondo la più tarda deposizione processuale del canonico capodistriano Annibale Grisonio, allora vicario nella diocesi di Brescia, dove all'inizio del 1544 aveva proibito il *Beneficio di Cristo*, pochi mesi dopo Vittore Soranzo, di passaggio in città per prendere possesso della sua diocesi di Bergamo, lo aveva rimproverato facendogli presente che quel libretto «conteneva una sana dottrina e non era stato condannato da nessuno» se non dal vicario papale di Roma Filippo Archinto e da «un certo frate Ambrogio Catarino che [il Soranzo] diceva essere pelagiano»²⁵. Il Soranzo rovesciava quindi contro il frate senese una delle critiche che questi aveva rivolto contro il *Beneficio*, aggiungendo che «quel padre è ben un dotto homo et da bene, ma non è vicario del papa per questo». Quanto al libretto, aveva replicato *apertis verbis* che gli «pareva bono et che haveva sentito laudarlo da molti homini grandi, et che si vendeva et legeva et a Roma et per tutto». Proprio alla luce di quella critica, il Grisonio si era convinto che il vescovo di Bergamo fosse in odore di eresia sul valore meritorio delle buone opere in quanto convinto che il solo sacrificio di Cristo fosse sufficiente. Tutt'altro che arbitraria, l'accusa del Soranzo colpiva dunque nel segno nell'additare come pelagiano chi aveva accusato il *Beneficio* di tale eresia. Il Politi resta una figura sfuggente per la sua capacità di muoversi con destrezza su terreni dottrinali scivolosi, di assumere posizioni contraddittorie, di mimetizzare le sue convinzioni con il ricorso a un lessico simile a quello impiegato dai suoi avversari, al punto da apparire talora come un loro alleato²⁶. Si tratta però di strategie dissimulatorie e controversistiche, strumentali anche ai fini di un

²⁴ GP, pp. 180-83.

²⁵ PS, vol. I, pp. 104-105, 207, 308-309 («sanam doctrinam continere et a nemine fuisse reprobatum»; «quodam fratre Ambrosio Catherino quem dicebat esse pelagianum»).

²⁶ Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, p. 168.

preciso progetto politico come si avrà modo di vedere²⁷, che non inficiano in alcun modo la sua convinta adesione a una dottrina della giustificazione fondata sul valore meritorio delle opere umane, e sull'ineludibile apporto del penitente alla propria salvezza. Questo e non altro è il punto di rottura teologico, la ragione della polemica del Catarino contro il *Beneficio di Cristo*.

2. Benedettini «spirituali»

Alla luce di quanto sin qui si è detto sembra di poter escludere che il *Beneficio di Cristo* fosse una sorta di involucro flaminiano che racchiudeva un sottotesto benedettino-pelagiano. Resta tuttavia da capire perché mai un letterato di fama diventato discepolo del Valdés e strenuo fautore della giustificazione per sola fede potesse apprezzare lo scritto, forse solo abbozzato, di un oscuro monaco tanto da prenderne spunto per redigere il suo «dolce libriccino», e quali fossero quindi gli orientamenti religiosi del Fontanini. Non esistono purtroppo documenti che ne indichino qualche traccia, se non quelli relativi alla sua successiva militanza nella setta georgiana, mentre le poche testimonianze processuali sul suo conto riconducono piuttosto a frequentazioni valdesiane. Può quindi essere utile qualche cenno sulla cultura religiosa dei monasteri cassinesi negli anni trenta e quaranta del Cinquecento. Si è visto per esempio come sotto la guida di Gregorio Cortese i benedettini di Lérins si accostassero all'evangelismo francese, ovvero a una spiritualità che, nutrita dalla lettura dei Padri greci, in particolare di Giovanni Crisostomo, si proponeva di conciliare la salvaguardia del libero arbitrio, inteso come capacità minima di accettare o meno il soccorso divino, con l'inutilità delle opere umane e l'assoluta centralità della grazia nel processo di salvezza. Una centralità che scaturisce dal suo essere in grado di restaurare e «sanare» il libero arbitrio, di restituire agli uomini la possibilità di scelta e con essa il valore morale della fede, di ridare ad essi l'immortalità perduta²⁸. Il libero arbitrio e le buone opere non servono dunque a procu-

²⁷ Cfr. *infra*, pp. 278 sgg.

²⁸ Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 26-27.

rarsi dei meriti, ma a guidare la natura umana verso la riconquista dell'originaria perfezione. Di qui un indirizzo teologico che mirava a depotenziare ogni conflitto tra fede e opere, e conseguentemente a cercare un'intesa con i protestanti.

I cassinesi si mossero dunque sulle orme di Giovanni Crisostomo nel tentativo di conciliare il primato paolino della fede con la vita monastica. Nel '38 Luciano degli Ottoni pubblicò una traduzione latina con numerose annotazioni del commento del padre antiocheno alla lettera ai romani, preceduta da alcuni versi dei confratelli Giambattista e Teofilo Folengo. Punto di partenza per lui, così come per il fabrista Germain de Brie, impegnato negli stessi anni in un'analogha traduzione dal greco al latino – la prima in Occidente – del commento di Crisostomo, era stata l'edizione greca dell'opera curata nella cerchia veronese del Giberti²⁹, a riprova della circolarità di interessi tra evangelismo francese, mondo gibertino e monasteri cassinesi. De Brie, tra l'altro, era stato in stretti rapporti con Ludovico di Canossa, legatissimo al vescovo di Verona. Nel suo commento l'Ottoni insisteva sulla dottrina del *sola fide* come dono di Dio, che tuttavia l'uomo è libero di respingere o accettare in virtù di quel libero arbitrio che non è tuttavia finalizzato a conquistare dei meriti, ma a restaurare la natura umana nella sua originaria innocenza. In questa prospettiva la giustificazione per fede non contraddice, anzi corrobora la pratica della perfezione monastica³⁰. Di qui il rifiuto del valore meritorio delle opere così come della predestinazione in favore di una concezione larga della salvezza, e dunque una netta presa di distanza dalla Riforma, che tuttavia non lo avrebbe messo al riparo da accuse di luteranesimo³¹.

²⁹ Ioannis Chrisostomi, *In apostoli Pauli epistolam ad romanos commentaria. Luciano mantuano divi Benedicti monacho interprete, et in eos qui eundem Chrysostomum divinam extenuasse gratiam arbitriue libertatem supra modum extulisse suspicantur et accusant defensore*, Brixiae, in aedibus Ludovici Britannici, 1538, p. *iir; Ioannis Chrysostomi, *In epistolam divi Pauli ad romanos homiliae octo priores, Germano Brixio antissiodorensi canonico parisiensi interprete, nunc primum et versae et aeditae*, Basileae, ex officina frobeniana, 1533, pp. 6-7.

³⁰ Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 119-37.

³¹ Ioannis Chrisostomi, *In apostoli Pauli epistolam ad romanos commentaria*, p. E5r: «Nos enim non merita aut opera nostra causam gratiae dicimus, ut Pelagius asserebat (sic enim gratia non iam gratia sed debitum esset)»; cfr. la voce

Sulla base di una comune visione dell'infinita misericordia divina la dottrina insegnata e diffusa nei chiostri benedettini non entrava dunque in collisione con la riscrittura flaminiana del *Beneficio*. A suggerire la vicinanza dei cassinesi agli spirituali è anche il fatto che i protettori dell'ordine furono in sequenza i cardinali Contarini, Bembo, Pole e Morone³², tutti fautori di una fede fondata sulla grazia, di un profondo rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica che non ne infrangesse l'unità, di un dialogo con i protestanti. Ne offre conferma tra l'altro la pubblicazione nel 1540, alla vigilia dei colloqui di religione, dell'irenica *Adbortatio ad concordiam* di un collaboratore del Cortese quale Isidoro Cucchi da Chiari che, rivolgendosi non tanto all'incendiario Lutero quanto a Butzer e Melantone, riconosceva lo stato deprecabile della Chiesa e l'assoluta necessità di incisive riforme che la riconducessero al cristianesimo primitivo. Ma non era solo su questo piano che egli cercava un possibile punto di incontro con i protestanti, come dimostrano la presa di distanza dalla teologia scolastica, l'invito a «levare del tutto dalle nostre discussioni, oltre al nome delle opere, anche quello della fede e in qualsiasi questione ricordare soltanto la benevolenza e la generosità divine», il rifiuto di inutili diatribe su dottrine che «oltre a non essere necessarie offrono soltanto occasione di contesa», come la questione del libero arbitrio, e l'espressa condanna di ogni valorizzazione dei meriti umani³³. Un'analogha impostazione torna puntualmente nelle sue edizioni del nuovo e del vecchio Testamento, pubblicate nel 1541-42 e poi messe all'*Indice*, così come in un commento anonimo, ma in

di Gigliola Fragnito su Luciano degli Ottoni in DBI, vol. XXXVI, pp. 169-73; Faralli, *Una polemica*, p. 409, nota; Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 126-27, 136, esprime condivisibili riserve sull'interpretazione in chiave pelagiana del pensiero dell'abate benedettino.

³² Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 466-76.

³³ Isidoro da Chiari, *Adbortatio ad concordiam*, pp. 30-35, 43, 45, 67, 83, 97; cfr. anche pp. 93-94; su di lui cfr. Isidoro Clario, 1495ca-1555, *umanista e teologo tra Erasmo e la Controriforma. Un bilancio nel 450. della morte*, introduzione di Adriano Prosperi, Brescia, Associazione per la storia della Chiesa bresciana, 2006; Id., *Una cripto-ristampa dell'«Epistola» di Giorgio Siculo*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 94, 1973, pp. 52-68; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 494 sgg., 512 sgg.; per un'analisi delle sue opere cfr. Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 102-11, 143 sgg., che sottolinea le notevoli affinità tra i commenti biblici del Chiari e il *Beneficio*.

realtà del Chiari, alle epistole paoline ai romani e ai galati uscito a Venezia nel 1542, dove compare a più riprese la compromettente formula «sola fides Christi»³⁴. Ancora nel 1548 il Chiari ripropose le sue posizioni nella *Sententia de iustificatione hominis*, scritta in occasione delle discussioni conciliari che videro la sconfitta dei suoi confratelli sul decisivo tema della giustificazione³⁵.

Proprio a Trento i tre rappresentanti benedettini si distinsero per la proposta, evidentemente in linea con la politica perseguita dal Pole e dal Morone, di coinvolgere nei dibattiti conciliari esponenti del mondo riformato, a riprova della loro volontà di ricucire lo strappo dello scisma partendo da un ripensamento anche teologico delle basi del cattolicesimo³⁶. Ma oltre a comunanze dottrinali e politiche, le traiettorie di alcuni benedettini, soprattutto a Napoli e a Venezia, dimostrano l'esistenza di stretti rapporti con il mondo valdesiano: è il caso di Germano Minadois, fratello di Giovanni Tommaso, l'esecutore testamentario dell'esule spagnolo e amico di suoi discepoli – diretti o indiretti – quali Giulio Basalù e Donato Rullo, nonché del confratello Paolo Paoli. Il Minadois era solito discutere con disinvoltura della dottrina della giustificazione per sola fede nel monastero napoletano dei Santi Severino e Sossio così come in quello veneziano di San Giorgio Maggiore, per aderire infine a posizioni più radicali riguardo alla messa e all'eucarestia³⁷.

Al magistero del più autorevole rappresentante e guida teologica dell'ordine, Gregorio Cortese, braccio destro del Contarini e appassionato lettore del *Beneficio*³⁸, sono riconducibili vari autori benedettini particolarmente prolifici negli anni che precedettero e seguirono la pubblicazione del trattatello, come Isidoro Chiari,

³⁴ [Isidoro da Chiari], *Commentarii in epistolas Pauli ad romanos et ad galatas*, Venetiis, apud Aldii filios, 1542, p. liir: «Opera legis non possunt hominem iustificare, sed sola fides Christi»; sull'insistito richiamo alla «sola fede» cfr. per esempio ivi, pp. RRiv, VViiiiv; Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 84-85, 402; *Index des livres interdits*, vol. X, p. 234.

³⁵ Isidoro da Chiari, *Sententia de iustificatione hominis in conventu patrum tridentini concili dicta*, Venetiis, s.t., 1548; cfr. Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 196-99.

³⁶ Paris, «*Reverendissimo cardinali tridentino*», pp. 441 sgg.

³⁷ Sui fratelli Minadois cfr. PM, vol. I pp. 60-63, 68 e nota 28; Addante, *Eretici e libertini*, pp. 28, 36-38, 135; sul Paoli PM, vol. I, p. 526, nota 850.

³⁸ Cfr. *supra*, p. 220.

Luciano degli Ottoni, Gregorio Bornato, Crisostomo Calvini, i fratelli Giambattista e Teofilo Folengo. A questi va aggiunto il principale collaboratore transalpino dell'abate modenese, Denis Faucher, in stretti rapporti con la cerchia evangelica di Margherita di Navarra³⁹. Negli scritti latini del monaco originario di Arles non mancano punti di contatto con la dottrina e il linguaggio del *Beneficio*. Nella *De passione Christi meditatio*, ad esempio, ricorrono formule tipiche della spiritualità benedettina come l'evocazione dell'infinita misericordia di Cristo, venuto a sanare le colpe e i peccati degli uomini attraverso l'effusione del sangue sulla croce, ma anche il riferimento all'anima sposa di Cristo e al chirografo del peccato cancellato per dono della grazia divina. Allo stesso modo, nel *De reformatione mentis* egli insiste sull'immagine divina dell'uomo corrotta dalla colpa di Adamo ma restaurata dal sacrificio della croce, unica possibilità di riscatto per l'umanità precipitata nell'abisso del peccato⁴⁰. I suoi scritti teologici, le sue prediche, la sua costante evocazione del sacrificio della croce, il suo impegno nella riforma dei monasteri femminili gli valsero la stima dei principali esponenti dell'evangelismo francese, tra cui la stessa Margherita, anche se gli attirarono accuse di luteranesimo.

Vicino al Faucher e al Cortese fu un altro benedettino attivo nei monasteri padani, Marco da Cremona, considerato dal Contarini «homo di santissima vita e buona doctrina» e in stretti rapporti con il Pole e il Giberti fin dagli anni trascorsi a San Giorgio

³⁹ Su di lui cfr. Giovanni Agostino Gradenigo, *Memorie storico-critiche intorno la vita e gli scritti di Dionisio Faucher, monaco benedettino-cassinese*, in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, vol. V, Venezia, presso Simone Occhi, 1759, pp. 259-302; Louis Mouan, *Études sur Denis Faucher, moine de Lérins*, Aix-en-Provence, Imprimerie de la veuve Tavernier, 1847; Victor-Louis Bourrilly, *Un correspondant provençal de Jean Du Bellay, abbé de Lérins: Denis Faucher*, in *Mélanges offerts à Abel Lefranc, par ses élèves et ses amis*, Paris, Droz, 1936, pp. 170-82; Richard Cooper, *Litterae in tempore belli*, Genève, Droz, 1997, pp. 218-19; e *supra*, pp. 55 sgg.; Marc Vénard, *Humanisme et Réforme. Denis Faucher entre l'Italie et la Provence*, in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)*, a cura di Patrick Gilli, Roma, École française de Rome, 2004, pp. 269-80.

⁴⁰ Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 154-56; 209-12, 225 sgg. Il Faucher fu un vero e proprio mediatore tra spiritualità italiana e francese, come attesta la sua traduzione latina di tre trattatelli di Serafino da Fermo (Barrali, *Chronologia sanctorum*, p. 224).

Maggiore⁴¹. Tra il 1537 e il '38, a Padova e a Treviso, don Marco tenne lezioni pubbliche sulle lettere paoline, «cum grandissimo profecto e maxime di scolari, talmente che molti di loro, deposti li costumi soliti de' scolari, vivono da christiani; et continuamente si accendono in li studii sacri». Ad assistere a quelle lezioni fu anche il valdesiano radicale Girolamo Busale, futuro leader antitrinitario dell'anabattismo veneto, che ne trasse spunto per convertire alla giustificazione per fede il parente Giulio Basalù, come lui allora studente a Padova. Anche alla luce di tali esiti, il caso di don Marco invita a rivedere l'interpretazione elitaria dell'ordine benedettino, che seppe invece avere una proiezione esterna ai chiostri e si dimostrò capace di avvicinare alla Bibbia giovani studenti, con l'ambizione di trasformare lo Studio patavino in un «seminario di buoni costumi et delle lettere sacre, il quale tuto bene Idio ha comincio operare per la bocca di questo buon monacho», come riferiva il Contarini al Giberti il 12 giugno 1537⁴². A Padova come a Treviso, dove pure il benedettino aveva dato prova del suo sapere teologico predicando e insegnando «la grandezza della grazia et la infirmità humana», non era mancata la reazione ostile degli «oppugnatori della divina grazia» come il famigerato Grechetto⁴³, di coloro cioè che secondo il cardinale veneziano «sono zelanti nei confronti di Dio ma senza averne cognizione»⁴⁴.

⁴¹ Il 13 ottobre 1546 a Trento il Grechetto avrebbe ricordato quei legami di don Marco, che «lezeva nel suo monasterio publice, molto favorito dal cardinal Contareno et dal cardinal Polo avanti che fusse cardinal, etiam dal episcopo di Verona già morto. Lui lezeva volgar perché non sapeva latino, ma diceva etiam che la sua dottrina era per revelation» (Stella, *La lettera del cardinale Contarini*, p. 412); cfr. Pole, *Epistolae*, vol. II, pp. 135-39; Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. I, pp. 28, 112-13; Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Coccaio*, p. 194.

⁴² Dittrich, *Regesten und Briefe*, p. 270 (con qualche correzione del testo sulla base dell'originale); per l'identificazione del destinatario cfr. Stella, *La lettera del cardinale Contarini*, p. 412.

⁴³ Così scriveva il Cortese al Contarini da Mantova il 20 giugno (Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. I, pp. 120-21).

⁴⁴ Cfr. *supra*, p. 183. Il Contarini appoggiò il Cortese, scrivendo al patriarca di Venezia per deprecare le posizioni provocatorie del Grechetto su temi spinosi come la predestinazione: «Vellem ne huiusmodi quaestiones excitarentur coram populo nec etiam cuiuspiam verteretur fraudi si in orationibus ad populum magnificaret quantum fieri potest gratiam Dei ac ostenderet imbecillitatem naturae humanae, quae semper eget Dei gratia et Dei auxilio. Hic etenim est cardo christia-

Il contenuto delle lezioni bibliche di don Marco e di altri esponenti riconducibili a quel mondo riformatore, come i gibertini Nerli e Crispoldi anch'essi evocati dal Cortese, non restò inavvertito ai vertici della Chiesa, tanto che l'abate modenese dovette chiedere aiuto al Contarini perché si trovasse modo di «ordinar tali cose senza interrompere il corso del verbo divino», vale a dire di chiudere la bocca al Grechetto. Eppure, secondo quanto il Busale riferiva al Basalù, nel 1538 proprio le lezioni padovane di don Marco furono un vettore di diffusione di dottrine eterodosse, poiché «quel padre teneva la giustification per la pura fede et senza opere»⁴⁵. Lontanissima da ogni inflessione pelagiana era dunque la prospettiva religiosa di quei monaci cresciuti nutrendosi di letture patristiche e paoline, ma anche aperti al confronto con le tesi ultramontane. Del resto, se si vuole cercare l'origine della spiritualità del «dolce libriccino» nella tradizione benedettina, occorre guardare alla precoce comparsa – forse la prima in Italia – della formula «beneficio di Cristo» proprio nel testo di un altro benedettino, Teofilo Folengo che nell'*Orlandino* (1526) la mise in relazione con la giustificazione per fede⁴⁶.

Anche la parabola dei due fratelli Folengo, in rapporto con figure come Vittoria Colonna, Federico Fregoso e Camillo Orsini, non corrobora la tesi di un presunto pelagianesimo benedettino. Giambattista Folengo ebbe la sua formazione monastica a San Benedetto Polirone sotto la guida del Cortese, con il quale rimase in contatto anche dopo il trasferimento a San Girolamo della Cervara presso Portofino, che gli consentì di frequentare l'«accademia dei Fregoso» e poi, tra il '24 e il '29, nei monasteri di Parma e Perugia, a San Pietro a Crapolla sulla costiera sorrentina, per approdare infine a San Giorgio Maggiore⁴⁷. Dotto teologo e

nae pietatis et in hac re differunt christiani a philosophis, qui extulerunt naturam hominis et gratiam Dei ignorarunt» (Dittrich, *Regesten und Briefe*, pp. 289-90).

⁴⁵ Addante, *Eretici e libertini*, pp. 78-79; cfr. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 18-23.

⁴⁶ Menegazzo, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo*, p. 379; Caponetto, *Erasmus e la genesi*, pp. 273-74.

⁴⁷ Giambattista Folengo, *Dialogi quos Pomiliones vocat*, in promontorio Minervae ardente Sirio, 1533, p. 13v; cfr. Edoardo Fumagalli, *Nuovi documenti folenghiani*, in *Teofilo Folengo nel quinto centenario della nascita (1491-1991): atti del Convegno, Mantova-Brescia-Padova, 26-29 settembre 1991*, a cura di Giorgio

bibliista, qui egli si inserì nella cerchia del Cortese, accanto a uomini come Reginald Pole, Gasparo e Tommaso Contarini, Matteo Dandolo, Alvise Priuli, Pietro Bembo, Donato Rullo, Marcantonio Flaminio, Antonio Brucioli, Cosimo Gheri, Federico Fregoso e i confratelli Isidoro Chiari, Onorato Fascitelli, Marco da Cremona e Benedetto Fontanini. Sulla scorta delle discussioni cui aveva potuto assistere e incoraggiato dall'Orsini, come avrebbe ricordato nella dedica, Giambattista scrisse un commento a una parte dei *Salmi*, mettendo a confronto il testo della *Vulgata* con quello ebraico, fatto poi stampare nel 1540 in terra protestante, a Basilea presso Michael Isingrin, le cui edizioni saranno condannate *in toto* nel 1558, mentre l'opera del benedettino sarà colpita da specifiche censure solo a partire dal 1580⁴⁸.

In effetti, i commenti del Folengo discordavano per molti versi dall'ortodossia tridentina, per esempio nell'assenza di ogni riferimento alla Chiesa istituzionale, intesa piuttosto come comunità dei credenti, come una Chiesa spirituale secondo una prospettiva già espressa poco prima dal Chiari nell'*Adbortatio ad concordiam*. Ma proprio la convinzione che non potesse esserci salvezza al di fuori di essa rendeva tanto più grave ai suoi occhi la corruzione della gerarchia ecclesiastica e imponeva l'esigenza di una riforma che ne sanzionasse i comportamenti scandalosi e restaurasse il cristianesimo apostolico⁴⁹. A ciò si aggiunga che il benedettino

Bernardi Perini e Claudio Marangoni, Firenze, Olschki, 1993, pp. 183-91; Bilanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, pp. 187-96; Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese*, pp. 49-71. Sui suoi rapporti con Scipione Capece, con cui condivise l'impegno nella stesura di poemi sacri in una prospettiva per molti versi affine, cfr. l'*Introduzione* a Teofilo Folengo, *La umanità del figliuolo di Dio*, a cura di Simona Gatti Ravedati, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 27-29; sull'evoluzione radicale del Capece cfr. Addante, *Eretici e libertini*, pp. 61-76.

⁴⁸ Giovambattista Folengo, *In Psalmos commentaria*, Basileae, apud Michaellem Isingrinium, 1540, pp. *2r-*3r; Id., *In Psalterium Davidis israelitarum regis et vatis divinissimi [...] commentarii*, Basileae, per Michaellem Isingrinium, [1542?], pp. α3v-α4r. Al 1549 risale una terza ristampa sempre a Basilea. Per un'analisi dell'opera cfr. Laura Chiesa, *Il commento ai Salmi di G. Folengo*, tesi di laurea, relatore Carlo Ginzburg, Università di Bologna, 1974; cfr. *Index des livres interdits*, vol. X, p. 187.

⁴⁹ Folengo, *In Psalterium Davidis*, p. 444v; cfr. Chiesa, *Il commento ai Salmi di G. Folengo*, pp. 94-123; Alberto Castaldini, *Giovanni Battista Folengo: un esegeta biblico nel dibattito teologico del Cinquecento*, «Lettere italiane», 63, 2011, pp. 448-58.

rifletteva sulla grazia, la fede e le opere, la predestinazione in linea con orientamenti molto diffusi nell'ordine e coerenti con la proposta spirituale del *Beneficio di Cristo*, insistendo sulla dottrina della giustificazione per sola fede, sulla sua capacità di pacificare la coscienza, sul ruolo di Cristo come unico mediatore tra cielo e terra, sulla centralità della misericordia divina nello sciogliere dalle catene del peccato. Molto significativo appare l'accento al libero arbitrio «sanato dalla grazia», che riecheggia il passo tanto discusso del *Beneficio* e conferma quindi la compatibilità della spiritualità benedettina con quella flaminiana⁵⁰.

Nel suo commento ai *Salmi* il Folengo faceva riferimento anche a Camillo Orsini, già protettore del fratello Teofilo e poi partecipe dell'impegno riformatore del Giberti a Verona, così come al van Kampen, spesso citato come autorità esegetica, di cui egli condivideva le dottrine incentrate sulla misericordia divina⁵¹. Anche in seguito il monaco mantovano continuò a guardare a quel mondo, come dimostra la dedica a Reginald Pole di un suo commento alla prima lettera di Giovanni edito nel '46, in cui ribadiva la dottrina della grazia, l'origine solo divina della giustificazione dell'uomo, la netta condanna della «pelagianorum pestem», la presa di di-

⁵⁰ Cfr. *supra*, p. 242, nota 2 («per gratiam sanatum»); Folengo, *In Psalterium Davidis*, pp. Mmiii, Rriir, Xxvii, Bbiiiv, XXvir; cfr. Chiesa, *Il commento ai Salmi di G. Folengo*, pp. 78-85; Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 138-41, 206-209. Poco convincente è la tesi di Cesare Federico Goffis, *L'eterodossia dei fratelli Folengo*, Genova, Fratelli Pagano, 1950, pp. 72-79, che fa coincidere del tutto le dottrine del Folengo con quelle di Lutero; cfr. anche Id., *I fratelli Folengo fra contestazione e crocifissione*, «La rassegna della letteratura italiana», 93, 1989, pp. 13-24.

⁵¹ Folengo, *In Psalterium Davidis*, pp. Rriir, Vir. Sulla presenza di Teofilo come precettore in casa dell'Orsini cfr. Rinaldo Fulin, *Documenti per servire alla storia della tipografia veneziana*, «Archivio veneto», 23, 1882 pp. 84-212: 208. Nel 1537 il Cortese trovò la città di Verona «mirabilmente fruttificare per le buone semenze che il signor Dio vi getta per la lingua ed esempio del signor Camillo»; tre anni dopo scrisse al Contarini di essersi intrattenuto «longamente col nostro signor Camillo, del quale tanto imparai quanto se pur in parte sapessi metter in opera beato me» (Cortesii, *Omnia quae huc usque colligi potuerunt*, vol. I, pp. 120, 127). Sull'Orsini cfr. PC, vol. II, pp. 599-600; Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 1049-58; Giampiero Brunelli, «Sopra tutto fu inclinatissimo alla religione». La «Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino» di Giuseppe Orologi, in «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età posttridentina*, a cura di Massimo Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 429-52.

stanza dal predestinazionismo calvinista, oltre che dalle inutili dispute su fede e libero arbitrio, incapace quest'ultimo di scegliere il bene senza il soccorso divino⁵². Nel 1555, infine, dai torchi lionesi di Sébastien Gryphe uscì il suo ultimo libro, un commento *In canonicas apostolorum epistolas*, in cui tornava in termini pressoché analoghi la condanna dell'«audacissimus» Pelagio⁵³.

Benché a lungo considerato, forse a torto, più lontano da interessi teologici, anche il fratello Teofilo, il celebre autore delle *Maccheronee*, fu pienamente coinvolto nei dibattiti religiosi di quegli anni⁵⁴. Durante il soggiorno veneziano in casa dell'Orsini pubblicò l'*Orlandino* e il *Chaos del Triperuno*, due poemetti in volgare, noti per il loro sperimentalismo linguistico ma non privi di accenni alla situazione religiosa⁵⁵. La menzione della formula «beneficio di Cristo» nell'*Orlandino* (1526) non fu infatti un caso isolato nella produzione del monaco, né tantomeno un episodio fortuito, privo di consapevolezza teologica⁵⁶. Le sue opere poetiche successive, infatti, denotano la condivisione di diversi temi

⁵² Giambattista Folengo, *Commentaria in primam divi Ioannis epistolam, Venetiis*, apud Aldi filios, 1546, pp. Aiv, Aiiir, Kvii, Nvii, Riia («haec est origo iustificationis, id salutis initium, nempe gratuita Dei vocatio»); nella dedica egli ricordava le grandi virtù del Pole, suo «perpetuus patronus» (ivi, p. *iv); cfr. Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 191-94.

⁵³ Giambattista Folengo, *In canonicas apostolorum epistolas, domini videlicet Iacobi unam, domini Petri duas ac domini Ioannis primam, commentarii*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1555, p. Oviiir.

⁵⁴ Oltre ai citati studi di Billanovich e di Goffis, per una messa a punto della biografia di Teofilo Folengo si vedano almeno Menegazzo, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo*, pp. 367-409; Id., *Marginalia su Raffaello, il Correggio e la congregazione benedettina-cassinese*, «Italia medioevale e umanistica», 3, 1960, pp. 329-40; Cesare Federico Goffis, *Per la biografia dei Folengo*, «Rinascimento», 11/2, 1960, pp. 193-206; Gregorio Penco, *La congregazione cassinese all'epoca di Teofilo Folengo*, in *Teofilo Folengo nel quinto centenario della nascita*, pp. 267-301; Giuseppe Billanovich, *Giovanni Battista Folengo riformatore della congregazione benedettina di Valladolid*, ivi, pp. 303-12; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, vol. II, pp. 530-59.

⁵⁵ Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, pp. 147-53, 161-62.

⁵⁶ Teofilo Folengo, *Orlandino*, a cura di Mario Chiesa, Padova, Antenore, 1991, p. 74; cfr. Mario Chiesa, *Teofilo Folengo tra la cella e la piazza*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1988, p. 62; e l'efficace sintesi di Giancarlo Alfano, *Folengo e la dolce teologia della parola saporita*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà, 3 voll., Torino, Einaudi, 2010-2012, vol. I, pp. 726-31.

e termini propri della teologia cassinese, rivelando un'evidente dipendenza dalle posizioni del fratello e degli altri esponenti più direttamente legati al magistero del Cortese⁵⁷. Senza timore di affiancare Erasmo e Lutero, ai quali spettava il merito di aver contestato la teologia scolastica⁵⁸, don Teofilo insisteva sulla miserabile condizione dell'uomo dopo il peccato originale, sulla salvezza come dono gratuito di Dio e sullo stato di decadenza dei monasteri, ma anche sull'esigenza di restituire piena centralità allo studio dei testi sacri nell'esperienza cristiana. Fin dal *Chaos del Triperuno*, edito nel 1527 e ristampato vent'anni più tardi, nel 1546, quando in pieno concilio quei temi assumevano un significato anche politico, egli ricorreva a una terminologia che insiste sul «tanto beneficio» rappresentato dal «preciosissimo» sangue con cui «Cristo ti laverà, ti mondarà de le peccata, de le tante sceleraggini», e affermava che «l'huom facendo le bone opere / quelle non debbe a soi meriti tribuire, / anzi tutte nel divin favore collocarle»⁵⁹. Nella sua riflessione ricorrevano anche il tema della povertà della Chiesa delle origini, venuta meno a causa del dono avvelenato che «Costantin lasciò fra noi» e del libero arbitrio, allora al centro dello scontro tra Erasmo e Lutero.

Durante il periodo trascorso con il fratello Giambattista lontano dai chiostrini, tra il 1530 e il 1533, Teofilo scrisse *La umanità del figliuolo di Dio*, un poema sacro a lungo considerato come meramente devozionale, volto a soddisfare la richiesta dei superiori al momento del suo rientro nell'ordine, che rivela in realtà la volontà dell'autore di confrontarsi con tutte le questioni al cuore del dibattito religioso di quegli anni e di farlo per giunta in lingua volgare per rivolgersi a un pubblico largo⁶⁰. Al fianco di altri «valorosi campioni di Cristo, [...] poveri di spirito e copiosi di divine grazie» riuniti

⁵⁷ Riguardo alle frequentazioni dei Folengo tra anni venti e trenta si vedano le belle pagine di Chiesa, *Teofilo Folengo tra la cella e la piazza*, pp. 52-112.

⁵⁸ «Se Scotto e se Tomaso / ebber l'onor dinnanzi, or un tedesco / o sia di Franza, Erasmo, aperse il vaso, / lo qual de' frati il stile barbaresco / avea rinchiuso sì che nullo odore / più si sentia d'alcun primo dottore» (Folengo, *Orlandino*, pp. 73-74).

⁵⁹ Teofilo Folengo, *Chaos del Triperuno*, in Vinegia, per Giovanni Antonio et Pietro fratelli de Nicolini da Sabio, 1546, pp. 5r, 32r; cfr. Alfano, *Folengo e la dolce teologia della parola saporita*, p. 728.

⁶⁰ Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, pp. 184-86; cfr. Gatti

attorno al Cortese, Teofilo prendeva posizione a favore della giustificazione per sola fede cercando di salvaguardare il libero arbitrio, seppur ridotto ai minimi termini, si scagliava contro la rivendicazione pelagiana dei meriti umani e manifestava insofferenza per la teologia scolastica e la presunta infallibilità del clero. Come i suoi confratelli, egli sceglieva la linea di un aperto confronto con le tesi protestanti, fondato sulla meditazione della «ordinata evangelica istoria» e coniugato con la fiducia nella possibilità di una riforma che evitasse la frattura della Chiesa⁶¹. Durante il suo soggiorno siciliano tra la fine degli anni trenta e i primi anni quaranta, proprio quando Benedetto da Mantova redigeva all'ombra dell'Etna una prima versione del *Beneficio*, tali orientamenti religiosi si espressero anche nel poema sacro *La palermitana*, rimasto incompiuto per la sua prematura scomparsa nel 1544, in cui riaffioravano una spiritualità basata sulla teologia della grazia e la critica alla corruzione della Chiesa⁶². Ne risulta un'immagine di Teofilo Folengo distante da quella delineata da Giuseppe Billanovich che, dopo averlo restituito alla sua dimensione monastica – più don Teofilo e meno Merlin Cocaio, il monaco ghiottone e ribelle, «privo di dottrina e vergine di retorica» – ne accentuava però la devota ortodossia, non cogliendone invece lo spirito innovatore e anticonformista tanto sul piano religioso quanto su quello letterario. I percorsi spirituali di questi monaci – Cortese, Faucher, Chiari, Ottoni, Marco da Cremona, i fratelli Folengo – mettono in luce la sensibilità religiosa e la dottrina teologica prevalenti tra i benedettini cassinesi alla vigilia delle prime riunioni conciliari, e rivelano la sostanziale coerenza delle loro posizioni con il *Beneficio di Cristo*, la cui genesi avvenne proprio nei chiostri di San Giorgio Maggiore a Venezia e poi nel monastero catanese di San Niccolò l'Arena.

Ravedati, *Introduzione*, in Folengo, *La umanità del figliuolo di Dio*, pp. 15-25, 43-47, che delinea efficacemente il profilo religioso dell'autore.

⁶¹ «Così dicea quella superba fronte, / come se l'oprar suo chiedesse il merito, / come se l'non rubar e altrui far onte / legghi le mani a Dio che 'l salvi certo» (Folengo, *La umanità del figliuolo di Dio*, p. 307; cfr. pp. 131-32, 225-26, 259-60; cfr. Chiesa, *Teofilo Folengo tra la cella e la piazza*, pp. 101-102).

⁶² Teofilo Folengo, *La palermitana*, a cura di Patrizia Sonia De Corso, Firenze, Olschki, 2006, pp. 164-69 (*Discorso della grazia e libero arbitrio, della fede e delle opere e delle eresie e mali pastorali*); cfr. Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, pp. 206-12.

Nonostante la complessiva compattezza di quell'*élite* monastica nell'abbracciare la teologia della grazia, anche tra i benedettini non mancarono tuttavia spaccature e dissensi su questioni decisive. Tra la fine del 1542 e l'inizio dell'anno successivo, per esempio, un monaco di San Giorgio Maggiore poi abate di San Vitale a Ravenna, Marco da Brescia, prese carta e penna per reagire polemicamente alla lettera inviata da Bernardino Ochino alle autorità veneziane per spiegare la sua fuga. Come si è visto, molti erano stati gli elementi comuni tra la teologia del *Beneficio* condivisa dai benedettini e le prediche italiane di Ochino, e dunque quella pubblica presa di posizione all'indomani dell'apostasia del cappuccino potrebbe stupire. Ma le parole di don Marco sono molto lontane dalla replica controversistica del Catarino. La sua critica si incentra infatti sulla decisione del frate senese di porsi al di fuori della Chiesa ancor prima di essere stato condannato, contribuendo in tal modo al naufragio di ogni progetto di riformare dall'interno l'istituzione ecclesiastica. Nel deporre l'abito religioso il celebre predicatore aveva tradito le attese riposte in lui da molti rimasti fedeli alla Chiesa, di cui il benedettino difendeva a spada tratta l'indivisibile unità, delegittimando qualunque autorità esterna ad essa⁶³.

Ciò che don Marco rimproverava al frate senese non era dunque l'eresia, ma la disobbedienza, il che non sorprende alla luce di altri suoi scritti che rivelano il pieno coinvolgimento nella spiritualità benedettina, l'adesione alla dottrina del *sola fide* e l'auspicio di una vigorosa riforma della Chiesa⁶⁴. Ma nel dialogo a distanza con l'Ochino si intravede un doppio livello di comunicazione: al di sotto della scorza, fatta di altisonanti condanne reciproche, si percepisce l'esistenza di precedenti convergenze dottrinali. A parlare non è un nemico del predicatore senese che ne denuncia l'eresia, ma un monaco non lontano dai suoi orien-

⁶³ Una versione in volgare della lettera di Marco da Brescia è in *Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, a cura di Benedetto Nicolini, Bologna, Patron, 1965, pp. 43-53; 50; cfr. Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino. Esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 50, 54, 56, 72; sulle analogie con il caso di Girolamo Muzio, anch'egli destinatario di una lettera di risposta del cappuccino, cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 515-23.

⁶⁴ Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 153, 251-52.

tamenti, che ne aveva apprezzato le prediche, l'atteggiamento prudente, l'assenza di toni polemici. Proprio all'esperienza italiana del cappuccino rimandano le allusioni di don Marco al non «voler Christo nudo», ma piuttosto «velato», «in maschera», non solo e non tanto per opportunistica cautela, ma perché soltanto «velato» Cristo può mostrarsi senza scandalizzare i cristiani più deboli. Le parole del benedettino si iscrivono così in un disegno di predicazione nicodemitica, peraltro riconosciuto dallo stesso Ochino nella sua risposta⁶⁵. Tutt'altro che casuale appare in tal senso il suo ripetuto riferimento a Giuseppe di Arimatea e Nicodemo che, dopo aver deposto «il corpo di Cristo da la croce, l'avvolgono in un bianchissimo velo» per poi seppellirlo «fasciato nei panni lini con preciosi odori». Vestito e non nudo va dunque predicato Cristo, come per anni aveva fatto il cappuccino⁶⁶. Dal momento che c'erano sempre stati «uomini non buoni nella Chiesa» e «zizzanie», secondo don Marco, l'Ochino avrebbe dovuto piuttosto scegliere di continuare a combattere dall'interno la sua battaglia, anziché perdere sé stesso «e tagliare le radici al buon grano», attenendosi alla saggia prudenza di cui in passato aveva saputo dar prova e restando fedele alla Chiesa e al «tuo Francesco» che «prima lodavi e ora biasimi». Don Marco sembrava o faceva finta di ignorare che quella fuga era stata causata dalla convocazione del Sant'Ufficio a Roma, e non solo dal suo «mobile cervello» che – pronosticava acutamente – lo avrebbe infine condotto a «lasciar la setta di Lutero e appigliarsi a qualch'altra forsì peggiore»⁶⁷. A parlare era dunque un benedettino certo offeso dal diletto della vita monastica, ma anche un uomo non

⁶⁵ Ochino, *Responsio ad Marcum brixiansem*, p. B4rv; dal testo non emergono elementi che attestino legami pregressi tra i due.

⁶⁶ «Noi dunque vogliamo Cristo vestito con la madre sua, con Giosefo e Nicodemo, e a te, Bernardino, che tanto lo desideri, lo lasciamo nudo con Pilato, con gli soldati e con gli percussori suoi. Se nella Chiesa, come tu vai dicendo, sono gli pastori non buoni, vi sono gli avari, vi sono gli simoniaci, vi sono gli impudici, vi sono gli ambiciosi e scelerati uomini, a questi cotai dovevi tu sovenire con le divote orazioni, questi cotai dovevi tu piamente riprendere, non nimichevolmente maledirgli, imperoché così al primo non si deve tagliar l'arbore, ma fare ogni opera perché divenga fruttifero, né si deve avere in odio colui che è incappato ne' ladroni per non volere seguire la via dritta, ma avergli compassione e menarlo all'alloggiamento» (*Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, pp. 47, 49).

⁶⁷ Ivi, p. 52.

distante dagli orientamenti religiosi e dalle istanze riformatrici di cui il *Beneficio* e l'Ochino erano stati alfieri, e quindi desideroso di esprimere la sua delusione per il fallimento testimoniato dalla clamorosa fuga del frate senese⁶⁸.

3. Il Trattato di quello che concorre alla giustificazione di don Giovanni Evangelista

Se quella di don Marco da Brescia era una voce proveniente dal mondo benedettino veneto che nelle pagine precedenti si è cercato di esplorare, molto diversa era invece quella di un suo confratello napoletano, l'abate Giovanni Evangelista da Aversa che, pur senza mai menzionare il *Beneficio di Cristo*, ne attacca la dottrina teologica all'indomani della sua edizione nel 1543. Tra il '44 e il '45, probabilmente poco dopo la pubblicazione del *Compendio d'errori et inganni luterani* del Catarino, peraltro mai citato, don Giovanni Evangelista scrisse infatti un *Trattato di quello che concorre alla giustificazione* in aperta polemica contro le idee cardine del *Beneficio*⁶⁹. Poco sappiamo di lui, salvo che aveva fatto la sua professione nell'ordine nel 1505, era stato priore a Montecassino nel '25, abate di Santa Maria Nuova di Monreale nel 1528-29 e poi dei Santi Severino e Sossio a Napoli, dove don Benedetto da Mantova soggiornò per qualche tempo nel '37, durante il suo viaggio alla volta di Catania. È probabile che il suo modo di esercitare l'autorità non fosse condiviso da tutti se nella primavera del

⁶⁸ Non stupisce dunque che nella sua aspra risposta in latino, l'Ochino motivasse ulteriormente le ragioni della fuga accennando ancora una volta all'incontro con il Contarini, che gli avrebbe confidato che «nullo modo sperandum esse ut articulus iustificationis admitteretur» (*Responsio Bernardini Ocbini senensis, ad Marcum brixiansem*, p. B5r), senza lasciare speranza alcuna alle illusioni del benedettino.

⁶⁹ Citiamo qui dall'inedita trascrizione di Marco Iacovella (che ringraziamo vivamente per avercene fornito una copia), basata sui due testimoni superstiti dell'opera: per la prima parte l'incompleto manoscritto calligrafico conservato a Roma, Biblioteca apostolica vaticana, *Ottob. Lat.*, 896, ff. 1r-39r, e per la seconda dai ff. 225v-247v, della precedente stesura conservata a Roma, Biblioteca Alessandrina, 90 II A, ff. 202r-247v, dove una nota conclusiva dice l'opera finita il 10 settembre 1545 (f. 244r). In appendice figura una «risoluzione di più articoli della nostra fede fatta ultimamente dalli degni theologi di Parigi» del 10 marzo 1542 (ff. 245r-247v).

1542 la sua elezione alla guida del grande monastero napoletano dovette addirittura essere imposta da un breve papale⁷⁰. Poco prima, nel 1540-41, il Bargellesi aveva scritto al Flaminio, allora a Napoli, chiedendogli di ricordare al benedettino di spedirgli l'edizione della *Coelestis hierarchia* di Dionigi l'Areopagita, con il commento di Josse Clichtove e gli *scholia* di Jacques Lefèvre d'Étaples, pubblicata a Parigi nel 1515, cosa di cui l'umanista di Serravalle lo avrebbe rimproverato «tanto acerbamente – riferirà vent'anni dopo il prete bolognese – che me parve che havessi poco rispetto al mio sacerdotio et alla amicitia, dicendo che io attendessi alli miei peccati»⁷¹. È difficile capire il motivo dei toni aspri usati in tale occasione dal letterato di Serravalle, ma non v'è dubbio che il documento segnala un'avversione nei confronti del benedettino per ragioni che la lettura del suo scritto lascia intendere. Il 20 giugno 1542, dopo aver informato il Beccadelli dell'allarmante incontro «in proposito delle cose di Napoli» avuto dal Pole con i cardinali di lì a poco preposti alla neonata Inquisizione, Carafa, Cervini e Álvarez de Toledo⁷², il Priuli gli scriveva che le lettere appunto sulle «cose di Napoli» che il Contarini aveva affidato a don Giovanni Evangelista perché le consegnasse al collega inglese e al Bembo non erano pervenute a destinazione, né il benedettino ne aveva fatto alcun cenno quando era giunto a Viterbo⁷³:

Potrà forse haverse scordato – commentava con preoccupazione il Priuli – benché par poco verisimile; pur non si mancherà di scriverne due parole in generale. Il detto padre parti da Roma senza alcuna commissione, et così si spera che quei romori ch'el zelo di questo bon padre incominciò a excitar in Roma delle cose de Napoli s'acquetano, maxime che videtur scrupulus iniectus a monsignor di Cheti [Carafa] et ad altri che altri non havesse disegno di servirsi di una tal occasione per poner la Inquisitione a Napoli.

⁷⁰ Casadei, *Lettere del cardinale Gasparo Contarini*, p. 223; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, pp. 745, nota 66, 1050; Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 68, 73, 188.

⁷¹ PC, vol. I, p. 4.

⁷² Cfr. *supra*, pp. 180-81.

⁷³ OBL, ms. *Ital.*, C. 25, ff. 207r-210v; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 123-24.

Poche settimane dopo, come si è visto, la città di Napoli figurava con Modena e Lucca tra i primi bersagli del Sant'Ufficio romano⁷⁴, ed è quindi lecito scorgere nel benedettino aversano non solo un uomo di salda fede ortodossa, ma un delatore del gruppo valdesiano di Napoli. Lo suggerisce anche il fatto che nel 1550, quando furono scoperti i comportamenti anomici e soprattutto la circolazione di libri ereticali che Luciano degli Ottoni permetteva a San Benedetto Po dove era abate e che portarono alla sua immediata destituzione, fu proprio don Giovanni Evangelista a sostituirlo nella carica, che la morte gli impedì peraltro di esercitare per più di poche settimane⁷⁵. Ma anche la menzione di Lucca tra le città più impregnate di veleno ereticale trovò forse una delle sue cause nelle accuse del monaco aversano. Certo, tra i primi cardinali inquisitori figurava anche il lucchese Bartolomeo Guidiccioni, senza dubbio informato degli orientamenti eterodossi di larga parte del patriziato cittadino, ai cui sviluppi diede un contributo fondamentale il canonico regolare lateranense Pietro Martire Vermigli, priore di San Pietro ad Aram a Napoli fino al 1541, quando fu trasferito con la stessa carica a San Frediano di Lucca, donde fuggì in Svizzera nell'estate del '42 per sottrarsi al supremo tribunale romano⁷⁶. E così fecero anche il giovane discepolo Giulio Terenziano e i professori chiamati a insegnare latino, greco ed ebraico nella scuola da lui istituita presso il suo convento, rispettivamente Paolo Lazise, Celso Martinengo e il convertito Emanuele Tremellio, nonché Celio Secondo Curione, precettore in casa Arnolfini.

Il *Trattato* di don Giovanni Evangelista, del resto, risente in tutta evidenza del contesto napoletano in cui fu scritto e della volontà di contrapporsi alla diffusione delle dottrine incentrate sulla giustificazione per sola fede che avevano avuto nel Valdés e poi nel Flaminio i loro maestri, richiamato personaggi illustri da tutta Italia, corroborato la predicazione ochiniana, trovato ascolto in ambienti socialmente elitari e nella stessa corte viceregia. Lo dimostra il fatto che il trattatello fosse dedicato a Giovanna d'Aragona, nipote del re Ferrante I e cognata della marchesa di Pescara in quanto andata in

⁷⁴ Cfr. *supra*, p. 210.

⁷⁵ Fragnito, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto Polirone*, pp. 256-57; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, pp. 769-70.

⁷⁶ Su di lui cfr. McNair, *Peter Martyr in Italy*.

sposa a suo fratello Ascanio Colonna, figura di dubbia moralità ma (al pari della sorella) grande ammiratore dell'Ochino, che ebbe a definire «così fidele et devoto quanto religioso ch'io conosco sopra la terra». Oltre a proteggerne la fuga oltralpe nel '42, «sempre haveva qualchun che andava e veniva [da Ginevra] et gli portavano delle sue *Prediche*», si dirà di lui, e «credeva tanto in detto fra Bernardino come in Christo»⁷⁷. Pronto ad accogliere nei suoi feudi abruzzesi eretici con l'Inquisizione alle calcagna, come Giovan Battista Scotti, il potente feudatario romano non voleva «ragionar d'altro che di queste cose della religione», soprattutto della giustificazione per fede, dirà di lui Endimio Calandra, precisando che «negava che le opere nostre fatte in gracia di Dio fossero meritorie di vita eterna [e] la intercessione dei santi»⁷⁸. È probabile che le sue deviazioni dall'ortodossia romana fossero almeno in parte note a don Giovanni Evangelista quando decise di dedicare alla sua bellissima moglie, anch'ella sospetta di simpatie valdesiane⁷⁹, il *Trattato di quello che concorre alla giustificazione*.

In quelle pagine, suddivise in 25 capitoletti, il benedettino rispondeva alla ripetuta richiesta della duchessa di Tagliacozzo di sapere se fossero conformi alla fede cattolica «alcuni trattati volgari nuovamente composti» che negavano il valore «delle opere, delli meriti, delli santi et della loro intercessione appresso Idio» per sostenere invece che solo la fede basta «alla giustificazione e salvezza de' credenti»⁸⁰. Non stupisce che, pur senza mai citarlo, egli facesse riferimento anzitutto al *Beneficio di Cristo*, di cui seguiva la struttura a partire dalla totale corruzione della natura umana a causa del peccato originale, redimibile solo attraverso il battesimo in virtù del «beneficio a noi [...] impetrato [da Cristo] non per le nostre buone opere o meriti precedenti, ma solo per la sua misericordia e bontà». Ma nel ribadire che quel «gran beneficio si applica a ciascuno per la fede della santissima passione et

⁷⁷ Cfr. PM, vol. III, p. 728.

⁷⁸ Su di lui cfr. ivi, vol. I, p. 44, nota 19; e pp. 154 sgg., la deposizione dell'inquisitore di Perugia Matteo Lachi, ricca di notizie sui suoi orientamenti religiosi, che ancora difendeva durante il pontificato di Giulio III.

⁷⁹ Cfr. la voce a lei dedicata da Giuseppe Alberigo in DBI, vol. III, pp. 694-96.

⁸⁰ Giovanni Evangelista da Aversa, *Trattato*, ff. 1v-4v.

resurrezione», precisava che ciò avveniva anche «per li santissimi sacramenti della Chiesa» e che non bisognava mai dimenticare di «esporre al popolo quanto sono necessarie le buone opere». Tutto il testo era alla ricerca di un difficile equilibrio tra queste diverse e contrastanti posizioni, oscillando continuamente tra le tesi e le metafore stesse del *Beneficio*, per esempio quella di Cristo «sposo delle anime nostre [...] con l'anello della santa fede», alle quali dava in dono i suoi «infiniti beni» e ne accettava come dote «le nostre colpe et peccati [...] anhilandoli sopra il legno della santa croce», e l'affermazione che «conviene et è necessario vivere innocentemente et essercitarsi nelle buone opere». Un equilibrio difficile, che lo induceva a mettere in guardia i suoi lettori dal confidare troppo nei meriti umani, con il rischio di diventare «heretici con Pelagio», o dal ritenere che il libero arbitrio possa decidere alcunché se non «prevenuto, guidato et insino al fine accompagnato da la gratia». Ma la sostanza del discorso investiva soprattutto coloro che «sotto pretesto della libertà christiana» si facevano vanto, o meglio si illudevano «di essere illuminati et veri christiani, arricchiti delli beni dello sposo Christo», e ancor più contro coloro che dal pulpito o in «libretti et trattati» non esitavano a «buttare fuori tutto quello che li viene in mente o che para ch'el suo spirito li detta comunicandolo al volgo et a ogni semplice femminuccia», contro la traduzione in volgare della Scrittura, contro i predicatori della «via larga» alla salvezza⁸¹.

«Senza le buone opere niuno si può salvare» e i «meriti» così acquisiti costituiscono «lo fondamento del futuro edificio che a noi è preparato in cielo»: questi erano i principi che più all'autore stava a cuore salvaguardare⁸², non senza meravigliarsi che a distorcere il significato delle lettere paoline fossero non solo quanti desideravano poter «più licentiosamente soddisfare alli loro mali appetiti», ma anche «alcuni che dimostrano essere catholici, et la loro vita in apparentia parer buona, periti nelle lettere greche et latine, essercitati nelle sacre Scritture». Non è difficile capire a chi egli intendesse fare riferimento nel prendere di mira non tanto «li

⁸¹ Ivi, ff. 6v-7r, 13v-14r, 16r-17r, 20r.

⁸² Ivi, ff. 21v, 31r; cfr. ff. 32v-33r: «Lo scopo et principale intento mio in questo trattato si è da dare a conoscere quanto sono necessarie le buone opere dopo la prima giustificazione percepita per gratia della santa fede».

manifesti heretici» quanto «li simulati cattolici, quali sono peggiori et più pericolosi [...] per volersi mostrare esser tutti uniti con Christo» dicendo «cose molto alte et quasi mai più non udite», con un'evidente allusione ai valdesiani di Napoli, che dottoreggiavano quasi che essi soli comprendessero la Bibbia⁸³. Che tra i suoi obiettivi polemici ci fosse anche, e forse soprattutto, il *Beneficio di Cristo* emerge con chiarezza laddove egli segnalava che gli autori di quei «trattati della fede et altri che parlano della libertà christiana per voler indurre il christiano ad una certa pericolosa securità, per non dire impunità di peccare», quale inevitabile corollario della *certitudo gratiae*, si avvalevano spesso della parabola del bando⁸⁴, cui egli replicava sottolineando l'importanza della confessione e della penitenza qualora chi avesse dato ascolto a quel bando fosse tornato a peccare⁸⁵. E così anche dove si soffermava sul matrimonio mistico dell'anima con Cristo o citava il passo dei *Sermones in Cantica canticorum* di san Bernardo commentato anche nel *Beneficio*⁸⁶. Pur difendendo con passione la regola monastica e l'arduo cammino di perfezione che essa imponeva⁸⁷, don Giovanni Evangelista affermava di non aver alcuna fiducia nelle buone opere, a cominciare dalle sue, «vedendole sempre imbrattate et mestruate», ma di riporla tutta e senza riserve «nel sangue di Christo redentore, [...] il quale sempre [le] cuopre con la sua giustificatione». Ma ripeteva che a spingerlo a impugnare la pena era stata la comparsa di «alcuni libretti volgari e anche latini nelli quali talmente si tratta della giustificatione che [...] poco o

⁸³ Quasi che essi soli, proseguiva, «havessero conceputo il sentimento et spirito di Pavolo, moltiplicando in scrivere libri et trattati con varie questionii, hora della giustificatione, hora dell'opere et meriti, con far poco conto delli sacramenti et altre usitate cerimonie, talmente parlandone come se li nostri santi dottori ne fossero stati muti et non ne havessero parlato molto più cattolicamente che non fanno loro dicendone et affermandone la christiana fede essere quella precipuamente per la quale si crede la gratia et remissione de' peccati o vero giustificatione farsi a tutti per la fede del nostro signore Iesu Christo et niente essere le nostre opere, la penitentia o contritione interna se non procede dalla fede di esso Iesu Christo con la gratia, et esso solo haver meritato a noi la vita eterna per la effusione del suo pretiosissimo sangue» (ivi, ff. 11v-12r, 23r).

⁸⁴ Cfr. *supra*, p. 28.

⁸⁵ Giovanni Evangelista da Aversa, *Trattato*, ff. 234v-236r.

⁸⁶ Ivi, ff. 242r-243r; cfr. *Beneficio*, p. 37.

⁸⁷ Giovanni Evangelista da Aversa, *Trattato*, ff. 37r sgg.

niente si dimostra [...] farsi conto delle opere», testi tanto più preoccupanti quanto più palese ne era il successo, con le conseguenze che ne scaturivano sul piano dei comportamenti religiosi⁸⁸. Nonostante ambiguità e oscillazioni nel muoversi sull'incerto crinale tra eresia e ortodossia, il benedettino aversano prendeva dunque esplicitamente posizione contro la dottrina della giustificazione per sola fede, muovendosi nel solco della difesa delle opere umane ai fini della salvezza tracciato negli stessi mesi dal Politi.

4. Il Compendio d'errori et inganni luterani di Ambrogio Catarino Politi

A indurre il Catarino a intervenire nel '44 con il suo *Compendio d'errori et inganni luterani* contribuì senza dubbio il successo di un'opera tanto più temibile agli occhi degli inquisitori in quanto promossa dal gruppo raccolto intorno a Reginald Pole. Di qui la durissima battaglia contro quegli spirituali che rischiavano di indirizzare il concilio verso l'eresia, di insinuarla ai vertici della Chiesa e addirittura di impadronirsi del trono papale. Come sempre, il conflitto dottrinale era anche il conflitto politico al centro di una cruciale vicenda storica destinata a diventare un ineludibile problema storiografico. Quello che Hubert Jedin cercò di esorcizzare con le sue esili e talora improponibili argomentazioni sulla *theologische Unklarheit* dei decenni pretridentini, segnati da una «spaventosa confusione nel campo dottrinale», sulla personale ingenuità e buona fede del cardinal d'Inghilterra (senza pe-

⁸⁸ Ivi, f. 32v; cfr. ff. 37v-38r: «O quanti habbiamo visto et vedemo di costoro nelli giorni nostri li quali, avante che venissero in queste loro opinioni, con timore et tremore (secondo che c'insegna l'Apostolo) cercavano di piacere a Dio operando la lor salute et delli suoi proximi, spesso confessandosi, con frequentar la communion della santa eucharistia, visitando le chiese et in quelle divotamente stando ad udire le sante messe et altri divini officii, spesso digiunando et orando, che al presente (non senza grande dispiacere) li vedemo esser mancati da tali laudabili essercitii». Sul *Trattato* del benedettino aversano cfr. Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 188-91, che lo definisce «an exposition of the traditional teachings of the Congregation» sottovalutandone il carattere di testo militante in un preciso contesto e momento storico; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, pp. 556-57; Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 53-58.

raltro sottrargli il merito di aver guarito la Colonna e il Flaminio «dal veleno del valdesianesimo»), sul *Beneficio di Cristo*, a suo avviso esente da esplicite eresie ma giustamente condannato dalla Chiesa⁸⁹. Lo storico e sacerdote slesiano si trincerava così dietro la stessa spiegazione data dal Morone all'inizio del processo intentatogli da Paolo IV, che nel paragrafo dedicato al *Beneficio* della sua *confessio* aveva attribuito le sue imprudenze dottrinali e pastorali degli anni quaranta al fatto che allora «le cose della religione in Italia andavano con poca regola, perché non era istituito l'ufficio della santa Inquisitione o non era anchora ben fondato et gagliardo», con la conseguenza che «in ogni cantone si parlava delli dogmi ecclesiastici et ogniuno faceva del teologo, et si componevano libri passim et si vendevano senza consideratione per tutti li luoghi, [...] talmente ch'era quasi licito o tolerato ad ognuno fare et dire quanto gli pareva»⁹⁰.

Non era proprio così, come dimostra tra l'altro proprio il massiccio attacco a tutto campo scagliato dal Catarino contro le eresie pullulanti al di qua delle Alpi e la diffusione di libri e libretti eterodossi, non più scritti in latino e destinati ai teologi di professione, ma redatti in volgare per rivolgersi a un vasto pubblico. Se ancora nel '42 e nel '43 il domenicano senese aveva fatto uscire a Lione due volumi di *Opuscula* contro i protestanti e un volume di *Claves duae ad aperiendas intelligendasve Scripturas sacras*, dopo il ritorno in Italia nell'agosto del '42 tutto cambiava: gli obiettivi polemici, gli strumenti della comunicazione, la consapevolezza di giocare una partita politica ancor prima che teologica. La denuncia degli «errori et inganni luterani» del *Beneficio* si affiancava ad altri e altrettanto violenti libelli scaturiti dalla sua penna fino a diventare una sorta di poderosa macchina da guerra. In quel 1544, infatti, oltre al *Compendio* la stessa tipografia romana stampava, l'uno a marzo e l'altro ad aprile, rilegandoli poi tutti insieme, il *Rimedio a la pestilente dottrina di frate Bernardino Ochino* (di cui erano apparsi i *Dialoghi* e poi – in Svizzera – le *Prediche*, l'*Epistola* alla Balìa di Siena, la *Responsio* all'abate benedettino Marco da Brescia) e la *Resolutione* contro il *Summario de la sacra Scrittura*. Sempre nel '44, il 30 mag-

⁸⁹ Cfr. *supra*, p. XI e nota 13.

⁹⁰ PM, vol. I, pp. 427-28.

gio, una nuova edizione con titolo leggermente mutato della *Resolutione* usciva anche a Modena, che nella dedica sostituiva Napoli, le due città che già nel luglio del '42 erano al centro dei sospetti inquisitoriali. E poi ancora in aprile, sempre a Roma e sempre per i tipi di Girolama Cartolari, il *Trattato nuovo utile et necessario de l'institutione de la confessione sacramentale introdotta da Christo et la necessità, convenientia et frutti di quella*, e (non datato, ma forse presso lo stesso editore e nello stesso anno) il più volte citato *Trattato de la giustificatione de l'huomo nel conspetto di Dio, secondo la pura dottrina de lo evangelio*. È dunque evidente che il frate senese aveva lavorato nello stesso tempo a tutti questi opuscoli, che miravano a colpire un unico obiettivo, come egli stesso affermava in apertura del libello antiochiniano⁹¹:

Non dorme quello che fece quel pestifero libretto intitolato *Sommario de la sacra Scrittura*, non dorme quell'altro autore di quello intitolato *Del beneficio di Christo crocifisso*; et così non dormen gli altri che spargon simil opere in lingua volgare, piene di mortal veleno, coperto però con questi dolci titoli et altre piacevoli beneditioni, per allettare l'incauti lettori et dolcemente condurli a la fossa cieca de la morte, perché hanno fatto fondamento ne l'ignoranza de le plebi e ne l'incapacità loro, et soprattutto ne la dolcezza de la dottrina che predicano et ne la licenza che hanno per dormire gli agricoli. [...] Quello spirito di libertà che lor predicano, quella predestinatione de li eletti che lor sono et tutti quelli che gli credono, quel lor Christo tanto dolce che s'accolla ogni lor debito pur che lo credino, che gli tolle l'inferno, il purgatorio, l'efficacia de la contritione, le pene de la satisfatione, et gli tolle e' digiuni, le vigilie, le lodi divine, e' voti, e' sacramenti, il sacrificio, il principato ecclesiastico et finalmente riduce ogni cosa al credere, facilmente inganna la stolta carne. Costor dicono: «Crede d'esser de li eletti et sarai di quelli; credi d'esser assoluto et sarai assoluto; crede che Christo habbi satisfatto per te in tutto per li peccati passati, presenti et da venire et così sarà». Et questo è il gran beneficio di Christo che costor proponono. Et però non è gran meraviglia che al volgo curioso et carnale et desideroso di scuotere il giogo s'attachi questa peste.

⁹¹ Politi, *Rimedio*, pp. 36v-37r; cfr. anche p. 44v, per un esplicito accostamento del *Beneficio* alle dottrine ochiniane. Su tale unità di obiettivi insiste Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 159, 176-84, dove cita questo brano (p. 183).

La solerte battaglia controversistica del Catarino, capace in pochi mesi di produrre quella mole di scritti, attesta con chiarezza la sua precoce percezione della pericolosa breccia che quei libri aprivano nella difesa dell'ortodossia cattolica, ormai impegnata a combattere soprattutto sul fronte interno le «tante eresie e divisioni di sette»⁹². Il Soranzo dirà che poco prima della comparsa del *Compendio* catariniano aveva visto «leggere, laudare et vendere [il *Beneficio*] per tutto in Roma, in Venetia et altrove», e così il Carnesecchi⁹³. Per questo in apertura del *Proemio* il Politi si scagliava anzitutto contro «la curiosità e presunzione umana, venuta oggi a tanto che ciascuno di qual vuoi condizione, così femina come maschio, così idiota come letterato, vuole intendere le profundissime questioni de la sacra teologia e divina Scrittura et esser informato de' modi e de le cause de la giustificazione, de la facultà del libero arbitrio e de la grazia, degli abissi de la providenza e prescienza e predestinazione di Dio, degli effetti de la fede e de l'opere e di più altre cose consimili». Di qui l'esigenza di arginare questo temerario spirito di curiosità che teologi improvvisati e incauti predicatori spargevano ovunque, come era avvenuto nella Germania di Lutero, allettando il popolo con una male intesa libertà e «ingannando con perversioni de le Scritture le misere e indotte plebi», i «poveri illitterati», con una perversa «dottrina che blandisce al senso». Occorreva dunque reagire contro questi «falsi seminari», pronti a spargere ovunque i loro perversi libretti «per adescare e' semplici e poco cauti e accender più l'umana curiosità», tra i quali il più pericoloso era proprio il *Beneficio di Cristo*. Per questo il Politi diceva di aver confutato «tanto più volentieri quanto ivi chiaramente ho scorto uno spirito più maligno e più ipocrita e simulatore d'un zelo di verità e d'una sete de la salute de l'anime, compositor di parole melate e inzuccherate, dove cuopre veleno sì mortifero che non è scampo da la morte a chi lo beve»⁹⁴.

Già nel '20 frate Ambrogio aveva avviato la sua battaglia contro le moderne eresie, pubblicando a Firenze un' *Apologia pro veritate catholica*, poi ripresa in Francia con la silloge di trattatelli apparsa nel '41 sotto il titolo di *Speculum haereticorum*. Fin da allora la sa-

⁹² Politi, *Compendio*, p. 347; cfr. Bozza, *Nuovi studi*, pp. 1-7.

⁹³ PS, vol. I, p. 325; cfr. p. 309; PC, vol. I, p. 59.

⁹⁴ Politi, *Compendio*, pp. 347-49, 356, 420.

gacia e la strategia politica del controversista domenicano si erano espresse nella dedica alla Colonna di un libro che denunciava le connivenze di vescovi distratti e predicatori di fama, responsabili della peste ereticale che aveva invaso anche l'Italia⁹⁵. A Napoli nel 1540 egli aveva avuto modo di ascoltare un celebre quaresimale del frate senese, il cui grande successo popolare aveva fatto sfigurare lo scarso pubblico che frequentava il suo, come il cappuccino non perderà occasione di ricordargli. È improbabile che in tale fugace occasione il Politi potesse frequentare il Valdés e i suoi discepoli, ma certo ebbe modo di conoscere o percepire gli orientamenti religiosi promossi dall'esule spagnolo attraverso lezioni, rapporti personali, diffusione di testi. Non è escluso (ma nulla lo prova) che già allora egli avesse sentito parlare del *Beneficio di Cristo* e cominciato a nutrire i primi sospetti sui valdesiani, cercando di capire qualcosa delle dottrine cui si ispiravano, così vicine e al tempo stesso così lontane da quelle luterane⁹⁶. Il che contribuirebbe anche a spiegare la grande rapidità con cui nel 1543-44 egli fu in grado di redigere non solo il *Compendio*, ma anche altri trattatelli controversistici che investivano quel mondo. Quasi certamente si tratta di una mera coincidenza, ma è difficile non rilevare come nelle parole dell'*Aggiunta al proemio* del *Compendio* con cui il Politi ringraziava Dio «che di continuo ci verifica quel detto: "Io mi ho serbato sette milia uomini che non hanno inchinato le ginocchia dinanzi a Baal"»⁹⁷, sembri echeggiare un frammento dell'insegnamento impartito dal Flaminio al Carnesecchi a Napoli nel 1540⁹⁸, quando alla sua osservazione che

pareva molto strano che in tanto grande numero di genti come si contene nella Chiesa catholica si trovassero così puochi che havessino quella notitia [della giustificazione per sola fede] che dicevano havere loro

⁹⁵ Cfr. *supra*, pp. 155-56.

⁹⁶ Nicolai Alphonsi de Bobadilla, *Gesta et scripta*, Matriti, typis Gabrielis Lopez del Horno, 1913, pp. 27-28; Bernardino Ochino, *Risposta alle false calunnie et impie biastemie di frate Ambrosio Catharino*, s.i.t. [Augusta?], 1546; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 108-10; Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 397-99; Iacovella, *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 107 sgg.; Id., *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 205.

⁹⁷ Politi, *Compendio*, p. 350 (cfr. III Reg. XIX, 18).

⁹⁸ PC, vol. II, pp. 567-68.

d'una cosa tanto necessaria alla salute dell'anime, mi rispondevano che non era maraviglia, essendosi il populo di Dio alcuna volta ridotto a non essere più che 7 mila persone, iuxta illud che disse Dio ad Helia che reliquerat sibi septem milia virorum qui non flexerant genua Baal.

La pubblicazione del *Compendio* nel 1544 era dunque l'esito di un progetto politico volto a denunciare e combattere la spiritualità cui avevano aderito illustri esponenti delle gerarchie sociali ed ecclesiastiche. Al momento della stampa del volume, con ogni probabilità il Politi conosceva gli autori materiali e morali del *Beneficio*, come peraltro si desume dal riferimento polemico all'«autorità» di un'entità collettiva responsabile dell'iniziativa⁹⁹. Era trascorso poco meno di un anno dalla prima (almeno la prima a oggi conosciuta) edizione del *Beneficio di Cristo*, il cui notevole successo fu senza dubbio decisivo nell'indurre il Catarino a scrivere in volgare una confutazione che, secondo i canoni della controversistica, rispondeva punto per punto alle argomentazioni dell'avversario. Fin dalle prime battute, quindi, il *Compendio* prendeva di mira la dottrina della giustificazione per sola fede, così come facevano i tre testi coevi nei quali il Politi polemizzava contro quella che ai suoi occhi era la comune matrice eterodossa degli scritti ochiniani e del *Summario de la sacra Scrittura*. Un testo, quest'ultimo, le cui numerose traduzioni europee ebbero la loro fonte diretta nell'edizione francese, rimaneggiata per adattarla ai differenti contesti. Tra la fine degli anni venti e i primi anni trenta a stampare la *Summe de l'Esriture sainte* furono editori fabristi come Simon Du Bois, che evidentemente ritennero il contenuto di quell'opera del tutto coerente con la loro progettualità religiosa¹⁰⁰.

In effetti il *Summario* presenta frequenti assonanze con il *Beneficio* non solo per l'insistente richiamo alla centralità della fede e

⁹⁹ Ad esempio in Politi, *Compendio*, pp. 366 («anzi loro stessi non accorgendosi, per la forza de la verità si contradicono»), 389 («debbe essere chiaro il lettore che questi tali non studiano a la verità, ma a l'inganno»), 392 («lasso ancor e' lor prestigii quando, parlando de la fede, la fanno con una certa loro metamorfosi diventare un'altra cosa»).

¹⁰⁰ Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia*, pp. 99-100, 381-82; Francis Higman, *Dates-clé de la Réforme française: le Sommaire de Guillaume Farel et la Somme de l'Esriture sainte*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 38, 1976, pp. 237-47.

all'inutilità delle opere, ma anche per il sereno ottimismo nei confronti di una salvezza aperta a tutti e la fiducia nelle promesse di un Dio buono e misericordioso, pronto a trasformare gli uomini da servi in figli ed eredi per mezzo del sacrificio di Cristo¹⁰¹. Analogo è anche il giudizio sul rapporto tra fede e opere, con il ricorso alla consueta immagine dell'albero e dei frutti, alla metafora del «richo homo senza filioli et senza heredi» che sceglie di adottare e lasciare la propria eredità a un «povero mendico ignobile et obscuro», il quale una volta diventato figlio si comporta da tale e serve «fidelmente questo suo padre et signore per grande amore quale el porta a colui chi l'ha tanto exaltato». Proprio alla luce di tali evidenti affinità concettuali e lessicali non stupisce l'accoglienza ricevuta dal *Summario* nella Verona del Giberti, che ne promosse una ristampa, e nella Capodistria del Vergerio, che se ne servì a scopi pastorali insieme con il *Beneficio* poiché entrambi «grandissimamente lodano, magnificano, esaltano et la fede et le opere, et dicono della fede, quando è ispirata et viva, che ella opera per charità»¹⁰². Frequentemente fu del resto il ritrovamento di esemplari del *Summario* rilegati insieme con il *Beneficio* o il *Trattato dell'oratione* del Fregoso. Più che giustificata appare dunque la decisione del Politi di associare quei testi che, nonostante matrici diverse, facevano riferimento a una comune spiritualità incentrata sulla giustificazione per fede, peraltro mai disgiunta dalle opere di carità, inutili a conseguire la salvezza ma «frutto et testimonio» di una viva fede¹⁰³.

Per diffondere i loro errori tra la gente comune i moderni eretici – così li definiva il Catarino – che si celavano dietro l'anonimato non rinunciavano a magnificare «il beneficio di Christo et la gratia inverso noi», in modo da convincere la plebe con le scritture, proprio come aveva fatto Lutero e prima di lui il demonio con Cristo, fondandosi soprattutto sui testi paolini perché pieni di «passi difficili» e dunque più facilmente interpretabili in modo erroneo. Ma al di là delle intenzioni, a caratterizzare il libriccino del Flaminio e a renderlo insidioso erano in primo luogo, secondo il frate senese, le «parole melate e inzuccherate» e lo stile ambiguo

¹⁰¹ Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia*, pp. 285, 294, 304, 308-309, 317, 320-21.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 166.

¹⁰³ Politi, *Compendio*, pp. 143-62, 166, 310; cfr. p. 300.

che consentiva di mescolare «il veneno con un falso et simulato dolce», ma così «mortifero» da provocare la morte spirituale di chi se ne nutriva. D'altronde, «a qual huomo di carne non piacerà questa dolce dottrina di libertà et di predestinatione? Tanto certo più dolce al gusto, quanto più rea a la salute». La distanza del Politi dall'autore del *Beneficio* nasceva dunque dalla concezione stessa della natura umana: all'affermazione secondo cui l'uomo è per natura peccatore e figlio dell'ira egli contrapponeva un'antropologia positiva, ricorrendo a dottrine di evidente sapore pelagiano, pur citando lo stesso Agostino in chiave antiluterana¹⁰⁴.

Altrettanto netta era la sua presa di distanza da un altro tema cruciale del *Beneficio*, quello del perdono generale garantito dal sacrificio di Cristo, di cui amplificava il significato nell'intento di inserire il testo in una tradizione secolare di eresie, avvalorandone quindi la condanna. Per questo egli sottolineava la pericolosità della parabola valdesiana del bando, additandola come causa potenziale di un'eccessiva fiducia nel perdono divino: «Questa dottrina che fa l'huomo così sicuro, certamente non è sicura», chiosava, poiché l'uomo deve essere sempre timoroso e vigile per non commettere lo stesso errore di Adamo ed Eva¹⁰⁵. Ma a destare la sua irritazione era soprattutto la confusione tra lo stato prima e dopo la grazia, ovvero la mancata distinzione tra la prima giustificazione ottenuta per sola fede e la seconda per la quale invece occorreva il concorso dei meriti umani¹⁰⁶. Egli percepiva che la conseguenza ultima di quella dottrina – frettolosamente definita luterana – era la teologia del cielo aperto, secondo cui il sangue di Cristo salva e soddisfa tutti senza distinzione alcuna. Di qui l'esigenza di ribadire che «troppo sarebbe se ogni volta che l'huomo peccasse, trovasse parato il satisfattore; [...] questo sarebbe uno invitar l'huomo a peccare et un farsi beffe de la Legge. Et questo predica questa dottrina luterana, et però piace». L'assenza di prescrizioni e divieti e l'apparente facilità dell'accesso alla salvezza

¹⁰⁴ Ivi, pp. 348, 351-53, 355.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 376-81.

¹⁰⁶ «Con queste distinzioni si manifesta chiaramente la falsità e l'inganno di questa dottrina che non fa differenza tra stato e stato e tra legge e legge, tra opere e opere e tra giustificazione e giustificazione» (ivi, pp. 365-66); cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 126 sgg.

rischiano di condurre alla perdizione: «Questa voce di tanta benignità, dolcezza et misericordia che altro grida se non: "Peccate, peccate, che il paradiso per questo non vi manca"?». Del tutto illusoria e falsa era pertanto la convinzione che «la giustizia di Christo annihila tutte le nostre ingiustizie», che esigono invece pentimento e riparazione di buone opere¹⁰⁷.

Ciò che più gli premeva era mettere in evidenza come tutte quelle eresie altro non fossero che una riproposizione delle seducenti bugie di «Lutero, Bucero, Melantone, Calvino et altri nuovi maestri degli uomini curiosi, volubili e vaghi», come anche i commenti biblici del Brucioli dipendessero dagli scritti di Butzer e come la teologia del *Beneficio* non fosse diversa da quella delle *Prediche* dell'apostata Ochino. Il suo obiettivo era quello di dimostrare al di là di ogni dubbio la dipendenza del «dolce libriccino» dalla teologia riformata, individuando in Melantone la fonte della distinzione tra fede storica e fede nelle promesse di Dio, che aveva conosciuto una vasta eco anche nel mondo dell'evangelismo francese¹⁰⁸. Più forzato appare invece il tentativo di ricondurre all'eresia luterana la dottrina del cielo aperto, della certezza della predestinazione alla salvezza¹⁰⁹, senza esplicitare la cifra distintiva della teologia del *Beneficio* e il suo carattere irriducibile alla Riforma. Ma il nodo cruciale della sua invettiva era e restava la giustificazione per sola fede, da cui scaturiva anche la martellante accusa di luteranesimo, senza dubbio efficace dal punto di vista controversistico. «Costui vuole che da la certezza de la bontà et misericordia di Dio, ne conseguiti anchora la certezza de l'effetto de la salute et de la remission de' peccati, come se la bontà et misericordia di Dio a la salute fusse assoluta e non avesse la condizione de la buona volontà nostra e de la perseveranza ne le buone opere». Anche nella confutazione del capitolo sesto, in cui si è voluto scorgere una prova del calvinismo del Flaminio, il Politi

¹⁰⁷ Politi, *Compendio*, pp. 359-60, 374.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 371-72, 392; cfr. *supra*, pp. 67 sgg.

¹⁰⁹ A proposito della dottrina della «pace del cuore» che solo i predestinati sentono, Catarino scrive che «questa sola sentenza occide tutta questa pessima et perniziosa dottrina, che fa sicuro l'uomo nel peccato per una sognata veste di Cristo e per una presuntuosa e finta fede, predicata da l'apostata Lutero, fabricata ne la fucina di Lucifero» (Politi, *Compendio*, p. 406; cfr. p. 399).

concentrava i suoi attacchi su quello che a suo avviso era il cuore del *Beneficio*, la tesi dell'infinita larghezza dell'amore divino, pur etichettandola arbitrariamente come luterana¹¹⁰. A differenza dell'apostata benedettino Francesco Negri, che aveva bollato gli spirituali come gli artefici di «una nova scola del christianesimo ordinato a loro modo»¹¹¹, il Catarino preferiva ignorare le peculiarità, le distinzioni, le pur ambigue sfumature del loro pensiero, che pure conosceva, come conosceva uno per uno i loro nomi, come ora si vedrà, per appiattirle invece sulle posizioni di chi da decenni si era posto al di fuori della Chiesa. Così avevano fatto fin dai primi anni venti i teologi della Sorbona nei confronti degli evangelici francesi, e così faceva due decenni dopo il frate senese, che pure sarebbe errato schierare *tout court* tra le file degli intransigenti, dei fautori della repressione inquisitoriale, delle strategie politiche e religiose di Gian Pietro Carafa.

5. Controversia dottrinale e strategia politica

In apertura del *Compendio* il Politi faceva sapere di aver preso l'iniziativa di scrivere «a istanza di persone religiose e pie»¹¹², ed è probabile che a sollecitarlo a impugnare la penna contro il *Beneficio* fosse stato Marcello Cervini, anch'egli senese e a lui noto da lunga data se già nel lontano 1520 lo aveva esortato a prendere l'abito di san Domenico¹¹³. Il cardinale di Santa Croce in Gerusalemme, infatti, che proprio in quegli anni evolveva verso posizioni sempre più conservatrici in difesa dell'ortodossia cattolica, disse di aver letto per la prima volta il *Beneficio* nel gennaio del '44 a Roma, anche se non è escluso che lo avesse fatto in precedenza¹¹⁴. Si può altresì avanzare l'ipotesi che tra i primi ad avvisarlo

¹¹⁰ Ivi, pp. 416, 419-20.

¹¹¹ Negri, *Della tragedia*, p. B6v.

¹¹² Politi, *Compendio*, pp. 349-50; cfr. anche la controversia antiochiana del Politi, *Rimedio*, p. 3rv, dove l'autore sottolineava il fatto di essere «stato da più bande et da più persone religiose et timorate di Dio stimolato di pigliar la penna», e il suo *Trattato de la giustificatione*, p. Aiiiir.

¹¹³ Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, pp. 17, 245-48; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 170 sgg.

¹¹⁴ *Beneficio*, p. 432; cfr. *supra*, p. 10.

delle eresie che vi erano contenute fosse stato il gesuita Alfonso Salmerón, che proprio a lui si era rivolto nell'autunno del '43 per riferirgli del grave affronto subito nell'agosto a Modena (dove il *Beneficio* già circolava, manoscritto e a stampa), quando il Morone, vescovo della città, lo aveva rimproverato e infine cacciato via in malo modo per il contenuto antiluterano delle sue omelie. Poiché l'episodio aveva rischiato di gettare cattiva luce sull'ancor esigua e sospetta Compagnia di Gesù, Ignazio di Loyola aveva chiesto al Cervini di sollecitare un intervento del papa per accertare se il Salmerón avesse predicato «cattolicamente» e fugare così ogni dubbio sul giovane gesuita spagnolo¹¹⁵. Fu in tale occasione che questi mostrò al Catarino una dozzina di articoli di evidente sapore eterodosso imputati al Morone che già aveva fatto avere a Paolo III. Essi erano poi pervenuti al domenicano borgognone Gabriel Martenet, incaricato – non si sa né quando né da chi – di trascriverne alcuni per informare i cardinali di curia di quanto avveniva a Modena¹¹⁶. Per parte sua il Politi, già al corrente delle implicazioni eterodosse del modo in cui il cardinale milanese governava la sua diocesi, decise – «mosso da zelo» – di scrivere una lettera «ai cattolici modenesi, esortandoli a restare saldi nella fede cattolica contro i luterani che allora vivevano in città, dai quali subivano offese e ingiurie»¹¹⁷. Tutto ciò avveniva mentre i torchi veneziani sfornavano a più riprese il *Beneficio*, che lo stesso Morone si premurava di diffondere in città, dando disposizione al libraio Antonio Gadaldino di regalarlo ai poveri¹¹⁸. Proprio a Modena, del resto, e non certo a caso, il 30 maggio 1544 usciva una seconda edizione della *Resolutione sommaria* contro il *Summario de la santa Scrittura*, pubblicata due mesi prima a Roma, nella cui dedica alla città il Politi diceva di essere stato tanto più «eccitato a tal opera, quanto manco io vedevo curarsi questo pericolo da quelli i quali et per l'officio et per l'autorità che havevano inverso

¹¹⁵ Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 218 sgg.

¹¹⁶ Si tratta molto probabilmente del documento pubblicato in PM, vol. I, pp. 197-201, nota 32; come ha suggerito anche Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi*, pp. 49-50.

¹¹⁷ PM, vol. I, p. 593 («ex zelo motus»; «ad mutinenses catholicos, exhortans illos ad persistendum firmiter in fide catholica adversus lutheranos tunc ibi degentes, a quibus contumelias et iniurias patiebantur»).

¹¹⁸ Cfr. *supra*, p. 234.

te, o Modona, questo potevano più felicemente eseguire»¹¹⁹, con un evidente riferimento al vescovo.

A richiamare l'attenzione del Cervini su quel libretto ai primi di gennaio del '44, poco dopo una nuova edizione del *Beneficio* «non senza qualche rumore e suspicione di novità»¹²⁰, fu la condanna dell'inquisitore della sua diocesi di Reggio Emilia di cui lo informò il vicario Ludovico Beccadelli, che in una lettera del 10 gennaio non senza imbarazzo fece sapere al vescovo di non averlo «ancora visto né letto». Non mancava però di sottolineare i suoi scrupoli d'ortodossia nel suggerire che esso «ne la nostra diocesi non si sparga e non si legga fino che non si chiarisce bene che dottrina ei contenga, perché le cose nove, e massime sospette alli inquisitori, si devono sempre ben considerare». Il 19 il cardinale gli rispondeva con una lunga lettera, scritta soltanto dopo essersi procurato il libro – così diceva, o almeno cercava di far credere – e di avergli «data una occhiata e trovatovi come di molte cose buone così di molte non buone», che lo inducevano a vietarne la lettura. Una disposizione di cui egli sentiva il bisogno di fornire una dettagliata motivazione con una succinta ma penetrante confutazione di quelle pagine, la cui erronea e pericolosa sottovalutazione del valore meritorio delle opere si basava su un «parlar confusissimo della fede» così come «de la iustificatione, non distinguendo il principio dal mezo e dal fine» né «come l'uomo ricevi la grazia dal modo nel quale fa progresso e persevera in essa». «Pare che non creda che noi aviamo avuti dal Signore altro obbligo con la fede di osservar o di fare cosa alcuna», scriveva, rilevando come ciò implicasse la negazione della «penitenza e [...] satisfazione, e per consequente che ci sia il purgatorio». Di qui il suo severo giudizio sull'anonimo autore, che gli sembrava volesse «mandare tutti quelli in paradiso calzati e vestiti che aranno quella fede sua, etiam¹²¹ se caderanno fra via in peccato mortale quante volte si vogli, dicendo che il Signore ha pagato per

¹¹⁹ Ambrogio Catarino Politi, *Libro de resolutione cristiana et catolica circa l'importanza dell'opere et della fede [...] contra li novi heretici luterani, et specialmente contra uno innominato autore d'un libretto in lingua volgare intitolato «Il sommario de la sacra Scrittura»*, in Modona, per Giovanni de Nicoli, all'ultimo maggio, 1544, p. Aiiir; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 139 sgg.

¹²⁰ Cfr. *supra*, p. 7.

¹²¹ Correggiamo qui sulla base dell'originale l'imprecisa trascrizione *et* del Caponetto.

noi non solo la colpa, ma la pena, non solo una volta, cioè quando l'omo si battezza e viene alla fede, ma di poi ancora universalmente», come suggeriva anche la sua pericolosa «certeza d'essere predestinato, non ci mettendo condizione alcuna»¹²².

Dieci giorni più tardi, dopo aver letto questo «dotto discorso sopra quel libretto», il Beccadelli si affrettava a rispondergli, elogiando il «bonissimo zelo» di «bon padre e pastore» del Cervini, ma nascondendosi con diplomatica cautela dietro il paravento della propria incompetenza a «iudicare di tanta materia»: «Ho atteso per il passato ad altro, e ora manco vi posso attendere, ma quel poco ch'io fo è più in cercare di fare il servizio del signore Dio che disputarne». Non senza deprecare le dilaganti «contenzioni» in materia religiosa, il Beccadelli (che di lì a poco avrebbe lasciato Reggio per entrare al servizio del Morone a Bologna) sentiva tuttavia il bisogno di chiarire la sua posizione, al fine di evitare che un'eccessiva reticenza rischiasse di attirare dei sospetti anche sul suo conto:

Ancora ch'io cercho di fare tutto il bene ch'io posso, sapendo che li arbori senza frutto sono inutili e da estirpare, pur in opera ch'io faccia non mi confido punto, ma [...] ricorro a Iesu Cristo, per il quale solo so ch'avevo aperta la via del paradiso. E per questo a me piace solo il libretto detto di sopra. [...] Ora se vi siano dentro sparse, o per ignoranza o per malizia, cose ambigue e scandalose, io non intendo di darli il mio suffragio quale si sia ma, riportandomi al iudicio di Vostra Signoria reverendissima e dell'altre persone dotte e bone, voglio vivere e morire bon figliolo di santa Chiesa.

L'allusivo accenno ad «altre persone dotte e bone» sembra peraltro suggerire che il Beccadelli già allora sapesse della confutazione avviata dal Catarino o delle «censure» dei dottori veronesi. Ma non può sfuggire il tacito aleggiare in queste caute lettere prelatizie dei nomi del Flaminio e del Pole, che l'ex segretario del Contarini cercava in qualche modo di proteggere, suggerendo al Cervini di evitare una «publica proibizione» che rischiava solo di «soffiare nel foco e farlo accendere» in una città in cui pochissime

¹²² *Beneficio*, pp. 432-34; su questa corrispondenza tra il Cervini e il Beccadelli cfr. Bozza, *Nuovi studi*, pp. 61 sgg.; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 172 sgg.; *supra*, pp. 8-10.

erano le «persone le quali siano curiose di legger» e non si sentiva «parola di queste cose, sì che il libro e ogni altra tal materia qui è sopita, e non ne parlando si estinguerà a fatto». Suggerimento che il cardinal di Santa Croce avrebbe accolto nella sua risposta del 5 febbraio, lodando le sagge osservazioni del vicario, ma richiamandolo anche al dovere di agire «con destrezza» se avesse trovato quel libretto «in mano de alcuno», di farselo consegnare e chiarirne bene «le cose dubie e troppo sottili et involute [...], accioché non fusse causa de indurre altrui in errore»¹²³. È dunque possibile, anche tenendo conto della ristrettezza dei tempi, che proprio il Cervini fosse stato tra i promotori dell'iniziativa del Catarino, che avrebbe sviluppato nel *Compendio* i punti nodali toccati nella lettera al Beccadelli. Forse il cardinale lo aiutò anche a comprendere che quel libretto, così come il *Summario de la sacra Scrittura*, le edizioni ginevrine dell'Ochino e i molti trattatelli in volgare «senza nome degli autori, con egregii titoli» che invadevano l'Italia, si inseriva in un disegno complessivo volto a coinvolgere in quelle dottrine non solo prelati e nobildonne, ma le «genti carnali e idiote, capaci di essere ingannate»¹²⁴.

Si impone quindi l'interrogativo se già nel '43 il perspicace controversista senese sapesse o sospettasse da quali ambienti proveniva il *Beneficio*, chi si celava dietro il suo anonimato, quali prestigiosi prelati e letterati avessero promosso la revisione, la circolazione manoscritta e infine la stampa di quel pernicioso libretto del quale, come si è accennato, non è escluso che avesse potuto venire a conoscenza (e forse anche leggerlo in tutto o in parte) durante il soggiorno napoletano del 1540¹²⁵. Nel *Compendio* si facevano soltanto i nomi dell'Ochino e del Brucioli¹²⁶, ma non v'è dubbio che già a quella data il Catarino fosse assai bene informato su alcuni personaggi che avevano avuto stretti rapporti con i principali esponenti dell'*Ecclesia viterbiensis*. Giovan Battista Scotti, per esempio, la cui militanza eterodossa si estendeva anche al di là di Bologna, come di-

¹²³ *Beneficio*, pp. 434-36.

¹²⁴ Politi, *Compendio*, pp. 248-49; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 181-83.

¹²⁵ Cfr. *supra*, pp. 272-73.

¹²⁶ Politi, *Compendio*, pp. 366, 371-72; cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, pp. 84 sgg., 91 sgg., 132 sgg.

mostra la sua complicità non solo con gli eretici modenesi ma anche con il Soranzo, il Carnesecchi, il Flaminio, la Colonna, il Priuli e lo stesso Pole, che intervenne in suo favore per mitigare la condanna inflittagli dall'Inquisizione nel '43¹²⁷. La sua frequentazione di don Niccolò Bargellesi gli consentì di essere al corrente anche delle pressioni esercitate su di lui dal Flaminio e dall'Ochino nel 1541-42 per convertirlo alla dottrina del *Beneficio di Cristo*. Non sappiamo se già nel '43 il Catarino avesse avuto qualche ruolo nell'abiura dello Scotti, ma è certo che quando di lì a poco quest'ultimo, tornato all'eresia, cercò rifugio nei feudi abruzzesi di un aristocratico di simpatie eterodosse quale Ascanio Colonna, fu persuaso proprio dal Politi a rientrare a Bologna nel '47 e presentarsi al Cervini, «allhora inquisitore et legato del concilio»¹²⁸.

Prima di giungere nella sua città natale, tuttavia, lo Scotti si recò a Venezia per ottenere dal nunzio Giovanni Della Casa un salvacondotto che gli consentisse di far ritorno in terra veneta qualora il Sant'Ufficio romano ne avesse richiesto l'estradizione. Si trattò certo di un accordo preventivo che attesta il grande rilievo attribuito alla sua testimonianza, come conferma il fatto che a Bologna, dopo aver reso «una confessione piena de' suoi errori et accusati tutti li complici, fu adnesso all'abiuratione et perdonatogli la pena del relasso per la sua spontanea comparitione et per li gran segni di penitentia ch'esso diede»¹²⁹, in barba a ogni norma canonistica. Tanto più che, su mandato del Cervini e del Politi, a pronunciare tale assoluzione dopo averne ascoltato l'abiura non fu un inquisitore, ma un gesuita che non ne aveva alcun titolo, guarda caso proprio quell'Alfonso Salmerón di cui si sono ricordati i rapporti con entrambi all'indomani della sua cacciata da Modena¹³⁰. Diventato una miniera di scottanti notizie su uomini, gruppi e movimenti eterodossi di mezza Italia, resa particolarmente preziosa dalla credibilità che seppe conquistarsi e dai documenti che era in grado di consegnare¹³¹, lo Scotti diede un contributo decisivo a stronca-

¹²⁷ Su di lui cfr. PM, vol. I, pp. 3 sgg.

¹²⁸ Ivi, pp. 206-207, 215; vol. III, p. 728.

¹²⁹ Ivi, vol. I, pp. 244-45 e nota 159.

¹³⁰ Cfr. *supra*, pp. 278-79.

¹³¹ Salvatore Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi e alcuni retroscena delle sue controversie (in margine al «Processo Morone»)*, in *Eretici, esuli e indemoniati*

re il gruppo bolognese di cui era stato uno dei *leader* e inaugurò una lunga e ben retribuita carriera di delatore, collaborando con il Catarino. Da allora quest'ultimo e il Cervini furono al corrente di uomini e dottrine dell'*Ecclesia viterbiensis*.

Non è dato sapere se già nel '43 lo Scotti avesse vuotato il sacco con il Politi, il quale tuttavia fin da allora era ben informato su autori e promotori del *Beneficio di Cristo* grazie ai suoi rapporti con il prete fiorentino Pietro Gelido, detto il Pero, da lui frequentato in Francia, dove dal 1541 era stato al servizio di Alessandro Farnese ad Avignone in qualità di tesoriere del contado Venassino. Una profonda crisi religiosa lo aveva indotto a lasciare la carica per dedicarsi agli studi sotto la guida del Catarino a Lione, con il quale rientrò in Italia nell'agosto del '42, proprio mentre l'Ochino prendeva la via dell'esilio¹³². Qui il Pero riprese i contatti con il suo concittadino Carnesecchi, dal quale fu introdotto tra gli spirituali raccolti intorno al Pole, che seguì a Trento alla fine dell'anno, accostandosi alle dottrine valdesiane e prendendo le distanze dal Politi. Il che avvenne tra gennaio e febbraio del '43, dal momento che già il 1° marzo era a Venezia, sempre legatissimo al protonotario fiorentino. Non occorre qui seguirne le travagliate vicende che lo avrebbero portato a riprendere il suo lavoro ad Avignone e diventare poi nel 1547-49 il segretario dell'ambasciatore mediceo a Parigi, il vescovo di Cortona Giovan Battista Ricasoli, anch'egli di orientamento eterodosso. Rientrato in Italia, nel '50 fu convocato e processato dall'Inquisizione romana, alla quale si presentò munito di una lettera commendatizia del Ricasoli ad Alessandro Farnese¹³³, e dovette piegarsi a un'abiura che lo riportò in seno all'ovile cattolico (forse con modalità simili a quella pronunciata dallo Scotti nel '47). Di lì a poco egli sarebbe tornato a professare dottrine ereticali, ma in quella breve parentesi romana riprese a frequentare il Catarino, al quale fornì ulteriori notizie sul conto degli spirituali, e in particolare sulla tenace persi-

nell'età moderna, a cura di Mario Rosa, Firenze, Olschki, 1998, pp. 13-60: 23-25; cfr. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori*, pp. 159 sgg.

¹³² Su di lui, anche per quanto segue, cfr. PM, vol. I, p. 209, nota 15; e soprattutto Guido Dall'Olio, *Pietro Gelido dalla Corte di Roma alla Legazione di Avignone (1496-1545)*, «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 181, 1997, pp. 79-106.

¹³³ PS, vol. I, p. 612, n. 2; cfr. Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi*, pp. 28-33; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 146 sgg.

stenza del Pole nelle sue opinioni. Poco tempo dopo sarebbe entrato nella corte del cardinale Ippolito d'Este, legandosi a Renata di Francia, per passare poi nel '52 al servizio di Cosimo de' Medici in qualità di fidatissimo agente a Venezia fino al '61, quando la svolta controriformistica del duca di Firenze lo indusse a rifugiarsi in Svizzera per diventare infine pastore riformato nelle valli valdesi.

Per capire il significato del *Compendio* del Politi risulta quindi di decisiva importanza quanto lo Scotti riferirà agli inquisitori romani nel luglio del 1555 sulla conversione del Gelido, avvenuta a Trento per opera del Pole e del Flaminio all'inizio del '43, come del resto accadde allora al Morone, anch'egli legato papale al concilio, quando la prima edizione veneziana del *Beneficio* veniva mandata in stampa¹³⁴:

Il soprascritto Pero fu sedotto dal soprascritto reverendissimo cardinale Polo, et questo me lo disse monsignor Catharino in Roma et forse anco qui in Bologna nel tempo del concilio, né so che vi fusse alcuno presente. Et esso reverendissimo Catharino diceva saperlo per lettere di esso Pero il quale, essendosi partito della compagnia di esso Catharino, qual alhora era semplice frate, et accostatosi alla compagnia del prefato reverendissimo cardinale, scrisse lettere piene di reprehensioni al Catharino, dolendosi della dottrina imparata da lui secondo la via catholica, come se fosse stato gabbato, et mostrando di havere trovato la vera luce di verità appresso ad esso cardinale Polo.

Non può non stupire come proprio all'inizio del '43, mentre lavorava di gran lena al *Compendio*, il Politi trovasse il tempo di scrivere anche il *Trattato de la giustificatione* in cui replicava al primo volume delle *Prediche* ochiniane apparso a Ginevra il 1° ottobre 1542, scagliandosi contro tutti i «moderni heretici adulteratori della parola di Dio», «schismatici et apostati», «falsarii», «sciaurati porci», «ministri di Satana», «vilificatori delle opere», «confusori et perversori de le Scritture». Ancor prima della pubblicazione del *Beneficio*, si diceva consapevole del fatto che gli «apostati fugiti-

¹³⁴ PM, vol. I, p. 216; anche per quanto segue cfr. Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 210 sgg., che ha reperito nell'inedito *De meritis* del Politi la menzione della lettera del Gelido; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 146 sgg.

vi» dall'ortodossia cattolica e i «monstri che scriven di qua et di là», bersagli delle sue controversie, si rivolgevano a interlocutori autorevoli, «particolari amici, [...] gran maestri, [...] repubbliche et privati, per suscitare sediti, scandali et zizanie»¹³⁵. A riprova del fatto che non parlava a vanvera, nell'inedito *De meritis bonorum operum* egli citava brani tratti dagli scritti anch'essi inediti del cardinal Fregoso e lanciava i suoi strali contro un personaggio illustre, «di vita esemplare e di somma dignità agli occhi del volgo» ma sospetto di eresia luterana, «disprezzatore [...] delle opere, anzi della grazia di Dio», con un riferimento appena velato al cardinal d'Inghilterra¹³⁶. Che il Catarino fosse bene informato delle deviazioni del Pole e del Morone dall'ortodossia romana trova conferma anche nel suggerimento di astenersi da ogni rapporto con loro che qualche tempo dopo egli diede a don Lorenzo Davidico, allora assiduo frequentatore dei due porporati: «Vi so dire che hanno del marcio»; così come nelle conversazioni da lui avute poco dopo con lo Scotti, che gli parlò dei familiari eterodossi che il porporato inglese aveva raccolto intorno a sé durante la legazione tridentina, e in particolare dello spagnolo Juan Morillo¹³⁷.

Ma la testimonianza più significativa della conoscenza da parte del Politi degli autorevoli personaggi che avevano promosso la revisione, la diffusione manoscritta e poi la stampa del *Beneficio di Cristo* è offerta da un suo confratello e amico borgognone, il penitente Gabriel Martenet, che gli inquisitori romani del Morone interrogarono il 12 ottobre 1557. In tale occasione, infatti, questi rivelò che già nei mesi in cui il frate senese scriveva il *Compendio* tanto lui quanto il Cervini erano al corrente delle deviazioni dall'ortodossia da parte del cardinal d'Inghilterra, definito come «capo di una scuola che i seguaci del cardinale chiamavano angelica» e impegnato con tutte le sue forze a conquistare nuovi discepoli anche con elargizioni di denaro prestatogli dalla Colonna.

¹³⁵ Politi, *Trattato de la giustificatione*, p. A2r; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, p. 160.

¹³⁶ Politi, *De meritis bonorum operum*, ff. 24v-25r, 34r («in oculis vulgi spectatae vitae et dignitate conspicuus»; «derogator [...] operum, imo derogator gratiae Dei»); cfr. Iacovella, *Ricerche sul «Beneficio di Cristo»*, pp. 119 sgg.; Id., *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, pp. 209-12; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 152 sgg., 169-70.

¹³⁷ PM, vol. I, pp. 43, 219-20.

Il che egli aveva saputo proprio dal Gelido e da Orazio Ragnoni, fratello del più noto Lattanzio, «che dopo essere stati entrambi illuminati dalla divina benevolenza erano tornati in seno alla Chiesa, dopo essersi prima contaminati in quella scuola». Il Martenet affermò di aver conservato le lettere al Catarino in cui il Pero ammetteva di essere stato indotto nell'errore dal Pole durante il momentaneo ritorno alla fede cattolica dopo il processo del 1550, come conferma anche la testimonianza dello Scotti, diventato allora un «familiare» del vescovo senese e quindi informatissimo di tutta la vicenda del Gelido¹³⁸:

Et particolarmente mi ricordo che in Roma la bona memoria di monsignor Catharino, col quale io stava nel principio del papato di Giulio terzo, mi raccontò havere domandato al soprascritto Pero la sua opinione circa la rescipiscenza del prefato reverendissimo cardinale et d'altri suoi compagni, et che il Pero li rispose che credeva fossero ancora nella medesima dottrina di prima, intendendo della dottrina lutherana, nella quale esso Pero era stato involto pienamente et dipoi mostrava esser reavveduto et confessava apertamente l'error suo.

Lo stesso frate borgognone aveva potuto constatare le eresie del porporato inglese durante le riunioni conciliari del '46, alle quali aveva partecipato insieme con il Catarino, con il quale aveva dovuto prendere atto che «allora i veri cattolici ritenevano che favorisse più i luterani che loro». A dirglielo erano stati in molti, che «si meravigliavano con dolore per il fatto che il papa non rimediase a questo morbo»: tra gli altri Robert Wauchope, arcivescovo di Armagh; i gesuiti Alfonso Salmerón e Diego Laínez; Marcello Cervini, «che diceva apertamente che il cardinale inglese Pole era contaminato di eresia»; e il Politi, «che disputò e scrisse contro il suddetto cardinale, pur celandone il nome, nel suo libretto contro *Il beneficio di Cristo* rivisto dal Flaminio, che era il cuore e l'anima del cardinale»¹³⁹. Rivelazioni tanto più credibili,

¹³⁸ Ivi, pp. 213, 216, 588 («caput cuiusdam scholae quam ipsius cardinalis sequaces appellabant angelicam»; «qui duo benignitate divina illuminati, cum prius fuissent in illa schola contaminati, ad gremium Ecclesiae reversi sunt»).

¹³⁹ Ivi, pp. 592-93 («tunc cardinalis a veris catholicis habebatur et reputabatur lutheranis potius quam catholicis favere»; «cum dolore admirabantur quomodo pontifex huic morbo non adhiberet remedium»; «qui aperte fatebatur cardinalem

quelle del Martenet, in quanto egli era in grado di riferire agli inquisitori anche della confessione autografa in cui un ex domenicano spagnolo aveva elencato numerosi eretici, primo fra tutti il Pole, «che chiamava il capo della setta angelica, riferendosi a una setta di alcuni personaggi infetti e sospetti di eresia», cui affiancava Renata di Francia, il Morone, il Flaminio, il Carnesecchi, il Priuli, Lattanzio Ragnoni, Vittoria e Ascanio Colonna «e moltissimi altri uomini nobili e illustri»¹⁴⁰.

Non conosciamo la data di tale confessione, ma il fatto che vi sia menzionato come eretico anche lo Scotti pare riferirla ai primi anni quaranta, attestando così che il *Compendio* del Catarino accusava di eresia non tanto un misterioso «libretto senza nome de l'autore», quanto un ben preciso gruppo di persone, il Pole e il Flaminio in particolare, accusandoli di diffondere subdolamente «errori et inganni luterani». Il che, tra l'altro, non corrispondeva al vero, e si farebbe torto a un teologo dottissimo e smaliziato come il Politi nel sospettare che non se ne fosse accorto e avesse preso di mira un obiettivo sbagliato. Perché allora «errori et inganni luterani»? Certo, in quegli anni tutti gli errori dottrinali erano «luterani» a giudizio degli inquisitori, ma ciò non spiega perché il domenicano senese celasse i nomi dei responsabili di quel libretto, che pure conosceva, e si limitasse a nominare solo il Brucioli, al sicuro nel suo rifugio veneziano, e l'Ochino, ormai esule nella Ginevra di Calvino. Nonostante l'asprezza della polemica, insomma, i responsabili della riscrittura e diffusione del *Beneficio* restavano nascosti e in qualche modo protetti, e nulla si diceva degli spirituali, salvo voler cogliere un riferimento ad essi laddove si citava san Paolo per affermare che «colui che è veramente spirituale consente a l'esortazione e ammonimenti del spirito a fare l'opere di carità»¹⁴¹.

praefatum Polum anglum fuisse haeresi contaminatum»; «qui etiam cum praefato cardinali disputavit et scripsit, licet suppresso nomine cardinalis, in libello contra *Il beneficio di Cristo* repurgato a Flaminio, qui erat cor et anima cardinalis»).

¹⁴⁰ Ivi, pp. 589-90 («quem appellabat caput scholae angelicae, intelligens sectam quorundam infectorum et suspectorum de haeresi»; «plerosque alios gravissimos et nobiles viros»); su tutta questa vicenda cfr. Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi*, pp. 43 sgg., e soprattutto Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 170 sgg.

¹⁴¹ Politi, *Compendio*, p. 421.

Già a suo tempo Tommaso Bozza aveva ipotizzato che il Politi avesse saputo o capito che dietro il *Beneficio di Cristo* si celavano il Pole e il Flaminio, che «fosse riuscito a penetrare nel mondo degli "spirituali", [...] fosse anche al corrente dei loro arditissimi propositi», ma ne traeva conseguenze indebite arruolando *tout court* il controversista senese tra le milizie inquisitoriali di Gian Pietro Carafa: «Informatore e informato dagli ambienti conservatori, confidente forse della stessa Inquisizione, il Catarino, probabilmente per opportunità, tace molte cose delle quali certamente era a conoscenza». Il merito di quello che alquanto superficialmente egli definiva come il «mediocre e rumoroso polemista domenicano» sarebbe stato quello di «vibrare il primo colpo, dare l'allarme nella Chiesa con pubblica denuncia, rivelando che la dottrina del *Beneficio*, il loro messaggio, la loro confessione di fede, era eretica e luterana», senza mai nominare il Valdés ma sempre e solo Butzer, Lutero, Calvino, Melantone. «Non Catania, ma Viterbo è la patria del *Beneficio*», concludeva, espressione di una «comunità di fedeli che aveva a capo un cardinale» e annoverava tra i suoi accolti numerosi altri illustri prelati quali il Morone, il Cortese, il Giberti, il Gonzaga, il Badia, il Fregoso, il Madruzzo¹⁴², una banda di luterani, insomma, che bene aveva fatto il Carafa a combattere con la massima durezza, acquisendo il merito di aver salvato l'Italia dall'eresia. Era più o meno lo stesso discorso che tre secoli prima nella sua storia del concilio di Trento aveva fatto il cardinale Pietro Sforza Pallavicino che, riprendendo un tema classico dell'apologetica teatina, attribuiva al Carafa l'«eterna lode» della fondazione del Sant'Ufficio, «dal quale riconosce l'Italia la sua conservata integrità della fede»¹⁴³.

Molti indizi inducono però a ritenere che il Politi agisse in base a una strategia di lotta contro l'eresia diversa e anzi alternativa rispetto a quella meramente repressiva del Sant'Ufficio romano, che prendeva di mira senza distinzioni umili frati predicatori e illustri porporati, gente comune e grandi aristocratici. Una strategia volta anch'essa a stroncare il gruppo degli spirituali, delle cui posizioni sulla giustificazione il *Compendio* si impegnavo a mettere in pie-

¹⁴² Bozza, *Nuovi studi*, pp. 1, 3-5, 9, 79.

¹⁴³ Pietro Sforza Pallavicino, *Dell'istoria del concilio di Trento*, II ed., Roma, per Biagio Diversin e Felice Cesaretti, 1664, pp. 526-27.

na luce le ineluttabili conseguenze teologiche ed ecclesiologiche, che potevano condurre solo nel baratro degli «errori et inganni luterani». Ma lo faceva in un altro modo, cercando di avvertirli, di metterli in guardia, e al tempo stesso di ricattarli e minacciarli lasciando intendere che era ormai giunto il momento di fermarsi, che la parola stava per passare dalle controversie dei teologi ai processi degli inquisitori. Una strategia, questa, condivisa dal Cervini e destinata a durare fino agli anni cinquanta anche in virtù del sostegno di papa Giulio III. Una strategia parallela e alternativa a quella carafiana, che spiega per esempio perché il Catarino e il Cervini preferissero conservare nel cassetto, senza trasmetterli come di dovere al Sant'Ufficio, gli esplosivi memoriali sul conto del Pole, del Morone, del Flaminio, del Soranzo, della Colonna consegnati loro dallo Scotti all'inizio degli anni cinquanta¹⁴⁴. Il ruolo del Politi appare evidente in quello *Pro cardinali Polo*, in cui si accennava tra l'altro a un giovane senese, Federico Orladini, amico del Paleario e «sedotto» dal cardinal d'Inghilterra, processato nel 1542 dall'arcivescovo di Siena Francesco Bandini e infine ricondotto all'ortodossia da «uno prelado suo confidente, il quale li dissuadeva che non li desse ponto di fede, el quale prelado quando serà bisogno si scoprirà: è il vescovo Catarino»¹⁴⁵.

Come nel caso dello Scotti, dunque, anche in altre occasioni il Politi seppe risolvere casi di eresia senza passare attraverso le maglie del Sant'Ufficio. Non è chiaro se ciò avvenisse in virtù di un ruolo istituzionale, conferitogli per esempio dalla Penitenzieria in qualità di confessore o dal papa in qualità di predicatore apostolico dotato della facoltà di assolvere anche nei casi riservati, né a che titolo si affiancasse a lui Alfonso Salmerón con il sostegno di tutta la Compagnia di Gesù. D'altra parte, mentre combatteva le sue battaglie controversistiche il Catarino fu costretto a sua volta a difendersi da accuse di eresia che nel '42 gli furono rivolte dal

¹⁴⁴ Anche per quanto segue cfr. Firpo, *La presa di potere*, pp. 214 sgg.

¹⁴⁵ PS, vol. II, p. 612, nota 2; cfr. PM, vol. I, pp. 218-19: «Ben mi ricordo avere inteso da monsignor Catharino ch'era un certo giovane sanese gentilhuomo, il cui nome non mi ricordo né 'l cognome, a cui o fosse esso reverendissimo Polo ovvero il Flaminio davano in scritto alcune cose della fede al modo lutherano, acciò che legesse et imparasse quella via, et che li dicevano che si guardasse di non mostrarle a persona»; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 149-52.

confratello Bartolomeo Spina, proprio allora diventato maestro del Sacro Palazzo, che presentò al capitolo generale dell'ordine una lista di quindici errori estrapolati dalle opere del Politi, accusato di avere tradito l'ortodossia tomista. Nel '46 lo Spina sarebbe tornato alla carica con un elenco di 43 proposizioni ereticali tratte dai suoi libri, tra cui anche il *Compendio*, cercando senza successo di ostacolarne la designazione vescovile, sollecitata invece dai legati al concilio di Trento Marcello Cervini e Giovanni Maria Del Monte, che lo presentavano «come buon prelado, la dottrina et la vita del quale è approvata da tutti», impegnato anima e corpo a «rimediare a tante falsità et heresie che ogni dì si stampano in più luoghi, et maximamente in Venetia», insistendo perché a Roma si mettesse fine alle insinuazioni dello Spina¹⁴⁶. Già l'anno precedente i due futuri pontefici Marcello II e Giulio III avevano indicato il Politi come un auspicabile successore alla carica di maestro del Sacro Palazzo, magnificando la «dottrina sua salda et inconcussa charità et zelo dell'incremento della fede et religione christiana, reverentia verso la sede apostolica», dimostrate a chiare lettere da «molti suoi volumi»¹⁴⁷. Prima ancora di designarlo vescovo, del resto, Paolo III lo aveva inviato al concilio in qualità di teologo pontificio con diritto di voto in tutte le congregazioni generali.

Quanto agli spirituali, come è stato osservato, fu proprio il Catarino a lanciare un messaggio abbastanza trasparente in conclusione del *Compendium*: «Orsù, dichisi che io si' mordace; son contento pur che si dica che quelli che io mordo sono eretici o defensori di cose eretiche o erronee, e così de le cose le quali io mordo confessino questo, e non latrarò più e non morderò»¹⁴⁸. La sua strategia mirava dunque a indurre il Pole, il Morone e gli spirituali a recedere dai loro orientamenti religiosi, a metter fine al loro proselitismo prendendo atto di non aver altra strada per

¹⁴⁶ Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 259. Gli *Erroris Catharini* dello Spina sono editi ivi, pp. 271-82, in part. 276-78; cfr. Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi*, pp. 50 sgg.; Giorgio Caravale, *Tra benedettini e domenicani. Ambrogio Catarino Politi nella prima fase del concilio di Trento*, in *Cinquecento monastico italiano*, pp. 211-22; Id., *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 143 sgg., 218 sgg.

¹⁴⁷ CT, vol. X, p. 183; cfr. anche p. 607; Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 254; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, p. 204.

¹⁴⁸ Politi, *Compendio*, p. 422 (corsivi aggiunti); l'acuta osservazione è di Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 212.

sottrarsi agli artigli carafiani e ad abbandonare ogni ambizione o illusione di un'elezione papale, per sostenere piuttosto quella di chi li aveva protetti e avrebbe presumibilmente continuato a farlo anche con la tiara in capo. Fu appunto il Cervini a succedere nel 1555 a Giulio III, sebbene la sua morte pressoché immediata lasciasse via libera agli inquisitori più intransigenti, come il Pole e il Morone avrebbero ben presto sperimentato. Quella del Politi e del Cervini, del resto, era una strategia politica generale, che coinvolgeva altri personaggi illustri sospettati di eresia. Fu il Catarino, per esempio, a indurre il pontefice a emanare il breve del 12 settembre 1550 che, nel designare Lorenzo Davidico predicatore apostolico, lo autorizzava ad assolvere *in foro conscientiae* anche in casi riservati all'autorità episcopale; così come fu lui nei primi mesi del '51, mentre ascoltava le rivelazioni dello Scotti, a sollecitare Giulio III a concedere ai gesuiti un analogo permesso di assolvere anche dal reato di eresia, tanto da poter essere testimone del *vivae vocis oraculum* con cui il pontefice lo aveva comunicato ad Alfonso Salmerón¹⁴⁹. Il che avvenne come sempre di comune accordo con il Cervini, cui non a caso nel '48 il Catarino sottopose il suo *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola* per averne un giudizio e il permesso di stamparlo¹⁵⁰.

Il conflitto teologico tra *Beneficio* e *Compendio*, tra Flaminio e Catarino, tra gli spirituali e i pur diversi schieramenti dei difensori dell'ortodossia romana fu dunque sin dall'inizio un conflitto anzitutto politico, e destinato in futuro a connotarsi sempre di più in tal senso con conseguenze di grande rilievo nel definirsi di strategie, metodi e priorità della reazione della Chiesa cattolica alla sfida protestante, e con essa della lunga stagione controriformistica. Una Controriforma emersa non tanto dalla sempre rinviata, osteggiata, inattuata applicazione dei decreti tridentini né dalla lotta contro il dilagare della Riforma in Europa quanto dai conflitti interni sui diversi obiettivi e metodi con cui affrontare la grande crisi che sconvolgeva le coscienze della cristianità e faceva traballare i pilastri su cui erano costruiti il potere, l'autorevolez-

¹⁴⁹ Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 388; Firpo, *La presa di potere*, pp. 70-71; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 280-81.

¹⁵⁰ Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, pp. 263-64.

za, l'immagine stessa della Chiesa romana. Conflitti che videro la sconfitta di ogni strategia alternativa a quella del Sant'Uffizio, che sacrificava la lotta contro gli abusi del clero e la venalità della curia papale al rafforzamento istituzionale della gerarchia ecclesiastica e alla severa repressione di ogni devianza dottrinale e morale¹⁵¹. Non sarà inutile ricordare che la prima edizione veneziana del *Beneficio* apparve probabilmente nella primavera del '43, quando il Flaminio si trovava con il Pole a Trento, da cui si allontanò – vista l'impossibilità di dare inizio ai lavori conciliari – ai primi di maggio, pochi giorni prima che vi giungesse il Catarino¹⁵², che qui poté dunque vedere le prime copie stampate del *Beneficio*. Era proprio l'imminenza del concilio, d'altra parte, a trasformare ogni discussione religiosa in confronto politico, e fu anche per questo, per contrapporsi a una battaglia pubblicistica che si sforzava di coinvolgere non solo i teologi di professione ma anche laici, uomini e donne, professori e gente comune, che il Catarino dovette piegarsi alla «fastidiosissima faccenda di scriver [...] in questa lingua volgare»¹⁵³, adottando un registro linguistico che gli consentisse di rivolgersi allo stesso pubblico cui si rivolgevano gli spirituali, emulandone lo spirito di militanza, come egli fece con i numerosi trattati pubblicati nel '44¹⁵⁴. Pare dunque evidente che il Catarino sapesse benissimo chi aveva scritto e pubblicato il *Beneficio*, quali personaggi e quali obiettivi si celassero dietro tale iniziativa, quali fossero i fili nascosti e le convergenze ideali che vi si aggregavano. In passato aveva tenuto d'occhio le prediche dell'Ochino, i libri ereticali diffusi dai librai veneziani, la Modena del Morone, la Napoli valdesiana e l'*Ecclesia viterbiensis* del Pole, gli approdi cui erano infine giunte anche figure al di là di ogni sospetto come il Contarini. Adesso, con l'imminente riunione del concilio si sarebbe giocata la partita decisiva.

È probabile peraltro che anche il Flaminio e i suoi sodali avessero capito che il cauto silenzio del Catarino sugli spirituali non nasceva da superficialità o ignoranza ma era un messaggio, una

¹⁵¹ Firpo, *La presa di potere*, pp. XIII-XV; Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. XXV.

¹⁵² Lo Re, *Ambrogio Catarino Politi*, p. 51.

¹⁵³ Cfr. *supra*, p. 33.

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 270-71.

sorta di salvagente gettato loro per evitare che cadessero dritti e filati nelle grinfie del Sant'Ufficio, sancendone così il definitivo trionfo. Certo il controversista senese non era l'unico a sapere o intuire come stessero le cose e a coglierne il significato nei conflitti che dividevano i vertici della curia romana, ma per parte sua si impegnò paradossalmente a tutelare l'anonimato del *Beneficio* e a indicare agli spirituali come unica e non disinteressata via di scampo quella che insieme con il Cervini stava loro offrendo. Di qui il silenzio sui loro nomi, a differenza di quanto avrebbero fatto di lì a pochi anni gli esuli Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri. Forse desideroso di farsi perdonare la lunga stagione nicodemistica vissuta in Italia, il primo avrebbe infatti accusato di viltà e opportunismo il porporato inglese, mentre il secondo, certo da lui imbeccato, non avrebbe esitato a denunciare gli scandalosi compromessi cui avevano accettato di piegarsi personaggi come il Grimani, il Pole, il Morone, il Priuli, il Flaminio, il Soranzo, Ascanio Colonna, Camillo Orsini, nominandoli uno per uno e accusandoli tanto più aspramente quanto più essi avevano dato un pessimo esempio ai «tanti galanti homini d'Italia i quali da lor pendevano», a indiretta conferma del grande successo e del peso ideologico avuto in quegli anni da libri come il *Beneficio di Cristo*¹⁵⁵. È significativo che invece non ne facessero il minimo cenno altri esuli illustri, come il Curione e l'Ochino, per esempio, che a differenza di loro erano passati attraverso l'esperienza religiosa degli spirituali, di cui conoscevano le contraddizioni anche per averle vissute in prima persona. Ciò che risulta certo, in ogni caso, è il fatto che in tutte queste vicende, in tutte queste polemiche, in tutti questi libri non compare la minima traccia di benedettini misticheggianti e pelagiani.

¹⁵⁵ [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, pp. [gv]v-[gvi]r, hiiii-v-hvr; cfr. Vergerio, *Scritti capodistriani e del primo anno dell'esilio*, vol. II, pp. 263-64, 275-77; Negri, *Tragedia*, pp. [B6]v-[B7]r, [P8]r-Q[1]r.

VII

POST RES PERDITAS

1. L'Apologia del Beneficio di Cristo

Pur giudicato da «molti ardenti spiriti et grandi huomini che sono nella Chiesa [...] una buona cosa et di gran frutto»¹, il *Beneficio* incappò subito nella condanna del Catarino, dell'inquisitore di Reggio Emilia e del Cervini, dei quattro «dottori» veronesi che indussero il Giberti a bandirlo dalla sua diocesi nel '43, così come fecero all'inizio dell'anno dopo Annibale Grisonio a Brescia e il vicario papale Filippo Archinto a Roma². Il 21 luglio del '46 il vescovo di Aquino Galeazzo Florimonte (peraltro amico del Flaminio, che nel 1538-39 era stato suo ospite a Sessa e aveva detto di amarlo come sé stesso³) pronunciò una severa confutazione del *Beneficio* al cospetto dei padri tridentini, tutta incentrata sulla difesa del valore meritorio delle opere. Secondo l'alquanto sibillina annotazione del diarista conciliare, essa compendia il contenuto di quel libretto nella tesi «che per i peccati non è dovuta alcuna pena temporale»⁴. Nell'ottobre di quello stesso anno Benedetto Accolti, l'inquieto e imprudente cugino dell'omonimo cardinal di Ravenna, scriveva che quel trattatello, a suo giudizio utilissimo a ogni «persona cristia-

¹ Stella, *L'orazione*, p. 35; cfr. *Beneficio*, pp. 438-39; *supra*, p. 219.

² Cfr. *supra*, pp. 216-17; 248, 279-80.

³ Flaminio, *Lettere*, p. 84.

⁴ *Beneficio*, p. 439; CT, vol. V, p. 365 («quod pro peccatis nulla debetur poena temporalis»); cfr. pp. 327, 495-96, 649. Dopo essersi confessato e aver ricevuto l'assoluzione del sacerdote, il fedele «è obbligato a la satisfazione, e per opere buone essendo retornato in grazia può satisfare a la pena temporale debita al peccato», aveva scritto il Politi, *Compendio*, p. 359.

nissima et evangelica», incontrava la fiera avversione dei «frati»⁵. Si comprende come in futuro il Carneseccchi potesse affermare che il Flaminio aveva sospeso la redazione della risposta al *Compendio* del Politi cui stava lavorando «per esser il detto libretto stato dannato et proibito avanti che fussi finita la sua defensione»⁶.

I primi decreti tridentini non tardarono infatti a inaridire il terreno che negli anni precedenti aveva alimentato le inquietudini, le curiosità, il disorientamento di molti fedeli, il sovrapporsi di messaggi religiosi diversi e contraddittori, tanto da indurre il Vergerio a denunciare nel '45 che a Venezia si potesse vendere sia il *Beneficio* sia «un altro libro che è stato composto contra di quello, et le contrarietà sono nei punti più essenziali: se l'huomo se giustifica per la sola fede, se egli può esser certo di haver il paradiso, se vi è la particolar elettione et predestinatione et alcuni altri tali; et l'un di libri insegna una cosa, l'altro l'altra. Che confusione è questa? A quale de' creder il popolo?». Lo stesso Vergerio, che degradava il Catarino al rango di un frate la cui «speranza di haver un beneficio dal papa» lo aveva indotto a scrivere «una invettiva contra quel di Christo crocifisso», nel '49, in polemica contro la sua confutazione accennava a «un buon ingegno et spirito che lo ha tolto a diffendere et ha composto un dolce libro»⁷. A quella data, dunque, l'*Apologia* flaminiana era ancora inedita, e tale resterà, appena abbozzata e incompiuta. Solo nel 1566 sarà sequestrata tra le carte del Carneseccchi l'unica copia oggi nota di quel testo, bollato dagli inquisitori come la «pertinace apologia [...] in favore di quello perniciosissimo libro detto il *Beneficio di Christo* contro la bona memoria di mastro Ambrosio Catherino»⁸.

Anche le lezioni viterbesi del Flaminio nel 1542-43, le *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai romani*, non furono allora pubblicate anche se, a ulteriore dimostrazione della profonda coerenza e della sostanziale interscambiabilità di questi

⁵ Renzo Ristori, *Benedetto Accolti. A proposito di un riformato toscano del Cinquecento*, «Rinascimento», 2, 1962, pp. 225-312: 264; cfr. Elena Bonora, *Roma 1564. La congiura contro il papa*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 120; *Beneficio*, p. 44.

⁶ PC, vol. II, p. 52.

⁷ Stella, *L'orazione*, p. 35; [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, pp. gVv; Vergerio, *Scritti capodistriani e del primo anno dell'esilio*, vol. II, p. 263.

⁸ PC, vol. II, p. 1370.

testi, pagine intere ne furono inserite nell'*Apologia* del *Beneficio di Cristo* che egli cominciò a scrivere dopo aver letto il *Compendio* apparso a Roma nel marzo del '44. Non stupisce che a una prima valutazione si ritenesse che il violento attacco del Politi non poteva restare senza risposta da parte degli spirituali, la cui volontà di agire anche politicamente alla vigilia del concilio di Trento tornava d'attualità dopo che il 19 novembre di quello stesso 1544 con la bolla *Laetare Ierusalem* Paolo III aveva riconvocato a Trento l'assemblea episcopale. Il prestigio stesso del frate senese imponeva una reazione, che tuttavia si spense subito, offrendo il destro nel '49 all'ineffabile Vergerio – poche settimane prima dell'inizio di un conclave in cui al Pole sarebbe mancato un solo voto per essere eletto papa – di chiamar in causa proprio il porporato inglese, facilmente identificabile nell'allusione a «un cardinale il quale ha fama di haver lume, di conoscere gli errori della Chiesa et gustar la dolcezza dell'evangelio», esortandolo a pubblicare «la defensione che egli ha in mano di quel buon libro»⁹. Qualche anno dopo, nel 1558, ormai alla vigilia della morte del Pole, impegnato a restaurare in patria la fede cattolica e l'obbedienza romana ma al tempo stesso bersaglio di gravi accuse di eresia da parte di papa Paolo IV, l'ex vescovo di Capodistria tornerà a evocare il *Beneficio di Cristo* in un libello in cui pubblicava gli *articoli* ereticali formalizzati dal Sant'Ufficio a carico del cardinal Morone, giunti misteriosamente nelle sue mani¹⁰:

Si sta diffondendo un libretto in italiano dal titolo *Beneficio di Cristo*, che non credo esista in tedesco o in latino. Molti ritengono che in

⁹ [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, pp. gVv-[gVI]r; cfr. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole*, pp. 11 sgg.

¹⁰ [Pier Paolo Vergerio], *Articuli contra cardinalem Moronum de luteranismo accusatum et in carcerem coniectum*, [Tübingen], 1558; edito da Simoncelli, *Il caso Reginald Pole*, pp. 253-62: 260-61 («Libellus cui titulus *Beneficium Christi* italica lingua circumfertur; non puto extare germanice aut latine. Multi sunt in ea opinione quod vix fuerit nostra aetate (saltem lingua italica) scriptus tam suavis, tam pius, tam simplex et ad instruendos, praesertim in articulo de iustificatione, rudiores atque infirmiores tam aptus tamque idoneus. Imo dicam amplius Reginaldum Polum cardinalem britannum, istius Moroni amicum summum, existimari eius libri autorem aut bonam partem in eo habere: saltem certum est illum defendisse et promovisse cum suis Flamiis, suis Priuulis aliisque alumnis. Nunc saevitiam in Anglia in nostros fratres exercet: veh illi!»).

questo nostro tempo non sia pressoché mai esistito (almeno in italiano) uno scritto altrettanto dolce, devoto, semplice e altrettanto adatto e idoneo a istruire i più ignoranti e deboli, soprattutto sull'articolo della giustificazione. Dirò di più: si ritiene che il cardinale inglese Reginald Pole, grande amico del Morone, sia l'autore di questo libro o almeno abbia avuto in ruolo decisivo nella sua stesura; ma è certo che lo ha difeso e sostenuto con i suoi Flamini, i suoi Priuli e altri discepoli. E ora scatena la sua crudeltà contro i nostri fratelli in Inghilterra! Guai a lui!

Nel pubblicare l'*Apologia* del *Beneficio di Cristo* nel 1996 Dario Marcatto ha chiarito i motivi che indussero il suo autore a interrompere quasi subito il lavoro¹¹, lasciandone solo un abbozzo di 58 brevi fogli, «un frammento», come dirà il Carnesecchi, tra le cui carte esso fu sequestrato dall'Inquisizione nel 1566¹². Ne resta solo una sorta di introduzione in forma epistolare, redatta su istanza di un anonimo «fratello carissimo», «in Christo diletteissimo»¹³, forse Alvise Priuli, che aveva sollecitato il Flaminio a rispondere al Catarino, il cui nome veniva peraltro accuratamente omesso o censurato nel testo¹⁴. L'autore dell'*Apologia* ammetteva che la confutazione del frate senese era apparsa convincente a molti non

¹¹ Flaminio, *Apologia*, pp. 21 sgg.

¹² PC, vol. II, p. 52. Il protonotario fiorentino avrebbe dichiarato che la copia dell'*Apologia* in suo possesso era parzialmente di mano «d'un Honorato Tufetti che stava col cardinale d'Inghilterra et teneva la iustificatione per la fede sola», il quale gli aveva imprestato il manoscritto originale delle flaminiane *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paulo ad romanos*, da cui egli aveva tratto una copia (ivi, pp. 196, 1203). Il Carnesecchi ammetterà di «haver comportato che viva tra le mie scritture un frammento d'un'operetta del Flaminio già composta da lui in difesa del libro *Del beneficio di Christo* contra frate Ambrosio Catharino et non publicata poi altrimenti, credo per essere il detto libretto stato dannato et proibito avanti che fussi finita la sua defensione. Il qual mio errore invero è stato più tosto causato dall'amore che portavo all'autore che dal credito ch'io dessi all'opera, non havendola a pena letta una volta in quel principio ch'ella fu composta né essend'io bastante a giudicare tra dui così grand'huomini, anzi essendo tenuto a condannare in dubio il Flaminio havendo scritto in difesa d'un libro condannato dalla Chiesa» (ivi, p. 16; cfr. p. 209).

¹³ Flaminio, *Apologia*, pp. 122, 142; cfr. anche p. 139.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 83 (puntini di sospensione in luogo del nome dell'autore del «libro il qual ha publicato nuovamente [...] contra il libretto intitolato *Del beneficio di Christo crocifisso*»), 84 («de oppositioni fatte al libretto del C[atarino]»), 85 («questo padre»), 124, 125 («questo p[adre]»), 86, 87, 92, 99, 119, 142 («il C[atarino]»), 124 («[rate]A[mbrogio]»).

ancora «ben confirmati nella gratia di Dio offerta et data a noi per Iesu Christo», che costituiva «il fondamento della vera pietà et di tutta la religione christiana». Di qui l'esigenza di una risposta. Egli si asteneva tuttavia dall'entrare nel merito della controversia teologica e tantomeno dal rispondere punto per punto all'«amarulenta invettiva» del Politi, e preferiva sottrarsi al confronto, lasciandone il compito al vero «autore del libro», a don Benedetto Fontanini dunque, che meglio avrebbe saputo difendere «la sua dottrina, anzi quella di Iesu Christo, com'è ragionevole ch'egli sia per fare, salvo se non è ito a conoscere in paradiso il suo signore faccia a faccia, il quale dimostra per il suo scrivere d'havere conosciuto in terra così bene per fede»¹⁵. È difficile supporre che il Flaminio ignorasse il fatto che il primo autore di quel libriccino, dietro il quale preferiva nascondersi, era ancora vivo e vegeto «rettor della Pomposa» presso Ferrara¹⁶. Ha ragione Adriano Prosperi, nella sua postfazione alla nuova edizione dei *Giocchi di pazienza*, nel ritenere infondata l'ipotesi di Marcatto di dare a quel vero «autore del libro» il nome di Juan de Valdés, solo in virtù del fatto che a quella data questi era ormai scomparso¹⁷. Ma è anche difficile sottrarsi all'impressione che quel riferimento del Flaminio, tanto empatico nella formula quanto svagato nella sostanza, al punto da dirsi all'oscuro di tutto ciò che riguardasse il benedettino, fosse un modo elegante per cavarsi d'impaccio, per ridurre il proprio ruolo nella stesura di quel «dolce libriccino» – ora che i tempi si facevano davvero pericolosi – all'averlo ripulito con il suo «bello stile, acciò fusse tanto più legibile et dilettevole», lasciando ad altri la responsabilità delle tesi che vi erano sostenute¹⁸.

Non occorre qui entrare nel merito delle prevedibili argomentazioni flaminiane contro le «cavillationi somministrate dalla prudentia humana et dallo adversario della gloria di Dio». Basti segnalare che la sua penna appare in tutta evidenza nelle inflessioni valdesiane che risaltano in queste pagine introduttive dell'*Apologia*, come per esempio laddove imputava al Catarino di affrontare ogni problema «solamente col discorso della prudentia humana [...] senza havere

¹⁵ Ivi, pp. 83-84, 142.

¹⁶ Cfr. *Beneficio*, pp. 436-38.

¹⁷ Flaminio, *Apologia*, p. 29; cfr. GP, II ed., pp. 280-81.

¹⁸ Cfr. *supra*, p. 10.

questo nostro tempo non sia pressoché mai esistito (almeno in italiano) uno scritto altrettanto dolce, devoto, semplice e altrettanto adatto e idoneo a istruire i più ignoranti e deboli, soprattutto sull'articolo della giustificazione. Dirò di più: si ritiene che il cardinale inglese Reginald Pole, grande amico del Morone, sia l'autore di questo libro o almeno abbia avuto in ruolo decisivo nella sua stesura; ma è certo che lo ha difeso e sostenuto con i suoi Flamini, i suoi Priuli e altri discepoli. E ora scatena la sua crudeltà contro i nostri fratelli in Inghilterra! Guai a lui!

Nel pubblicare l'*Apologia* del *Beneficio di Cristo* nel 1996 Dario Marcatto ha chiarito i motivi che indussero il suo autore a interrompere quasi subito il lavoro¹¹, lasciandone solo un abbozzo di 58 brevi fogli, «un frammento», come dirà il Carneseccchi, tra le cui carte esso fu sequestrato dall'Inquisizione nel 1566¹². Ne resta solo una sorta di introduzione in forma epistolare, redatta su istanza di un anonimo «fratello carissimo», «in Christo diletteissimo»¹³, forse Alvise Priuli, che aveva sollecitato il Flaminio a rispondere al Catarino, il cui nome veniva peraltro accuratamente omesso o censurato nel testo¹⁴. L'autore dell'*Apologia* ammetteva che la confutazione del frate senese era apparsa convincente a molti non

¹¹ Flaminio, *Apologia*, pp. 21 sgg.

¹² PC, vol. II, p. 52. Il protonotario fiorentino avrebbe dichiarato che la copia dell'*Apologia* in suo possesso era parzialmente di mano «d'un Honorato Tufetti che stava col cardinale d'Inghilterra et teneva la iustificazione per la fede sola», il quale gli aveva imprestato il manoscritto originale delle flaminiane *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paulo ad romanos*, da cui egli aveva tratto una copia (ivi, pp. 196, 1203). Il Carneseccchi ammetterà di «aver comportato che viva tra le mie scritture un frammento d'un'operetta del Flaminio già composta da lui in difesa del libro *Del beneficio di Christo* contra frate Ambrosio Catharino et non publicata poi altrimenti, credo per essere il detto libretto stato dannato et proibito avanti che fussi finita la sua defensione. Il qual mio errore invero è stato più tosto causato dall'amore che portavo all'autore che dal credito ch'io dessi all'opera, non havendola a pena letta una volta in quel principio ch'ella fu composta né essend'io bastante a giudicare tra dui così grand'huomini, anzi essendo tenuto a condannare in dubio il Flaminio havendo scritto in difesa d'un libro condannato dalla Chiesa» (ivi, p. 16; cfr. p. 209).

¹³ Flaminio, *Apologia*, pp. 122, 142; cfr. anche p. 139.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 83 (puntini di sospensione in luogo del nome dell'autore del «libro il qual ha publicato nuovamente [...] contra il libretto intitolato *Del beneficio di Christo crocifisso*»), 84 («le oppositioni fatte al libretto del C[atarino]»), 85 («questo padre»), 124, 125 («questo p[adre]»), 86, 87, 92, 99, 119, 142 («il C[atarino]»), 124 («[rate]A[mbrogio]»).

ancora «ben confirmati nella gratia di Dio offerta et data a noi per Iesu Christo», che costituiva «il fondamento della vera pietà et di tutta la religione christiana». Di qui l'esigenza di una risposta. Egli si asteneva tuttavia dall'entrare nel merito della controversia teologica e tantomeno dal rispondere punto per punto all'«amarulenta invettiva» del Politi, e preferiva sottrarsi al confronto, lasciandone il compito al vero «autore del libro», a don Benedetto Fontanini dunque, che meglio avrebbe saputo difendere «la sua dottrina, anzi quella di Iesu Christo, com'è ragionevole ch'egli sia per fare, salvo se non è ito a conoscere in paradiso il suo signore faccia a faccia, il quale dimostra per il suo scrivere d'havere conosciuto in terra così bene per fede»¹⁵. È difficile supporre che il Flaminio ignorasse il fatto che il primo autore di quel libriccino, dietro il quale preferiva nascondersi, era ancora vivo e vegeto «rettor della Pomposa» presso Ferrara¹⁶. Ha ragione Adriano Prosperi, nella sua postfazione alla nuova edizione dei *Giocchi di pazienza*, nel ritenere infondata l'ipotesi di Marcatto di dare a quel vero «autore del libro» il nome di Juan de Valdés, solo in virtù del fatto che a quella data questi era ormai scomparso¹⁷. Ma è anche difficile sottrarsi all'impressione che quel riferimento del Flaminio, tanto empatico nella formula quanto svagato nella sostanza, al punto da dirsi all'oscuro di tutto ciò che riguardasse il benedettino, fosse un modo elegante per cavarsi d'impaccio, per ridurre il proprio ruolo nella stesura di quel «dolce libriccino» – ora che i tempi si facevano davvero pericolosi – all'averlo ripulito con il suo «bello stile, acciò fusse tanto più legibile et dilettevole», lasciando ad altri la responsabilità delle tesi che vi erano sostenute¹⁸.

Non occorre qui entrare nel merito delle prevedibili argomentazioni flaminiane contro le «cavillationi somministrate dalla prudentia humana et dallo adversario della gloria di Dio». Basti segnalare che la sua penna appare in tutta evidenza nelle inflessioni valdesiane che risaltano in queste pagine introduttive dell'*Apologia*, come per esempio laddove imputava al Catarino di affrontare ogni problema «solamente col discorso della prudentia humana [...] senza havere

¹⁵ Ivi, pp. 83-84, 142.

¹⁶ Cfr. *Beneficio*, pp. 436-38.

¹⁷ Flaminio, *Apologia*, p. 29; cfr. GP, II ed., pp. 280-81.

¹⁸ Cfr. *supra*, p. 10.

punto riguardo all'esperienza che ciascuno, illuminato et guidato dallo spirito santo, può avere di sé stesso». Agli «illuminati et guidati dal lume di Dio» egli invece si rivolgeva, ai «regenerati dallo spirito santo», ai «giusti et santi per la giustizia et santità di Christo mediante la fede», a tutti coloro che accettano il «perdon generale» sancito dal sacrificio della croce e garantito dalla «pace di coscienza»¹⁹. Il lungo elenco di concetti e di formule verbali segnalato da Marcatto esime dall'insistere su questo punto, ma non si può non sottolineare come tutti i nodi sostanziali del *Beneficio di Cristo* ritornino in queste pagine, anche se in una struttura espositiva puntigliosa, ridondante di citazioni bibliche e patristiche, in cui l'esigenza di contrapporsi alla confutazione del Catarino e non più di rivolgersi a un largo pubblico finiva con lo stemperare l'appassionato annuncio di libertà e di salvezza cristiana che a quelle pagine aveva conferito la loro inconfondibile impronta. In ogni caso, lo spiritualismo che le percorre e le anima, l'evocazione della «sapienza occolta di Dio» cui solo la luce interiore dello spirito consente di accedere agli uomini «sanati» dalla fede, il rifiuto della «sapienza del mondo» e di ogni razionalismo teologico, incapaci di pervenire ai «divinissimi concetti» della fede che occorre invece «sentire nel cuore»²⁰, appaiono lontanissimi da ogni rigido predestinazionismo calvinista.

Il Flaminio non si asteneva dall'affrontare una delle questioni più delicate connesse alla dottrina della giustificazione per sola fede, che molti giudicavano «scandalosa» in quanto «gl'huomini udendola diventano facilmente licentiosi et pegri al bene operare, imaginandosi che la fede senza le opere buone basti loro alla salute», trasformando in «licentia di carne» la «libertà christiana, che è tutta spirituale». A suo avviso non si aveva invece alcun diritto di privare il popolo della «nuova felicissima» annunciata dal vangelo e si doveva quindi predicare «ad ogni creatura [...] la remissione gratuita de' peccati, il regno della gratia et il dono della vita eterna». Qui si arrestava l'*Apologia*, sul crinale che separava un discorso svolto in positivo dalla risposta polemica alle argomentazioni del *Compendio*. «Mi parrebbe di passare i termini della mia vocatione se di difensore diventassi accusatore», scriveva il Flaminio, rifiu-

¹⁹ Flaminio, *Apologia*, pp. 84-85, 98-99, 120, 121-22, 128.

²⁰ Ivi, pp. 139-40.

tando di scendere sul terreno del suo interlocutore, di entrare in competizione con la sua protervia nel «giudicare et condemnare altrui», con le sue «sophistiche et mal colorate giose»²¹, ma di fatto abbandonando una battaglia alla quale tanto lui quanto la dottrina valdesiana erano ormai del tutto inadeguati. «Tutta fondata su un'estrema libertà interiore, talmente ampia da contenere e superare le istanze della Riforma europea», incentrata sulla «coscienza del cristiano», quella dottrina manifestò al tempo stesso «i suoi limiti politici e la sua fragilità progettuale, ma anche la sua grande capacità di diffusione», come è stato osservato²². Anche per questo dunque, oltre che per l'estrema prudenza che sempre ispirava i comportamenti del Pole, come ha scritto Marcatto²³,

l'*Apologia* flaminiana restò incompiuta e inedita, testimonianza evidente dell'intrinseca fragilità dello spiritualismo valdesiano, capace di indicare una prospettiva cristiana di straordinaria ricchezza religiosa e spessore morale, di ricomporre nei contorni di un'intensa esperienza individuale e comunitaria le contraddittorie valenze di un'età di crisi, di conflitti, di lacerazioni profonde, ma del tutto inadeguato a offrire una risposta concreta alla dimensione teologica e istituzionale in cui quella crisi, quei conflitti, quelle lacerazioni si venivano storicamente disegnando.

La reazione del Pole e del Flaminio si limitò al tentativo di impedire se non altro che quella del Catarino e del *Compendio* restasse l'unica voce in campo, sforzandosi di riproporre la dottrina del *Beneficio* con una ristampa apparsa a Venezia nel '45 e con l'edizione di alcuni scritti del Valdés esplicitamente destinati alla catechesi pedagogica e alla maieutica della persuasione: l'*Alfabeto cristiano*, poi pubblicato in altre due diverse tirature anche l'anno successivo, insieme con una nuova tiratura dello stesso *Beneficio*, il breve catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione* e i cinque brevi testi raccolti nel *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana*²⁴, un

²¹ Ivi, pp. 99, 124, 126, 135, 140-42.

²² Iacovella, *Dall'«Alfabeto cristiano» al «Beneficio di Cristo»*, p. 190.

²³ Flaminio, *Apologia*, p. 36.

²⁴ Cfr. *supra*, p. 222.

titolo «che suggeriva un'utilizzazione tutt'altro che privata e nicodemitica di quelle pagine e invitava piuttosto a una larga e attiva divulgazione delle dottrine [...] che erano loro consegnate»²⁵. Il primo dei testi editi in questo volume apparve anche in «un libricino il quale è solamente di 13 carte in ottavo, il così dolce, così grave, pio et utile che si possa leggere», scriverà il Vergerio tessendo l'elogio dell'esule spagnolo, che aveva avuto molti discepoli tra cui «huomini di conto», ma scagliando al tempo stesso una delle sue frecce avvelenate contro il Pole e i suoi sodali: «Una parte di essi è riuscita netta et calda, l'altra è restata con alcune macchie, fredda et paurosa: Dio la scaldi et la faccia monda!»²⁶.

È probabile che l'iniziativa di pubblicare quegli scritti, di riproporre un'azione pubblica nonostante i fallimenti del passato e il consolidarsi dei sospetti sul conto degli spirituali scaturisse dalla consapevolezza del momento decisivo rappresentato dalla nuova convocazione del Tridentino, i cui decreti dottrinali avrebbero segnato un punto di non ritorno. Ed è altrettanto probabile che quelle stampe fossero state progettate e promosse dal Flaminio e dal Carneseccchi durante il comune soggiorno veneziano tra l'estate e l'autunno del '44, nell'intento di riportare la discussione religiosa ai termini ancora aperti e flessibili in cui essa era sembrata possibile l'anno precedente, affidando ad esse il compito di indicare una strada molto diversa da quella del *Compendio* catariniano e sottraendosi al braccio di ferro controversistico che esso sollecitava. Nel frattempo l'umanista di Serravalle continuava a mantenere ottimi rapporti con la corte romana dedicando ad Alessandro Farnese nel '45 la *In librum Psalmorum brevis explanatio*²⁷ e l'anno dopo una nuova edizione della *Paraphrasis in triginta Psalmos versibus scripta*²⁸, entrambe subito apparse anche a Parigi e poi in

²⁵ Firpo, *Tra alumbados e «spirituali*, p. 184; ma si veda in generale, pp. 127 sgg.; Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. CVII sgg.

²⁶ [Vergerio], *Il catalogo de' libri*, pp. hiiii-hiiir, dove viene citata e riassunta la «parabola del bando».

²⁷ In una lettera al nunzio a Venezia Giovanni Della Casa 14 febbraio 1545 il cardinal nipote lo esortava a «favorire et aiutare» il Flaminio nella stampa di «certa opera sua» (*Corrispondenza con Alessandro Farnese*, vol. I, pp. 150-51).

²⁸ Il 30 gennaio 1546 Carlo Gualteruzzi scriveva al Della Casa per informarlo della lettera ad Alessandro Farnese con cui il Flaminio aveva rinunciato alla carica di segretario del concilio, aggiungendo che «ha preso hora a fare un'altra

tutta Europa. E sebbene i margini di libertà e tolleranza cominciassero a restringersi, poteva ribadire nell'*Explanatio* che «grazie al beneficio di Cristo [...] abbiamo ottenuto da Dio misericordia e cognizione della verità»²⁹. Paolo III, del resto, non cessò di manifestare il suo favore nei confronti degli spirituali, a protezione dei quali «raffrenava il rigore dell'inquisitori»³⁰. Lo dimostra tra l'altro il favore da lui sempre accordato all'Ochino, di cui gestì in qualche misura la popolarità regolandone l'assegnazione alle varie diocesi che ne facevano richiesta, al punto che fino alla vigilia della fuga corse voce che lo avrebbe creato cardinale³¹. E ancor più lo dimostra l'assoluzione extragiudiziale di Pietro Carneseccchi da lui decretata nel '46, anche in virtù di una calda raccomandazione del Pole, con grande ira e scorno del Sant'Ufficio, che gli aveva messo «adosso molto stranamente [...] la sbirraria», dopo le accuse dello spagnolo Juan Ramirez, che aveva denunciato come proprio nella sua casa veneziana un prete fiorentino avesse tradotto in italiano il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione³².

Si tenga conto anche del fatto che sempre nel '46 era fuggito da Roma Guido Giannetti da Fano, uno dei primi lettori del *Beneficio di Cristo* nel 1541³³, dopo la scoperta dei gruppi ereticali che si raccoglievano intorno ai fratelli Diego e Francisco de Enzinas e all'arcivescovo d'Otranto Pietro Antonio Di Capua³⁴. Né si può dimenticare che in una sorta di testamento spirituale affidato ai

paraphrasi alli *Salmi* in versi latini, et ce ne va mandando spesso spesso qualcuno a Roma» (Ornella Moroni, *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1984, pp. 190-91, anche in *Corrispondenza Giovanni Della Casa Carlo Gualteruzzi*, p. 244).

²⁹ Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 136, 142 sgg.; le due lettere dedicate sono pubblicate in Flaminio, *Lettere*, pp. 230 sgg. («beneficio Christi [...] misericordiam consecuti sumus a Deo et cognitionem veritatis»); cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 142 sgg.

³⁰ PM, vol. II, p. 1019; cfr. Firpo, *La presa di potere*, p. XIV.

³¹ Si veda la voce di Gigliola Fragnito, *Paolo III, papa*, in DBI, vol. LXXXI, pp. 98-107: 105; cfr. Camaioni, *Il vangelo e l'Anticristo*, pp. 315-17.

³² *Corrispondenza Giovanni Della Casa Carlo Gualteruzzi*, p. 254; cfr. PC, vol. I, pp. III sgg.; Massimo Firpo, *Una nota su Juan Ramirez detto lo Spagnoletto, delatore di Pietro Carneseccchi*, in Id., *Studi e lezioni*, pp. 59-70.

³³ Cfr. *supra*, p. 9.

³⁴ Dario Marcato, «Questo passo dell'heresia». *Pietrantonio Di Capua tra valdesiani, «spirituali» e Inquisizione*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 28-31.

nipoti alla vigilia della morte, i cosiddetti *Ricordi* per Alessandro Farnese, il pontefice auspicò che a succedergli fosse Reginald Pole, «superiore all'altri di nobiltà, bontà e dottrina», anche perché sicuro che non avrebbe osteggiato il possesso farnesiano del ducato di Parma³⁵. Tutto ciò contribuisce a spiegare perché si ritenne più opportuno lasciare nel cassetto l'*Apologia* del *Beneficio*, evitando ogni polemica contro il Catarino, mentre quegli scritti valdesiani e la ristampa del *Beneficio* si sarebbero incaricati di riproporre un messaggio di fede e di speranza ancora utilizzabile in chiave propositiva alla vigilia della nuova convocazione conciliare, in cui proprio la questione della giustificazione sarebbe stata al centro del dibattito. Poco o nulla di nuovo, del resto, quell'*Apologia* conteneva, anche perché vi comparivano pagine intere tratte di peso dalle lettere flaminiane al Priuli del 1540-41 e dalle *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo a' romani*³⁶. Nuovo era invece il contesto in cui la pubblicazione l'avrebbe inevitabilmente inserita con la sua dimensione polemica e controversistica, il che era proprio quello che gli spirituali desideravano evitare a tutti i costi e che in ogni caso non potevano permettersi se non legittimando i sospetti e le accuse degli inquisitori.

A loro volta, come risulta tra l'altro dalla successione dei luoghi biblici citati, i cinque scritti editi nel 1545 riproponevano con sostanziale fedeltà il discorso svolto nel *Beneficio*, del quale erano state a suo tempo le premesse. I primi cinque capitoli del «dolce libriccino» si riflettono infatti con chiarezza nel contenuto del primo di quei testi (il valdesiano *Della penitenza cristiana*), mentre i temi affrontati nelle successive tre lettere del Flaminio rispondono anche ad alcune obiezioni del Priuli sul valore meritorio delle opere che risultano poi riprese e rafforzate dal Catarino. La distinzione tra «timor filiale» e «timor servile» e la questione della predestinazione, affrontate nel sesto capitolo del *Beneficio* (sulle quali non a caso il frate senese si soffermava a lungo nel *Compendio*), emergono infine nel quinto e ultimo degli scritti pubblicati nel '45, anch'esso del Valdés (*Se al christiano conviene dubitare*

³⁵ Clare Robertson, «Il Gran Cardinale». *Alessandro Farnese, Patron of the Arts*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, p. 292; cfr. Fragnito, *Evangelismo e intransigenti*.

³⁶ Flaminio, *Apologia*, pp. 40 sgg.

ch'egli sia in gratia di Dio et se ha da temere il dì del giudicio et se è bene essere certo de l'uno et amare l'altro), che del resto aveva a suo tempo offerto al *Beneficio* la traccia su cui quel capitolo era stato costruito, come risulta anche qui dalla sequenza delle citazioni bibliche e dalle metafore stesse che vi compaiono. Quelle che potrebbero apparire come citazioni del *Beneficio* presenti nel *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana* erano in realtà citazioni che il *Beneficio* aveva a suo tempo ripreso da quegli scritti³⁷. In qualche misura, quindi, furono quei cinque trattatelli l'autentica ed esile apologia del *Beneficio di Cristo*, che si asteneva tuttavia dal misurarsi con il *Compendio* catariniano, in un estremo tentativo di riproporre un messaggio religioso ormai attardato nel momento in cui anche lo spiritualismo valdesiano, nonostante le complesse distinzioni e i precari equilibri tra libertà interiore e obbedienza ecclesiastica che si era sforzato di legittimare, veniva a trovarsi nell'occhio del ciclone inquisitoriale.

Ma forse, a suggerire al Flaminio di non portare a compimento e tantomeno di pubblicare l'*Apologia*, come si è accennato, fu anche la percezione della volontà del Politi di non esporre l'*Ecclesia viterbiensis* alle accuse e ai processi del Sant'Ufficio romano³⁸. Il che pare trovare qualche indiretta conferma nelle sue inattese ed eclettiche prese di posizione durante le discussioni conciliari, cui egli partecipò attivamente intervenendo su molte delle questioni affrontate nella prima fase dei lavori. Oltre a rivendicare la «libertà del concilio» ed esortare i vescovi a parlare «senza rispetto», in più casi il Catarino si dissociò dall'ortodossia tomistica del suo ordine, sul peccato originale, la giustificazione, le opere di peccatori e infedeli, le traduzioni vernacolari della *Bibbia*, lo *ius divinum* della residenza dei vescovi. Proprio sulla cruciale questione della giustificazione il frate senese – ormai diventato vescovo di Minori – prese le distanze dalla teologia scolastica e propose una dottrina in cui non veniva riconosciuta all'uomo alcuna capacità di compiere opere meritorie prima di aver ricevuto da Dio il dono gratuito della cosiddetta giustizia inerente. La sua negazione «che l'uomo sia in qualche misura

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. pp. 45-46, 178 sgg., dove le note segnalano l'intreccio che lega queste pagine al *Beneficio* e all'*Apologia*.

³⁸ Cfr. *supra*, pp. 278 sgg.

l'autore della sua giustificazione» fu tale da indurre il Seripando a deprecarne i «molti errori, che l'animo ha orrore di ricordare»³⁹ e, per converso, da conquistargli in futuro l'ammirazione di Paolo Sarpi, che lo avrebbe annoverato tra i prelati «d'ingegno destro, atti a suspendere il giudizio fin che le ragioni fossero pesate»⁴⁰. Non sempre egli riuscì a contemperare le asperità del suo carattere e la forza delle sue convinzioni, a tacerle in nome dell'ortodossia scolastica, a rinunciare alla sua autonomia intellettuale soprattutto quando fu l'unico domenicano a sostenere la dottrina della certezza della grazia da parte del giustificato, scontrandosi aspramente con Domingo de Soto, secondo cui le opinioni del battagliero confratello erano di fatto molto simili se non identiche a quelle dei luterani e continuò a combatterle anche dopo lo scioglimento dell'assemblea episcopale⁴¹. Nel 1548 il Politi pubblicò un *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, traguardo ultimo di un lungo percorso di ripensamento della sua scelta giovanile di farsi domenicano nel convento di San Marco, che fu anche uno dei più organici attacchi alla dottrina e al profetismo savonaroliani mai sferrati fino a quel momento, senza dubbio decisivo per gli estimatori del primo *Indice* romano del 1558⁴². Grazie al suo forte legame con papa Giulio III, anche nel contrastare la crescente invadenza inquisitoriale, nel '51 egli ottenne il trasferimento all'arcivescovato di Conza, ma non fece in tempo a indossare la berretta cardinalizia di cui il papa avrebbe voluto insignirlo: morì infatti a Napoli nel novembre 1553, proprio mentre si recava a Roma per riceverla.

³⁹ CT, vol. V, pp. 487, 741 («quod homo esset aliquo modo effector suae iustificationis»; «multos errores, quos animus meminisse horret»); cfr. pp. 19-22, 27-28.

⁴⁰ Paolo Sarpi, *Istoria del concilio tridentino*, a cura di Corrado Vivanti, 2 voll., Torino, Einaudi, 1974, vol. I, p. 6; cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 212-14.

⁴¹ Il *votum* conciliare del Catarino è edito in Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, pp. 260-61. Alla fine degli anni quaranta egli avrebbe pubblicato a Bologna una *Expurgatio [...] adversus apologiam fratris Dominici Soto. [...] Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae. Resolutio obiectorum adversus tractationem quo iure episcoporum residentia debeatur*; cfr. Paris, «*Reverendissimo cardinali tridentino*», pp. 436 sgg.; Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 231 sgg., 238 sgg.; sulla sua partecipazione al concilio cfr. *ivi*, pp. 203 sgg.

⁴² Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 258 sgg.

Che i comportamenti del Catarino in sede conciliare avessero un ruolo nella decisione del Flaminio di sospendere la stesura dell'*Apologia* trova conferma nei costumi del canonico regolare lateranense Ippolito Chizzola che il 1° agosto 1549, durante il suo processo romano, dichiarò agli inquisitori che il *Beneficio* (da lui letto in passato) «haveva havuto un gran fautore» nell'umanista di Serravalle, che «s'offeriva et s'era offerito al vescovo Caterino di mostrargli quanto si conteneva in detto libro in santo Bernardo, et di già s'era apparecchiato a scrivere contra il Caterino, quale haveva scritto un libro contrario al predetto, et se il Caterino in concilio non avesse difesa la opinione *de certitudine gratiae*, il Flaminio era per dar fuori il suo libro»⁴³. Forse solo orecchiate, le notizie offerte dal Chizzola non erano tuttavia prive di fondamento e aiutano a comprendere la scelta di astenersi da inutili battaglie controversistiche contro quello che da avversario poteva diventare un potenziale difensore o almeno dismettere i panni del nemico⁴⁴, non certo sul terreno teologico ma su quello politico, l'unico ormai ad essere percorribile, nello scontro che si annunciava imminente contro gli intransigenti duri e puri annidati nel Sant'Ufficio romano. Dopo la sconfitta del tentativo di trovare un accordo con i protestanti e dell'irenismo dottrinale che lo aveva animato, e dopo il fallimento della battaglia per un diverso esito della normativa conciliare in fatto di giustificazione, la minaccia di incappare in una stretta repressiva si faceva ogni giorno più forte. Per questo i fautori di una diversa strategia inquisitoriale come Ambrogio Catarino Politi, Marcello Cervini, papa Giulio III, i gesuiti potevano trasformarsi da nemici in alleati⁴⁵. Ormai i giochi erano fatti e non c'erano più margini d'azione per le speranze o illusioni degli spirituali, costretti ad agire su un terreno meramente difensivo e ad accettare il non certo disinteressato aiuto del Catarino.

⁴³ Giorgio Caravale, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprottestante*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 217-19; cfr. anche pp. 120-25; e dello stesso Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 192 sgg.

⁴⁴ Cfr. *supra*, pp. 289-90.

⁴⁵ Firpo, *La presa di potere*, pp. 203 sgg.

2. *La fine degli spirituali: dalla sconfitta tridentina alle accuse di eresia*

Il 21 luglio del '46, come si è visto, Galeazzo Florimonte pronunciò in concilio una severa confutazione del *Beneficio*⁴⁶, che annunciava gli esiti della discussione sulla questione della giustificazione, approdata infine all'approvazione del decreto tridentino nel gennaio del 1547. La battaglia era dunque persa e, sebbene anche all'*Alfabeto cristiano* avrebbe arriso un notevole successo, comprovato dai verbali di numerosi processi inquisitoriali, il *Beneficio di Cristo* e gli scritti valdesiani non potevano più essere pubblicati, ma solo nascosti o mandati fuori dall'Italia, come accadde per esempio al manoscritto originale in spagnolo dei commenti dell'esule spagnolo alla lettera ai romani e alla prima ai corinti, che il cardinal d'Inghilterra consegnò a un suo familiare, lo spagnolo Juan Morillo, di lì a poco esule in Francia e poi in terra riformata, a Francoforte, donde lo avrebbe poi fatto avere a un suo compatriota, Juan Pérez de Pineda, che lo avrebbe infine pubblicato a Ginevra nel 1557⁴⁷. A essere ancora stampate in una rara edizione anonima apparsa a Venezia nel giugno del 1548 (con un titolo leggermente modificato) furono solo le *Pie et christiane meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai romani* del Flaminio, ma a farlo non fu l'autore, ormai rinserratosi nell'asfittico nicodemismo degli ultimi spirituali, ma un oscuro L.C. che ne firmò la breve dedica, forse da identificare con Lelio Carani, un frate sfratato emiliano vissuto per qualche tempo a Firenze tra i collaboratori dello «stampator ducale» Lorenzo Torrentino, traduttore dei *Proverbi* di Erasmo e studioso dell'arte militare degli antichi. Processato per eresia nel 1551-52 nell'ambito della capillare inchiesta inquisitoriale scaturita dalla denuncia di Pietro Manelfi, fu condannato alla galera ed è probabile che morisse di lì a poco in quell'inferno di dannati. Non stupisce peraltro che fosse un «uomo litterato, audace et vehemente nel parlare» a far risuonare ancora una volta, oltre un anno dopo l'approvazione del decreto conciliare, il messaggio affidato pochi

⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 295.

⁴⁷ Cfr. Valdés, *Alfabeto cristiano* (ed. Firpo), pp. CXXXV-CXXXVII.

anni prima al *Beneficio di Cristo*, quando ancora ci si illudeva che le cose potessero andare diversamente⁴⁸.

Meno di un mese prima dell'intervento del Florimonte, il 28 giugno 1546, preceduto di poche settimane dal Flaminio, Reginald Pole abbandonò l'assemblea tridentina per ritirarsi nella villa di Treville di Alvisè Priuli e poi nella vicina Padova, ospite del Bembo, «per ricuperare la salute», come scrisse Angelo Massarelli nel suo diario, poi corretto in «per ristorare il corpo e l'anima»⁴⁹. In una fitta serie di riunioni tenutesi nella settimana precedente quaranta teologi (tra cui alcuni «che dando molto peso alla fede svalutavano le opere»)⁵⁰ avevano discusso a fondo la questione della giustificazione, che i legati papali avevano finalmente proposto all'assemblea ben sapendo che «la importantia di questo concilio, quanto a' dogmi, dipende principalmente da questo articolo», «materia importante et di lunga discussione», come scrivevano a Roma il 21 e 23 giugno. Il momento, insomma, era delicatissimo, anche per l'infuriare della guerra smalcaldica in Germania. Non a caso proprio in quei giorni, il 25 giugno, un accanito segugio e delatore di eretici quale il Grechetto scriveva ad Alessandro Farnese per denunciare i non pochi fautori della giustificazione per sola fede che a Trento contaminavano lo schieramento cattolico, tra cui vescovi, arcivescovi e cardinali, come il defunto Contarini, il Pole, il Morone, il Ridolfi, il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani. Il giorno 26, munito della licenza papale di andare a «recrearsi per qualche giorno», il cardinal d'Inghilterra partì da Trento, dove invece non sarebbe mai tornato nonostante fosse tra i presidenti del concilio e nonostante il 3 luglio i due colleghi rimasti, Cervini e Del Monte, facessero sapere a Roma che «si comincia già a sentir meglio». Due giorni prima avevano comunicato con comprensibile soddisfazione che «li theologi sopra l'articolo de iustificatione [...] da 3 o 4 in fuori hanno parlato [...] catholica-

⁴⁸ Su di lui cfr. Flaminio, *Meditationi*, pp. 28 sgg., e soprattutto Cecilia Asso, *I dispiaceri di un traduttore. Morte e opere di Lelio Carani*, in *Per Adriano Prosperi*, vol. I, pp. 203-22.

⁴⁹ CT, vol. I, pp. 442, 557 («valetudinis recuperandae causa»; «corporis et animi recreandi causa»).

⁵⁰ Ivi, vol. II, pp. 384-85 («qui multum fidei tribuentes operibus detrahebant»).

mente». Ancora una volta la battaglia era perduta, e il Pole decise di andarsene senza dare ascolto alle sollecitazioni curiali perché tornasse a Trento⁵¹. Il Cervini – che tutto sapeva – fu prontissimo a capire che il porporato inglese «s'era partito per non trovarse alla determinazione che se faceva intorno allo articolo della iustificatione»⁵². Un parere analogo, anche se di segno rovesciato, sarebbe stato espresso secondo il Carnesecchi anche da Vittoria Colonna nel compiacersi di quel gesto «come di cosa che fusse tornata mirabilmente a proposito del sudetto signore, dicendo che Dio haveva quasi miracolosamente disposto et ordinato così, acciò che il cardinale non fusse intervenuto a tal decreto, quasi volesse inferire di sapere che fusse discrepante il senso di Sua Signoria illustrissima da quello che tenevano gli altri»⁵³.

Dal suo *buen retiro*, naturalmente, il Pole continuò a seguire la vicenda, tanto più delicata in quanto al decreto sulla giustificazione si collegava sul terreno della riforma della Chiesa quello non meno delicato e controverso della residenza dei vescovi, che infatti sarebbe stato rinviato. Cosa che egli consigliò di fare anche per il primo, sottolineandone la cruciale importanza nella sua corrispondenza con i legati, piena di cattive notizie sul suo stato di salute, e nelle comunicazioni verbali che affidava ai suoi uomini di fiducia, Vincenzo Parpaglia e Juan Morillo, evidentemente poco desideroso di lasciare tracce scritte del suo pensiero⁵⁴. Lo comunicava invece con maggiore franchezza in una densa lettera indirizzata al Morone il 28 agosto 1546 in cui lo pregava di far presente al papa l'esigenza di agire «cautissime» in una materia tanto scottante, per le innumerevoli conseguenze che comportava, per la dirompente rottura con i protestanti che implicava, per l'inopportunità che a varare un tale canone dogmatico fossero solo una cinquantina di vescovi, per il rischio di delegittimare una volta per tutte l'autorità del concilio. Ai primi di ottobre, poco prima di tornare a Roma, egli spedì a Trento due commenti sugli sviluppi della discussione,

⁵¹ Ivi, vol. X, pp. 531-33, 536, 539, 542, 545-46, 548, 613. Sui lavori conciliari e sulle discussioni in merito alla giustificazione di quelle settimane cfr. Jedin, *Il concilio di Trento*, pp. 275 sgg.

⁵² PM, vol. II, p. 1016.

⁵³ PC, vol. II, p. 1232.

⁵⁴ Pole, *Epistolae*, vol. IV, pp. 189 sgg.

la cui estrema prudenza, per non dire reticenza, tradisce le sue riserve sul decreto che veniva prendendo forma⁵⁵, come non sfuggì al Cervini, che il 6 novembre del 1548, accingendosi a porre il suo sigillo sul testo di quel decreto finalmente stampato, avrebbe scritto al Massarelli di ritenere improbabile che al Pole «piacerà di fare il medesimo»⁵⁶. Non stupisce che gli apologeti del cardinal d'Inghilterra, a cominciare dal suo primo biografo Ludovico Beccadelli⁵⁷, si sforzassero di fugare ogni dubbio sull'autenticità di quella malattia, che offrì comunque al cardinal d'Inghilterra la possibilità di defilarsi dal concilio nel momento in cui esso prendeva una direzione molto diversa da quella da lui auspicata. È significativo d'altra parte che poco prima, come già aveva fatto in precedenza nel rifiutare la designazione a segretario del concilio, adducendo a pretesto ancora una volta «la debilità della complexion»⁵⁸, il Flaminio si sottraesse all'ipotesi di una nomina episcopale: «Una delle maggiori disgratie che mi potessero avvenire in questo mondo saria che io fossi fatto vescovo», scriveva ad Alvise Priuli da Verona il 12 maggio 1546, dicendosi desideroso di non saper altro che «Iesu Christo crocifisso, della quale scientia – aggiungeva – tenete per certo che mi disvia grandemente l'industria et lo studio di fare et versi et prose»⁵⁹. Altro non era in realtà che la strategia del ritrarsi, del passo indietro sempre e comunque, della rinuncia ad assumersi responsabilità istituzionali, nella consapevolezza che qualunque incarico pubblico gli avrebbe imposto di fuoriuscire dal bozzolo valdesiano e lo avrebbe quindi esposto a gravi rischi, come di lì a poco accadde al Soranzo, il cui processo fu formalmente avviato dal Sant'Ufficio romano all'inizio del 1550⁶⁰.

⁵⁵ CT, vol. X, pp. 631-33; cfr. p. 685; vol. XII, pp. 674-76.

⁵⁶ Roma, Archivio apostolico vaticano, *Conc. trid.*, 139, f. 45r.

⁵⁷ Ludovico Beccadelli, *Vita del cardinale Reginaldo Polo*, edita in *Monumenti di varia letteratura*, vol. II, pp. 277-333: 302; cfr. Jedin, *Il cardinal Pole e Vittoria Colonna*, pp. 524-25; secondo Fenlon, *Heresy and Obedience*, pp. 161 sgg., la malattia del Pole sarebbe da collegare in termini depressivi alla profonda crisi vissuta in quelle settimane, che rappresentarono per lui non solo una sconfitta ma una sorta di negazione della verità che coinvolgeva tutta la Chiesa; Mayer, *Reginald Pole*, pp. 153 sgg., accredita solo in parte la malattia del Pole.

⁵⁸ Cfr. CT, vol. X, pp. 290, 298; cfr. vol. I, pp. 14-15 e nota; Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 140-42.

⁵⁹ Flaminio, *Lettere*, p. 153.

⁶⁰ PS, vol. I, pp. 7 sgg.; cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 421 sgg.

Gli anni seguenti sarebbero stati quindi per il Pole anni di ripiegamento, di rinuncia a ogni ruolo pubblico per rinchiudersi negli spazi interiori di una coscienza tormentata da contraddizioni insanabili, divisa tra la tenace fedeltà a ciò che ai suoi occhi costituiva il nocciolo stesso del messaggio evangelico e quella non meno salda alla Chiesa di Roma e all'autorità papale, che egli volle professare anche in punto di morte, nel novembre del 1558, nonostante Paolo IV lo avesse revocato dalla sua legazione inglese per rinchiudere anche lui in Castel Sant'Angelo, come il Morone, e processarlo per eresia. In risposta a quell'oltraggio, egli avrebbe scritto un'amara *Apologia* indirizzata a papa Carafa, in cui rivendicava il suo costante impegno per l'unità e l'autorità della Chiesa e le molte sofferenze, a cominciare dall'atroce strage dei suoi parenti voluta da Enrico VIII, di cui per oltre vent'anni aveva dovuto soffrire proprio perché professatosi sempre obbediente al cattolicesimo romano. Sarebbe stato l'imperativo biblico di non rivelare la nudità del padre (*Gen. IX, 21-25*) a trattenerlo dallo spedire a Roma quelle pagine di grande dignità umana e religiosa⁶¹. Il Carneseccchi ne riassumerà il contenuto in una lettera a Giulia Gonzaga del 19 gennaio del '59 in cui le riferiva che in quella «dechiARATIONE et quasi protestatione» il cardinal d'Inghilterra aveva affermato «d'havere sempre tenuto il papa [...] per vero successore di Pietro et vicario di Christo et d'haverlo sempre reverito et obbedito come tale senza havere mai discrepato in cosa alcuna [...] dall'opinioni della romana Chiesa». Ma, come tornerà a scriverle il 13 febbraio, ciò non avrebbe evitato che fino alla fine egli fosse «restato in opinione a Roma di lutherano et in Alamagna di papista»⁶².

Dopo il fallimento tridentino, l'assenza di ogni strategia politica alternativa – peraltro assai poco praticabile a quella data – e l'incalzante pressione inquisitoriale finirono con il paralizzare ogni iniziativa degli spirituali, mentre il continuo ritrarsi del Pole nella provvidenzialistica convinzione che non sono gli uomini ma Dio a

⁶¹ José Ignacio Tellechea Idígoras, *Pole y Paulo IV. Una célebre Apología inédita del cardenal inglés (1557)*, ora nella sua raccolta di saggi *Fray Bartolomé Carranza y el cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1977, pp. 199-243: 232-33.

⁶² PC, vol. II, pp. 445-46, 492.

fare la storia avrebbe contribuito a dare il colpo di grazia alle attese di quanti all'inizio degli anni quaranta si erano rallegrati «d'havere un tal huomo della sua sentenza et che fusse per adiuutarli nel tempo delle persecutioni. Così essi si persuadevano et speravano che se esso Polo fusse stato papa le cose della fede si fossero acconcie al modo loro»⁶³. Speranze vane, nonostante il suo prestigio personale, la sua fama di essere «un santo, di ottimo giuditio nelle cose del mondo, di dottrina grandissima», come nel luglio del 1548 il cardinal di Mantova Ercole Gonzaga ebbe a scrivere al fratello Ferrante, dicendosi tuttavia scettico sulla sua candidatura «per esser troppo buono et noi altri troppo carnali»⁶⁴. Certo, oltre alla ferrea opposizione degli inquisitori, non mancavano i critici, che ne sottolineavano l'inesperienza politica, guardavano con timore a un papa straniero di cui paventavano la subordinazione agli interessi inglesi e imperiali e soprattutto il rigorismo riformatore⁶⁵. In ogni caso, i più erano convinti che egli fosse già papa al momento di entrare in conclave dopo la morte di Paolo III, grazie alle sue virtù personali e all'appoggio del partito imperiale, che tuttavia non tardò a spaccarsi per rivalità personali e per lo schierarsi di alcuni dei suoi principali esponenti a fianco del Carafa e degli inquisitori. Non occorre qui ripercorrere in dettaglio quella tormentata vicenda, che vide la candidatura del porporato inglese crollare sotto il peso delle virulente accuse di eresia lanciate contro di lui da Gian Pietro Carafa che, dopo aver «portato là dentro delle scritture di lui dannabili, per mostrarle et per fargli con quelle oppositione», non esitò a bollarlo come «huomo di mal sana dottrina»⁶⁶. Nell'estate del '52 il cardinal di Carpi avrebbe ricordato che allora «s'erano udite molte cose contra il cardinale Polo, et che s'havevano in mano scritture e scartafaci» che ne documentavano le deviazioni

⁶³ PM, vol. I, p. 218.

⁶⁴ Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. 314; cfr. anche le pp. sgg.

⁶⁵ Se fosse papa, scriveva Girolamo Muzio a Ferrante Gonzaga il 26 novembre, «non comporterebbe che alcuno avesse più di una chiesa curata et vorrebbe che ogni vescovo et ogni curato andasse alla sua chiesa, [...] levrebbe annate, regressi, renuncie, et [...] in somma dispopolerebbe Roma et ruinerebbe gli officii» (Amadio Ronchini, *Lettere di Girolamo Muzio giustino-politano, conservate nell'Archivio governativo di Parma*, Parma, F. Carmignani, 1864, p. 109).

⁶⁶ Ivi, p. 114.

dall'ortodossia cattolica⁶⁷. Lo *show down* avvenne la mattina del 5 dicembre 1549, quando mancò un solo voto al cardinal d'Inghilterra per rivestire «il più bel di tutti i manti»⁶⁸ e di fronte a tale eventualità il cardinal Teatino «disse apertamente che Polo era sospetto d'heresia», trasformando in accuse formali i pettegolezzi e le insinuazioni che erano circolati soprattutto dopo il suo ritiro da Trento alla vigilia dell'approvazione del decreto sulla giustificazione⁶⁹. Forse quello del Carafa fu solo un *bluff* e ben poca cosa erano quelle «scritture e scartafaci» che brandiva come una clava, ma funzionò e fu anzi decisivo, come dimostra il gran numero di voti andati comunque al Pole.

Quel «turbulento conclave»⁷⁰, destinato a trascinarsi a lungo tra «minaccie, [...] parole, [...] vilenie»⁷¹ fino all'elezione di Giulio III il 7 febbraio 1550, segnò dunque il momento – decisivo nella storia della Chiesa – in cui il Sant'Ufficio si arrogò il diritto di mettere veti sui cardinali che non incontrassero il suo gradimento, e il porporato inglese ne fu la prima vittima. Ben presto tale diritto sarebbe diventato quello di insediare i propri vertici sul trono papale, come dimostra la stessa elezione di Paolo IV nel 1555, quando un agente mantovano potrà riferire che il Carafa era entrato nella cappella Sistina portando con sé «un fascio de processi contra [...] di tutti i soggetti papabili»⁷². E segnò anche l'esaurirsi dei progetti di riforma della Chiesa che sin dalla fine degli anni trenta avevano visto il Pole affiancare l'impegno del Contarini per arginare le pratiche simoniache dei dicasteri curiali. Dopo aver stretto intensi legami con lui nella comune legazione tridentina del 1542-43, il Morone ebbe a dire che il collega inglese aveva idee molto chiare sulla riforma della Chiesa e avrebbe voluto «levare via in gran parte la Cancelleria, la Penitenziaria in grandissima parte, et [...] che si facessero

⁶⁷ Simoncelli, *Il caso Reginald Pole*, p. 84.

⁶⁸ Ludovico Ariosto, *Satire*, III, 156.

⁶⁹ Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 312 sgg.

⁷⁰ Paolo Giovio, *Lettere*, a cura di Giuseppe Guido Ferrero, 2 voll., Roma, Istituto poligrafico dello Stato-Libreria dello Stato, 1956-1958, vol. II, p. 162.

⁷¹ Thomas F. Mayer, Peter E. Starenko, *An Unknown Diary of Julius III's Conclave by Bartolomeo Stella, a Servant of Cardinal Pole*, «Annuaire historiae conciliarum», 24, 1992, pp. 345-75: 357.

⁷² Pastor, *Storia dei papi*, vol. VI, pp. 619-20; cfr. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole*, p. 72; Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 461 sgg.

vescovi che sapessero predicare, et che le parochie non si dessero a cortegiani, et si lasciasse tutta la sua giurisdictione libera alli vescovi, et che fossero huomini degni di stare al vescovato, secondo si faceva nella Chiesa primitiva»⁷³. Negli anni seguenti il cardinal d'Inghilterra avrebbe continuato a lavorare a un inedito trattato *De reformatione Ecclesiae*, le cui copie superstiti rivelano una continua e tormentata rielaborazione nel tentativo di adattarlo ai rapidi mutamenti del contesto politico e religioso fino a ridursi a poco più di un generico appello morale⁷⁴. Per parte sua il Sant'Ufficio, impegnato anima e corpo nella repressione dell'eresia, fu sempre del tutto disinteressato ai problemi di ordine pastorale, nutrì profonda diffidenza nei confronti dei vescovi zelanti e non guardò troppo per il sottile alla corruzione del clero, promuovendo le carriere di preti dissoluti e ignoranti purché avessero dato prova di «affaticarsi per la santa Inquisitione». Furono preposti al Sant'Ufficio anche frati che rubacchiavano il denaro loro affidato o addirittura, come accadde a fra Domenico Adelasio, processati per gli «eccessi enormi» perpetrati in «certe triste pratiche» con le consorelle di Santa Caterina di Ardesio, dove egli aveva ingigantito il pericolo del contagio eterodosso per ottenere il trasferimento in città delle monache e «poterle goder con maggior commodità». Il che non gli avrebbe impedito di essere chiamato a testimoniare nei processi per eresia contro il vescovo Vittore Soranzo e il cardinale Giovanni Morone⁷⁵.

Già alla fine degli anni quaranta il *Beneficio di Cristo*, stampato e ristampato nel 1543-46, venduto in migliaia di copie in tutta Italia, sembrava dunque appartenere al passato, a una stagione di proposte, discussioni, iniziative, speranze non solo lontana ed esaurita, ma posta sotto accusa e oggetto di indagini. Ne offre un indizio la stessa corrispondenza del Flaminio, in cui tornano a prevalere temi di natura letteraria anche quando i destinatari erano l'eterodosso Basilio Zanchi o Galeazzo Florimonte che –

⁷³ PM, vol. I, pp. 773-74.

⁷⁴ Cfr. l'inedita tesi di dottorato di Davide Romano, *Church Reform without the Church: Reginald Pole's Experience in Italy (1521-1553)*, discussa allo European University Institute nel 2015.

⁷⁵ Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 167-68, 477, 510; cfr. Michele Mancino, Giovanni Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 35.

come si è accennato – il 21 luglio del '46, meno di un mese dopo il ritiro del Pole da Trento, aveva sferrato un duro attacco contro il *Beneficio* al cospetto dell'assemblea tridentina⁷⁶. Il linguaggio della sua inconfondibile riflessione religiosa ritorna invece in altre lettere, tra cui quella scritta dopo una grave malattia a Caterina Cibo il 4 maggio 1549, in cui descriveva in termini rigorosamente valdesiani il suo sentirsi ormai prossimo alla fine, manifestando la salda coerenza di una fede tutta basata sul beneficio di Cristo che lo aveva infine condotto a una suprema «alegrezza del morire»⁷⁷:

Intesi per esperienza che cosa sia quella renovatione che promette Dio al christiano. Et oltre a questi doni hebbi questo altro: che né il peccato né il diavolo né l'inferno mi diedero mai spavento, anzi mi erano usciti dalla memoria come se non fossero in rerum natura; et allhora gustai quelle parole dolcissime dello spirito santo, cioè che Christo agli eletti ha destrutto il peccato, il diavolo et l'inferno. Appresso, Dio mi haveva impresso nel core in modo la sua misericordia, la quale mi prometteva la salute eterna per la passione di Christo. [...] Sempre io vedeva Christo che conduceva l'anima mia al paradiso, et questa visione interiore mi dava tanto giubilo che già io cominciava a gustare il gaudio della vita eterna.

La sua malattia si sarebbe ben presto aggravata, portandolo alla morte nella residenza romana del Pole il 17 febbraio 1550, assistito da Alvise Priuli e Donato Rullo e poi compianto tra gli altri da Aonio Paleario, Pietro Vettori e Paolo Manuzio⁷⁸. Solo negli ultimi giorni poté invece essergli vicino il cardinal d'Inghilterra, chiuso da mesi nel velenoso conclave che l'8 febbraio vide l'elezione di Giulio III, dopo che proprio la sua era sfumata per un soffio il 5 dicembre a causa delle pesanti accuse di eresia scagliate contro di lui dal Carafa. «Quanto al papato», aveva scritto il Flaminio all'amico Ulisse Bassiano il 14 di quello stesso mese, «tenete

⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 295, e le lettere a Piero Vettori, Ulisse Bassiano e Galeazzo Florimonte in Flaminio, *Lettere*, pp. 164 sgg., tra le quali di attribuzione troppo incerta per essere utilizzata ci pare quella del 16 giugno 1546 (?) pur dubitativamente pubblicata *ivi*, pp. 205-13; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 155 sgg.

⁷⁷ Flaminio, *Lettere*, p. 172; cfr. Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 158 sgg.

⁷⁸ Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 164-66.

certissimo ch'io vederò uscire il nostro cardinale così volentieri cardinale come papa, et vi certifico ch'egli uscirà più volentieri cardinale che papa»⁷⁹. Non è dato sapere fino a quando il rango personale, ecclesiastico e politico del suo patrono sarebbe stato in grado di sottrarlo a un processo analogo a quello subito da suo cugino Cesare, conclusosi con il pubblico rogo alla Minerva come eretico impenitente. «Se [Marcantonio] non fusse morto, bisognaria abbrugiarlo», tuonerà nel 1557 Paolo IV investendo ironicamente l'ambasciatore veneziano che sollecitava la designazione del Priuli a vescovo di Brescia: «Magnifico ambasciadore, non se ne parli in questa materia, perché se nostro padre fusse heretico, noi le portasemo le fascine per abrucciarlo! [...] Per l'honor di Dio siamo per patire ogni tormento e, quando non possiamo più, per gettarsi in terra e lasciarsi soffocare: ma fin che potremo camminare, benché debole e zoppo, correremo inanti»⁸⁰. Affermazioni che non si potrebbero desiderare più chiare, e che non impediranno al teatino Antonio Caracciolo, appassionato tanto quanto fazioso apologeta del fondatore del suo ordine, di accreditare nella sua inedita *Vita di Paolo IV* la leggenda secondo cui sarebbe stato proprio lui a convincere il Flaminio in fin di vita a pentirsi e tornare all'ortodossia cattolica⁸¹. In realtà solo pochi anni dopo, nell'aprile del 1553, proprio dell'umanista di Serravalle aveva parlato l'allora cardinal Teatino nel corso di un grottesco colloquio con il Pole svoltosi nella residenza di quest'ultimo a San Paolo fuori le Mura per volontà di Giulio III, che aveva imposto al Carafa di scusarsi e riconciliarsi con il collega inglese dopo la scoperta dei processi segreti intentati dal Sant'Ufficio contro di lui e il Morone, in aper-

⁷⁹ Flaminio, *Lettere*, p. 190; cfr. Massimo Firpo, *L'epistolario di Marcantonio Flaminio*, «Rivista storica italiana», 91, 1979, pp. 653-62; 660-62.

⁸⁰ *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di Eugenio Albéri, 15 voll., Firenze, Tipografia e calcografia all'insegna di Clio, 1839-1863, vol. IV, p. 48; PM, vol. III, pp. 192-93.

⁸¹ Quando l'allora cardinal Teatino – scrive il Caracciolo – «seppe che Flaminio stava malissimo, entrò alle sue stanze, vide che agebat animam, in luogo di parlare a lui parlò al crocifisso, s'ingocchiò quivi et con lagrime pregò il Signore volesse sanare quell'infermo che pericolava nella vita del corpo et dell'anima: l'essaudi il Signore miracolosamente», riconducendolo grazie a lui «al cattolichismo» (Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 994, ff. 278v-279v); sul Caracciolo cfr. Firpo, *Inquisizione romana*, pp. 537 sgg.

ta violazione di precise disposizioni del pontefice. Tra le molte e sofferte menzogne allora proferite dall'impetuoso porporato napoletano ci fu anche quella di non aver «mai detto né scritto di lui se non onorevolissimamente», di non aver «sentito opporli altro che la pratica del Flaminio», che non esitò a dire «suo carissimo amico», e di «restar consolatissimo» nel sentirsi rispondere dal cardinal d'Inghilterra che lo aveva ospitato in casa sua solo per trattenerlo – con successo – nell'ortodossia cattolica⁸².

Vale la pena di leggere per esteso le parole che secondo Filippo Gheri, nel riferire al Beccadelli di quel colloquio, il Pole avrebbe pronunciato sul Flaminio, la cui strenua difesa contro le accuse inquisitoriali era in fondo l'ammissione di una definitiva sconfitta, che relegava la teologia del *Beneficio di Cristo* negli spazi sempre più angusti di una libertà interiore ormai priva di ogni progettualità politica e religiosa. Quanto alla sua conversione, ne attribuiva il merito a sé stesso e a Egidio Foscarari, allora maestro del Sacro Palazzo e di lì a poco successore del Morone nella diocesi di Modena, sempre guardato con sospetto dal Sant'Ufficio romano.

Il cardinale rispose che, avendo lui testimoniato al mondo con lo esilio suo, con il pericolo della morte incorso molte volte et colla morte istessa di molti de' suoi quello ch'egli sentiva, avendo lassato ogn'altra cosa per la sede apostolica, non li pareva di meritar così poca fede che ogni poco di cosa lo dovesse rendere sospetto, et che se lo havessero trovato con Lutero in camera devrian più tosto creder che egli volesse ridurre lui che lassare sedurre sé. Nondimeno, quanto al Flaminio che la cosa stava in questo modo: che egli non negaria che non avesse potuto titubare in alcuna cosa quando venne in casa sua, et ch'esso per levargli ogni scrupolo lo haveva persuaso a leggere i dottori della Chiesa et acquetarsi a questi vedendo ch'in questo portava pericolo, perché col bello ingegno et giuditio ch'haveva nelle altre cose di lettere nelle quali era consummato haria voluto facilmente anco in queste di theologia farsi patrone et giudice, il che era pericoloso. Che riuscita poi facesse il Flaminio in casa sua, ne fa fede la sua morte che fu santissima et tale ch'ognuno devria desiderare et pregar Dio di farla tale.

⁸² *Monumenti di varia letteratura*, vol. I/2, pp. 349-50; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 402-405.

Eppure, nonostante tutto, all'indomani della mancata elezione papale nel conclave del 1549-50, conclusosi pochi giorni prima della morte del Flaminio, in un manoscritto dal titolo *Vita angelici papae et tractatus de reformatione Ecclesiae* il cardinal d'Inghilterra si sarebbe fatto raffigurare in vesti papali, illuminato da un raggio di luce al di sotto di tre angeli con la scritta «ecco davvero un israelita in cui non c'è finzione [Io. I, 47], il papa angelico mandato ed eletto da Dio»⁸³, con la colomba dello spirito santo sopra la spalla che gli parlava all'orecchio. A vederlo – e a riferirne poi agli inquisitori – sarebbe stato un personaggio a dir poco inaffidabile (ma probabilmente non in questo caso) come don Lorenzo Davidico, secondo cui quel testo comprendeva anche un elenco dei papi degli ultimi cento anni, ciascuno accompagnato da 12 versi in cui si sottolineavano i loro vizi contrapposti alle virtù del Pole, ponendo «tutti li vicii in li altri et le virtù in lui». Il *cardinalis anglus*, insomma, avrebbe infine designato se stesso quale *papa angelicus* della profezia gioachimita, alla cui intronizzazione mancavano solo le «cerimonie exteriori», in attesa delle quali «sin che non sia publicato lui per papa angelico, [...] la sposa sia vidua et senza visibile sposo». Lui e non Giulio III sarebbe dunque stato il vero successore di Pietro, come avrebbe fatto capire il fido Alvise Priuli nel porre al Davidico un'insidiosa domanda, che evocava il rifiuto opposto dal Pole al nutrito gruppo di cardinali che avrebbero voluto consegnargli la tiara per via di adorazione: «Sono dui; uno è electo da Dio et dalli homini papa et recusa, l'altro è electo solo dalli homini et accepta el papato: chi ve pare che sia di questi dui papa legitimo?». Notizie a dir poco stupefacenti, delle quali è lecito dubitare, ma in fondo del tutto coerenti con le provvidenzialistiche attese che avevano sempre animato il Pole e gli spirituali, sempre pronti a fare un passo indietro, a ritirarsi dall'agone politico, a consegnare la storia solo alle mani di Dio, fino ad approdare a un profetismo capace di affidarsi anche ai responsi dell'astrologia. Così almeno riferirà il Davidico, rivelando che il Priuli avrebbe incaricato di scrivere quei versi sui papi dell'ultimo secolo a un misterioso gentiluomo, che si sarebbe

⁸³ «Hic est verus israelita in quo dolus non est, angelicus papa a Deo missus et electus».

avvalso di «revelationi et constellationi per sapere il successo del papato circa il cardinale suo»⁸⁴.

Poco dopo, nel 1554, sarà il Morone a rimproverare al Pole, allora a Bruxelles in attesa di poter sbarcare in Inghilterra, il suo costante rinchiudersi nei «privati studii», convinto «che Dio con la providentia et omnipotentia sua faccia ogni cosa» e che pertanto basti attendere «con le mani a cinttula». Al che l'amico e collega avrebbe risposto elusivamente, affermando di aver sempre aspettato «di esser chiamato et che mi sia comandato da quelli a chi Dio ha data auctorità di comandarmi in tutto quello che sia al honore di Sua divina Maestà et al vero honore et utile loro», con un'ambigua professione di obbedienza all'autorità papale dalla quale di lì a poco sarebbe stato richiamato a Roma per essere processato per eresia⁸⁵. Secondo il Seripando, del resto, il Pole era un uomo «cui nulla si confaceva tanto quanto il tacere»⁸⁶.

3. Condanne, censure, processi

Sempre nel 1553, il 27 giugno, il vescovo di Alba Girolamo Vida, severo persecutore di eretici, scriveva a Marcello Cervini di aver saputo con grande stupore e dispiacere che del Flaminio non si aveva «troppo buona opinione intorno le cose pertinenti alla religione, de la qual se tiene ch'habbia sentito pravissimamente». Si diceva addirittura che i vertici del Sant'Ufficio avessero intenzione di condannarne in perpetuo il nome e la memoria e di esumarne le ossa, bruciarle e gettarne le ceneri al vento. Risulta evidente che, nell'esprimere tanta meraviglia il Vida si preoccupava soprattutto di far sapere di non aver mai sospettato alcunché delle deviazioni ereticali di quello che aveva conosciuto solo come letterato di fama,

⁸⁴ Massimo Firpo, Dario Marcato, *I processi contro don Lorenzo Davidico. Edizione critica*, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2011, pp. 213-16; cfr. anche pp. 260-62. Sullo spregiudicato prete vercellese cfr. Massimo Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 110-15.

⁸⁵ *Nuntiativberichte aus Deutschland*, vol. XV, pp. 184-85; cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 169 sgg.

⁸⁶ CT, vol. II, p. 415 («cui nihil erat tam proprium quam tacere»).

«buona persona et huomo non invecundo, di buona conversatione, adherente sempre ad honestissimi [...] patroni»⁸⁷. Forse per questo, nell'ambientare nell'estate del 1545 a Trento (dove il Vida, «poeta laureatus» era giunto il 29 maggio⁸⁸, poco prima del Pole e del Flaminio) il suo dialogo *De reipublicae dignitate*, pubblicato 11 anni dopo, egli faceva pronunciare da uno degli interlocutori un severo giudizio sul conto dell'umanista di Serravalle, accusato di aver osato dire cose «in un'assemblea così illustre [...] che avrebbero dovuto essere represses da un inquisitore piuttosto che confutate da un filosofo». Com'è ovvio, il Flaminio non aveva alcun titolo per parlare in concilio, cosa che infatti non aveva mai fatto, e pertanto con quelle parole il vescovo di Alba intendeva solo prendere le distanze da chi era ormai un sospetto di eresia⁸⁹.

A quella data infatti il *Beneficio di Cristo* era stato formalmente condannato, e non solo dal *Compendio* del Catarino o dalla proibizione sancita dal vicario di Roma Filippo Archinto, ma dal suo inserimento negli *Indici* dei libri proibiti. Il primo era stato quello della Sorbona emanato dal Parlamento di Parigi nel 1547, che colpiva l'edizione lionese di Jean de Tournes del 1545⁹⁰, seguito da quello pubblicato a Venezia da Giovanni Della Casa nel 1549, ripreso in quelli ancora veneziano e poi milanese del '54, dove figura peraltro anche la condanna di tutte le opere del Valdés fino ad allora apparse a stampa, il *Diálogo de doctrina christiana* pubblicato in Spagna nel 1529, di cui non si conosce però alcuna traduzione italiana, l'*Alfabeto cristiano* (1545, 1546), il breve catechismo (1545) e la raccolta di testi valdesiani e flaminiani *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana* (1545)⁹¹. La condanna del *Beneficio* sarà poi confermata negli *Indici* romani del 1558, 1564, 1590, 1593 e spagnoli del 1559 e 1584⁹². Scarse del resto sono le notizie su una ulteriore circolazione del libretto che,

⁸⁷ Buschbell, *Reformation und Inquisition*, p. 320.

⁸⁸ CT, vol. I, p. 196.

⁸⁹ Pastore, *Marcantonio Flaminio*, pp. 138-39 (in tam augusto coetu ea [...] quae non a philosopho confutanda esse, sed potius a censore religionum reprimenda).

⁹⁰ Cfr. *infra*, p. 343.

⁹¹ *Index des livres interdits*, vol. I, pp. 325-26; vol. III, pp. 180, 197-98, 204-207, 215, 229, 235-36, 256, 305, 318, 325.

⁹² *Ivi*, vol. VIII, pp. 385, 694; vol. IX, p. 396; vol. V, pp. 545-46; vol. VI, pp.

a voler credere al Vergerio, negli anni quaranta si era venduto a decine di migliaia di copie⁹³. Ad allora si riferiscono del resto molti dei processi inquisitoriali, anche assai più tardi, che ne attestano lo smercio da parte dei librai e la diffusione a Venezia, così come a Modena, a Chioggia, a Treviso, a Bergamo e nella vicina Ardesio, dove negli anni quaranta lo avevano letto eretici notori quali Vincenzo Marchesi e Cristino del Botto⁹⁴. All'inizio del decennio successivo, come riferirà al Sant'Ufficio romano l'inquisitore di Perugia Matteo Lachi, il grande naturalista bolognese Ulisse Aldrovandi durante una sua visita al Pole a Bagnoregio «con il libro *Del beneficio di Christo* [...] cercava di sedurre altri»⁹⁵. Pochi anni dopo un libraio di Vicenza ne nascondeva qualche copia che vendeva clandestinamente nella sua bottega⁹⁶, e vicentina era quell'Aquilina Loschi, in fama di «lutherana marza» e processata a Venezia nel 1571, che dirà di aver potuto leggere il *Beneficio* in casa del patrizio Marco Marcello, di cui era stata ospite per qualche mese⁹⁷. Il 7 marzo 1564, nell'informare Filippo II dei numerosi vescovi regnicoli che nei suoi costituiti il valdesiano Giovan Francesco Alois aveva nominato come eretici, il viceré di Napoli don Perafán de Ribera, menzionava tra gli altri il vescovo di Catania Nicola Maria Caracciolo, che possedeva i *Sermones* di Ochino, il *Beneficio di Cristo* «y otros escriptos de mano del Valdesio», così come il vescovo di Nola Antonio Scarampi che «tenía un libro luterano intitulado *El beneficio de Cristo*, del qual se agradaba mucho»⁹⁸. Alla fine di quel decennio, a Venezia, il medico Teofilo Panarelli leggeva il volumetto nella spezieria dell'Elmo e in quella di Castello con un orefice compagno di fede e discuteva di predestinazione, libero arbitrio e giustificazione

189, 635, 666; cfr. vol. X, p. 74; per le proibizioni delle opere del Valdés nei vari *Indici* europei cfr. ivi, pp. 392-93.

⁹³ Cfr. *supra*, p. VIII.

⁹⁴ John Martin, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Republican City*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California press, 1993, pp. 84-85; cfr. Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 315-17, 432-43.

⁹⁵ PM, vol. I, p. 146.

⁹⁶ *Beneficio*, p. 461.

⁹⁷ Federica Ambrosini, *Libri e lettrici in terra veneta nel sec. XVI. Echi erasmiani e inclinazioni eterodosse*, in *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, a cura di Achille Olivieri, Rovigo, Minelliana, 1995, pp. 75-84: 80-82; Ead., *Storie di patrizi e di eresia*, pp. 30-32.

⁹⁸ *Beneficio*, pp. 457-58.

per fede con il collega e amico Francesco Pegolotto. Un gioielliere ricevette da lui il *Catechismo* di Bartolomeo Fonzo dandogli in cambio una copia del *Beneficio*, «la cosa più salvifera alla redenzione umana»⁹⁹. Ancora nel 1596 la Congregazione dell'*Indice* ne registrava il ritrovamento in alcune città italiane¹⁰⁰.

Solo qualche testimonianza processuale attesta dunque la circolazione residuale di un testo già più volte condannato, alla cui fama di vera e propria sintesi ed emblema della Riforma italiana contribuì anche l'efficacissima caccia data ad esso dal Sant'Ufficio, fino a farlo scomparire del tutto dalle raccolte librerie al di qua delle Alpi. Che esso continuasse a turbare i sonni degli inquisitori è documentato anche dal fatto che nell'incontro preliminare con i suoi giudici all'indomani dell'arresto il Morone fu sollecitato a soffermarsi anche su quel libretto nel redigere una *confessio* in cui, come previsto dalla procedura, doveva offrire la sua versione delle vicende alla base delle accuse e dei sospetti a suo carico comunicatigli verbalmente dai cardinali incaricati di istruire il processo. Tra i vari paragrafi del documento al terzo posto, dopo *Delli libri heretici* e *Della giustificazione*, figura quello *Del libro* «*Del beneficio di Christo*», in cui il Morone ammetteva di aver letto «et quasi devorato con grande avidità» quel trattatello che tanto a lui quanto al suo vicario Sigibaldi, al cardinal Cortese e molti altri era sembrato «molto spirituale», anche se ne ricordava solo l'esortazione alla comunione. «Se il libro fosse stato proibito o s'io havessi compreso qualche malignità in esso non l'havria lasciato vendere», concludeva, sottolineando che il suo comportamento poteva essere addebitato solo a «inadvertenza et trascuragine», non certo a qualche oscura complicità dottrinale¹⁰¹.

È molto difficile che il supremo tribunale della fede credesse a questa spiegazione, peraltro smentita da alcuni testimoni, come attesta il fatto che del *Beneficio* si tornasse a parlare proprio in occasione della ripresa dell'inchiesta inquisitoriale sul conto del

⁹⁹ Alessandra Celati, *Physicians and Heresy in Sixteenth-Century Venice. The World of Girolamo Donzellini*, in corso di stampa (ringraziamo l'autrice per averci fornito queste notizie).

¹⁰⁰ Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 250.

¹⁰¹ PM, vol. I, pp. 427 sgg.

cardinale milanese, promossa in gran segreto nel 1570 da Pio V ma poi non formalizzata. Anche papa Ghislieri dovette tranguiare l'amaro boccone delle ineludibili ragioni che a quella data impedivano ormai di accusare di eresia un porporato che aveva presieduto e concluso il concilio di Trento, nonché partecipato all'elezione di molti pontefici, tra cui quello regnante che, dopo averlo inquisito sotto Paolo IV, aveva dovuto piegarsi nel 1560 all'ordine di Pio IV di apporre la propria firma in calce all'assoluzione¹⁰². Ma il pur velleitario tentativo di arrestare nuovamente il cardinale milanese è attestato da vari documenti¹⁰³, e anzitutto dai pareri richiesti quell'anno dal Sant'Ufficio romano a 11 giuristi e teologi bolognesi, chiamati a esprimersi su quattro capi d'accusa che incombevano su un misterioso «abate» in cui è agevole individuare il Morone. Il primo di essi era «se si ritiene che egli abbia creduto alle eresie contenute nel libro intitolato *Il beneficio di Cristo*, o sia almeno sospetto di averlo fatto». Pressoché unanimi furono tali pareri, talora violenti nel deprecare il delitto «parricidiale» di aver diffuso nella sua diocesi quel pestilenziale libretto e nel giudicare falsa o pretestuosa ogni scusa di incompetenza teologica addotta dal reo, che doveva quindi essere giudicato un eretico impenitente o almeno veementemente sospetto e come tale punito. Un altro inequivocabile documento è costituito dalla censura del *Beneficio di Cristo* scoperta negli archivi del Sant'Ufficio da Giorgio Caravale, che ne ha pubblicato il testo, anch'esso datato 1570 e quindi redatto in occasione della ventilata ripresa del processo moroniano, a conferma della centralità assunta da quel libretto agli occhi del fanatico inquisitore diventato papa Pio V, che in esso doveva essersi più volte imbattuto nella sua indefessa attività inquisitoriale e ne aveva voluto l'inserimento nel primo catalogo romano di libri proibiti, pubblicato nel 1558¹⁰⁴.

Redatta in fretta e furia per ammissione dello stesso anonimo

¹⁰² Sulla ripresa del processo moroniano cfr. Firpo, Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 711 sgg.

¹⁰³ Massimo Firpo, *Le contraddizioni di un inquisitore. Pio V e il processo del cardinale Giovanni Morone*, in *San Pio V nella storia*, Pavia, Collegio Ghislieri, 2012, pp. 45-57; anche in Id., *Studi e lezioni*, pp. 147-57 («an censeatur credens haeresibus in libro cui titulus *Il beneficio di Cristo* contentis, vel de illis suspectus»).

¹⁰⁴ Giorgio Caravale, *Il «Beneficio di Cristo» e l'Inquisizione romana: un caso di censure tardive*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i*

consultore («possent multa adduci contra istam doctrinam si tempus daretur»), tutta basata sul *Compendio d'errori et inganni luterani* del Catarino (talora copiato *ad litteram*) e non priva di sviste, tale censura non va oltre un burocratico elenco dei brani incriminati, la cui sostanza ereticale viene enunciata nella sommaria sintesi con cui si apre: «Lo scopo esclusivo dell'autore del libro intitolato *Del beneficio di Cristo* è di eliminare ogni valore meritorio delle nostre opere»¹⁰⁵, attribuire la salvezza solo e soltanto alla fede nel sacrificio di Cristo e rendere i fedeli certi della loro predestinazione. Dottrine difformi dalla verità e dalla fede ortodossa, spiegava, forte dell'ormai definitiva sanzione dei decreti tridentini, limitandosi a selezionare i brani del testo relativi a questi pochi punti e quindi appiattendolo sull'eresia luterana senza coglierne alcuno spunto di originalità. Una specie di antologia di passi sulla giustificazione per sola fede tratti dal libriccino, insomma, e poco di più. Certo, molta acqua era passata sotto i ponti e, dopo il trionfo dell'Inquisizione e la conclusione del Tridentino, era forse difficile capire la multiforme varietà delle opzioni religiose in competizione tra loro con cui la generazione precedente si era dovuta misurare, e ancor più la complessità del *Beneficio*, della sua collocazione storica, della confluenza tra orientamenti religiosi diversi che vi si era realizzata, come si è cercato di dimostrare nei capitoli precedenti. Resta il fatto che, mentre in Italia si estinguevano o venivano estirpati uno dopo l'altro gruppi e conventicole ereticali, quel libro e i suoi autori continuarono a essere ben presenti alla memoria degli inquisitori romani. Ne offre una prova un anonimo sommario delle prove di eresia contro Vittoria Colonna, Marcantonio Flaminio, Alvise Priuli, Pietro Carnesecchi e Reginald Pole, verosimilmente databile all'indomani della morte di Pio V, di cui merita leggere la scheda relativa all'umanista di Serravalle¹⁰⁶.

Ch'el Flaminio fosse heretico perditissimo sono tante le depositio-
ni nel Santo Ufficio che non resta dubio a chi le vede. Et fu egli che

movimenti ereticali in Italia (1950-2000), a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2002, pp. 154-74.

¹⁰⁵ «Totus scopus authoris libri *De beneficio Christi* nuncupati est tollere omne meritum operum nostrorum».

¹⁰⁶ PM, vol. III, p. 853.

poli il libro intitolato *Il beneficio di Christo* composto da un frate di san Benedetto. Contra il qual libro havendo scritto frate Ambrosio Catherino, si è dipoi trovato in mano del Carneseccchi una *Apologia* contra il Catherino in difesa di quel libro, il quale disse il Carneseccchi essere opera del Flaminio et da lui lasciatagli. Et di detta *Apologia* si è trovata un'altra copia appresso di Honorato Toffetti, cameriere del cardinal d'Inghilterra, morto a questi di passati in un castello di questi padri di San Paolo [fuori le Mura, allora abbazia benedettina, dove il Pole era vissuto fino alla sua partenza per la legazione inglese], et il qual Honorato si scoperse per heretico nel processo del Carneseccchi.

Lontanissimi dal Flaminio e dagli spirituali furono invece gli esiti radicali del valdesianesimo cui pervennero a Napoli Juan de Villafranca prima e Girolamo Busale poi, approdati infine alla negazione della divinità di Cristo e in qualche caso a una vera e propria dissoluzione libertina del cristianesimo¹⁰⁷, agli eversivi *Dialogi XXX* di Bernardino Ochino che ne avrebbero causato la cacciata dalla Svizzera e poi dalla Polonia, all'inserimento dell'esule spagnolo insieme con Erasmo, Serveto e Busale nel catalogo dei *Testes veritatis* che avevano anticipato e preparato l'antitrinitarismo soci-niano, inserito da Giorgio Biandrata nel *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione*, pubblicato in Transilvania nel 1568¹⁰⁸. Esiti radicali che invece coinvolsero, come si è visto, il primo autore del *Beneficio di Cristo*, quel don Benedetto Fontanini da Mantova che avrebbe finito i suoi giorni sotto inchiesta per essere stato seguace delle dottrine profetiche, antitrinitarie, anabattistiche e nicodemitiche dell'arcieretico Giorgio Rioli, poi detto Siculo¹⁰⁹.

4. Oltre il Beneficio: Benedetto Fontanini nella «setta georgiana»

Un'importante ricerca di Adriano Prosperi ha ricostruito con grande efficacia le complesse vicende della cosiddetta setta georgiana, del suo radicamento nella congregazione benedettina di

¹⁰⁷ Si vedano in merito gli studi di Addante citati *supra*, p. 16, nota 49.

¹⁰⁸ Basti qui il rinvio a Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, pp. 233 sgg.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, pp. 18-19.

Santa Giustina, delle sue matrici culturali e religiose, della sua lunga durata e infine della repressione di cui fu fatta oggetto dopo il processo e la condanna del Siculo, strangolato in carcere a Ferrara nel 1551, e soprattutto negli anni sessanta. Non è possibile in questa sede riassumerne i risultati se non per sottolineare il fatto che anche questa corposa monografia si presenta come un «gioco di pazienza» che ricomponne «minuzie e [...] frammenti, [...] brandelli di documenti», «tracce secondarie, residui, impronte», «minuscole tessere», con un evidente riferimento al paradigma indiziario teorizzato anni or sono da Carlo Ginzburg, cui il libro è dedicato¹¹⁰. Esso è nato infatti dall'esperienza dei *Giochi di pazienza* e ne ribadisce le tesi sul pelagianesimo benedettino e sull'umbratile gruppo monastico ed ereticale che trovò la sua guida nel Siculo, nella spregiudicata teorizzazione del nicodemismo in chiave antiriformata della sua *Epistola alli cittadini di Riva di Trento* edita nel 1550, nelle eversive dottrine affidate alla graduale iniziazione che trovava il suo principale strumento nel perduto trattato *Della verità christiana et dottrina apostolica rivellata dal nostro signor Giesu Christo al servo suo Georgio Siculo della terra di santo Pietro*, detto il *Libro Grande*, dedicato a Luciano degli Ottoni, tradotto anche in latino e pubblicato a stampa, ma di cui si sono perse le tracce¹¹¹.

Poco o nulla sappiamo della formazione culturale e religiosa del Siculo, professore nel 1534 a San Niccolò l'Arena di Catania, probabilmente basata sullo studio della Bibbia e dei Padri la cui estraneità alla scolastica può spiegare – a giudizio di Prosperi – perché in futuro egli potesse apparire ora «ignorantissimo» ora «sapientissimo», anche se resta difficile capire perché quel mona-

¹¹⁰ Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 10-11. Riprendiamo qui alcune parti della recensione di Firpo a questo libro in «Storica», 6, 2000, n. 18, pp. 143-52; sul Siculo cfr. anche Collett, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 213 sgg.; Zaggia, *Tra Mantova e la Sicilia*, pp. 753 sgg.

¹¹¹ Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, p. 232. Ancora negli anni settanta gli inquisitori si misero sulle tracce del *Libro Grande* nella diocesi di Ragusa, dove aveva trovato rifugio Nascimbene Nascimbeni, seguace del Siculo, sotto la protezione del vescovo benedettino Crisostomo Salvini, sui cui legami con l'eretico siciliano cfr. Adriano Prosperi, *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di Regina Pozzi e Adriano Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 35-71: 62 sgg.; cfr. Elena Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri della Chiesa posttridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 234-37.

co, capace di intessere fitte sequenze di citazioni bibliche, dopo anni di studi fosse giudicato «del tutto illetterato», incapace di comprendere una parola di latino «for de la Bibia», e non solo dovesse farsi tradurre in latino il trattato sulla giustificazione e il *Libro Grande*, ma anche tutti i suoi «libri» «dalla lingua siciliana in buona lingua italiana», affidandone il compito a don Benedetto Fontanini¹¹². Fu nel monastero catanese che quest'ultimo conobbe e frequentò il Siculo, il cui magistero tra i confratelli si sviluppò negli anni quaranta, quelli della massima diffusione del *Beneficio di Cristo*, che Prosperì ripropone come «testo benedettino», del tutto estraneo all'«antropologia duramente pessimistica della Riforma» e nutrito invece dello «sconfinato ottimismo mistico di chi vedeva aperta la via della perfezione religiosa fuori del faticoso processo tradizionale di asceti, per semplice comunicazione diretta della giustizia da parte di Dio agli esseri umani», con la conseguente svalutazione dei riti e precetti della Chiesa in virtù di una fede basata sull'illuminazione interiore dello spirito divino, che implicava a sua volta la distinzione tra «perfetti» e «deboli nella fede» e la liceità della simulazione¹¹³.

In realtà appaiono a tutta prima evidenti le analogie di tali orientamenti religiosi con il coevo magistero di Juan de Valdés, fuggevolmente menzionato qua è là nel libro di Prosperì, ma sempre relegato ai margini, nonostante i comprovati soggiorni napoletani del Fontanini e del Siculo e il ruolo cruciale del Flaminio nel riscrivere e dare alle stampe il *Beneficio* a fianco di Reginald Pole, cui il monaco siciliano guardava negli anni quaranta come all'interlocutore privilegiato del suo messaggio profetico¹¹⁴. «La vicenda che abbraccia il trattato del *Beneficio di Cristo* e gli scritti del Siculo mostra i segni di una cultura che legge e conosce gli scritti dei riformatori ma li inserisce in una propria tradizione, dall'alto della quale ritiene di poterli utilizzare», scrive Prosperì¹¹⁵. Il che era esattamente ciò che il Flaminio e il Priuli insegnavano al Carnesecchi spiegandogli che Lutero aveva «interpretato bene molti luoghi della Scrittura» ma non sempre era stato assi-

¹¹² Prosperì, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 28 sgg., 335.

¹¹³ Ivi, pp. 37 sgg., 62.

¹¹⁴ Ivi, pp. 72 sgg.

¹¹⁵ Ivi p. 38.

stato dallo «spirito di Dio se non quanto Dio li l'havesse concesso a beneficio et edificatione de' suoi eletti», e che occorreva quindi accogliere solo alcuni dei suoi insegnamenti, «raccolgendo l'oro dallo sterco»¹¹⁶. Anche a prescindere da pur evidenti convergenze di rapporti umani e ambienti culturali, le analogie dottrinali tra il Siculo e il Valdés si basano sul comune spiritualismo nicodemitico che autorizzava l'uno a scrivere che «né manco negano Cristo coloro e' quali accettano e confessano pubblicamente le cose et ordini che tiene la romana Chiesa, sin tanto che altramente se gli provvederà e se determinerà legittimamente dalli suoi ordinari»¹¹⁷, e l'altro che «los mandamientos de la Yglesia [...] basta para cumplir con ella que los guardemos exteriormente y, aunque los guardemos de mala gana, con tanto que los guardemos cumplimos con la Yglesia, porque ella solamente juzga de lo exterior»¹¹⁸.

Il radicalismo di alcuni seguaci della setta georgiana giungeva fino ai limiti estremi della dottrina dell'impeccabilità per i giustificati, come risulta dalle tesi di Luciano degli Ottoni che il Siculo («povero di loquela [...] ma non di scienza», come si definiva¹¹⁹) discuteva e in parte criticava in un *Trattato de iustificazione* che egli inviò al suo confratello perché lo traducesse in latino e lo consegnasse a Cristoforo Madruzzo, appassionato lettore del *Beneficio*¹²⁰. Lo scritto recava una dedica datata l'8 dicembre 1546

¹¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 120-21.

¹¹⁷ Giorgio Siculo, *Epistola di Georgio Siculo servo fidele di Iesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina di protestanti*, in Bologna, per Anselmo Giaccarello, 1550, p. 49r: cfr. Prosperì, *L'eresia del Libro Grande*, p. 153.

¹¹⁸ Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, p. 88; cfr. p. 79.

¹¹⁹ *Georgius Sculus reverendo patri domino Luciano mantvano, dignissimo abbati pomposiano, [...] responsio, [...] in qua etiam perfectissime declaratur quid sit iustificatio et viva hominis regeneratio* (Besançon, Bibliothèque Municipale, ms. 230, f. 51r: «imperitus sermone, [...] non tamen scientia»). L'elegante manoscritto, privo di titolo ma presentato sulla copertina in caratteri d'oro come dedicato «reverendissimo cardinali tridentino», è stato reperito tra le carte del cardinale Antoine Perrenot de Granvelle (cui fu donato dallo stesso Madruzzo) da Adriano Prosperì, *Opere inedite o sconosciute di Giorgio Siculo*, «La bibliofilia», 87, 1985, pp. 135-57; 152-57; cfr. Id., *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, pp. 37 sgg.; Id., *L'eresia del Libro Grande*, pp. 89 sgg.; Paris, «Reverendissimo cardinali tridentino», p. 439 sgg.; per i suoi intensi rapporti con la congregazione cassinese durante la prima fase del concilio, cfr. pp. 442-45, e pp. 470-78 sull'Ottoni.

¹²⁰ Cfr. *supra*, p. 220.

da San Benedetto Po al cardinale che ospitava il concilio in quanto principe vescovo di Trento, legatissimo a Carlo V e alle prospettive anche religiose della politica imperiale così come il Pole e il Morone. A quanto pare ne fu fatta anche una stampa, oggi perduta, così come dell'originaria stesura in italiano, che pure circolò in ambito benedettino. Denso di echi valdesiani (la conoscenza religiosa come esperienza soggettiva, la fede viva che in quanto tale è indipendente dalla Scrittura ma infusa in ciascun credente dall'illuminazione dello spirito, il concetto stesso di rigenerazione cristiana quale conseguenza della *iustitia ex fide* ecc.), lo scritto propone attraverso la consueta trama di citazioni scritturali una difesa del libero arbitrio in aperta polemica con i fautori della predestinazione così come intesa dai riformatori d'oltralpe. In quelle pagine il monaco siciliano riassume in un sillogismo le tesi del suo confratello, che coincidevano verosimilmente con il parere da lui espresso durante i lavori dell'assemblea episcopale che tanto scandalo avevano suscitato¹²¹:

Chiunque crede che Gesù sia il Cristo figlio di Dio è nato da Dio. Chiunque è nato da Dio non pecca. Pertanto chiunque crede che Gesù sia il Cristo figlio di Dio non pecca. Pertanto chiunque pecca non crede che Gesù ecc. Se credesse, infatti, non peccerebbe, poiché chiunque crede non pecca. Pertanto ogni peccato deriva da incredulità o infedeltà. Come volevasi dimostrare.

Nell'illustrare con un ricco corredo di versetti biblici, soprattutto veterotestamentari, «che cosa sia la giustificazione e l'autentica rigenerazione dell'uomo», il Siculo polemizza contro il predestinazione calvinista in nome di una via larga alla salvezza attestata da numerosi passi scritturali, tra cui – solo a titolo di esempio *Is. XLV, 22*, «Volgetevi a me voi paesi tutti della terra», che a suo giudizio trattava «di tutta la natura umana e non solo di alcuni eletti»;

¹²¹ Siculo, *Responsio*, f. 1r («omnis qui credit Iesum esse Christum filium Dei ex Deo natus est. Omnis qui natus est ex Deo non peccat. Ergo omnis qui credit Iesum esse Christum filium Dei non peccat. Ergo quisquis peccat non credit Iesum etc. Probatur quia si crederet non peccaret: omnis enim qui credit non peccat. Ergo omne peccatum est ex incredulitate seu infidelitate, quod erat probandum»).

Ezech. XXXIII, 11: «Io non desidero la morte del perverso, ma che abbandoni la sua condotta e viva»; o ancora *Matth. XVI, 27*, e *Rom. II, 6*: «[Dio] renderà a ciascuno secondo il suo operato». Durissimo è il suo attacco contro i «predestinatori», coloro che «osano dire che coloro che non siano eletti e predestinati non possano essere salvati per nessuna ragione, per quanto si pentano, facciano e dicano tutto ciò che può essere detto e fatto da chiunque si penta autenticamente o onestamente». Una vera e propria bestemmia contro la giustizia divina, questa, tanto più assurda e iniqua in quanto tale da rendere del tutto ininfluenti ai fini della salvezza i comportamenti e le azioni degli uomini: «Chiunque andrà contro la volontà di Dio sarà cancellato dal libro della vita; chi invece compirà la sua volontà resterà scritto in eterno nel libro della vita». «Dio non ha scelto una parte e condannato un'altra», e saranno quindi i giusti a vivere in eterno, non i presunti eletti di cui blaterano i «predestinatori»¹²². Il che non significa tuttavia che siano i meriti umani a conseguire la salvezza, poiché «la Scrittura insegna chiaramente che noi siamo giustificati solo dalla grazia e non dalle opere», frutto di quella che il Siculo definisce «giustizia passiva, che è autentica sostanza di Cristo, [...] opera esclusiva di Dio nei cristiani rigenerati». Si giunge così alla conclusione che ogni peccato è causato dalla mancanza di una fede autentica, nata dall'illuminazione interiore dello spirito, e che pertanto solo coloro che la possiedono, gli illuminati, non peccano né possono peccare. Tra di essi naturalmente il Siculo annoverava sé stesso, presentandosi come una sorta di novello Cristo. «Se non mi volete credere, credete ai divini oracoli e alle azioni dei profeti, sì da apprendere e capire che Cristo veramente mi è apparso e mi ha insegnato questa dottrina, che è verità apostolica»¹²³. Il

¹²² Ivi, ff. 5r sgg. («quid sit iustificatio et viva hominis regeneratio»; *Is. XLV, 22*: «Convertimini ad me, [et salvi eritis], omnes fines terrae; «de tota humana natura et non de quibusdam tantum electis»; *Ezech. XXXIII, 11*: «Non est voluntatis meae ut pereat impius, sed ut magis convertatur et vivat»; *Matth. XVI, 27*, e *Rom. II, 6*: «[Deus] reddet unicuique secundum opera eius»; «dicere audent eos qui non sint electi et praedestinati nullo pacto servari posse quantumcumque eos poeniteat, agant et dicant quantum dici et fieri potest a quovis vere recteque poenitente»; «quisquis contra Dei voluntatem incesserit, iste delebitur de libro vitae; qui autem fecerit eius voluntatem in aeternum scriptus restabit in libro vitae»; «non alteram partem elegit Deus et alteram repudiavit»).

¹²³ Ivi, ff. 41v-42v («Scripturae docent aperte nos sola gratia iustificari, non

magistero dottrinale, insomma, diventava messaggio profetico, che don Giorgio intendeva comunicare ai padri conciliari per bocca del cardinal d'Inghilterra.

Nell'estate del 1546, in pieno concilio di Trento, le posizioni di Siculo appaiono dunque coerenti con il *Beneficio* sull'esaltazione di una salvezza larga, sulla distinzione tra fede storica e fede viva e sulla prospettiva di una riconciliazione con i protestanti¹²⁴. Non stupisce quindi che egli si rivolgesse ai principali esponenti del fronte degli spirituali per far sentire la sua voce a Trento, e che potesse contare sulla protezione dei tre rappresentanti benedettini, con cui condivise la delusione per l'esito della discussione sulla giustificazione nel gennaio del 1547. Un esito che smentiva le attese suscitate dalla convocazione conciliare¹²⁵ in cui don Giorgio era coinvolto al punto di voler affidare al Pole, protettore della congregazione cassinese, il compito di introdurlo al cospetto dell'assemblea episcopale e annunciare la vera dottrina di Cristo che, apparsogli «una sera a hora di compieta», gli aveva «aperto il petto e dentro si vedeva tutti i dubbi della Scrittura sacra». Era stato Cristo stesso, a suo dire, a ordinargli di recarsi a Trento «a parlare al cardinal Polo d'Inghilterra», «quello grande homo» in cui secondo Prospero sarebbe da identificare anche il «personazo [...] di respeto» su istanza del quale il Siculo avrebbe poi scritto l'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento*¹²⁶.

Le informazioni e i documenti sul monaco siciliano sono scarsi e spesso incerti, e occorre quindi esser cauti nel datare e contestualizzare le sue parole e i suoi comportamenti in un'età di repentine trasformazioni che portarono a mutamenti di opinione e a evoluzioni personali anche significative. Sarebbe in tal senso imprudente attribuire al Siculo e ai suoi seguaci posizioni dottrinali immutate nel corso di oltre dieci anni, dalla prima stesura del *Bene-*

ex operibus»; «iustitiam passivam, quae propria Christi substantia est, [...] solius Dei opus in christianis regeneratis»; «si mihi non vultis credere, divinis oraculis et operibus prophetarum credite, ut cognoscatis et credatis quod vere Christus apparuit mihi et doctrinam istam me docuit, apostolicam veritatem»).

¹²⁴ Prospero, *L'eresia del Libro Grande*, p. 92.

¹²⁵ Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, pp. 456-62.

¹²⁶ Prospero, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 170 sgg., 193-94, 203; sull'*Epistola* cfr. pp. 131 sgg.

ficio agli anni cinquanta, quando nel frattempo si erano consumati eventi decisivi come il fallimento di Ratisbona, le fughe di Ochino, Vermigli e Curione, l'istituzione del Sant'Ufficio, la sconfitta degli spirituali a Trento e l'esito del conclave del 1549. Del resto, che il pensiero di don Giorgio abbia conosciuto un'evoluzione dal 1546 al 1550 appare con chiarezza da due opere pubblicate a Bologna nel 1550 (le uniche date alle stampe dall'eresiarca), alla vigilia del suo arresto, avvenuto nel mese di settembre, che coinvolse anche Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini, come si è visto¹²⁷: «li don Luciani et gli don Benedetti et gl'altri che lo inalzano et quasi l'adorano», come scriverà il Vergerio, sempre pronto a dare una mano agli inquisitori cattolici nell'accusare di eresia ogni eterodosso o presunto tale che non si conformasse alle Chiese protestanti¹²⁸. In entrambe venivano ribadite non senza asprezza le dottrine anti-predestinazionistiche già affiorate nel *Trattato de iustificatione*, in relazione alle quali tuttavia il più corposo dei due testi, l'*Epistola [...] alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera, et falsa dottrina di protestanti*, sembra tuttavia segnare una percepibile evoluzione.

Fin dal titolo, infatti, lo scritto si presenta come testo apologetico in aperta polemica con gli eretici d'oltralpe, certo anche al fine di distrarre l'attenzione degli inquisitori proponendosi come un'opera di controversia antiriformata, del tutto assente invece nel *Beneficio*, che rimandava a una stagione in cui l'accordo con gli eretici d'oltralpe pareva ancora perseguibile. L'*Epistola* si configura come la sintesi del ciclo di omelie quaresimali tenute dal monaco siciliano ormai da qualche tempo «smonacato»¹²⁹, uscito dall'ordine anche se forse portandone ancora l'abito, a Riva di Trento, nei pressi della città del concilio nel '49 (se non l'anno dopo)¹³⁰. Il fatto

¹²⁷ Cfr. *supra*, pp. 18-19.

¹²⁸ [Pier Paolo Vergerio], *A quegli venerabili padri dominicani che difendono il rosario per cosa buona*, s.l., 1550, p. 29v; cfr. Prospero, *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, pp. 50-54.

¹²⁹ Così lo definirà vent'anni dopo Nascimbene Nascimbeni, mentre il Vergerio nel '50 ne parlava come di un personaggio «che soleva essere monaco di san Benedetto» (Prospero, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 131-32, 141, 160).

¹³⁰ Siculo, *Epistola*, p. 121v. Poiché lo Spiera morì il 27 dicembre 1548, le uniche due quaresime nelle quali Siculo poté predicare a Riva sono quelle del 1549 e del 1550 (Prospero, *L'eresia del Libro Grande*, p. 132).

che a quella data il *Beneficio* fosse ormai all'*Indice* non impediva, e anzi incoraggiava forse don Giorgio a trasferire il messaggio religioso di cui si sentiva portatore dalla circolazione di manoscritti alla predicazione pubblica per dare una risposta al «gran numero de preti et frati, huomini e donne, i quali sono dell'opinione de' protestanti, nascosti in diverse reggioni e paesi della dottrina romana», che per timore di essere processati, acconsentono «con parole e con le proprie persone a culti e sacramenti reputati da lor stessi falsi et abominevoli appresso Dio»¹³¹. Una predicazione incentrata sul clamoroso caso di Francesco Spiera da Cittadella, morto disperato, nella certezza della propria dannazione eterna avendo commesso il più grave e imperdonabile dei peccati per sottrarsi alla condanna inquisitoriale, e cioè abiurato la vera fede.

Nel prendere posizione su quella vicenda, che tanto scandalo aveva suscitato in Italia e in tutta Europa, il Siculo si schierava sul fronte anticalvinista teorizzando la liceità della dissimulazione religiosa e della pratica nicodemitica in attesa della conclusione del concilio¹³². In pagine fitte di citazioni bibliche egli formulava tesi assai vicine al *Beneficio di Cristo* sull'idea di una via larga al paradiso e sul ruolo fondamentale della grazia e infinita misericordia di Dio nel processo di salvezza¹³³, scagliandosi contro la «stolta sapientia», la «mendace et pestifera dottrina» dei protestanti secondo cui gli eletti e predestinati non potranno mai essere dannati, nonostante tutti i gravissimi peccati che possano commettere, così come i reprobri non potranno mai salvarsi per quanto essi abbiano vissuto sempre come uomini probi e giusti. Erano tesi che cancellavano completamente il libero arbitrio e con esso qualunque significato, positivo o negativo, delle opere umane¹³⁴. La religione

¹³¹ Siculo, *Epistola*, p. 45v.

¹³² Ivi, pp. 46v-49r; cfr. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 148, 153 sgg.

¹³³ «Iddio nella sua divina gratia et volontà ha voluto per mezzo del suo proprio figliuolo redimere et salvare tutta essa humana natura, la quale per la redentione del nostro divino salvatore è stata tutta ugualmente descritta nel libro della vita»; «eletti, dico, siamo stati tutti alla salute et christiana redentione, solum per gratia et divina volontà, et non che havesse risguardato alle nostre bone opere né alla fede, per le quali Dio fusse commosso elegerci alla gloria celeste» (Siculo, *Epistola*, pp. 15r, 21v).

¹³⁴ «L'huomo non può a patto alcuno tor via né estirpare esse concupiscenze et peccato dall'humana natura, ma sol Cristo. [...] Da sé non si può liberare dalla

dei protestanti, insomma, privi di quella che con un *topos* ricorrente il Siculo definiva «la vera intelligenza delle Scritture» (che attribuiva solo a sé stesso¹³⁵), era una fede tutta teologica, che toglieva qualunque valore morale all'essere cristiani e trasformava gli uomini in inconsapevoli e incolpevoli burattini nelle mani di un Dio capriccioso¹³⁶. «Negano la divina gratia essere generale: negano la christiana redentione non essere stata dal divino padre ordinata et proposta in salute di tutto il mondo, come testificano tutte le divine Scritture se perhò per noi non manca»¹³⁷.

In linea con il magistero valdesiano era la ripresa di temi quali la «viva fede», la fiducia nelle divine promesse del vangelo, la vita cristiana come «esperienza», il primato della «coscienza», la parabola del bando, la «dormicione delle anime» dopo la morte¹³⁸. Ma al centro della polemica antiriformata si poneva l'accusa, formulata anche dal Flaminio in termini durissimi, come si è visto¹³⁹, di aver «guastato ogni ordine et cerimonie et constitutioni antiche della romana Chiesa» e aver «constituito nuovi ordini et nuove cerimonie et nuovi riti di vivere». In tal modo essi erano venuti meno alla «prudenza la quale se appartiene a' veri, obedienti et de Iddio timorati christiani» creando grave «scandalo et confusione» nel predicare la dottrina «fallace e pestifera» della «carnal libertà». Ma ciò era accaduto – e questo era il punto sul quale il Siculo insisteva – perché essi non avevano adottato la «prudenza et pacienza» necessarie a «non dar scandalo all'infermi fratelli», come invece «sapientemente» avevano fatto san Paolo e i primi apostoli, «i quali havevano il santo spirito del Signore et zelo della salute delle anime». L'esplicita apologia del nicodemismo che il Siculo indirizzava ai protestanti era tutt'altro che una perorazione teorica, poiché egli si diceva al corrente dell'«infinito numero de quelli i quali sono della dottrina de' protestanti, maxime de quelli i quali sono per la Italia, Franza et altri luoghi et regni li quali si reg-

mortalità, corruttione et carnali concupiscenze, né dalla suggestione dell'imperio infernale, se non per sola gratia» (ivi, pp. 70v-71r).

¹³⁵ Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, p. 158.

¹³⁶ Siculo, *Epistola*, p. 49r.

¹³⁷ Ivi, p. 51rv.

¹³⁸ Ivi, pp. 31r, 41r, 64r, 66r.

¹³⁹ Cfr. *supra*, pp. 121-22.

gono et governano sotto l'ordine et rito della romana Chiesa»¹⁴⁰. Un problema generale e denso di implicazioni, quindi, cui non si poteva offrire come unica soluzione l'*Esortatione al martirio*, specie da parte di quegli esuli italiani che al martirio si erano sempre sottratti con il «predicare Christo in maschera», secondo la celebre definizione ochiniana, fin quando avevano potuto farlo¹⁴¹. Proprio la morte disperata dello Spiera dimostrava quanto erronea fosse la loro certezza di essere destinati alla vita eterna¹⁴², la loro «coscienza pacificata» e colma di «consolatione et allegrezza», che in realtà faceva loro disprezzare il timore di Dio, fondamentale invece per indurre il peccatore alla penitenza¹⁴³.

Temi analoghi tornano anche nella seconda delle due opere pubblicate dal Siculo a Bologna nel 1550, presso il tipografo Anselmo Giaccarello, con tanto di pareri favorevoli di tre illustri frati domenicani sollecitati dall'inquisitore Girolamo Muzzarelli – Reginaldo Nerli, Girolamo Papino e Bartolomeo da Lugo¹⁴⁴, – l'*Esposizione [...] nel nono, decimo et undecimo capitolo della epistola di san Paolo ai romani*, tutta incentrata sul tema della predestinazione. Anche qui, sulla base di una fitta trama di luoghi biblici passati al vaglio della «vera intelligenza delle Scritture», il Siculo illustrava i due principali fondamenti della sua concezione religiosa: da un lato, l'ineludibile insegnamento paolino che l'essere giusto agli occhi di Dio dipende solo e soltanto dalla fede, senza che le opere umane possano minimamente contribuire ad essa¹⁴⁵

¹⁴⁰ Ivi, pp. 44v-45r.

¹⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 127, 261.

¹⁴² «Dicono pur costoro che gli è stato tanto grande il beneficio di Christo a salvarci, che se noi pensassimo che le nostre opere fussero necessarie a poter conseguire la sua iustificatione, verrebbero a mancare de fede et vilipendere il sangue di Cristo. [...] Dicono pur costoro che doppoi che noi credemo in Christo, non ci sono più imputati gli nostri peccati, che facciamo. Dicono pur costoro, che noi per Christo siamo avanti il suo eterno padre giusti et senza macula di peccato per imputatione» (Siculo, *Epistola*, p. 49v).

¹⁴³ Ivi, pp. 56v, 89r-90r.

¹⁴⁴ Cfr. Prospero, *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, pp. 45-48.

¹⁴⁵ Giorgio Siculo, *Esposizione [...] nel nono, decimo et undecimo capitolo della epistola di san Paolo ai romani*, in Bologna, per Anselmo Giaccarello, 1550, pp. 4rv, 9v-10r («Iddio ha nella sua gratia e divina volontà eletto e stabilito salvare l'humana natura mediante la fede che si dà alle sue divine promissioni per gratia e virtù delle quali noi solamente possiamo doventare vivi, santi e giusti

(in una prospettiva quindi anticattolica); dall'altro che tale essere giusto agli occhi di Dio non compete solo agli eletti, ai predestinati, ma a tutti i discendenti di Adamo, compresi gli ebrei, poiché non esiste alcun peccato originale che abbia contaminato la natura creata da Dio e tutti sono predestinati alla salvezza eterna (in una prospettiva quindi antiprottestante). Una salvezza che solo gli uomini possono perdere con i loro peccati, la loro incredulità, la loro pertinace disobbedienza¹⁴⁶, usando in modo perverso il libero arbitrio: un tema, questo, nel quale il Siculo preferiva non inoltrarsi, rinviandolo ad altra e più matura trattazione, probabilmente al *Libro Grande*¹⁴⁷.

Dalle parvenze di militanza cattolica che scaturivano da questa aspra polemica contro «ogni particolar predestinatione delli predestinatori»¹⁴⁸ filtravano infatti anche tesi più radicali in tema di battesimo¹⁴⁹, di «fede razionale»¹⁵⁰, di spiritualismo profeti-

figliuoli di Sua divina Maiestà e non per nostra carnal generatione e giustitia da noi operata nelle opere della Legge», 12rv, 20rv.

¹⁴⁶ Ivi, p. 15rv: «Dal [...] divino libro saremo cassi noi adulti, secondo ci testimoniano le divine Scritture, non per il peccato del nostro padre Adamo né per mancamento della divina gratia, ma per la nostra propria impenitenza, incredulità et per gli attuali peccati, i quali senza divino timore commettiamo contro la sua divina volontà»; cfr. pp. 13v-14r.

¹⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 24v-25r; cfr. Prospero, *Opere inedite o sconosciute di Giorgio Siculo*, pp. 147 sgg.; Id., *L'eresia del Libro Grande*, p. 92, definisce il trattatello una «rilettura, anzi un vero e proprio restauro» del *Beneficio di Cristo*, ribadendo l'opinione secondo cui «l'originario nucleo benedettino del testo vi riemerge al di sotto delle ridipinture del Flaminio. Un'idea positiva della natura umana vi si oppone con estrema nettezza a quel pessimismo agostiniano della Riforma che Flaminio aveva immesso nelle pagine del *Beneficio*»; cfr. pp. 89 sgg., 131 sgg.

¹⁴⁸ Siculo, *Esposizione*, p. 18r; cfr. pp. 21rv, 22v-23r, 29v-31r.

¹⁴⁹ «Parimente verrà a noi altri disobbedienti del santo evangelio, i quali per l'acqua che havemo ricevuto nel santo battesimo crediamo esser cristiani regenerati ex aqua munda et spiritu sancto. Per quella afflazione et acqua che ci dano i preti, et nondimeno non osservamo quello che noi promettiamo, né voler volemo il santo evangelio, et tamen ci persuademo essere regenerati et giustificati et santificati per l'acqua et spirito che havemo pigliato dalli preti nel santo battesimo, et con quell'acqua et spirito seremo da Dio maledetti» (Siculo, *Epistola*, p. 91v).

¹⁵⁰ «Perché causa noi non potiamo rationally, per il vivo testimonio che ci danno i santi apostoli di Iesu Cristo, credere, che Iddio habbia chiarificato, magnificato et testificato il suo divino figliuolo Iesu Christo, acioché rationally lo potessimo credere et obedire come vivo et verace figliuolo di Sua divina Maiestà?» (ivi, p. 106v; cfr. anche pp. 99rv).

co, destinati a costituire il contenuto esoterico del perduto *Libro Grande*, già scritto nel '48 ma integrato e accresciuto nei mesi seguenti, su cui si fondò l'opera di proselitismo della «setta georgiana». Di qui la pluralità dei livelli comunicativi dell'*Epistola* del Siculo, coerente alla fin fine con le varie immagini che i documenti ci consegnano di lui, antiprottestante e interlocutore privilegiato di eterodossi, fautore del *sola fide* e nicodemita, eresiarca e profeta, antitrinitario e anabattista. Sulla base della preziosa testimonianza del Vergerio che con il Siculo certamente ebbe rapporti diretti, ma anche dando credito a quanto riferisce la cronaca di un canonico ferrarese¹⁵¹, esisteva quindi un doppio livello di comunicazione: un primo livello pubblico attraverso il quale l'ex benedettino tentava di accreditarsi presso alti prelati e padri conciliari, mettendo in mostra il suo impegno antiriformato e diffondendo però anche tra le righe inviti ad assumere atteggiamenti nicodemiti in attesa della conclusione del concilio; e un secondo livello, riservato ai suoi seguaci, circoscritto a forme private di proselitismo, nel quale egli si spingeva molto oltre, fino a definire il papa come Anticristo, a detta dello stesso Vergerio, il quale, avendone addirittura ascoltato la rivelazione¹⁵², doveva conoscerne almeno in parte le opinioni.

Anche le dottrine più estreme di Siculo, emerse in occasione del suo processo, rivelano che la «setta georgiana» non costituì un

¹⁵¹ «Havendo composto dui libri contro uno Spicra lutherano vene doppoi a Ferrara et in casa d'un don Nascimbene prete a Santo Clemente compose uno libro tutto il contrario del primo nel quale negava il purgatorio et diceva non esservi Christo nel hostia consecrata» (Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, p. 226).

¹⁵² «Questo vostro siciliano, tenuto d'alcuni (o gofferia) per secondo angelo dell'Apocalipsi, nel suo prelibato libro alcune dottrine et openioni difende, le quali sono contrarie a quello che sin hora ha tenuto et tiene la istessa vostra romana curia, et nondimeno voi lo sopportate et vi servite di lui cioè per la caggione che ho detto, che esso va persuadendo, che le persone aspettino i vostri falsi concilii. Questa è una, l'altra è che io so per certo che esso di nascoso ad alcuni soi devoti va dicendo che è vero che egli conosce che il papa è il vero Antichristo, ma che egli non si vuole manifestare con questa openione al mondo, se non quando si celebrerà il concilio, et che all' hora la vuol dire alla libera. Or vedete che spirito è questo, se è da Dio o da cui si sia. Se egli conosce che il papato è così fatto, et che in esso gli errori vi sono, perché attende egli a stabelirli con l'esempio che ne dà a semplici et stampandone libri in difensione, et fra tanto tiene occulto un suo pensiero di voler a certo tempo fare il contrario, et di darli addosso?» ([Vergerio], *A queglii venerabili padri dominicani*, pp. 29v-30v, che tuttavia non sembra essere a conoscenza dell'evoluzione in senso antitrinitario del Siculo).

caso anomalo e isolato nel panorama dell'eresia cinquecentesca italiana¹⁵³. A Bologna e poi a Ferrara in un arco di tempo che va dal 1548 al 1550 egli ebbe modo di entrare in contatto con esponenti dell'anabattismo veneto e dell'antitrinitarismo napoletano, dai quali con ogni probabilità trasse alimento per la sua evoluzione dottrinale e per le prediche tenute a Riva di Trento, che dovette tuttavia lasciare in gran fretta, probabilmente per sottrarsi all'arresto. Dalla successiva testimonianza di un seguace della setta, l'umanista Nascimbene Nascimbeni che lo ospitò nella sua casa ferrarese, apprendiamo dei numerosi viaggi compiuti in quei due anni dall'ex benedettino siciliano, tra cui uno a Napoli¹⁵⁴. Non è escluso che ad attirarlo nella capitale partenopea fosse il desiderio di entrare in contatto e approfondire la conoscenza dei discepoli più radicali del Valdés, alcuni dei quali erano giunti a posizioni antitrinitarie e talora scettiche, al di là dello stesso cristianesimo storico. L'elenco di eresie del Siculo stilato da un cronista ferrarese in occasione del processo pare confermare l'approdo della sua setta a istanze per molti versi assimilabili a quelle sviluppate a Napoli da Juan de Villafranca e poi da Girolamo Busale, che le avrebbe infine fatte recepire nel 1550 all'anabattismo veneto¹⁵⁵:

Negava costui tutti gli sacramenti della Chiesa, la libertà della Chiesa, et più diceva l'anima nostra non esser creata da Iddio ma dagli huomini insieme col corpo. Diceva non esservi né inferno né purgatorio, ma l'anima nostra andar volando per aria sino al giorno del giudicio et, quando serà in gratia, più non potere peccare et, quando serà peccato, più non poter ritornar in gratia. Negava costui la trinità et molte assai cose et tutti gli miracoli dil sacramento esser fatti per opera dil diavolo.

Non stupisce quindi che il Siculo, nei fitti spostamenti che tra il '48 e il '50 precedettero l'arresto, stringesse intensi rapporti a Ferrara con l'anabattista Pietro Bresciani, il Nascimbeni e il medico di Argenta Francesco Severi, tutti diventati suoi seguaci, e a Bologna con gli studenti del Collegio di Spagna, il cui cappellano, il teolo-

¹⁵³ Di diverso avviso è Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, p. 273; sul processo cfr. ivi, pp. 226-33.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 132, 141.

¹⁵⁵ Ivi, p. 232.

go Clemente Garcés, che già l'aveva conosciuto a Riva nel 1548, divenne «tanto inclinato, credente et immerso nella dottrina di detto Giorgio et del suo Libro Grande»¹⁵⁶. A Ferrara si tenne una riunione preparatoria del grande concilio anabattistico poi convocato a Venezia in quello stesso 1550 in cui ebbe luogo il tentativo di compromesso tra varie anime del dissenso radicale, quella del Busale da un lato e quella più tradizionale degli anabattisti veneti guidati dal misterioso Tiziano dall'altro, dopo gli incontri padovani e vicentini dei mesi precedenti¹⁵⁷. Il che consente non solo di formulare l'ipotesi di una dipendenza, o comunque dell'esistenza di punti di contatto significativi, tra il pensiero del monaco siciliano e gli esiti più radicali del valdesianesimo, ma anche di restituire una certa coerenza alla vicenda personale e alla biografia intellettuale del primo autore del *Beneficio*, Benedetto Fontanini.

Pur partendo da un comune retroterra fondato sul magistero dell'esule spagnolo, questi intraprese infatti un percorso diverso da quello del Flaminio, indirizzandosi dapprima verso esiti sacramentari, come attestano i costituti veneziani di Giulio Basalù¹⁵⁸, per approdare infine all'adesione condivisa da altri confratelli agli insegnamenti del Siculo¹⁵⁹. Tutt'altro che isolata e rinchiusa nel suo bozzolo benedettino-cassinese, anche la «setta georgiana» si inserì dunque in un circuito largo di relazioni, frequentazioni, influenze incrociate, in grado di assorbire idee e orientamenti sulla base di punti di partenza condivisi, quali la teologia del cielo aperto, la dottrina del *sola fide*, e la più generale insoddisfazione tanto per la teologia cattolica quanto per quella protestante¹⁶⁰. Il che non

¹⁵⁶ Adriano Prosperi, *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)*, «Critica storica», 19, 1982, pp. 335-51; cfr. anche Id., *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, pp. 44-45, 56 sgg.

¹⁵⁷ Addante, *Eretici e libertini*, pp. 95-116.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 124-26.

¹⁵⁹ Come è stato sottolineato ivi, p. 118, il sincretismo di posizioni anabattistiche e antitrinitarie è fenomeno abbastanza raro nel panorama religioso dell'Europa del Cinquecento, e conferma che l'orientamento della setta georgiana rientrava in un orizzonte condiviso anche da altri gruppi ereticali.

¹⁶⁰ Al netto di interpretazioni in senso pelagiano della dottrina del Siculo, dai processi nei confronti dei suoi seguaci, oltre che dalla lettura delle sue opere superstiti, emerge chiaramente come la negazione del valore delle opere e l'esaltazione della giustificazione per sola fede fossero al cuore del suo magistero (Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 265-66).

significa affatto riassorbire nel valdesianesimo anche l'esperienza religiosa del Siculo e dei suoi seguaci¹⁶¹, ma solo percepire gli ineludibili nessi non solo ideali ma concretamente storici tra quelle esperienze religiose individuali e collettive, che trovano forse il loro nodo più aggrovigliato proprio nel *Beneficio di Cristo* e nei suoi due autori, la cui identità religiosa e la cui collaborazione risultano del tutto refrattarie alla definizione dell'uno come pelagiano e dell'altro come agostiniano. Al contrario il «dolce libriccino» si configura come il punto di partenza, il grado zero di una spiritualità eterodossa che conobbe esiti diversi ma non incompatibili¹⁶².

All'indomani dell'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione, il 14 gennaio 1547, in una lettera al duca di Ferrara l'Ottoni lamentava che esso fosse stato «fatto tutto nel modo che hanno voluto li dottori scolastici» e prevedeva la collera che avrebbe suscitato nell'imperatore: «Certo io dubito che de qui a qualche mese sarà necessario tornare da capo a trattar ogni cosa cum gran scorno di questo concilio», di lì a poco trasferito dal papa a Bologna. Amaro e deluso sarà il suo commento sugli esiti di un'assemblea episcopale in cui a suo avviso nessuno aveva avuto il coraggio di «addurre né recitare le ragioni de li adversarii, ma tutti attendono ad aprovar quel che sii proposto in favor et reprobar quello che sii proposto da esser damnato», dicendosi scettico anche sulle prospettive di un'autentica riforma della Chiesa¹⁶³. Ma l'illusione che potesse essere il concilio ad aprire una nuova fase storica e avviare

¹⁶¹ Nelle opere del benedettino Basilio Millanio, probabilmente seguace di Siculo, si ritrovano echi degli scritti del confratello siciliano accostate a influenze di matrice valdesiana, che invitano a non «separare le due anime, quella benedettina e quella valdesiana, del testo simbolo della Riforma italiana» (Lucio Biasiori, *Un interlocutore dimenticato nel dibattito religioso di metà Cinquecento: Basilio Millanio (alias Ercole Cattaneo?)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 48, 2012, pp. 33-63: 52).

¹⁶² Accanto alle opere di Siculo i suoi discepoli erano soliti leggere testi di provenienza protestante, ma anche lo stesso *Beneficio di Cristo* e altri opuscoli editi dagli spirituali (Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 159-60, 221-22). Il *Beneficio* fu il punto di partenza dell'evoluzione religiosa del fiorentino Francesco Pucci, approdato ad esiti in parte sovrapponibili a quelli della «setta georgiana» (Giorgio Caravale, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 55-67).

¹⁶³ CT, vol. I, pp. 877-78, 881; cfr. vol. X, pp. 776 nota 1, 794 nota 4, 805 nota 3, 828 nota 6, 877 nota 1.

una profonda trasformazione della Chiesa e della vita cristiana era dura a morire, come si è visto proprio nel caso del Siculo¹⁶⁴. Tanto sorprendenti (e in parte ancora oscuri nelle loro ragioni di fondo) appaiono gli intrecci e i raccordi tra l'esperienza religiosa del Siculo e quella del Pole da essere elusi e rimossi dagli stessi inquisitori, che nelle loro inchieste finirono con il trascurare le presunte complicità di quella setta con un porporato che pure in quegli stessi anni era al centro dei loro più vivi sospetti. Il nome del Siculo non venne mai pronunciato, per esempio, nel processo contro il Carnesecchi, che pure si configurò anche come una sorta di rassegna complessiva dell'eresia italiana degli anni quaranta, in cui furono più volte evocati personaggi come Reginald Pole, Giovanni Morone o Camillo Orsini. Incolmabili distanze sociali? deformazioni e pregiudizi di inquisitori? reti diverse di collusioni e rapporti, che solo ai vertici trovavano consapevoli convergenze? volontà e capacità dell'ordine benedettino di utilizzare antichi privilegi ed esenzioni per nascondere tra le mura monastiche i panni sporchi dell'eresia di famiglia? Forse quel silenzio delle fonti inquisitoriali (verificabile anche nelle inchieste sul conto del Morone e del Calandra) dipese dal fatto che la scoperta della setta avvenne solo dopo la conclusione di quei processi, e che solo nel 1568 fu avviata la repressione della «sequella di don Giorgio Siculo» a Ferrara, a Mantova, nonché dei «sectatori de la diabolica frenesia di don Giorgio heresiarca» nell'ambito dell'ordine benedettino¹⁶⁵. Ma il fatto che a inquisire il Siculo fosse spedito il commissario generale del Sant'Ufficio Michele Ghislieri, che gli inquisitori romani discutessero di lui nel palazzo del cardinal Carafa¹⁶⁶, e ancor più il modo del tutto anomalo in cui fu giustiziato a Ferrara, dove nel maggio del 1551 fu strangolato nella sua cella per evitare ogni pubblicità, lasciano intendere che il suo caso, non foss'altro per le potenti protezioni di cui aveva goduto, avesse implicazioni politiche finora sfuggite alle ricerche degli storici¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 338 e nota 152.

¹⁶⁵ Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 255 sgg., 269, 285.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 228-29.

¹⁶⁷ A giustiziare il Siculo fu l'inquisitore di Ferrara Girolamo Papino, uomo di fiducia del duca estense, che probabilmente conservava tra le sue carte una copia del *Libro Grande* e cercò di coprire alcuni seguaci della setta come il Nascimbeni (Firpo, *La presa di potere*, pp. 184-92).

Epilogo

IL BENEFICIO IN FRANCIA, IN INGHILTERRA E NELL'EUROPA RIFORMATA

Quella del «dolce libriccino» non fu una storia soltanto italiana. L'opera conobbe infatti una larga diffusione europea anche perché tali erano – come si è visto – le sensibilità, le matrici, le istanze religiose da cui scaturiva la spiritualità di cui esso era espressione, peraltro declinata in vario modo da Erasmo e Lutero, da Lefèvre e Valdés, da Ochino e Castellione e tanti altri. Al di là delle intenzioni degli spirituali il *Beneficio di Cristo* fu letto in Francia, in Spagna, in Inghilterra e nel mondo riformato. Numerose furono le traduzioni, che incontrarono eguale favore in contesti molto diversi in virtù del liberatorio, rassereneante messaggio religioso che esso trasmetteva, eludendo alcuni nodi fondamentali dello scontro teologico in atto. La prima uscì nel 1545, anonima e in piccolo formato, dai torchi lionesi di Jean de Tournes, vicino a Etienne Dolet¹ e alla cerchia fabbrista di Margherita di Navarra, oggetto quindi di una fiera avversione da parte di Calvino². L'identità di colui che gli fece avere il testo italiano resta ignota³. Ad accompagnare il libretto *Du Benefice*

¹ Guillaume Berthon, *Quelques nouveautés bibliographiques autour d'Étienne Dolet et Jean de Tournes*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 158, 2012, pp. 671-82; Lucien Febvre, *Dolet propagatore del Vangelo*, in *Studi su Riforma e Rinascimento*, pp. 106-58.

² Natalie Zemon Davis, *Le monde de l'imprimerie humaniste: Lyon, in Histoire de l'édition française*, vol. I, *Le livre conquérant*, Paris, Promodis, 1983, pp. 265-68; Simonetta Adorni Braccesi, «Nostre foy»: spiritualismo e paradosso in alcune edizioni di Jean I de Tournes (1544-1546), «Actum Luce: rivista di studi lucchesi», n. 40, 2011, pp. 379-411.

³ Si è fatto il nome del giovane poeta piemontese Alexis Jure (Droz, *Chemins*

de Iesuschrist crucifié, envers les chretiens, traduit du vulgaire italien en langage françois era un sermone di Giovanni Crisostomo sulla Cananea, che presentava l'opera come incentrata su una pietà patristica, capace di coinvolgere tanto i cattolici quanto i non pochi cristiani dell'«entre-deux» affascinati dalle idee luterane ma rimasti malgrado tutto nell'alveo della Chiesa romana. Le matrici evangeliche dell'iniziativa editoriale trovano conferma nel poco che sappiamo sul traduttore, Claude Le Maistre, umanista lionese schierato con altri «enfants d'Apollo» a favore di Rabelais e Marot nello scontro con i custodi dell'ortodossia cattolica⁴. Non a caso l'unica copia sopravvissuta (e solo di recente rinvenuta) di quell'edizione del *Benefice* fu rilegata insieme con una versione sconosciuta dei *Cinquante Psaumes de David* di Clément Marot. Che le due pubblicazioni non soltanto potessero essere intese come volte entrambe a sostenere una comune spiritualità, ma anche come provenienti dallo stesso ambiente lionese trova conferma nella presenza tra i *Salmi* di Marot di alcune traduzioni del Le Maistre.

Come molti esponenti dell'evangelismo francese, anche il traduttore del *Beneficio* conobbe negli anni successivi una radicalizzazione che lo indusse a lasciare il regno di Francia alla volta della Ginevra calvinista, dove continuò a esercitare la sua attività mercantile⁵. Resta il fatto però che il progetto di quella versione francese nacque in un contesto non scismatico e in una prospettiva riformatrice interna al mondo cattolico per molti versi analoga a quella dei suoi autori. Nella lettera introduttiva si insiste infatti sulla «paternelle charité», sul sacrificio di Cristo che ha «amplement et parfaitement ouvertes toutes les entrailles de la miséricorde divine», «supreme benefice» che consente all'uomo di abbracciare la croce con un «coeur allaigne et joyeux»⁶. Non molto dissimile, del resto, era il contesto politico-religioso del-

de l'hérésie, vol. III, p. 114) e più di recente del mercante lucchese Francesco Micheli, poi passato alla Riforma (Adorni Braccesi, «Nostre foy», pp. 389-90).

⁴ Sulla cultura lionese intrisa di evangelismo resta insuperato l'affresco di Lucien Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI: la religione di Rabelais*, prefazione di Aron Jakovlevič Gurevič, Torino, Einaudi, 1978 (I ed. francese 1942), pp. 21-93.

⁵ Droz, *Chemins de l'hérésie*, vol. III, pp. 329-405.

⁶ *Du Bénéfice de Iesuschrist crucifié, envers les chrétiens. Traduit de vulgaire italien en langage françois*, à Lyon, par Jean de Tournes, 1545, p. A4v.

le due iniziative, alla vigilia delle prime convocazioni conciliari, quando dai due lati delle Alpi si confrontavano modi diversi di intendere il cattolicesimo e le prospettive di rinnovamento della vita religiosa. Non sorprende quindi che proprio a Lione, una capitale dell'evangelismo transalpino fin dagli anni venti, popolata da una folta comunità di esuli, mercanti e banchieri italiani, si riconoscesse una sensibilità affine in quelle pagine. Facilitata dai contatti privilegiati tra stampatori veneziani e le loro succursali lionesi⁷, la rapida iniziativa editoriale del Tournes si rivolgeva dunque a un pubblico costituito in parte da italiani installatisi stabilmente sulle rive del Rodano e della Saona⁸, che mantenevano ancora viva l'attenzione su quanto avveniva in patria, ma soprattutto dai numerosi *italianisants* attratti dalla letteratura e dall'arte rinascimentale. Il nome di Jean de Tournes consente però di andare oltre una vicenda strettamente lionese: come in precedenza Gryphe e Dolet, il giovane stampatore si era distinto infatti per l'adesione a un progetto religioso più ampio che si collegava al «combat évangélique» di una parte influente della corte di Francia, facente capo alla sorella del re. Come in Italia dunque, anche oltralpe la proiezione del *Beneficio* fu su un doppio livello: verso un pubblico di mercanti, letterati e artigiani, e verso un pubblico aristocratico, fatto di cortigiani, gentildonne e anche regine. L'accoglienza positiva ricevuta negli ambienti di corte e il suo utilizzo nel quadro di una politica religiosa volta a scongiurare una frattura tra le diverse anime del cattolicesimo gallicano e a promuovere un dialogo con i riformati spiegano la precocissima reazione della Sorbona, che un mese dopo l'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione, il 1° marzo 1547, chiese di mettere all'*Indice* il *Beneficio*⁹.

Tale condanna e la precoce circolazione anche oltralpe del *Compendio* del Catarino, la cui traduzione francese fu edita da

⁷ Catherine Kikuchi, *La Venise des livres, 1469-1530*, préface d'Elisabeth Crouzet-Pavan, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2018, pp. 71-72.

⁸ Molto raffinato è il riferimento del traduttore al contesto lionese: «Tout ainsi que nous voyons la Saone en temps d'esté s'en aller lentement ioindre à son Rhone, sans faire nul dommage à personne, pareillement cestuy s'en va, coulant tant doucement entre les bras de son espoux Jesus Christ, sans s'arrester à chose aucune, que bien maling seroit qui le voudrait viser de travers» (*Beneficio*, p. 96).

⁹ *Index des livres interdits*, vol. I, pp. 325-26; cfr. *Beneficio*, p. 440.

Sébastien Gryphe a Lione nel 1548¹⁰, non impedirono altre ristampe del *Benefice*. Nel 1548, ricalcata su quella lionese, uscì la stampa parigina di Antoine Jurie, anch'essa con la traduzione di Crisostomo, e quattro anni più tardi, nel 1552, ne apparve un'edizione clandestina senza nome del tipografo né del luogo di pubblicazione, ma probabilmente riconducibile al contesto lionese. Lo stesso anno un altro editore originario della città francese, Jacques Berjon, pubblicò, con il permesso delle autorità calviniste, una quarta edizione del *Benefice*, a Ginevra, dove si trasferì con l'intera famiglia e promosse la stampa dei *Salmi* di Théodore de Bèze con alcuni versi di Clément Marot¹¹. Nel 1576 e '77 apparvero due ulteriori ristampe parigine, sempre accompagnate dall'omelia di Crisostomo, presso Claude Micard¹², poi editore della seconda edizione del *De la vérité de la religion chretienne* dell'ugonotto Philippe de Mornay. Nel 1588, infine, il testo fu riproposto a Ginevra da Jean Gzaud nell'ambito di un volume miscellaneo intitolato *Divers traictes pour l'instruction et consolation des chrestiens* e pubblicato con il consenso dei pastori calvinisti, che in quel manifesto della Riforma italiana tradotto in francese con il titolo abbreviato *Du Benefice de Iesus Christ* videro solo uno strumento utile a fornire a un pubblico di fedeli riformati «quelques explications de certains points de doctrine» e a «vous entretenir et fortifier en la vraye pieté»¹³. Da una collocazione in area evangelica delle prime edizioni in francese, ancora fondate sull'ambizione di riunire la cristianità divisa, si giunse così alla

¹⁰ Ambrogio Catarino Politi, *Très utile traicté [...] aux amateurs de la vérité contre les erreurs et déceptions luthériennes contenues en un petit livre sans nom de l'auteur, intitulé Du bénéfice de Iesuchrist, traduit nouvellement de vulgaire italien en langage françois*, à Lyon, par Sébastien Gryphius, 1548. Al fondo del volumetto il Gryphe inserì il decreto tridentino sulla giustificazione. Per una trascrizione del testo francese di Catarino e una breve presentazione cfr. Droz, *Chemins de l'hérésie*, vol. III, pp. 209-327.

¹¹ *Les traductions de l'italien en français au XVI^e siècle*, a cura di Jean Balsamo, Vito Castiglione Minischetti, Giovanni Dotoli, Fasano-Paris, Schenahermann, 2009, pp. 125-26; Droz, *Chemins de l'hérésie*, vol. III, pp. 114-23.

¹² *Du Bénéfice de Jésus-Christ crucifié, envers les chrestiens. Traduit du vulgaire italien en langage françois*, Paris, Claude Micard, 1577.

¹³ *Divers traictes pour l'instruction et consolation des chrestiens*, à Genève, pour Jean Gzaud, 1588, pp. Aiiii-Hiir. Quest'ultima edizione del *Beneficio* in francese era sfuggita a Caponetto nella sua rassegna delle versioni in lingua straniera del testo.

fine del secolo a una piena appropriazione da parte riformata di un testo nato tra i conventi benedettini della penisola e la dimora viterbese di un cardinale, ma ormai normalizzato come libro di pietà ascritto all'area protestante. Ne offre conferma un esemplare dell'edizione ginevrina del 1552 conservato nella biblioteca municipale di Montpellier rilegato con il *Du royaume de Jésus Christ* di Martin Butzer apparso a Ginevra nel 1558¹⁴. Ma è probabile che questa ampia diffusione nella Francia ugonotta trovi qualche spiegazione nelle matrici fabriste di una parte consistente del protestantesimo transalpino, ormai precipitato nel gorgo senza fine delle guerre di religione.

Nel 1547 la morte di Francesco I e l'ascesa al trono di Enrico II sancirono un ulteriore irrigidimento della corona in difesa dell'ortodossia cattolica, anche se l'immagine tradizionale di un inasprimento repressivo dopo decenni segnati da una certa tolleranza indotta dall'influenza dell'evangelismo corrisponde solo in parte alla persistente fluidità degli orientamenti religiosi della corte. Erede di Margherita come protettrice e catalizzatrice di percorsi spirituali alternativi, sempre sul crinale dell'eterodossia, fu la giovane principessa e poi regina Caterina de' Medici¹⁵, come non tardarono a percepire esuli fiorentini quali Luigi Alamanni e Antonio Brucioli, che le dedicò una raccolta di rime spirituali¹⁶. Poco o nulla si sa delle sue frequentazioni religiose nei primi anni alla corte francese, ma tra gli anni quaranta e cinquanta Caterina parve guardare con interesse al mondo valdesiano da cui era emerso il *Beneficio*, alla ricerca non solo e forse non tanto di un'identità religiosa, quanto di uno strumento di cui avvalersi sul piano politico per contrastare la sempre più profonda spaccatura confessionale della Francia e il grave indebolimento del potere regio che ne conseguiva.

A favorire la circolazione di quella spiritualità attraverso l'Europa contribuirono non poco le traiettorie biografiche di alcuni dei primi lettori del «dolce libriccino». A nemmeno due anni dalla

¹⁴ *Bibliothèque de la ville de Montpellier. Catalogue des ouvrages légués par M. Charles De Vallat*, tome premier A-K, Montpellier, Grollier, 1891, p. 132.

¹⁵ Per qualche cenno sul profilo spirituale di Caterina, cfr. Thierry Wanegffelen, *Catherine de Médicis. Le pouvoir au féminin*, Paris, Payot, 2005, pp. 179-92.

¹⁶ Alonge, *Poesia ed evangelismo tra Italia e Francia*, pp. 150-51, 162.

comparsa della traduzione francese giunse alla corte di Francia Pietro Carnesecchi, le cui origini fiorentine gli consentirono di inserirsi agevolmente nell'*entourage* della regina, la cui benevolenza nei suoi confronti è testimoniata tra l'altro dal pur vano tentativo vent'anni dopo di intercedere in suo favore presso Pio V. Nel corso del lungo soggiorno oltralpe il protonotario ebbe modo di riallacciare i rapporti con un altro antico familiare dell'*Ecclesia viterbiensis*, lo spagnolo Juan Morillo, che da Trento aveva portato con sé e fatto circolare alcuni scritti inediti del Valdés¹⁷. Poté altresì frequentare personaggi quali il cardinale Odet de Châtillon, più tardi destituito e condannato come ugonotto ma a lungo impegnato nella ricerca di un compromesso tra cattolici e protestanti; o come la sorella del re Margherita di Valois, poi duchessa di Savoia, formatasi anch'ella nel mondo dell'evangelismo francese, di cui sono note le simpatie eterodosse e la protezione accordata a numerosi esuli *religionis causa*¹⁸. Con Caterina Carnesecchi elogiò le opere del Flaminio e si intrattene su scottanti questioni dottrinali, e in particolare sulla «iustificazione per la fede» che – riferirà agli inquisitori – «ella teneva [...] come teneva io in quel tempo». A tale opinione, del resto, per quanto aveva potuto constatare, «inclinavano» molti predicatori di corte, «benché procedessero

¹⁷ Sul soggiorno francese di Carnesecchi cfr. Massimo Firpo, *Pietro Carnesecchi, Caterina de Medici e Juan de Valdés. Di una sconosciuta traduzione francese dell'«Alphabeta christiano»*, in *Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, hrsg. Michael Erbe, Hans Füglistner, Katharina Furrer, Andreas Staehlin, Regine Wecker, Christian Windler, Mannheim, Palatium Verlag, 1996, pp. 75-88, anche in Id., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione*, pp. 147-60; Tallon, *La France et le Concile de Trente*, pp. 754-55, suggerisce di ridimensionare il ruolo di Pole nella scelta eterodossa del Morillo, attribuendogli un «catholicisme tout spirituel».

¹⁸ Rosanna Gorris Camos, «Sotto un manto di gigli di Francia»: *poésie, allégorie et emblèmes de la dissidence entre Ferrare et Turin*, in *Allégorie et symbole: voies de dissidence? De l'antiquité à la Renaissance*, a cura di Anne Rolet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, pp. 451-81; Ead., «Pia ricevitrice di ogni cristiano»: *poésie, exil et religion autour de Marguerite de France, duchesse de Savoie*, in *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVI^e siècle*, a cura di Jean Balsamo e Chiara Lastraioli, Paris, Champion, 2010, pp. 177-227; Ead., *I volti della duchessa: icone e rappresentazioni del potere alla corte di Margherita di Francia, duchessa di Savoia*, in *Iconologia del potere: rappresentazione della sovranità nel Rinascimento*, a cura di Daniela Carpi e Sidia Fiorato, Verona, Ombre corte, 2011, pp. 45-86.

molto cautamente et senza dare scandalo a niuno»¹⁹. Tra di essi figurava il francescano Louis Bouteiller, teologo del cardinale di Châtillon, con il quale partecipò nel 1561 al colloquio di Poissy²⁰. I ricordi del Carnesecchi trovano conferma nel caso del vescovo di Nevers Jacques Spifame, incaricato del «governo de la casa della regina» che, pur elogiato a Trento da Alvise Lippomano come «buon catholico», nel '59 si sarebbe rifugiato a Ginevra. Un tentativo di tornare all'antica fede e i persistenti legami con Caterina lo avrebbero infine fatto condannare a morte dai pastori ginevrini nel 1566²¹. Non sorprende pertanto che nel luglio del '61 l'ambasciatore veneziano nutrisse non arbitrari sospetti nei confronti della regina italiana, ormai diventata reggente dopo la morte di Enrico II, così come sul conto del suo cancelliere Michel de L'Hôpital²².

La circolazione e le ristampe in francese del *Beneficio*, così come delle opere del Flaminio, sembrano dunque rientrare nell'ambito di un più vasto processo di incontro tra la spiritualità valdesiana e quella fabrista, ed esercitarono un'influenza significativa sulla cultura letteraria d'oltralpe, in particolare su alcuni autori della *Pléiade*²³. Per iniziativa del Carnesecchi, che poteva vantare rapporti privilegiati anche con lo stampatore reale Robert Estien-

¹⁹ Firpo, *Pietro Carnesecchi, Caterina de Medici*, pp. 83-84.

²⁰ PC, vol. II, pp. 217 e nota 8, 489-90.

²¹ Roma, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Stanza storica*, R4d, f. 683; cfr. Tallon, *La France et le Concile de Trente*, pp. 198, 244, 432, 681-82; Joseph Roserot de Melin, *Antonio Caracciolo, évêque de Troyes (1515?-1570)*, Paris, Letouzey et Ané, 1923, p. 319; André Delmas, *Le procès et la mort de Jacques Spifame*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 5, 1944, pp. 105-37.

²² «Fra quelli che tentano di debilitar la deliberation fatta nel Parlamento in materia della religione, come scrivo nelle pubbliche, vi sono non solamente il cancelliere et altri che apertamente fanno professione di contrari alla vera fede, ma ancora è opinione che vi sia la reina la qual, benché parlando con li altri ambasciatori et con me si mostri catholica, tuttavia per molti effetti passati et presenti che si sono veduti in lei pare che habbi l'animo molto diverso dalle parole» (Venezia Archivio di Stato, *Capi del Consiglio dei dieci. Lettere di ambasciatori*, 27 luglio 1561).

²³ In proposito è stata coniata la bella espressione di «Pléiade sacrée» (Danielle Speziari, *Joachym Du Bellay lecteur de Marcantonio Flaminio et la naissance de la «Pléiade sacrée»*, «L'Universo Mondo», 47, 2020, on line: <http://www.cinquecentofrancese.it/index.php/l-universo-mondo/460-um47>).

ne, poi costretto a lasciare il regno per le sue posizioni religiose, insieme con il *Beneficio* giunsero a corte anche alcune opere del Valdés come l'*Alfabeto cristiano*, di cui Caterina apprezzò la traduzione francese, al punto da dichiarare che si trattava del «più bel libro che avesse mai letto» e chiedere al protonotario fiorentino di procurarle altri scritti dell'esule spagnolo, cosa per cui egli si adoperò facendosi spedire una copia delle ancora inedite *Cento e dieci divine considerationi*²⁴. Ancor più significativo fu il successo transalpino delle opere del Flaminio, sistematicamente pubblicate a Parigi dal 1546 dopo essere già state stampate nel decennio precedente a Basilea da Robert Winter con una lettera di dedica di Johannes Oporinus, editore in futuro di opere di Valdés, Ochino e Curione²⁵. A interessare i tipografi francesi come Robert Estienne, Pierre Gaultier, Jean Barbé e Jacques Gazeau furono in particolare l'*In librum Psalmorum brevis explanatio* e la *Paraphrasis in triginta Psalmos versibus scripta*, di cui tra il 1546 e il '51 uscirono a Parigi ben sedici edizioni strutturate in vario modo, cui seguirono ulteriori ristampe a Lione, in Svizzera e nelle Fiandre. Il successo dell'umanista di Serravalle è attestato anche dall'inserimento di suoi versi nelle antologie poetiche curate da letterati protestanti che ne apprezzavano l'impeccabile latino classico ma anche le scelte dottrinali, benché a Ginevra si iniziasse a nutrire qualche riserva sulla svagata eleganza con cui egli affrontava temi sacri²⁶. Lo zio di Henri Estienne, Charles, rimasto a Parigi, curò nel 1550 la prima edizione latina dei *De rebus divinis carmina*, dedicata dal Flaminio a Margherita di Valois, di cui diciotto anni dopo apparve una traduzione francese fatta da una suora domenicana, Anne de Marquets, su richiesta di Claude d'Espence, teologo di corte al servizio di una politica di concordia religiosa, presto sospettato di orientamenti eterodossi nonostante la sua avversione per ogni tentazione scismatica²⁷.

²⁴ Firpo, *Pietro Carnesecchi, Caterina de Medici*, p. 84.

²⁵ Giovanni Ferroni, *Journeys of Books, Voices of Tolerance: An Outline of Marco Antonio Flaminio's European Reception*, in *Fruits of Migration. Heterodox Italian Migrants and Central European Culture, 1550-1620*, ed. by Cornel Zwierlein and Vincenzo Lavenia, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 232-61: 235-36.

²⁶ Ivi, pp. 236-44.

²⁷ Enea Balmas, *Saggi e studi sul Rinascimento francese*, Padova, Liviana, 1982, pp. 135-62; Giovanni Ferroni, «*Liber ultimus*». Note sui «*De rebus divi-*

Il coinvolgimento del d'Espence nell'iniziativa editoriale conferma che a orientare Caterina e una parte almeno della sua corte verso quelle letture contribuirono amicizie e inclinazioni personali e una spiccata sensibilità evangelica ereditata dalla rete di Margherita di Navarra, ma senza dubbio anche ragioni di ordine politico. Costretta a misurarsi con la crescente spaccatura religiosa dell'aristocrazia francese, durante la reggenza la regina straniera si circondò di ministri, consiglieri e ambasciatori animati da volontà irenica e conciliante, come lo stesso d'Espence, Jean de Monluc, Jean de Morvillier, Michel de L'Hôpital, Charles de Marillac, ai quali affidò i tentativi di raggiungere un compromesso religioso con i protestanti per evitare e poi porre fine alla guerra civile che per oltre un trentennio avrebbe travolto il regno dei Valois. Molti di quegli uomini erano cresciuti all'ombra di Margherita e avevano fatto le loro prime esperienze diplomatiche proprio nell'Italia degli anni quaranta, dove avevano incrociato i percorsi dei protagonisti del *Beneficio*. Già alla fine del 1542 un segretario di Caterina di passaggio a Ginevra aveva avuto modo di intrattenersi con Bernardino Ochino da cui aveva ricevuto una copia fresca di stampa delle *Prediche* e alcuni ragguagli sulla recente morte del Contarini²⁸. Che quel volume fosse destinato alla principessa fiorentina resta solo un'ipotesi, confortata però da una testimonianza più tarda dell'ambasciatore veneziano, secondo il quale la diffusione di testi eterodossi in Francia era patrocinata anche dall'Ochino, e tollerata grazie all'influenza esercitata sul re dalla sorella Margherita²⁹. L'esule senese cercava quindi di collaborare

nis carmina» di Marco Antonio Flaminio, in *Roma pagana e Roma cristiana nel Rinascimento*, a cura di Luisa Secchi Tarugi, Firenze, Franco Cesati, 2024, pp. 301-10. Sul d'Espence cfr. *Un autre catholicisme au temps des Réformes?: Claude d'Espence et la théologie humaniste à Paris au XVI^e siècle*, ed. Alain Tallon, Turnhout, Brepols, 2010, e in particolare sulla sua dipendenza da Lefèvre l'articolo di Julien Ferrant, *Claude d'Espence face au catholicisme intransigeant: réforme rénovatrice Contre-réforme consolidatrice* (ivi, pp. 39-55).

²⁸ Fragnito, *Gasparo Contarini*, p. 274.

²⁹ «Ogni giorno si augumenta in questo regno estremamente la setta lutherana, et fra Bernardino et il Calvino, che sono a Geneva, et altri che sono in Germania con lettere et altri mezi non cessano di far ogni sforzo di modo che non solo privati si trovano de' lutherani, ma le città et le provincie intiere, come ho veduto io in Ca[e]n che non lassano predicare più ad alcun frate, ma a' preti secolari che esponeno l'evangelio [...] all'allemana. In questa Normandia ve ne

all'espansione della Riforma in Francia, come dimostrano anche le traduzioni in francese delle sue opere impresse in quegli anni dai torchi ginevrini³⁰.

Alla cerchia di Caterina appartenne anche un altro esule italiano, Antonio Caracciolo, figlio del principe di Melfi, i cui orientamenti antispagnoli lo avevano costretto a rifugiarsi in Francia nei primi anni trenta con tutta la famiglia³¹. Cresciuto all'ombra di Margherita di Navarra, il giovane Antonio aveva intrapreso la carriera ecclesiastica prima come abate e poi come vescovo grazie all'appoggio della rete evangelica di cui condivideva la spiritualità e gli obiettivi politici. Nel mutato clima degli anni cinquanta e sessanta, ormai alle soglie delle guerre di religione, Caracciolo si distinse per l'ambizioso tentativo di attuare nella sua diocesi di Troyes una pastorale capace di conciliare le esigenze dei fedeli protestanti e cattolici, con la presunzione di poter essere al contempo vescovo degli uni e pastore degli altri, e l'inevitabile risultato di inimicarsi entrambi. Ma al di là di tale anomalo itinerario a interessare in questa sede è un suo inedito volume composto da tre libri di rime sacre in italiano e in francese, dal quale emerge una tipica spiritualità evangelica e non ancora riformata, imperniata sulla Passione di Cristo, che lascia trasparire evidenti analogie con la produzione di Margherita (cui è dedicato un componimento

sono infiniti, dico de terre intègre; così tutto il paese di Poitiers et di Angiù, La Rochella, Guascogna et parte di Provenza et anche di Paris, sì come da uno amico mio venuto di Gallitia mi è affirmato, et narra sopra ciò cose grande. Et tutti questi hanno per protettrice la serenissima di Navarra, la qual mitiga il sdegno del re cristianissimo, se pur talhora si risente di questi moti» (Venezia, Archivio di Stato, *Capi del Consiglio dei dieci. Lettere di ambasciatori*, 10, Francia, ff. 243-44; in corsivo le parti della lettera scritte in cifra).

³⁰ *Les traductions de l'italien en français*, pp. 313-15; *Index des livres interdits*, vol. I, pp. 109, 305, 323-24, 427-33.

³¹ Su di lui, oltre alla monografia di Roserot de Melin, *Antonio Caracciolo*, cfr. Arturo Pascal, *Antonio Caracciolo, vescovo di Troyes*, Roma, Bilychnis, 1915; e più di recente Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, pp. 235-49; Bonora, *Giudicare i vescovi*, pp. 165-79; Ead., *I vescovi riformatori francesi che non andarono al concilio di Trento*, in «*Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt*». *Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio segreto vaticano*, a cura di Andreas Gottsmann, Pierantonio Piatti, Andreas E. Rehberg, 3 voll., Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2018, pp. 63-78; Alonge, *Poesia ed evangelismo tra Italia e Francia*, pp. 152-59.

scritto in occasione della sua morte³²), dei *poètes évangéliques* e dell'amico Joachim Du Bellay, e soprattutto si configura come una trasposizione in versi del *Beneficio di Cristo*. Si veda per esempio il tema della fede storica³³:

Non è fede il pensar che vera sia
l'istoria sacra, ma il creder che Christo
col sangue suo la vita e 'l ciel ne dia;
et che nessun può farsi degno acquisto
se Christo sua giustitia esser non crede,
et de quel l'opre non fa sue per fede.

O il ricorso alla metafora del fuoco e del calore per definire il rapporto tra fede e opere:

Come il fuoco non è senza calore
o senza luce, così l'huom che crede
e a cui data ha Dio la vera fede
non è senza opere buone o senza amore.
Et come il sol traspar dal vetro fuori,
quando con raggi suoi lo scalda et prende,
così di fuor per sante opere si vede
l'amor di Dio che scalda et brucia nel cuore.
Ma Dio solo l'inspira et solo il dona
la fede, et de lassù piove la gratia
che ne fa giusti e i nostri error perdona.
Però di ben oprar mai non si satia
chi Dio conosce, ma d'ogni opra buona
la superna bontà loda et ringratia.

Degni di menzione sono anche i versi dedicati agli «effetti della fede», una fede «viva» come ribadisce più volte il *Beneficio*, in perfetta sintonia con gli scritti dei fabbristi:

La viva fede ci fa grati a Dio
perché per quella siam giustificati,
per quella e' nostri vitii et i peccati

³² Antonio Caracciolo, *Tre libri di rime sacre* (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. it. 1384, ff. 85v-87v).

³³ Ivi, ff. 33r-34r, anche per i versi che seguono.

restan sepolti nell'eterno oblio.
 Fede, certezza et sicurtà chiam'io
 che per figliuoli Dio c'habbia adottati,
 et ab eterno eletti et preservati
 per popol suo santificato et pio.
 La viva fede placa et rasserena
 le torbide tempeste et le procelle
 onde la nostra conscientia è piena,
 perché l'humano spirto adorna et veste
 dell'innocenza dell'ucciso agnello,
 con la quale pare a Dio pergrato et bello.

Il successo del *Beneficio di Cristo* nell'Europa rimasta cattolica non si limitò alla sola Francia, come dimostra l'edizione in castigliano – di cui a oggi non resta traccia – apparsa prima del 1583, quando venne posta all'*Indice* dal cardinal Quiroga³⁴. In questo caso la circolazione dalla penisola italiana a quell'iberica seguì – ipotizza Caponetto – la traiettoria dell'eterodosso conte Carlo di Sesso, lettore di altre opere valdesiane, vicino a Bartolomé Carranza, e fu probabilmente funzionale a un programma di proselitismo filoriformato³⁵. Il libretto, del resto, avrà lunga fortuna anche nel mondo protestante, pur essendo riconosciuto in una prima fase come espressione di orientamenti irenici, come risulta per esempio dall'inedita traduzione inglese fatta nel 1548 da un aristocratico prigioniero nella Torre di Londra per l'inimicizia dei Tudor, il marchese di Exeter Edward Courtenay, cugino di Reginald Pole, che la dedicò alla duchessa di Somerset, Anne Stanhope. Dopo anni di prigionia Courtenay aspirava a ingraziarsi il nuovo giovane sovrano, Edoardo VI, con la traduzione di un'opera che in qualche modo corrispondesse alla svolta religiosa inaugurata alla morte di Enrico VIII. Che l'opera si indirizzasse agli ambienti filoriformati della corte pare suggerito da una quasi impercettibile modifica del titolo che, rispetto alle versioni italiana e francese, si rivolgeva ai «true christianes» anziché più ecumenicamente a tutti i *cristiani/chrestiens*³⁶. In effetti la tradu-

³⁴ *Index des livres interdits*, vol. VI, p. 635.

³⁵ *Beneficio*, p. 498.

³⁶ Anne Overell, *Nicodemites. Faith and Concealment between Italy and Tudor England*, Leiden, Brill, 2019, p. 129.

zione giunse nelle mani di Edoardo VI, come attestano alcune annotazioni di mano del giovane sovrano, che a margine ci tenne a sottolineare che «faith is dede if it be without workes»³⁷. Ma nonostante una certa circolazione a corte, e il sostegno all'iniziativa da parte di esponenti vicini alla corona, come dimostrano il bello stile del copista e l'elegante rilegatura del manoscritto, la versione inglese del *Beneficio* non venne mai stampata, né fruttò l'agognata liberazione al suo traduttore. Anne Overell ha suggerito che, a prescindere dall'incerto orientamento spirituale del Courtenay, la sua provenienza da un contesto cattolico, e addirittura dalla casa di un cardinale inglese di sangue reale (nella dedica Courtenay fa riferimento a un «famous clerk», a dimostrazione che conosceva l'identità dell'ultimo revisore dell'opera) fece apparire il testo troppo ambiguo e non spendibile nel contesto ormai pienamente riformato dell'Inghilterra anglicana³⁸. Eppure anche altre opere scaturite dall'*Ecclesia viterbiensis* circolarono negli stessi anni a corte, sempre nell'ambito della cerchia della duchessa di Somerset, come la traduzione inglese fatta dal pamphlettista protestante Thomas Becon delle *Pie et christiane meditationi et orationi formate sopra la epistola di san Paulo ai romani* del Flaminio, edite soltanto nel 1548 a Venezia e poi in Inghilterra nel 1550³⁹.

La circolazione oltremarina di testi nati nel mondo degli spirituali italiani coincise con le peregrinazioni di uomini che avevano partecipato più o meno direttamente alla loro genesi. È stato suggerito di identificare come potenziali tramiti del *Beneficio* nel regno dei Tudor Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli, che giunsero a Londra nel dicembre del 1547 e allacciarono stretti rapporti con i circoli umanisti e aristocratici inglesi, ottenendo

³⁷ *Beneficio*, pp. 157-58; cfr. Anne Overell, *Edwardian Court Humanism and «Il Beneficio di Cristo», 1547-1553*, in *Reassessing Tudor Humanism*, ed. by Jonathan Woolfson, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 151-74: 154.

³⁸ Overell, *Nicodemites*, p. 130; la studiosa inglese ha messo in luce le implicazioni nicodemitiche degli orientamenti del Courtenay, che venne liberato sotto Maria Tudor ma non riuscì a inserirsi con successo a corte, preferendo l'esilio in Italia dove allacciò stretti rapporti con esuli inglesi, esponenti del dissenso religioso oltreché politico, ostili alla regina cattolica (ivi, pp. 49, 96-112).

³⁹ Jonathan Reimer, *The Lost Works of Thomas Becon*, «The Library», 21/4, 2020, pp. 476-97: 487-91.

pensioni e incarichi di prestigio⁴⁰. Negli anni successivi uscirono a stampa diverse opere di entrambi tradotte in inglese e usate per promuovere il definitivo passaggio dell'Inghilterra nel campo protestante. Ma è possibile che a introdurre il «dolce libriccino» oltremarica sia stato un altro suo precoce lettore, Guido Giannetti da Fano, spia al servizio dell'Inghilterra, giunto a corte nel 1546, poco prima che Courtenay terminasse la sua traduzione⁴¹. L'arrivo dell'Ochino, del Vermigli, di Martin Butzer, di Jan Laske, ai quali parve doversi aggiungere anche Filippo Melantone, e la prima traduzione del *Beneficio* in inglese coincisero con la svolta teologica in senso riformato impressa alla Chiesa anglicana dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer, con l'ambizione di fare del regno dei Tudor un centro propulsore del protestantesimo. Di qui l'accoglienza offerta a molti esuli *religionis causa*, cacciati dalle terre imperiali dopo la proclamazione dell'*Interim* di Augusta decretato da Carlo V nel 1548, dopo la vittoria sulla Lega di Smalcalda a Mühlberg⁴². Di diversa provenienza risultano invece le altre tre traduzioni inglesi, questa volta a stampa, condotte non sull'originale ma sulla versione francese durante il regno di Elisabetta I, a partire dagli anni settanta (1573, 1575, 1580). A introdurre la versione francese nel regno furono forse i molti esuli ugonotti che dopo lo scoppio delle guerre di religione in patria trovarono ospitalità in Inghilterra, tra i quali l'ex cardinale Odet de Châtillon, fratello dell'ammiraglio Coligny. Nell'età elisabettiana, anch'essa percorsa da profonde tensioni religiose, alla ricerca di un difficile compromesso tra istanze anglicane e posizioni più radicali di ispirazione calvinista, il *Beneficio* dovette apparire all'episcopato anglicano e alla stessa regina, che in giovane età si era cimentata nella traduzione di alcuni sermoni di Ochino e del *Miroir de l'âme pécheresse* di Margherita di Navarra⁴³, come

⁴⁰ Overell, *Edwardian Court Humanism*, pp. 161-62, della quale cfr. anche *Italian Reform and English Reformations, c. 1535-c. 1585*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008, pp. 41-60; Bainton, *Bernardino Ochino*, pp. 88-101.

⁴¹ Overell, *Italian Reform and English Reformations*, pp. 77-80. Sull'attività di spionaggio del Giannetti al servizio della corona inglese cfr. Aldo Stella, *Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio del re d'Inghilterra*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 13, 1959, pp. 196-238; Pirillo, *The Refugee-Diplomat*, pp. 67-71.

⁴² MacCulloch, *Riforma*, pp. 346-50.

⁴³ Bainton, *Bernardino Ochino*, pp. 90-91; Susan Snyder, *Guilty Sisters: Mar-*

uno strumento adatto alla politica di *compromise* volta a evitare che anche l'isola britannica precipitasse nel baratro delle guerre civili che devastavano la Francia. È appunto in una prospettiva di riconciliazione tra tutti i cristiani si muove la prefazione alla traduzione del *Beneficio* condotta presumibilmente dall'umanista di corte Arthur Golding, che con queste parole ireniche presentava al pubblico inglese il volumetto nel 1573⁴⁴:

In this litle booke is that benefite which commith by Christ crucified to the Christians truly and comfortably handeled: which benefit if all Christians did truly understand and faithfully embrace, this division would vanish away, and in Christ the christians shold become one.

La raffinata spiritualità del *Beneficio*, tutta incentrata sull'ealtazione della misericordia divina, su una prospettiva larga di salvezza universale, su una pietà cristocentrica capace di arrivare con rassicurante dolcezza al cuore del lettore, proprio per la sua costitutiva ambiguità di fondo si rivelava dunque capace di intercettare sensibilità diverse e di risultare quindi fruibile in contesti lontani fra loro, dalla Francia lacerata dai suoi conflitti religiosi, all'Inghilterra anglicana, alla Svizzera calvinista. Ma ciò che emerge con chiarezza nel secondo Cinquecento è l'ormai definitiva appropriazione del *Beneficio* da parte del mondo riformato comprovata dall'edizione in croato uscita nel 1563 a Urach presso Tübingen, nella stamperia fondata da Hans Ungnad von Sonneck e poi, dopo la sua morte nel 1564, guidata dal figlio Johann per potervi stampare libri destinati all'evangelizzazione della Stiria e della Carinzia di cui era stato governatore imperiale. Qui, tradotto in croato da due ex preti istriani convertiti alla Riforma, Stefano Consul e Antonio D'Alessandro, il trattatello apparve in caratteri glagolitici nel 1563 e in caratteri latini nel 1565, quando ne uscì anche un'edizione italiana, destinata agli italofoeni dell'Istria e della Dalmazia accanto a testi di Lutero e Johann Brenz volti a promuoverne l'evangelizzazione⁴⁵. Non v'è dubbio che l'iniziativa di

guerite de Navarre, Elizabeth of England, and the «Miroir de l'âme pécheresse», «Renaissance Quarterly», 50, 1997, pp. 443-58: 453-56.

⁴⁴ *Beneficio*, p. 275; cfr. Overell, *Nicodemites*, pp. 201-204.

⁴⁵ *Beneficio*, pp. 805-809.

quelle pubblicazioni si debba attribuire a Pier Paolo Vergerio, già vescovo di Capodistria e allora esule a Tübingen, dove morì proprio nel '65, probabilmente con la collaborazione del padre della Riforma e della lingua slovena Primož Trubar, esule in Germania per la sua fede luterana. Quel libretto scomparve invece del tutto dall'Italia, dove all'inizio degli anni quaranta esso fu pensato da un monaco benedettino, scritto da un letterato che condannava Lutero per aver diviso la Chiesa, malediva «l'abominevol setta zuingliana», denunciava la «falsa dottrina» dei protestanti⁴⁶, e pubblicato nel '43 e nel '46 sotto l'egida di un cardinale designato alla presidenza del concilio cui nel '49 mancò un solo voto per diventare papa. Una scomparsa totale, al punto da risultare irreperibile in tutte le biblioteche pubbliche e private della penisola, a riprova del segno profondo impresso dalla Controriforma sulla storia d'Italia.

⁴⁶ Cfr. *supra*, pp. 121-22.

ABBREVIAZIONI

<i>Beneficio</i>	Benedetto da Mantova, <i>Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo xvi, documenti e testimonianze</i> , a cura di Salvatore Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972
CT	<i>Concilium tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio</i> , 19 voll., ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901-2001
DBI	<i>Dizionario biografico degli italiani</i> , 100 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-2020
GP	Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, <i>Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»</i> , Torino, Einaudi, 1975 (II ed. Macerata, Quodlibet, 2020)
OBL	Oxford, Bodleian Library
PC	Massimo Firpo, Dario Marcato, <i>I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica</i> , 2 voll., Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 1998-2000
PM	Massimo Firpo, Dario Marcato, <i>Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica</i> , 3 voll., Roma, Libreria editrice vaticana, 2011-2015
Pole, <i>Epistolae</i>	<i>Epistolarum Reginaldi Poli sanctae romanae Ecclesiae cardinalis et aliorum ad ipsum</i> , ed. Angelo Maria Quirini, 5 voll., Brixiae, Ioannes Maria Rizzardi, 1744-1757
Politi, <i>Compendio</i>	Ambrogio Catarino Politi, <i>Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome dell'autore intitolato «Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso»</i> , (Roma, 1544), in <i>Beneficio</i> , pp. 345-422
PS	Massimo Firpo, Sergio Pagano, <i>I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica</i> , 2 voll., Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 2004

INDICE DEI NOMI

- Accolti, Benedetto, cardinale, 84 e n, 151, 152, 153.
- Accolti, Benedetto, nipote del precedente, 29.
- Aceti de' Porti, Serafino, 56 e n, 208, 253n.
- Adamo, 40, 47, 68, 70, 71, 72, 135, 229, 230, 245, 247, 276, 337 e n.
- Addante, Luca, XXI, 16n, 21n, 124n, 185n, 222n, 252n, 255n, 256n, 326n, 340n.
- Adelasio, Domenico, 162, 238, 315.
- Adorni Braccesi, Simonetta, 343n, 344n.
- Agostino Aurelio, santo, 4, 14, 40, 48, 97, 100, 119, 160, 167, 183, 224, 242n, 245n, 246 e n, 247 e n, 248, 276.
- Alamanni, Luigi, 88, 347, 189.
- Alba, vescovo di, *vedi* Vida, Girolamo.
- Albéri, Eugenio, 317n.
- Alberigo, Giuseppe, XI n, 144n, 266n.
- Alberti, Leandro, 212 e n, 213n.
- Aldrovandi, Ulisse, 322.
- Aleandro, Girolamo, cardinale, 149, 159, 161 e n, 168.
- Alessandrino, cardinale (Michele Ghislieri), *vedi* Pio V, papa, santo.
- Alessandro III di Macedonia (Alessandro Magno), re di Macedonia, 47.
- Alfano, Giancarlo, 258n, 259n.
- Allaire, Joseph, 72n.
- Allegri, Marco, 75n.
- Allori, Agnolo, *vedi* Bronzino (il).
- Alois, Giovan Francesco, 3 e n, 11, 98, 103, 104, 213, 322.
- Alonge, Guillaume, XXI, 45n, 56n, 57n, 60n, 64n, 66n, 69n, 76n, 81n, 84n, 88n, 94n, 138n, 146n, 152n, 156n, 167n, 183n, 217n, 244n, 347n, 352n.
- Álvarez de Toledo, Juan, cardinale, 180, 264.
- Álvarez de Toledo de' Medici, Eleonora, duchessa di Firenze, xv.
- Ambrogio, santo, 183.
- Ambrosini, Federica, 322n.
- Andrea da Volterra, *vedi* Ghetti, Andrea.
- Andreasi, Marsilio, 44, 45n, 46, 47, 225.
- Andrés Martín, Melquiades, 55n.
- Andreu, Francesco, 96n.
- Angelo, teologo del cardinale Ercole Gonzaga, 149.
- Angoulême, duchessa di, *vedi* Margherita di Valois, regina di Navarra.
- Anisio, Giano, 119.
- Aragona Colonna, Giovanna d', 265, 266.
- Arande, Michel d', 65.
- Archinto, Filippo, 248, 299, 321.
- Ardissino, Erminia, 33n.
- Aretino, Pietro, 117.
- Ariosto, Ludovico, VII, 74, 314n.
- Aristotele, 14, 95, 96, 110, 211.
- Arnolfini, famiglia, 265.
- Artaud, Lambert, 77.

* Nella redazione di questo indice non si è tenuto conto del nome di Gesù Cristo, che ricorre con grande frequenza, né di quelli degli editori dei libri citati in nota.

- Asburgo, famiglia, VII, 153.
 Asburgo de' Medici (poi Farnese) Margherita, duchessa di Firenze (poi di Parma e Piacenza), 153.
 Asso, Cecilia, 309n.
 Avalos, Alfonso d', 174.
 Avanzini, Nicola, 58n.
- Baal, 273, 274.
 Babington, Churchill, 5, 6 e n.
 Badaloni, Nicola, 100n.
 Badia, Tommaso, cardinale, 57, 100, 117, 143, 160, 166, 167, 171, 172, 181, 188, 196, 213, 239, 289.
 Bainton, Roland H., 261n, 356n.
 Baldini, Enzo A., 44n.
 Balmas, Enea, 350n.
 Balsamo, Jean, 346n, 348n.
 Bandini, Francesco, 290.
 Barbé, Jean, 350.
 Bargellesi, Niccolò, 87 e n, 88, 92, 98, 137, 138, 139, 190, 212 e n, 218, 219, 236, 243, 264, 283.
 Barozzi, Nicolò, 75n.
 Barrali, Vincenzo, 56n, 253n.
 Bartoli, Bernardo, 91, 92, 168n, 215, 219, 234, 235.
 Bartoli, Cosimo, 35, 228.
 Bartoli, Raimondo, 91, 92.
 Bartolomé de Miranda, *vedi* Carranza, Bartolomé.
 Bartolomeo da Lugo, 336.
 Bartolomeo della Pergola, 188, 236, 237.
 Basalù, Giulio, 16, 29, 189n, 252, 254, 255, 340.
 Bassiano, Ulisse, 316.
 Bataillon, Marcel, 21, 137n.
 Battista, Ludovico, XVIIIn, 43n, 45n, 82n.
 Battista da Crema, *vedi* Carioni, Battista.
 Beccadelli, Ludovico, 7, 8, 24 e n, 25, 26, 32 e n, 35n, 41n, 57, 117, 143, 147n, 170, 172 e n, 180, 187n, 188, 190, 191n, 194, 200, 206, 211, 217n, 220, 264, 280, 281 e n, 282, 311 e n, 318.
 Becon, Thomas, 355.
 Bedouelle, Guy, 62n, 63n, 71n.
 Béghin, Patrice, 69n.
 Bembo, Alvise, 238n.
 Bembo, Isabetta, *vedi* Soranzo Bembo, Isabetta.
- Bembo, Pietro, cardinale, VII, 14, 57, 126, 145, 146n, 149, 155, 159n, 166, 167n, 181, 188, 231, 251, 256, 264, 309.
 Bembo da Canal, Marietta, 238n.
 Benedetto da Locarno, 34n.
 Benedetto da Mantova, *vedi* Fontanini, Benedetto.
 Benedetto da Norcia, santo, 10, 90, 91, 93, 326, 333n.
 Benrath, Karl, 127n, 128n.
 Bentin, Michael, 78.
 Berchet, Guglielmo, 75n.
 Berjon, Jacques, 346.
 Bernardi, Antonio, 237.
 Bernardi Perini, Giorgio, 256n.
 Bernardino da Siena, *vedi* Ochino, Bernardino.
 Bernardo da Chiaravalle, santo, 4, 24, 25, 40, 173, 177, 183, 206, 207, 208, 210, 268, 307.
 Bertano, Pietro, cardinale, 220.
 Berthon, Guillaume, 343n.
 Berthou, Gabrielle, 70n.
 Berti, Domenico, 21n.
 Bèze, Théodore de, 346.
 Bianchini, Scipione, 7, 25, 32n, 191n, 213.
 Bianco, Cesare, 236n.
 Biandrata, Giorgio, 326.
 Biasiori, Lucio, 47n, 341n.
 Biferali, Fabrizio, 228n.
 Billanovich, Giuseppe, 77n, 254n, 258n, 259n, 260 e n.
 Bindoni, Bernardino, 5.
 Bini, Giovan Francesco, 98 e n, 107.
 Biondo, Gabriele, 52.
 Blissett, Luther (pseudonimo), 38.
 Bobadilla, Niccolò Alfonso de, 273n.
 Bodenmann, Reinhard, 66n.
 Boehmer, Eduard, 222n.
 Bonfadio, Iacopo, 105, 111 e n, 112.
 Bongiovanni, Berardo, 234n.
 Bonora, Elena, XXI, 53n, 58n, 142n, 151n, 152n, 153n, 296n, 327n, 352n.
 Borgia, Luigi, 224n.
 Bornato, Gregorio, 17n, 30, 253.
 Bourilly, Victor-Louis, 64n, 253n.
 Bouteiller, Louis, 349.
 Botto, Cristino del, 322.
 Bozza, Tommaso, X e n, XI e n, XII e n, XIII, XVIIIn, 11n, 32 e n, 33, 38, 42, 43 e n, 272n, 281n, 289 e n.

- Bracali, Marco, 102n.
 Braidà, Ludovica, IXn, 225n.
 Brambilla, Elena, 292n.
 Branca, Vittore, 68n.
 Brancaccio, Ferrante, 106.
 Brancuti, Fabrizio, 88.
 Brasart-De Groër, Georgette, 70n.
 Brenz, Johann, 8, 357.
 Bresciani, Pietro, 339.
 Briçonnet, Denis, 62.
 Briçonnet, Guillaume, 62, 72 e n, 79 e n.
 Brie, Germain de, 250.
 Britannico, Lodovico, 44.
 Bronzino (il), Agnolo di Tori, *detto*, XV, 227, 228.
 Brucioli, Antonio, 13, 14 e n, 41 e n, 61 e n, 75, 79, 88, 173 e n, 189, 224, 238, 240, 347, 256, 277, 282, 288.
 Brundin, Abigail, 59n.
 Brunelli, Giampiero, 257n.
 Brunetto, Orazio, 225.
 Bruno, Giordano, 5.
 Brunswick, duca di, *vedi* Enrico II, duca di Brunswick-Wolfenbüttel.
 Bullock, Alan, 225n.
 Buonarroti, Michelangelo, VII, XV, 227.
 Burgos, cardinale di, *vedi* Alvarez de Toledo, Juan.
 Burke, Peter, XVIIIn.
 Burzelli, Luca, 169n.
 Busale, Girolamo, 124, 254, 255, 326, 339, 340.
 Buschbell, Gottfried, 50n, 321n.
 Butzer, Martin, X, 8, 40, 41, 60n, 61 e n, 64, 92, 119, 144, 147n, 162, 251, 277, 289, 347, 356.
- Caballero, Fermín, 55n.
 Caetano (il), cardinale, *vedi* De Vio, Tommaso.
 Calabresi, Luigi, 22.
 Calandra, Endimio, 266, 342.
 Calvini, Crisostomo, 253, 327n.
 Calvino, Giovanni, X, XII, XV, XVI, 8, 23, 24, 36, 37, 40, 41, 42, 43n, 61, 92, 93, 109, 120, 121, 122, 126, 127, 163, 224, 227, 277, 288, 289, 343, 351n.
 Camaioni, Michele, XXI, 45n, 46n, 54n, 57n, 127n, 129n, 130, 131n, 132n, 133n, 134n, 135n, 137n, 138n, 139n, 191n, 217n, 261n, 273n, 303n.
- Camerino, duchessa di, *vedi* Cibo Varano, Caterina.
 Camillo, Giulio, *vedi* Delminio, Giulio Camillo.
 Camillo Renato, *vedi* Renato, Camillo.
 Campeggi, Alessandro, cardinale, 212.
 Campi, Emidio, 198n.
 Canal, Marcantonio da, 238n.
 Cano, Melchor, 54.
 Canossa, Ludovico di, 57, 60, 62, 76, 81, 88, 94, 250.
 Canova, Andrea, 77n.
 Canterbury, arcivescovo di, *vedi* Cramer, Thomas.
 Cantimori, Delio, VII e n, XI e n, 34n, 47n, 56n, 70n, 332n.
 Capasso, Carlo, 142n.
 Capece, Scipione, 256n.
 Capilupi, Ippolito, 153.
 Capitone (Köpfel), Wolfgang Fabricius, 64.
 Capodistria, vescovo di, *vedi* Vergerio, Pier Paolo.
 Caponetto, Salvatore, XII e n, XIII e n, 11, 13n, 34n, 38, 42, 49n, 209, 223n, 224n, 255n, 280, 346n, 354.
 Caracciolo, Antonio, vescovo di Troyes, 352, 353n.
 Caracciolo, Antonio, teatino, 317 e n.
 Caracciolo, Galeazzo, 8, 9 e n, 112.
 Caracciolo, Giovanni, 352.
 Caracciolo, Nicola Maria, 57, 322.
 Carafa, Carlo, cardinale, 165.
 Carafa, Gian Pietro, cardinale, *vedi* Paolo IV, papa.
 Caramagno, Alida, 41n, 60n.
 Carani, Lelio, 308.
 Caravale, Giorgio, XXI, 20n, 156, 147n, 155n, 156n, 158n, 207n, 244n, 248n, 271n, 273n, 276n, 278n, 281n, 282n, 284n, 285n, 286n, 288n, 290n, 291n, 292n, 306n, 307n, 324 e n, 341n.
 Cargnoni, Costanzo, 53n, 54n, 55n, 130n.
 Carioni, Battista, XIX, 52, 53 e n, 56, 79, 208, 235.
 Carli Piccolomini, Bartolomeo, 224.
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, XV, 52n, 55, 74, 140, 141, 143, 151, 152n, 153 e n, 162, 163, 180, 220, 221, 228, 330, 356.
 Carnesecchi, Pietro, 8, 9, 15, 24, 26, 35,

- 39, 87n, 90, 91, 92, 105 e n, 106, 109, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 139, 141, 168, 173n, 183, 194, 197, 198, 199, 211, 213, 218, 222, 237, 272, 273, 283, 284, 288, 296, 298 e n, 302, 303, 310, 312, 325, 326, 328, 348 e n, 349.
- Caroli, Pierre, 65, 69.
- Carpentras, vescovo di, *vedi* Sadoletto, Iacopo.
- Carpi, cardinale di, *vedi* Pio da Carpi, Rodolfo.
- Carpi, Daniela, 348n.
- Carranza, Bartolomé, 55n, 118, 354.
- Carrasco, Manuel, 117.
- Cartolari, Girolama, 271.
- Carucci, Iacopo, *vedi* Pontormo, Iacopo.
- Casadei, Alfredo, 174n, 264n.
- Casale, Andrea, 236.
- Casalino, Cristiano, 227n.
- Caserta (il), *vedi* Alois, Giovan Francesco.
- Castaldini, Alberto, 256n.
- Castellione, Sebastiano, 343.
- Castiglione Minischetti, Vito, 346n.
- Catarino (il), Ambrogio, *vedi* Politi, Ambrogio Catarino.
- Caterina da Genova, santa, 52.
- Caterina de' Medici, regina di Francia, *vedi* Medici Valois, Caterina de'.
- Causse, Maurice, 66n.
- Cavallarin, Anna Maria, 68n.
- Cavarzere, Marco, 13n.
- Cavazza, Silvano, 223n, 224n.
- Cavazzana Romanelli, Francesca, 144n.
- Cecchi, Emilio, 34n.
- Celati, Alessandra, 323n.
- Cellini, Benvenuto, xv.
- Cerretani, Bartolomeo, 75 e n.
- Cervini, Marcello, cardinale, *vedi* Marcello II, papa.
- Chabod, Federico, vii e n.
- Châtillon, Odet de, *vedi* Coligny, Odet de.
- Chiari, Isidoro, *vedi* Cucchi da Chiari, Isidoro.
- Chiesa, Laura, 256n, 257n.
- Chiesa, Mario, 258n, 259n, 260n.
- Chieti, vescovo e cardinale di (Gian Pietro Carafa), *vedi* Paolo IV, papa.
- Chisholm, John Edward, 247n.
- Chizzola, Ippolito, 307.
- Cibo, Innocenzo, cardinale, 151.
- Cibo Varano, Caterina, duchessa di Camerino, 35, 81, 199, 231, 232n, 316.
- Citolini, Alessandro, 101.
- Clemente VII, papa, 48, 55, 96, 97, 192.
- Clichtove, Josse, 78, 264.
- Coke, Thomas, duca di Leicester, 6.
- Coligny, Gaspard de, ammiraglio di Francia, 356.
- Coligny, Odet de, cardinale, 348, 349, 356.
- Collett, Barry, 13n, 17n, 36 e n, 37n, 38, 39, 78n, 80n, 250n, 251n, 252n, 253n, 257n, 261n, 264n, 269n, 327n.
- Colonna, famiglia, 151, 156.
- Colonna, Ascanio, 142, 266, 283, 288, 294.
- Colonna d'Avalos, Vittoria, marchesa di Pescara, 9, 75, 80, 100 e n, 120, 131, 142, 152, 155 e n, 156, 168n, 187, 198 e n, 199, 202, 225 e n, 231, 232n, 255, 265, 270, 273, 283, 286, 290, 310, 325.
- Comelli, Michele, 95n.
- Comin da Trino, 88, 224, 244, 246.
- Consul, Stefano, 357.
- Contarini, Gasparo, cardinale, xx, 8, 13, 24 e n, 32, 33, 48, 49, 57, 58, 60n, 61, 74, 80, 87, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 109, 113, 114, 117, 123, 132, 141-192, 194, 197, 200, 206, 207, 212, 213, 217, 218, 231, 236, 251, 252, 253, 254 e n, 255, 256, 257n, 264, 281, 293, 309, 314, 351.
- Contarini, Tommaso, 256.
- Conti, Daniele, xviii.
- Cooper, Richard, 253n.
- Copernico, Niccolò, xv.
- Cordibella, Giovanna, 224n.
- Cordoni, Bartolomeo, 53, 54.
- Corso, Rinaldo, 225.
- Cortese, Gregorio, cardinale, 10, 13, 14, 17n, 26 e n, 41, 55, 56, 57, 77 e n, 78 e n, 88, 95 e n, 97, 109, 123, 131, 149, 166, 171, 172 e n, 180, 188, 194, 210, 213, 220, 249, 252, 253, 254n, 255, 256, 257n, 259, 260, 289, 323.
- Cosimo de' Medici, duca di Firenze (poi granduca di Toscana), 34, 151, 229, 283.

- Courtenay, Edward, 91, 354, 355 e n, 356.
- Cramner, Thomas, 356.
- Crews, Daniel A., 21n, 111n, 145n, 152n, 200n.
- Crispoldi, Tullio, 48 e n, 49 e n, 97, 101 e n, 103, 216, 217, 218, 255.
- Crivelli, Tatiana, 198n.
- Crouzet-Pavan, Elisabeth, 345n.
- Cucchi da Chiari, Isidoro, 13 e n, 30n, 189, 251 e n, 252 e n, 256, 260.
- Curione, Celio Secondo, xv, 22, 46, 47, 191, 224 e n, 265, 294, 303, 333, 350.
- Curione, Orazio, 46.
- D'Alessandro, Antonio, 357.
- Dall'Aglio, Stefano, 66n, 69n.
- Dall'Olio, Guido, 41n, 87n, 213n, 284n.
- Dandolo, Matteo, 256.
- Danesi, Giulio, 213.
- Davidico, Lorenzo, 286, 292, 319.
- De Corso, Patrizia Sonia, 260n.
- De Gennaro, Giuseppe, 225n.
- Degli Ottoni, Luciano, *vedi* Ottoni, Luciano degli.
- Del Caccia, Alessandro, 35.
- Delcorno, Pietro, 46n.
- Della Casa, Giovanni, 95n, 217, 283n.
- Della Rovere, Giulio, 226.
- Delmas, André, 349n.
- Delminio, Giulio Camillo, 94.
- Del Monte, Giovanni Maria, cardinale, *vedi* Giulio III, papa.
- De Luca, Francesco, 224n.
- De Vio, Tommaso, cardinale (*detto* il cardinal Caetano), 154.
- Di Capua, Pietro Antonio, 235, 303.
- Dionigi Areopagita, 77, 139, 264.
- Dittrich, Franz, 101n, 132n, 142n, 143n, 146n, 147n, 159n, 168n, 170n, 182n, 183n, 185n, 187n, 254n, 255n.
- Dolce, Ludovico, 189, 225.
- Dolet, Etienne, 343, 345.
- Dolfin, Zaccaria, cardinale, 165.
- Domenichi, Ludovico, 189, 225, 228.
- Domenico de Calaruega, santo, 278.
- Domingo de Santa Teresa, 21 e n.
- Donati, Andrea, 198n.
- Doni, Anton Francesco, 189, 225, 228.
- Doria, Girolamo, cardinale, 151.
- Dossena, Andrea, 236.
- Dossena, Cristoforo, 236.
- Dotoli, Giovanni, 346n.
- Douglas, Richard M., 146n, 147n, 148n, 149n.
- Droz, Eugénie, 32n, 344n, 346n.
- Du Bellay, Guillaume, 64, 77 e n, 146.
- Du Bellay, Jean, cardinale, 64, 77 e n, 146.
- Du Bellay, Joachim, 353.
- Du Bois, Simon, 66, 69, 70 e n, 274.
- Duprat, Antoine, cardinale, 65.
- Eck, Johannes, 143.
- Edoardo VI Tudor, re d'Inghilterra, 354, 355.
- Eleonora de Toledo, *vedi* Álvarez de Toledo de' Medici, Eleonora, duchessa di Firenze.
- Elia, profeta, 274.
- Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 356.
- Enrico II, duca di Brunswick-Wolfenbüttel, 221.
- Enrico II di Valois, re di Francia, 347, 349.
- Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, xv, 221, 312, 354.
- Enzinas, Diego, 303.
- Enzinas, Francisco, 303.
- Erasmus da Rotterdam, xvi, xviii, xix, 8, 17, 36n, 45n, 46, 47 e n, 48 e n, 49n, 51, 52 e n, 65, 66, 68, 75, 79, 133, 146, 223, 259 e n, 308, 316, 343.
- Ercole II d'Este, duca di Ferrara, 341.
- Erbe, Michael, 348n.
- Espence, Claude d', 350, 351 e n.
- Este, Ippolito d', cardinale, 173, 285.
- Estienne, Charles, 350.
- Estienne, Henri, 78, 350.
- Estienne, Robert, 349, 350.
- Eva, 276.
- Evennet, H. Outram, 17n.
- Exeter, marchese di, *vedi* Courtenay, Edward.
- Fadini, Matteo, 76n.
- Fallica, Maria, 39n, 61n.
- Fanlo y Cortés, Teodoro, 22n.
- Faralli, Carla, 17n, 19n.
- Farel, Guillaume, 66 e n.
- Farge, James K., 66n.
- Farnese, famiglia, 153, 156, 159, 175, 221.

- Farnese, Alessandro, cardinale, 95n, 145, 159, 160 e n, 167, 168n, 190, 284, 302 e n, 304, 309.
- Farnese, Ottavio, *vedi* Ottavio Farnese, duca di Parma e Piacenza.
- Farnese, Pier Luigi, *vedi* Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza.
- Fascitelli, Onorato, 256.
- Faucher, Denis, 13, 56, 77, 78n, 189, 253, 260.
- Febvre, Lucien, 63n, 343n, 344n.
- Federici, Girolamo, 170n, 186.
- Felici, Lucia, XXI, 44n, 45n, 224n.
- Felino (il), *vedi* Butzer, Martin.
- Fenlon, Dermot, 187, 311n.
- Ferdinando I d'Asburgo, imperatore, 142, 221.
- Ferino-Pagden, Sylvia, 198n.
- Ferrant, Julien, 351n.
- Ferrante (Ferdinando) I d'Aragona, re di Napoli, 265.
- Ferrara, duca di, *vedi* Ercole II d'Este.
- Ferrari, Domenico Antonio, 6.
- Ferrari, Liliana, 224n.
- Ferrone, Vincenzo, XIVn.
- Ferrara, duca di, *vedi* Ercole II d'Este.
- Ferrero, Ermanno, 100n.
- Ferrero, Giuseppe Guido, 314n.
- Ferroni, Giovanni, 350n.
- Fieschi Adorno, Caterina, *vedi* Caterina da Genova, santa.
- Fileno, Lisia, *vedi* Renato, Camillo.
- Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, 322.
- Fiorato, Lidia, 348n.
- Firenze, duca di, *vedi* Cosimo I de' Medici.
- Firpo, Massimo, VIIIn, IXn, XIVn, XXI, 21n, 24n, 26n, 35n, 44n, 45n, 46n, 56n, 62n, 75n, 76n, 86n, 98n, 99n, 114n, 120n, 121n, 122n, 125n, 126n, 127n, 146n, 164n, 165n, 172n, 176n, 177n, 178n, 181n, 197n, 198n, 205n, 214n, 215n, 216n, 219n, 222n, 223n, 225n, 228n, 229n, 231n, 233n, 236n, 238n, 257n, 279n, 290n, 292n, 293n, 302n, 303n, 307n, 311n, 313n, 314n, 315n, 317n, 318n, 320n, 322n, 324n, 326n, 327n, 342n, 348n, 349n, 350n.
- Flaminio, Cesare, 232, 317.
- Flaminio, Giovanni Antonio, 94.
- Flaminio, Marcantonio, XIIIIn, XVI, XVIIIn, XIX, XX, XXI, 8, 9, 10, 11-20, 24 e n, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 39, 41, 44, 49, 58, 61n, 62, 85 e n, 86 e n, 87 e n, 88, 90-140, 141, 143, 150, 152, 157, 168, 173 e n, 174, 178, 180, 183, 184, 189, 190 e n, 191, 193-206, 207, 208, 209, 210, 211 e n, 212 e n, 213 e n, 214, 215, 216 e n, 219, 221, 222 e n, 225, 227, 231, 232 e n, 233, 234, 243 e n, 244, 245, 246, 256, 264, 265, 270, 273, 275, 277, 282, 283, 285, 287, 288 e n, 289, 290, 290n, 292, 293, 294, 295n, 297n, 298 e n, 299 e n, 300 e n, 301 e n, 302 e n, 303n, 304 e n, 305, 307, 308, 309 e n, 311 e n, 315, 316n, 317 e n, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 328, 335, 337 e n, 340, 348, 349, 350, 355, 358.
- Florimonte, Galeazzo, 11, 98, 104, 174, 221, 295, 308, 309, 315, 316n.
- Folengo, Giambattista, 13, 77, 189, 250, 253, 255 e n, 256 e n, 257 e n, 258n, 259 e n, 260.
- Folengo, Teofilo, 13, 30, 189, 150, 253, 255, 256n, 257 e n, 258, 259 2 n, 260 e n.
- Fontanella, Lucia, 72n.
- Fontanini, Benedetto, XIIIIn, XVIII, XIX, XXI, 9, 11-20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 37 e n, 39, 77, 90, 97, 99, 194, 208, 220, 249, 256, 260, 263, 299, 326-342.
- Fonzio, Bartolomeo, 323.
- Forcellino, Maria, 198n.
- Foscarari, Egidio, 235n, 236, 318.
- Fracastoro, Girolamo, 100 e n.
- Fragno, Gigliola, XXI, 13n, 19n, 24n, 34n, 58n, 74n, 75n, 77n, 78n, 95n, 106n, 127n, 144n, 146n, 147n, 148n, 152n, 153n, 164n, 165n, 171n, 172n, 181n, 187n, 191n, 198n, 207n, 211n, 218n, 225n, 251n, 256n, 265n, 303n, 323n, 351n.
- Francesco d'Assisi, santo, 262.
- Francesco Saverio, santo, xv.
- Francesco I di Valois, re di Francia, xv, 61, 62, 64, 71, 80, 141, 152n, 221, 345, 347, 352n.
- Frank, Felix, 72n.
- Fregoso, famiglia, 77, 255.
- Fregoso, Federico, cardinale, XVIIIn, 41, 45 e n, 55, 57, 66n, 67, 78, 81, 83, 84 e n, 85, 86 e n, 87n, 88 e n, 97, 118, 123,

- 131, 134, 143, 145, 146, 149, 152, 155, 159, 166, 177 e n, 180, 188, 189, 191, 194, 196, 197, 199, 214, 224, 226, 242, 244 e n, 255, 256, 286, 289.
- Friedensburg, Walter, 177n.
- Füglister, Hans, 348n.
- Fulin, Rinaldo, 75n, 257n.
- Fumagalli, Edoardo, 255n.
- Fumano, Adamo, 143, 215.
- Furrer, Katharina, 348n.
- Gadaldino, Antonio, 7, 233, 234, 235, 279.
- Gaddi, Niccolò, cardinale, 33.
- Galateo, Girolamo, 226.
- Galeota, Mario, 9, 106, 222.
- Ganzer, Klaus, 142n.
- Garcés, Clemente, 340.
- Garnier, Édith, 64n.
- Gatti Ravedati, Simona, 256n, 259n, 260n.
- Gaultier, Pierre, 350.
- Gazaud, Jean, 346, 350.
- Gelido, Pietro (*detto* il Pero), 215, 237, 284, 285 e n, 287.
- Gelli, Giambattista, 35, 228.
- Geminiano, santo, 132.
- Gérard, Jean, 162.
- Gherardo, Paolo, 225.
- Gheri, Cosimo, 167n, 256.
- Gheri, Filippo, 143, 318.
- Ghetti, Andrea, 188, 220.
- Ghislieri, Michele, cardinale, *vedi* Pio V, papa, santo.
- Giaccarello, Anselmo, 336.
- Giacomo, apostolo, santo, 71, 115, 134, 144.
- Giacone, Franco, 63n.
- Giannetti, Guido, 9, 237, 303, 356 e n.
- Giberti, Gian Matteo, XVIII, 25, 49, 55, 71, 86, 92-99, 100, 107n, 110, 127, 130, 131, 167, 177, 188, 189, 190, 192, 215, 216, 217, 218, 250, 253, 254, 257, 275, 289, 295.
- Gilli, Patrick, 253n.
- Gilly, Carlos, 196n.
- Gilmont, Jean-François, 31n, 223n.
- Ginzburg, Carlo, XIII e n, XIV e n, XVIII, XIX, 12 e n, 18n, 20, 21 e n, 22n, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 37n, 38, 48, 126, 197, 209, 256n, 327.
- Giolito de' Ferrari, Gabriele, 79, 85.
- Giorgio Siculo, *vedi* Siculo, Giorgio.
- Giovan Battista di Iacopo, *vedi* Rosso Fiorentino (il).
- Giovanni, evangelista, santo, 28, 200.
- Giovanni Crisostomo, santo, 17, 36 e n, 48, 66, 77, 119, 249, 250 e n, 344, 346.
- Giovanni Evangelista da Aversa, 17n, 19, 78, 263-69.
- Giovanni da Crema, 226.
- Giovanni da Fano, *vedi* Pili, Giovanni.
- Giovo, Paolo, 314n.
- Girardi, Maria Teresa, 225n.
- Girolamo, santo, 183.
- Giulio III, papa, 18, 165, 220, 266n, 287, 290, 291, 292, 306, 307, 309, 314, 316, 317, 319.
- Giulio da Milano, *vedi* Della Rovere, Giulio.
- Giulio Camillo, *vedi* Delminio, Giulio Camillo.
- Giuseppe d'Arimatea, 262 e n.
- Giusti, Timoteo, 100-101 e n, 217, 218.
- Gleason, Elisabeth, 144n, 170n, 182n, 185n.
- Goffis, Cesare Federico, 257n, 258.
- Golding, Arthur, 357.
- Goldwell, Thomas, 197.
- Golfi, Bartolomeo, *vedi* Bartolomeo della Pergola.
- Gonnet, Giovanni, Xn, XIIIn.
- Gonzaga, famiglia, 12.
- Gonzaga, Ercole, cardinale, 9, 10, 19, 34, 58, 100, 117, 149, 150, 151, 153, 174, 188, 192, 196n, 210, 219, 289, 313.
- Gonzaga, Ferrante, xv, 15, 151, 313 e n.
- Gonzaga Colonna, Giulia, 9, 15, 196 e n, 198, 201, 202, 203, 221, 312.
- Gonzaga Della Rovere, Eleonora, duchessa di Urbino, 66n, 81, 83, 84, 112, 113, 130, 131 e n, 136n.
- Gonzaga Paleologo, Margherita, duchessa del Monferrato, 45, 81, 86n, 138.
- Gorris Camos, Rosanna, 106n, 348n.
- Gotor, Miguel, 58n.
- Gottsmann, Andreas, 352n.
- Gradenigo, Giovanni Agostino, 253n.
- Grazzini, Anton Francesco, *detto* il Lasca, 228.
- Grechetto (il), *vedi* Zannettini, Dionigi.
- Greco, Aulo, 111n.

- Gregorio Nazianziano, santo, 66, 77.
 Grillenzoni, Giovanni, 131n.
 Grimaldi, Agostino, 77.
 Grimani, Giovanni, 294, 309.
 Grisonio, Annibale, 248, 295.
 Gropper, Johannes, cardinale, 109, 143.
 Gryphe, Sébastien, 48, 69 e n, 258, 345, 346 e n.
 Gualteruzzi, Carlo, 58, 111, 172 e n, 215, 302n.
 Guarnieri, Romana, 52n, 69n.
 Gubbio, vescovo di, *vedi* Fregoso, Federico, cardinale.
 Gui, Francesco, 142n.
 Guidiccioni, Bartolomeo, cardinale, 265.
- Heller, Henry, 63n, 66n.
 Higman, Francis, 274n.
 Holmes, Sherlock, XIV.
 Hôpital, Michel de l', 349, 351.
 Hudon, William B., 59n.
 Hurtado de Mendoza, Diego, 151.
- Iacovella, Marco, XXI n, 9n, 11n, 31n, 58n, 84n, 109n, 111n, 117n, 131n, 137n, 207n, 222n, 227n, 237n, 263n, 273n, 285n, 286n, 291n, 301n.
 Ilario di Poitiers, santo, 119.
 Ignazio di Loyola, santo, XIX e n, 55, 279.
 Imbart de la Tour, Pierre, 60n.
 Inghilterra, cardinale di, *vedi* Pole, Reginald.
 Isingrin, Michael, 256.
 Italiano, Gianmario, XXI, 18n.
- Jacobson Schutte, Anne, 38, 223n.
 Jager, Norbert, 142n.
 Jakovlevič Gurevič, Aron, 344n.
 Jedin, Hubert, XI e n, XVIII e n, 58n, 74 e n, 99n, 101n, 102n, 103n, 142n, 198 e n, 269, 310n, 311.
 Jordan, Raymond, 79.
 Jourda, Pierre, 72n.
 Jung-Inglessis, Eva-Marie, 60n, 225n.
 Jure, Alexis, 343n.
 Jurie, Antoine, 346.
- Kampen, Johann van, 13, 14, 48, 49, 95, 97, 257.
 Kikuchi, Catherine, 345n.
- Köpfel, Wolfgang, *vedi* Capitone, Wolfgang Fabricius.
- Lachi, Matteo, 91, 266n, 322.
 Láinez, Diego, 287.
 Lalli, Rossella, 131.
 Landi, Aldo, 14n.
 Lando, Ortensio, 225.
 Lardon, Sabine, 72n.
 Lasca (il), *vedi* Grazzini, Anton Francesco.
 Laski, Jan, 356.
 Lastraioli, Chiara, 348n.
 Laurerio, Dionigi, cardinale, 159 e n.
 Lavenia, Vincenzo, 350n.
 Lazise, Paolo, 265.
 Lazerzini, Luigi, 49n, 66n.
 Leccisotti, Tommaso, 52n.
 Lefèvre d'Étaples, Jacques, XIX, 13, 17, 62, 63 e n, 64, 65, 66, 67 e n, 68 e n, 69, 71, 72, 74, 75, 77n, 78, 79, 80, 94, 133 e n, 134, 135, 201, 264, 343, 351n.
 La Gall, Jean-Marie, 77n.
 Le Maistre, Claude, 344.
 Leone X, papa, 51.
 Lettieri, Gaetano, XVIII n, 45n.
 Lily, George, 197.
 Lindley, Carter, 59n.
 Lippomano, Alvise, 33n, 86n, 87 e n, 88, 242, 349.
 Lodone, Michele, 52n.
 Lopez, Pasquale, 9n, 21n, 106n, 117n, 222n.
 Lo Re, Salvatore, 224n, 279n, 283n, 284n, 288n, 291n, 293n.
 Loro, Damiano, 75 e n.
 Loschi, Aquilina, 322.
 Lotto, Lorenzo, 227.
 Loyola, Ignazio di, *vedi* Ignazio di Loyola, santo.
 Lüciani, Sebastiano, *vedi* Sebastiano del Piombo.
 Lucifero, 277n.
 Ludovico di Canossa, *vedi* Canossa, Ludovico di.
 Lupatino, Baldo, 226.
 Lupi, Maria, 135n.
 Lutero, Martin, X, XII, XV, XVI, XIX, 8, 17, 23, 24, 40, 41 e n, 42, 44, 46, 51 e n, 52, 61, 63 e n, 65, 66, 67, 70, 73, 74, 75, 84, 87, 88 e n, 92, 109, 114, 119, 120, 121,

- 122, 134, 135, 139 e n, 153, 162, 167, 183, 185, 186, 195, 196, 199, 220, 223 e n, 225, 227, 235, 244, 259, 272, 275, 277 e n, 289, 318, 328, 343, 357, 358.
 Luttenberger, Albrecht P., 144n.
 Luzzatto, Sergio, 258n.
- Maccarone, Michele, 147n.
 MacCulloch, Diarmaid, 59n, 61n, 356n.
 Machiavelli, Niccolò, VII, XVIII n.
 McNair, Philip, XI, XII n, 38 e n, 265n.
 Maddalena (la), *vedi* Maria Maddalena, santa.
 Madruzzo, Cristoforo, cardinale, 41, 58, 171, 188, 220, 235, 289, 329 e n.
 Maffei, Bernardino, cardinale, 147n.
 Magalhães, Anderson, 106n.
 Maifreda, Germano, XXI, 24n, 86n, 125n, 172n, 176n, 177n, 178n, 214n, 215n, 233n, 236n, 279n, 293n, 313n, 314n, 318n, 320n, 324n.
 Malena, Adelisa, 41n.
 Mancino, Michele, 315n.
 Manelfi, Pietro, 76, 308.
 Mantova, cardinale di, *vedi* Gonzaga, Ercole.
 Mantovano, Ludovico, 101.
 Manuzio, Paolo, 225, 316.
 Maometto, 135.
 Marangoni, Claudio, 256n.
 Marcato, Dario, XXI, 24n, 39, 127n, 204, 298, 299, 300, 301, 303n, 320n.
 Marcello, Marco, 322.
 Marcello II, papa, 8 e n, 10, 28, 41n, 43, 59n, 107, 180, 186, 206, 237, 264, 278, 279, 280, 281 e n, 282n, 283, 284, 286, 287, 290, 291, 292, 294, 295, 307, 309, 310, 320, 321.
 Marchesi, Vincenzo, 322.
 Marchetti, Valerio, 86n.
 Marco da Brescia, 261n, 262, 263, 270.
 Marco da Cremona, 189, 253, 254 e n, 255, 260.
 Margherita di Valois, duchessa di Savoia, *vedi* Valois di Savoia, Margherita.
 Margherita di Valois, regina di Navarra, duchessa di Angoulême, XV, 13, 64, 66, 69n, 71, 72n, 73 e n, 76, 77, 89, 83, 94, 201, 253, 343, 345, 347, 351, 352 e n, 356.
 Margolin, Jean-Claude, 137n.
- Maria, madre di Gesù, 154, 162.
 Maria Maddalena, santa, 73, 86.
 Maria Tudor, regina d'Inghilterra, 355n.
 Marillac, Charles, 351.
 Marot, Clément, XV, 344, 346.
 Marquets, Anne de, 350.
 Márquez, Antonio, 46n, 55n.
 Martenet, Gabriel, 279, 286, 287, 288.
 Martin, John, 322n.
 Martinengo, Celso Massimiliano, 265.
 Martínez de Bujanda, Jesús, 79n.
 Massarelli, Angelo, 18, 309, 311.
 Massolo, Lorenzo (poi Pietro), 14.
 Matheson, Peter, 144n.
 Matineau-Genieys, Christine, 73n.
 Mattei, Francesco, 227n.
 Matteo, evangelista, santo, 42, 52n, 68, 120, 126, 200, 202, 205, 222.
 Matz, Wolfgang, 142n.
 Mayer, Thomas F., 59n, 118n, 208n, 311n, 314n.
 Mazzei, Rita, 76n.
 Mazzonis, Querciolo, XIX n, 53n.
 Medici, famiglia, XVIII n.
 Medici, Cosimo de', *vedi* Cosimo de' Medici, duca di Firenze (poi granduca di Toscana).
 Medici, Giovan Angelo de', cardinale, *vedi* Pio IV, papa.
 Medici Valois, Caterina de', regina di Francia, 347 e n, 348, 349 e n, 350, 351, 352.
 Meigret, Aimé, 66.
 Melantone, Filippo, X, 8, 40, 41, 48, 49n, 61, 67, 70, 109, 134, 144, 147 e n, 162, 163, 168, 220, 223 e n, 251, 277, 289, 356.
 Menegazzo, Emilio, 11 e n, 12n, 14n, 16n, 255n, 258n.
 Merenda, Apollonio, 9 e n, 91, 105, 119, 126, 127, 197, 199, 211, 214, 222.
 Merlin Cocaio, *vedi* Folengo, Teofilo.
 Merzario, Raoul, XIV e n.
 Meuthen, Erich, 144n.
 Micard, Claude, 346.
 Miccoli, Giovanni, XVII n, XVIII n, 52n, 55n, 69n, 131n, 257n.
 Michelangelo, *vedi* Buonarroti, Michelangelo.
 Micheli, Francesco, 344n.
 Michelson, Emily, 59n.

- Michon, Cédric, 64n.
 Miegge, Giovanni, 41.
 Miegge, Mario, Xn, 38.
 Millanio, Basilio, 341n.
 Millet, Olivier, 43n.
 Minadois, Germano, 16, 252 e n.
 Minadois, Giovanni Tommaso, 16, 106, 252 e n.
 Miño, Giovanni, 197.
 Mongini, Guido, XIXn, 55n.
 Monluc, Jean de, 351.
 Montesinos, José F., 152n.
 Montmorency, Anne de, 65.
 Morandi, Giambattista, 159n.
 Morando, Domenico, 214 e n.
 Morato, Fulvio Pellegrino, 26.
 Mordenti, Raul, 75n.
 Morillo, Juan, 127, 286, 348 e n, 308, 310.
 Moris, Henri, 77n.
 Mornay, Philippe de, 346.
 Morone, Giovanni, cardinale, 6, 7, 38, 39, 41, 57, 86 e n, 87n, 93, 105, 118 e n, 126, 132, 142, 143, 151, 162, 166, 168n, 170n, 171, 172, 175 e n, 176, 177, 178, 179, 180, 182n, 194, 210, 211, 213, 214, 215 e n, 218, 219, 220, 221, 223 e n, 234, 235, 236, 251, 252, 270, 273, 281, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297 e n, 298, 309, 310, 312, 314, 315, 317, 318, 320, 323, 324, 330, 342.
 Morone Stampa, Anna, 6.
 Moroni, Ornella, 217n, 303n.
 Morvillier, Jean de, 351.
 Mouan, Louis, 253n.
 Mouren, Raphaële, 69n.
 Mozzato, Pietro, 18n.
 Mühlen, Karl-Heinz zur, 142n.
 Müller, Giuseppe, 100n.
 Murphy, Paul V., 58n.
 Musculus, Wolfgang, 8.
 Museo, Agostino, 85, 99, 131, 155, 218.
 Muzio, Girolamo, 261n, 313n.
 Muzzarelli, Girolamo, 336.
 Nacchianti, Iacopo, 18, 92, 237.
 Nardi, Iacopo, 237.
 Nascimbene, Nascimbene, 12, 18, 327n, 333n, 338n, 339, 342n.
 Navarra, regina di, *vedi* Margherita di Valois, regina di Navarra, duchessa di Angoulême.
 Negri, Francesco, 13, 123 e n, 176 e n, 226 e n, 278 e n, 294 e n.
 Negri, Girolamo, 43.
 Negri, Paola Antonia, 55, 56n.
 Nerli, Reginaldo, 216, 217, 218, 255, 326.
 Niccoli, Ottavia, 59n.
 Nicodemo, 262 e n.
 Nicolini, Benedetto, 261n.
 Nieto, José C., 21n.
 Ochino, Bernardino, xv, XIX, XXI, 5, 8, 9, 42, 45 e n, 46 e n, 54, 55, 56n, 57, 60n, 67, 79, 87, 88, 92, 102, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 127 e n, 128-140, 141, 155, 157, 159, 160, 175, 188, 189 e n, 190 e n, 191 e n, 192, 194, 195, 198, 208, 213, 216, 217, 219, 226, 231, 232, 261, 262 e n, 263 e n, 266, 270, 273n, 277, 282, 283, 284, 288, 293, 294, 303, 322, 326, 333, 343, 350, 351 e n, 355, 356.
 Olivieri, Achille, 322n.
 O'Malley, John W., 59n.
 Oporinus, Johannes, 350.
 Origene, 40, 47 e n, 61, 77n, 119.
 Orlandini, Federico, 290.
 Orsini, Camillo, 125, 255, 256, 257 e n, 294, 342.
 Ortmann, Volkmar, 142n.
 Ortolani, Oddone, 35n.
 Ossola, Carlo, 68n, 74n.
 Otranto, arcivescovo di, *vedi* Di Capua, Pietro Antonio.
 Ottavio Farnese, duca di Parma e Piacenza, 153.
 Ottoni, Luciano degli, 17, 18, 19, 30, 36, 77, 189, 250, 251n, 253, 260, 265, 327, 329 e n, 333, 341.
 Overell, Anne, 354, 355 e n, 356n, 357n.
 Ovidio, Publio Nasone, 96.
 Pagano, Sergio, 58n, 219n.
 Palerario, Aonio, 6 e n, 9, 290, 316.
 Paleologo, Margherita, *vedi* Gonzaga Paleologo, Margherita, duchessa del Monferrato.
 Paleotti, Camillo, 87n.
 Paleotti, Gabriele, cardinale, 87n.

- Pallavicino, Pietro Sforza, cardinale, 289 e n.
 Panciatici, Bartolomeo, 76, 88.
 Panfilo, Pietro, 97, 98.
 Paoli, Paolo, 252 e n.
 Paoli, Simone, 92.
 Paolo III, papa, xv, 10, 58, 84, 142, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 164, 165, 166, 168n, 171, 172, 179, 180, 210, 221, 228, 279, 291, 297, 303, 313.
 Paolo IV, papa, xIn, 59n, 96, 97, 149, 151, 159, 161, 166, 180, 186, 191, 192, 210, 217, 234n, 235, 264, 270, 278, 289, 297, 312, 313, 314, 316, 317 e n, 324, 342.
 Paolo di Tarso, santo, 4, 17, 48, 67n, 80, 88, 98, 120, 160, 189, 192-206, 208, 222n, 230, 244, 268n, 269n, 288, 335.
 Papino, Girolamo, 336, 342n.
 Paris, Alessandro, 58n, 252n, 306n, 329n.
 Parisio, Pier Paolo, cardinale, 213.
 Parpaglia, Vincenzo, 197, 310.
 Pascal, Arturo, 352n.
 Pastor, Ludwig von, 142n, 161n, 314n.
 Pastore, Alessandro, 14n, 36n, 95n, 96n, 98n, 99n, 107n, 108n, 109n, 119n, 199n, 200n, 232n, 303n, 311n, 316n, 321n.
 Pastore, Stefania, 45n.
 Pavaranzo, Antonio, 322n.
 Pazzani, Barbara, 235.
 Pedullà, Gabriele, 258n.
 Pegolotto, Francesco, 323.
 Pelagio, 100, 246, 247, 258, 267.
 Pellegrini, Iacopo, 97, 215, 216 e n.
 Penco, Gregorio, 258n.
 Pérez de Pineda, Juan, 308.
 Pergola (il), Bartolomeo della, *vedi* Bartolomeo della Pergola.
 Pero (il), *vedi* Gelido, Pietro.
 Perrenot de Granvelle, Antoine, cardinale, 329n.
 Peruzzi, Enrico, 95n.
 Pescara, marchesa di, *vedi* Colonna d'Alvalos, Vittoria.
 Petris, Loris, 64n.
 Peyronel Rambaldi, Susanna, XIXn, 59n, 121n, 224, 274n, 275n, 325n.
 Pfeilschifter, Georg, 145n.
 Pflug, Julius, 143.
 Piatti, Pierantonio, 352n.
 Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza, xv.
 Pietro, santo, papa, 118, 319.
 Pilato, Ponzio, 262n.
 Pili, Giovanni, 54.
 Pio IV, papa, 165, 236, 324.
 Pio V, papa, santo, 234n, 324, 325, 342, 348.
 Pio da Carpi, Rodolfo, cardinale, 155, 159, 313.
 Pirillo, Diego, 151n, 356n.
 Platone, 110, 211.
 Poirot, Hercule, xiv, 7.
 Pole, Reginald, cardinale, xvIn, xx, XXI, 9, 10, 14, 19, 24n, 31, 33, 36n, 41, 48, 57, 58, 59n, 83, 88, 91, 93, 97, 100, 105, 112, 114, 116, 117, 118 e n, 124, 125, 126, 140, 146 e n, 147, 149, 151, 153, 155, 159, 165n, 166, 168 e n, 170, 171, 172n, 173 e n, 174, 175 e n, 180 e n, 181 e n, 182n, 184, 186, 187 e n, 188 e n, 189, 190, 191, 192, 134, 197, 198, 199, 202, 203, 207n, 210, 211n, 213, 215 e n, 218, 219, 220, 221, 227, 231, 232, 233, 234, 251, 252, 253, 254n, 256, 257, 264, 269, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288 e n, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297 e n, 298 e n, 301, 302, 303, 304, 308, 309, 310 e n, 311 e n, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 328, 330, 332, 342, 347, 348n, 354, 355, 358.
 Politi, Ambrogio Catarino, x, xIn, xIII, xvi, xx, XXI, 20, 23, 24 e n, 25, 27, 28 e n, 29, 30, 31, 32 e n, 33, 34, 37, 41, 42, 43 e n, 83, 84n, 88, 131, 138 e n, 147, 154, 155, 156, 157, 158 e n, 159, 206, 207 e n, 216, 217n, 218 e n, 220 e n, 227, 241, 242 e n, 243n, 244 e n, 245, 246, 247, 248 e n, 249, 261, 263, 269-78, 279 e n, 282, 282 e n, 283, 284, 285 e n, 286 e n, 287, 288 e n, 289, 290 e n, 291 e n, 292, 293, 295 e n, 296, 297, 298 e n, 299, 300, 301, 304, 305, 306 e n, 307, 325, 326, 345, 346n.
 Pontormo, Iacopo, xv, 228.
 Porete, Margherita, 52, 53, 69 e n.
 Pozzi, Regina, 327n.
 Prandi, Stefano, 224.
 Priuli, Alvise, 9, 14, 24, 35n, 92, 108, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 125,

- 141, 172, 180, 187n, 188, 197, 200, 206, 207, 215, 217n, 222 e n, 256, 264, 283, 288, 294, 297n, 299, 304, 309, 311, 316, 317, 319, 325, 328.
- Prosperi, Adriano, VIII, XIII e n, XIV, XVIII, XIX, 13n, 20, 21 e n, 22n, 23, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 33n, 34n, 37n, 38, 39 e n, 48, 59n, 94n, 95n, 101n, 107n, 119n, 121n, 126, 195n, 197, 209, 225n, 251n, 252n, 269n, 299, 326, 327 e n, 328 e n, 329n, 332n, 333n, 334n, 335n, 336n, 337n, 338n, 339n, 340n, 341n, 342n.
- Prospero d'Aquitania, santo, 244.
- Prospero da Reggio, 17n.
- Pucci, Francesco, 341n.
- Quaranta, Chiara, 8n.
- Quirini Massolo, Elisabetta, 14.
- Quiroga y Vela, Gaspar de, cardinale, 354.
- Rabelais, François, 64n, 344.
- Racheli, Antonio, 230n.
- Raffaello, *vedi* Sanzio, Raffaello.
- Ragionieri, Pina, 138n.
- Ragnoni, Lattanzio, 105, 287, 288.
- Ragnoni, Orazio, 287.
- Ramirez, Juan, 303.
- Ramos Ortega, Francisco, 222n.
- Redondi, Pietro, XIV e n.
- Rehberg, Andreas E., 352n.
- Reid, Jonathan E., 60n, 63n.
- Reimer, Jonathan, 355n.
- Renato, Camillo, 213.
- Reyff, Simone de, 72n.
- Renata di Francia, *vedi* Valois d'Este, Renata, duchessa di Ferrara.
- Rhegius, Urbanus, 223.
- Ribera, Pedro Afán (Perafán) de, 322.
- Ricart, Domingo, 21 e n, 184n.
- Ricasoli, Bernardo, 35.
- Ricasoli, Giovan Battista, 35, 284.
- Riccio, Pier Francesco, 34, 35, 213.
- Rice, Eugene F., 79.
- Ridolfi, Niccolò, cardinale, 309.
- Righi, Roberto, 146n.
- Rioli, Giorgio, *vedi* Siculo, Giorgio.
- Ristori, Renzo, 296n.
- Rizzarelli, Giovanna, 225n.
- Robertson, Clare, 304n.
- Robusti, Iacopo, *detto* il Tintoretto, 227.
- Rolet, Anne, 348n.
- Rolle, Claudio, 135n.
- Romani, Gabriella, 6n.
- Romano, Davide, 118n, 224n, 315n.
- Romano, Ruggiero, XVI.
- Romeo, Giovanni, 315n.
- Ronchini, Amadio, 313n.
- Ronsdorf, Ernst, 226n.
- Rosa, Mario, XIII, 32 e n, 33 e n, 35n, 38, 56n, 163 e n, 284n.
- Roserot de Melin, Joseph, 349, 352n.
- Rosso Fiorentino (il), Giovan Battista di Iacopo, *detto*, 227.
- Rotondò, Antonio, XIII.
- Roussel, Bernard, 147n.
- Roussel, Gérard, 65.
- Rozzo, Ugo, VIII, 69n, 135n, 223n, 226n.
- Rullo, Donato, 105 e n, 252, 256, 316.
- Ruysbroc, Jan van, 87n, 139.
- Sadoletto, Iacopo, cardinale, XVII, 33, 57, 81, 132n, 145, 147, 148, 149, 166, 174, 175n, 177, 181, 188.
- Salerno, arcivescovo di, *vedi* Fregoso, Federico, cardinale.
- Salmerón, Alfonso, 155, 216, 233n, 236, 279, 283, 287, 290, 292.
- Salminen, Renja, 72n.
- Salvadori, Stefania, 223n.
- Salvarani, Luana, 227n.
- Salvetto, Paolo, 48n, 49n, 101n.
- Salviati, Francesco, 227.
- Salviati, Giovanni, cardinale, 151, 153.
- Sanfelice, Giovanni Tommaso, 57, 121.
- Sannazaro, Iacopo, 75.
- San Silvestro, cardinale di, *vedi* Badia, Tommaso.
- Santa Croce in Gerusalemme, cardinale di (Marcello Cervini), *vedi* Marcello II, papa.
- Santa Severina, cardinale di, *vedi* Santoro, Giulio Antonio.
- Santa Teresa, Domingo de, *vedi* Domingo de Santa Teresa.
- Santoro, Giulio Antonio, cardinale, 11, 15n.
- Sanudo, Marin, 75n.
- Sanzio, Raffaello, VII.
- Sapegno, Maria Serena, 75n, 198n.
- Sapegno, Natalino, 34n.

- Sarpi, Paolo, 306 e n.
- Satana, 67n, 285.
- Sauli, famiglia, 77.
- Sauli, Stefano, 94.
- Sauli, Teodorina, 85, 110, 225.
- Savonarola, Girolamo, 49n, 66 e n, 79, 80, 84, 117.
- Scaramella, Pierroberto, XXI, 41n.
- Scarampi, Antonio, 322.
- Scheib, Otto, 142n.
- Schelhorn, Johann Georg, 6.
- Schiera, Pierangelo, 59n.
- Schmidt, Charles, 66n.
- Schweizer, Josef, 155n, 157n, 278n, 291n, 292n, 306n.
- Scorsone, Massimo, 97n.
- Scotti, Bernardino, cardinale, 216, 217.
- Scotti, Giovan Battista, 15n, 90, 137, 136, 213, 219, 233n, 266, 282, 284, 285, 286, 287, 290, 292.
- Sebastiano del Piombo, 227.
- Sébillville, Pierre de, 65n.
- Secchi Tarugi, Luisa, 351n.
- Séguy, Jean, 31n.
- Seidel Menchi, Silvana, 31n, 44n, 45n, 46n, 52n, 85n, 223n, 225n, 244n.
- Serafino da Fermo, *vedi* Aceti de' Porti, Serafino.
- Seripando, Girolamo, cardinale, 57, 93, 99-109, 113, 188, 306, 320.
- Sernini, Guido, 210, 211.
- Servet, Miguel, 5, 127n, 326.
- Sesso, Carlo di, 354.
- Severi, Francesco, 339n.
- Siculo, Giorgio, 14, 16, 18, 19, 20, 29, 52, 326, 327n, 328, 329 e n, 330n, 331, 332, 333 e n, 334 e n, 335 e n, 336 e n, 337 e n, 338, 339, 340 e n, 341 e n, 342 e n.
- Sigibaldi, Giovanni Domenico, 176, 323.
- Simoncelli, Paolo, XI, XII, 24n, 32 e n, 38, 49n, 53n, 54n, 60n, 69n, 135n, 142n, 146n, 158n, 163n, 181n, 187n, 207n, 208n, 218n, 228n, 229n, 230n, 264n, 282n, 297n, 314n.
- Simonetta, Ludovico, cardinale, 224n.
- Sirleto, Guglielmo, cardinale, 17.
- Sleidan, Johann, 223-224.
- Snyder, Susan, 356n.
- Sofri, Adriano, 22n.
- Solimano I il Magnifico, sultano ottomano, XV, 141, 221.
- Solmi, Edmondo, 192n, 211n.
- Somerset, duchessa di, *vedi* Stanhope, Anne.
- Soncino, marchesa di, *vedi* Morone Stampa, Anna.
- Soranzo, Vittore, 9, 39, 42, 57, 87, 92, 105, 106, 108, 109, 127, 198, 198, 212n, 215, 216, 237, 238 e n, 239, 248, 272, 283, 290, 294, 315.
- Soranzo Bembo, Isabetta, 238.
- Soto, Domingo de, 17, 306.
- Spada, Lorenzo, 237.
- Speziari, Daniele, 349n.
- Spiera, Francesco, 333n, 334, 336, 338n.
- Spifame, Jacques, 349.
- Spina, Bartolomeo, 291 e n.
- Spinelli, Giovanni, 17n.
- Staehlin, Andreas, 348n.
- Stancaro, Francesco, 226.
- Stanhope, Anne, 354, 355.
- Starenko, Peter E., 314n.
- Stefani, Federica, 75n.
- Stella, Aldo, 7n, 16n, 21n, 100n, 183n, 219n, 254n, 255n, 255n, 296n, 356n.
- Stella, Bartolomeo, 197.
- Stella, Giovan Francesco, 197.
- Stoll, Christoph, 142n.
- Sturm, Jacob, 147n.
- Tagliacozzo, duchessa di, *vedi* Aragona Colonna, Giovanna d'.
- Tallon, Alain, 64n, 348n, 349n, 351n.
- Targoff, Remie, 198n.
- Tasso, Bernardo, 106 e n, 189, 225.
- Teatino, cardinale (Gian Pietro Carafa), *vedi* Paolo IV, papa.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, 118n, 312n.
- Terenziano, Giulio, 265.
- Terracciano, Pasquale, 45n, 47n.
- Tintoretto (il), *vedi* Robusti, Iacopo.
- Tiziano, *vedi* Vecellio, Tiziano.
- Tiziano, anabattista, 340.
- Toffetti, Onorato, 88, 197, 326.
- Tolomei, Lattanzio, 99, 100 e n, 183, 189, 218.
- Tomitano, Bernardino, 225.
- Tommaso d'Aquino, santo, 167, 183, 235.

- Tordi, Domenico, 100n.
 Torelli, Lelio, 35.
 Torelli, Ludovica, contessa di Guastalla, 235.
 Tournes, Jean de, 73, 321, 343, 345.
 Tournon, François de, cardinale, 65.
 Travi, Ernesto, 167n.
 Tremellio, Emanuele, 265.
 Trento, cardinale di, *vedi* Madruzzo, Cristoforo.
 Tricard, Annie, 70n.
 Trivulzio, Agostino, cardinale, 151, 232.
 Trubar, Primož, 358.
 Tudor, famiglia, 354, 355, 356.
- Ungnad von Sonneck, Hans, 357.
 Ungnad von Sonneck, Johann, 357.
 Usoz y Rio, Luis, 123n.
- Valdés, Alfonso de, 79, 225 e n.
 Valdés, Juan de, XII, XVII, XIX, 8, 12, 15, 16, 20, 21, 22 e n, 36, 37, 42, 45n, 46, 48, 55, 56, 62, 68 e n, 74 e n, 79, 90, 91, 92-99, 106, 107 e n, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 122, 123n, 124 e n, 125, 126 e n, 127, 130n, 131 e n, 133, 134, 136n, 137, 139, 152, 178, 180, 184 e n, 195, 196, 198, 200, 202, 203, 205, 206n, 210, 211, 213, 214, 218, 222 e n, 226, 228, 229, 231, 232, 265, 273, 289, 299, 301, 302n, 304, 308n, 321, 322 e n, 328, 329 e n, 339, 343, 348, 350.
 Valentini, Filippo, 179.
 Valois, famiglia, VII, 81.
 Valois d'Este, Renata, duchessa di Ferrara, 131, 175n, 285, 288.
 Valois di Savoia, Margherita, duchessa di Savoia, 348, 350.
 Vanautgarten, Alexandre, 55n.
 Vanni, Andrea, XXI, 96n, 217n.
 Varchi, Benedetto, 35, 189, 228, 229 e n, 230 e n, 231n.
 Vasari, Giorgio, 227.
 Vauchez, André, 147n.
 Vecellio, Tiziano, VII, XV, 227.
 Veissière, Michel, 73n.
- Vénard, Marc, 146n, 147n, 149n, 253n.
 Venusti, Marcello, 227.
 Vergerio, Pier Paolo, VIII e n, IX e n, 5, 6, 7, 10 e n, 22 e n, 57, 80, 87, 88n, 147, 155, 220, 221, 226 e n, 237 e n, 275, 294 e n, 296 e n, 297 e n, 302 e n, 322, 333 e n, 338 e n, 358.
 Vermigli, Pietro Martire, XII, XV, 8, 109, 119, 175 e n, 188, 191, 194, 213, 219, 226, 265, 333, 355, 356.
 Verona, vescovo di, *vedi* Giberti, Gian Matteo.
 Vettori, Pietro, 316 e n.
 Vida, Girolamo, 320, 321.
 Villafranca, Juan de, 16, 124, 326, 339.
 Vinay, Valdo, X e n, 6n, 33, 38.
 Viti, Paolo, 224n.
 Vivanti, Corrado, XVI, 306n.
- Wanegffelen, Thierry, 66n, 194n, 347n, 352n.
 Wauchope, Robert, 287.
 Wecker, Regine, 348n.
 Weiss, Nathanaël, 64n.
 Windler, Christian, 348n.
 Winter, Robert, 350.
 Woolfson, Jonathan, 355n.
- Young, Mary, 6n.
- Zaccaria, Raffaella Maria, 224n.
 Zaggia, Massimo, 12, 13n, 16n, 17n, 19n, 37n, 251n, 258n, 264n, 265n, 269n, 327n.
 Zanchi, Basilio, 315.
 Zanetti, Agostino, 87n, 139, 212.
 Zannettini Dionigi, *detto* il Grechetto, 49, 50, 254 e n, 255.
 Zarrabini, Giovanni Antonio, *vedi* Flaminio, Giovanni Antonio.
 Zarri, Gabriella, 59n, 223n.
 Zemon Davis, Natalie, 343n.
 Zigabene, Eutimio, 77.
 Zuliani, Federico, 106n.
 Zwierlein, Cornel, 350n.
 Zwingli, Huldreich, 121.

INDICE DEL VOLUME

<i>Premessa</i>	VII
I. «Quello perniciosissimo libro» che «si vendeva et legeva per tutto»	3
1. Napoli 1540, p. 3 - 2. Don Benedetto da Mantova e Marcantonio Flaminio, p. 11 - 3. I <i>Giocchi di pazienza</i> , p. 20 - 4. Discussioni storiografiche, p. 31	
II. Una foresta europea	40
1. «Doviamo esser allegri et securi»: una teologia della misericordia, p. 40 - 2. Nell'Italia degli anni trenta: «duterani perché praedicano la libertà del spirito», p. 50 - 3. L'evangelismo francese, p. 61 - 4. Tra Francia e Italia, p. 73	
III. Marcantonio Flaminio a Napoli	90
1. Da Gian Matteo Giberti a Juan de Valdés, p. 90 - 2. La discussione con Gasparo Contarini e Girolamo Seripando, p. 99 - 3. Da discepolo a maestro, p. 109 - 4. Valdesianesimo e Riforma protestante, p. 120 - 5. Il <i>Beneficio</i> dal pulpito: la predicazione di Bernardino Ochino, p. 128	
IV. Gasparo Contarini a Ratisbona	141
1. Il compromesso impossibile, p. 141 - 2. Sospetti e accuse che «troppo havesse condesesso a quelli germani», p. 154 - 3. «Quello heretico spirito di cercar d'accordare fra catholici et heretici», p. 164 - 4. Modena «come Praga», p. 174 - 5. «Oh povero Flaminio, el passa troppo!», p. 184	
V. <i>L'Ecclesia viterbiensis</i>	193
1. Le <i>Meditationi</i> su san Paolo di Marcantonio Flaminio, p. 193 - 2. Le stratificazioni del testo, p. 206 - 3. La circolazio-	

ne manoscritta, p. 210 - 4. Il contesto politico-religioso della stampa, p. 221 - 5. Proselitismo e uso pastorale, p. 231

VI. «Erra e inganna [...] con Lutero»	241
1. Un testo pelagiano?, p. 241 - 2. Benedettini «spirituali», p. 249 - 3. Il <i>Trattato di quello che concorre alla giustificazione</i> di don Giovanni Evangelista, p. 263 - 4. Il <i>Compendio d'errori et inganni luterani</i> di Ambrogio Catarino Politi, p. 269 - 5. Controversia dottrinale e strategia politica, p. 278	
VII. <i>Post res perditas</i>	295
1. <i>L'Apologia del Beneficio di Cristo</i> , p. 295 - 2. La fine degli spirituali: dalla sconfitta tridentina alle accuse di eresia, p. 308 - 3. Condanne, censure, processi, p. 320 - 4. Oltre il <i>Beneficio</i> : Benedetto Fontanini nella «setta georgiana», p. 326	
Epilogo. Il <i>Beneficio</i> in Francia, in Inghilterra e nell'Europa riformata	343
<i>Abbreviazioni</i>	359
<i>Indice dei nomi</i>	361

Massimo Firpo, accademico dei Lincei, ha insegnato Storia moderna alle Università di Cagliari e di Torino (di cui è professore emerito) e alla Scuola Normale di Pisa. Tra le sue più recenti pubblicazioni, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma* (con G. Maifreda, Torino 2019) e *Studi e lezioni sulla vita religiosa del Cinquecento* (Alessandria 2020). Per Laterza è autore di: *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico* (1993); *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma* (2001); *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* (2006); *La presa di potere dell'Inquisizione romana. 1550-1553* (2014); *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento* (2016); *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento* (con F. Biferali, 2016).

Guillaume Alonge, post-dottorando all'Università di Neuchâtel (Svizzera), ha ricevuto nel 2020 il Premio Antonio Feltrinelli giovani "Storia e Geografia" conferito dall'Accademia Nazionale dei Lincei. Tra le sue più recenti pubblicazioni in lingua italiana, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* (Roma 2017) e *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento* (Roma 2019).

€ 29,00 (i.i.)