

UNA PROPOSTA DI RIFORMA DELLA 'VITA CRISTIANA' NEL PRIMO CINQUECENTO IN ITALIA: BATTISTA DA CREMA, GIROLAMO MIANI E ANGELA MERICI

DOI 10.19229/1828-230X/4722019

SOMMARIO: *Il saggio esamina in forma comparativa la concezione della 'vita cristiana' di alcune compagnie spirituali, un tempo considerate come espressione di una 'Riforma cattolica' filantropica e catechetica, istituite o ispirate nel primo Cinquecento nel Nord Italia da Caterina da Genova, Battista da Crema, Gaetano Thiene, Angela Merici, Girolamo Miani e Antonio Zaccaria. Si intende dimostrare come tali compagnie abbiano rappresentato un movimento riformatore uniforme e 'non-convenzionale', che va considerato all'interno di una più ampia corrente di ripensamento delle forme della 'vita cristiana' che si andava diffondendo all'alba della propagazione delle idee luterane.*

PAROLE CHIAVE: *Confraternite, ordini religiosi, spiritualità, religione 'non-convenzionale', 'Riforma cattolica', spirituali.*

AN IDEAL OF REFORM OF 'CHRISTIAN LIFE' IN EARLY SIXTEENTH-CENTURY ITALY:
BATTISTA DA CREMA, GIROLAMO MIANI AND ANGELA MERICI

ABSTRACT: *The essay examines in a comparative way the concept of Christian life shared by those groups once considered as an expression of a philanthropic and educational 'Catholic Reformation', and established in the early 16th century in Northern Italy by Catherine of Genoa, Battista da Crema, Gaetano Thiene, Angela Merici, Girolamo Miani and Antonio Zaccaria. This contribution intends to show that these companies represented a uniform and 'unconventional' religious movement, which should be considered within a wider current of reform of Christian life that spread in Italy at the dawn of the propagation of Lutheran ideas.*

KEYWORDS: *Confraternities, religious orders, spirituality, 'unconventional' religion, 'Catholic Reformation', spirituali.*

Prefazione

Il saggio indaga il concetto di 'vita cristiana' di coloro che, tra il 1519 e il 1535, fondarono o ispirarono una serie di compagnie, quali la Compagnia dei Servi dei Poveri (poi detti somaschi), i Figli e le Figlie di san Paolo (conosciuti come barnabiti e angeliche), la Compagnia di sant'Orsola e alcune confraternite e ospedali per gli 'incurabili'. I personaggi in questione sono, innanzitutto, Battista Carioni da Crema (ca. 1460-1534), Angela Merici (ca. 1474-1540) e Girolamo Miani (1486-1537) e, in secondo luogo, Caterina Fieschi (1447-1510), Gaetano Thiene (1480-1547) e Antonio Zaccaria (1502-1539), tutti individui

dotati di grande spessore intellettuale e di notevoli capacità organizzative. Com'è noto, una lunga tradizione storiografica erudita di orientamento cattolico ha considerato queste associazioni in continuità con le confraternite del Divino Amore e in parallelo ad altri istituti quali i teatini, i cappuccini e i gesuiti, come parte di un movimento di 'Riforma cattolica' che, in reazione alla crisi e alla corruzione della Chiesa, avrebbe promosso una serie di iniziative volte alla carità, all'educazione e alla riforma del servizio pastorale¹.

Tuttavia, sulla scorta degli studi di Delio Cantimori, e soprattutto a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, nuove ricerche hanno messo in discussione il paradigma della 'Riforma cattolica' intesa come processo di autoriforma coerente e lineare, contrapponendovi una visione della Chiesa pretridentina ben più complessa, caratterizzata da una molteplicità di idee e proposte diverse (come quelle di Carafa, di Giberti, e del *Beneficio di Cristo*) e lacerata dai conflitti interni. Particolarmente significativa fu la persecuzione da parte del partito degli 'intransigenti' (capitanato da inquisitori saliti al pontificato, come Carafa e Ghislieri), sostenitori del potere papale, dell'Inquisizione e dell'ortodossia, ai danni degli 'spirituali' (rappresentati da alti ecclesiastici, grandi aristocratici e celebri letterati), che, al contrario, erano aperti al dialogo con i protestanti e sostenevano la giustificazione per fede senza rompere con l'istituzione ecclesiastica e propugnavano la riforma della Chiesa fondata sull'azione pastorale dei vescovi. In questa prospettiva il concetto storiografico di 'Controriforma' è stato in parte identificato proprio con la repressione operata dagli 'intransigenti' verso ogni ideale di riforma della Chiesa diverso da quello da loro sostenuto².

In questo quadro alcuni dei nuovi istituti religiosi sono stati assorbiti nel partito degli 'intransigenti' (come i teatini), mentre altri sono stati avvicinati agli ambienti 'evangelici' o 'spirituali' (i cappuccini, i primi gesuiti e il Divino Amore)³. Al contempo, se da una parte i bar-

¹ P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1945; H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia, 1957 (ed. or. 1946). In ambito storiografico anglo-americano, dove il concetto di 'Riforma cattolica' è stato sostituito da quello un po' indefinito di *Early Modern Catholicism*, l'interpretazione dei gruppi in questione è rimasta invariata.

² Per una sintesi recente di tale impostazione cfr. M. Firpo e G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino, 2019, *Introduzione*.

³ Si vedano A. Vanni, «*Fare diligente inquisizione*». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Viella, Roma, 2010; M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Il Mulino, Bologna, 2018; G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della compagna di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017; G. Alonge, *Dalla carità all'eresia. Il Divino Amore e il dissenso religioso nell'Italia del primo Cinquecento*, «Rinascimento», LIV (2014), pp. 187-210. Per

nabiti, le angeliche e le orsoline sono stati sottratti alla prospettiva di autoriforma assistenziale-educativa della Chiesa, sia in quanto oggetto della repressione controriformistica e sia per la complessità dei loro profili spirituali, dall'altra essi non hanno trovato chiara collocazione all'interno di questi dibattiti⁴.

In questa sede, tenendo presenti le recenti acquisizioni storiografiche, si intende proporre un'analisi comparativa delle esperienze religiose dei barnabiti, delle angeliche, delle orsoline, dei somaschi (cui ad oggi non sono stati dedicati studi monografici di rilievo) e di alcune confraternite stabilite da Carioni e Thiene, per approfondire l'analisi del loro significato all'interno delle proposte di rinnovamento religioso di primo Cinquecento. Il saggio innanzitutto ricostruisce le circostanze della loro istituzione (avvenuta negli anni Venti e Trenta del Cinquecento, nelle città comprese lungo l'asse Milano-Venezia), evidenziando le connessioni tra i fondatori e le loro relazioni con gli ambienti spirituali circostanti. Inoltre, attraverso un'analisi approfondita delle loro concezioni spirituali all'interno dei dibattiti religiosi del tempo, si metterà in luce la logica e le specificità della loro concezione della vita cristiana. Si intende mostrare come tali compagnie siano state un movimento omogeneo impegnato nella diffusione di un peculiare progetto di riforma religiosa, all'interno del quale appare particolarmente significativo l'apporto dato da Battista da Crema.

Formate principalmente da semplici frati e preti che rifuggivano le cariche ecclesiastiche, e da laici, uomini e donne, appartenenti alla nobiltà urbana, al ceto mercantile, professionale e artigianale, tali compagnie si dedicano non tanto alla riforma delle strutture della Chiesa, quanto a quella della società cristiana nel suo complesso, promuovendo una radicale conversione individuale e interiore alla via della perfezione. Si sosterrà quindi che nelle loro compagnie i fondatori istituzionalizzano una concezione di vita cristiana 'non-convenzionale', frutto di una sintesi originale e coerente di innovative istanze spirituali promosse da diverse tradizioni religiose del Quattrocento e largamente diffuse nei primi decenni del Cinquecento.

un più ampio studio sul Divino Amore considerato al di fuori della prospettiva jediniana cfr. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli, 2002.

⁴Sui barnabiti e le angeliche, si veda l'imprescindibile volume di E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze, 1998; sulle angeliche, si veda anche R. Baernstein, *A Convent's Tale: A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, London and New York, 2002. Sulle orsoline, Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento: Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola (1474-1540)*, FrancoAngeli, Milano, 2007. Segnalerò nel corso del volume altri contributi specifici sui fondatori e sui gruppi discussi.

Concepita in un periodo dottrinalmente fluido, la proposta riformatrice delle compagnie, per quanto non legata alle concezioni solafideistiche che domineranno le istanze riformatrici dei decenni successivi, può essere vista come una forma di vita cristiana specifica, non assimilabile né al cattolicesimo tradizionale né all'emergente ideologia luterana. Nonostante le differenze soteriologiche, di status e delle modalità attraverso cui promuovere il riformismo religioso, si vuole mostrare, infine, come questo movimento, sotto il profilo delle concezioni della vita cristiana, abbia significative affinità con gli ambienti 'evangelici' e 'spirituali'. Tale corrispondenza, più che richiamare influenze specifiche, testimonia ulteriormente dell'ampia diffusione e della complessa articolazione degli ideali di riforma religiosa nel Cinquecento in Italia.

1. Il contesto spirituale delle compagnie

Nel corso del XV secolo, in un periodo di crisi di autorità della Chiesa, all'interno di una varietà di tradizioni interconnesse tra loro, quali il movimento dell'osservanza, l'umanesimo, la *devotio moderna*, la teologia mistica renana e il misticismo femminile medievale, emergono nuove concezioni riguardanti la vita cristiana. A partire da una nuova attenzione data alle Scritture sacre, ai padri della Chiesa, al monachesimo orientale e alla filosofia pagana, queste tradizioni promuovono idee di orientamento ascetico e mistico e tese alla valorizzazione della vita interiore. Nel primo Cinquecento tali concezioni emergono in una molteplicità di ambienti ecclesiastici e laici in diverse regioni del Nord e del Centro Italia, come nei monasteri osservanti (benedettini, agostiniani, domenicani, francescani e dei canonici lateranensi), nei circoli umanisti e neoplatonici (come quelli di Marsilio Ficino, di Paolo Giustiniani e Pietro Bembo, o quelli di simpatie erasmiane) e in conventicole di carattere profetico o mistico (come quelle savonaroliane o legate alle 'sante vive')⁵. Tali ideali spirituali raggiungono un più ampio pubblico tramite la stampa di trattati ascetici e mistici di autori come Domenico Cavalca, Caterina da

⁵ Per delle panoramiche sull'osservanza in Europa, cfr. J. D. Mixons e B. Roest (eds.), *A Companion to the Observant Reform in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, 2015. Sui circoli umanisti, C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002. Sulla teologia neoplatonica, C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., The University of Chicago Press, Chicago, 1970. Sul misticismo femminile in Italia, G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990. Sui rapporti tra *devotio moderna*, umanesimo e osservanza cfr., M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca a Alberti*, Le Lettere, Firenze, 2012.

Siena, Enrico Suso, Giovanni Tauler, Tommaso da Kempis, Enrico Herp, Dionigi il Certosino, Savonarola, Pietro da Lucca ed Erasmo da Rotterdam⁶.

Questi ambienti e correnti spirituali mettono in discussione l'approccio speculativo della teologia scolastica per porre al centro della riflessione religiosa i temi fondamentali della vita cristiana: quali sono le vere forme della perfezione cristiana? Come salvare l'anima? Dalla fine del XV secolo è possibile individuare due principali modelli soteriologici, spesso non in contrapposizione ma sovrapposti, ed entrambi ispirati dallo studio del pensiero di san Paolo, di sant'Agostino e dei principali eremiti e monaci del IV-V secolo, come san Girolamo, Giovanni Crisostomo e Giovanni Cassiano. Il primo identifica la vita cristiana con l'ideale della *scala perfectionis*, e cioè con un processo di purificazione graduale (inteso come penitenziale, affettivo, o gnostico), che avrebbe consentito all'individuo di raggiungere l'unione mistica. L'altro vede la santificazione personale e la salvezza principalmente come il risultato del sacrificio di Cristo e della misericordia divina⁷. La concezione della vita cristiana dei fondatori delle compagnie si sviluppa all'interno di questa cultura religiosa e in particolare in relazione ad ambienti monastici osservanti (tra i quali spicca l'apporto dei canonici lateranensi), a circoli umanisti e alle 'sante vive'.

2. La fondazione delle compagnie e i loro tratti principali

La storia delle fondazioni qui discusse ha come principale protagonista la figura dello scrittore e direttore di coscienze domenicano, Battista Carioni da Crema⁸. Di nobili natali, non si sa molto della sua vita, soprattutto fino a quando i suoi orizzonti superano decisamente i confini del monastero. Formatosi principalmente nel convento domenicano

⁶ Sulla letteratura mistica, B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, Crossroads, New York, 2012. Sulla *devotio moderna*, J. Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008. Sulla letteratura devota in Italia, G. Zarri, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009.

⁷ Cfr. B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, New York-Oxford, 1985, pp. 15-25.

⁸ Per una visione 'ortodossa' del frate, cfr. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Desclée, Roma, 1913 e L. Bogliolo, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, SEI, Torino, 1952. Più recentemente e con un'impostazione opposta, cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici e inquisitori*, Olschki, Firenze, 1992, pp. 11-67, ed E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit. La presente interpretazione del pensiero del frate segue largamente quella di Firpo e Bonora, tranne per l'accento posto sulla dimensione anomica e settaria.

osservante milanese di S. Maria delle Grazie, secondo una tradizione storiografica, intorno al 1480-1482, Battista, insieme con Savonarola, è discepolo del carismatico riformatore dell'ordine e vicario generale della congregazione lombarda, Sebastiano Maggi. Fra Battista, inoltre, come molti regolari della sua epoca si muove tra i conventi, e pertanto è probabile che entri in contatto con diversi circoli spirituali in Lombardia, Veneto ed Emilia Romagna⁹.

Gli scritti del frate rivelano profonde conoscenze delle Scritture, dei padri della Chiesa, degli autori pagani, della scolastica medievale e della letteratura ascetica, mistica e profetica del tempo, e in particolare di san Paolo, sant'Agostino, Cassiano, Dionigi l'Areopagita, Tommaso d'Aquino, Cavalca, Tauler, Caterina da Siena, Giovanni Dominici, Tommaso da Kempis, Giovanni Pico della Mirandola e Savonarola. Fra Battista compie una sintesi originale di tali influenze che lo qualifica come il principale teorico del movimento spirituale che andiamo illustrando. Inoltre, a partire dal 1519, e fino alla sua morte nel 1534, diffonde le sue idee attraverso un'intensa attività di proselitismo nelle città del nord Italia tramite la pubblicazione dei suoi trattati (che prima circolano in forma manoscritta)¹⁰, la fondazione di compagnie e la direzione spirituale.

Prima di ricostruire la storia delle fondazioni ispirate dal frate cremasco, occorre fare un passo indietro e considerare un'altra fonte di ispirazione per i personaggi qui considerati (e per lo stesso Battista da Crema), Caterina Fieschi Adorno, conosciuta come Caterina da Genova¹¹. Benché rimasta laica tutta la vita, Fieschi è nota per il suo attivismo nell'ospedale genovese di Pammatone (a partire dal 1480) e per le sue esperienze mistiche. Orientata dalle letture di Cassiano, Dio-

⁹ Da quello che sappiamo Carioni risiede nei seguenti conventi: S. Maria delle Grazie a Milano (negli anni ottanta del '400); S. Domenico a Brescia; S. Corona a Vicenza nel 1492-93, nel 1518 e nei primi anni Venti; S. Maria delle Grazie a Modigliana (nel 1497-99); S. Maria delle Grazie a Padova (nel 1520); SS. Giovanni e Paolo a Venezia (nel 1523-c. 1525) e poi di nuovo a Milano.

¹⁰ Questi sono: *Via de aperta verità* (pubblicata nel 1523, 1532, 1544 e 1547); *Specchio interiore opera divina per la cui lettione ciascuno divoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfectione* (1540, 1544 e 1549); *Opera utilissima de la cognitione et vittoria di se stesso* (1531, 1545 e 1548); *Philosophia divina, ossia Historia de la passione del nostro S.G.C. crucifixo et modo di contemplare quella per imitarlo* (1531, 1544 e 1545); *Detti notabili raccolti da diversi autori* (1583, pubblicato a nome di Zaccaria).

¹¹ Appartenente a una famiglia nobile (il padre era stato viceré di Napoli), a 23 anni Caterina si converte, benché sposata a Giuliano Adorno. Le opere di Caterina, *Dialogo tra anima, corpo, amor proprio, spirito, umanità e Dio* e il *Discorso sul purgatorio*, insieme alle prime biografie manoscritte (composte tra il 1522 e il 1548), sono pubblicate nel 1551 con il titolo *Libro de la vita mirabile et dottrina santa de la beata Caterinetta da Genoa, nel quale si contiene una utile et Catholica dimonstratione et dichiaratione del purgatorio*, per Antonio Bellono, Genova, 1551. Ora in U. Bonzi, *S. Caterina Fieschi Adorno*, 2 voll., Marietti, Torino, 1960-1962, vol. II.

nigi l'Areopagita, Cavalca e Caterina da Siena¹², Fieschi è circondata da un gruppo di devoti laici di formazione umanista e ha rapporti con ambienti mistici femminili e monastici osservanti. Tra questi ci sono benedettini cassinesi, il francescano Bernardino da Feltre e Sebastiano Maggi, già direttore di Savonarola e fra Battista, e suo confessore nel 1495-1496. Benché Caterina ispiri la fondazione della prima confraternita del Divino Amore di Ettore Vernazza (1497), i cui adepti perseguono vita penitenziale, sacramentale, liturgica e caritativa, il suo pensiero trova degli interpreti più fedeli e radicali in Battista da Crema e Gaetano Thiene.

Dopo aver studiato legge a Padova, Thiene, insieme col suo amico Bartolomeo Stella (1488-1555), è un sodale del Divino Amore romano¹³. La spiritualità di Thiene e Stella è inizialmente ispirata dagli studi umanistici, dall'ambiente del Divino Amore e dal misticismo femminile di Caterina Fieschi e della mistica bresciana Laura Mignani (di cui sono entrambi corrispondenti). Nel 1518, deluso da «Roma Babilonia» (come scrive a suor Laura nel 1517)¹⁴ e dall'esperienza del Divino Amore per la scarsa devozione dei suoi adepti, Thiene diviene discepolo di fra Battista. Agli ordini del frate, nel 1519 Thiene riforma la confraternita di S. Girolamo a Vicenza – dotandola di un ospedale per gli 'incurabili' – e quella del Santissimo Corpo di Cristo a Verona. Nel 1522, sempre seguendo Carioni, Thiene promuove la fondazione di un altro ospedale per gli 'incurabili' a Venezia, che attira la nobiltà cittadina e diventa presto un importante centro di spiritualità. L'influenza di Carioni è attestata nelle compagnie di Vicenza e di Venezia: nel 1521 il frate riforma gli statuti vicentini¹⁵, mentre qualche anno dopo invia il manoscritto del suo testo più controverso, lo *Specchio interiore*, a due delle co-fondatrici dell'ospedale veneziano e reggitrici della sezione femminile, invitandole a seguirne i precetti di perfezione «per conservazione di tal santa opera».

Il proselitismo del frate domenicano si lega anche ai frati agostiniani – che in quegli anni sono attivi nella predicazione apocalittica – e soprattutto a Girolamo Regino (ca. 1460-1524), figura di un certo

¹² Cfr. U. Bonzi, *S. Caterina da Genova* cit., vol. I, pp. 20-22; S. Mostaccio, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.-1534)*, Olschki, Firenze, 1999, pp. 41, 65, 78-82.

¹³ Thiene appartiene a una famiglia nobile vicentina, mentre Stella è figlio di un ricco mercante bresciano. Su Thiene si veda A. Vanni, *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Viella, Roma, 2016 (il suo rapporto con Stella è alle pp. 35-46).

¹⁴ F. Andreu (a cura di), *Le lettere di san Gaetano Thiene*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1956, p. 13.

¹⁵ Gli statuti sono in L. Giacomuzzi, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza, 1982, pp. 245-265. Si veda anche D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* cit., pp. 217-225.

rilievo negli ambienti spirituali femminili veneziani di primo Cinquecento, vicino ai canonici lateranensi della città, ed editore di trattati di Suso, Giovanni Pico della Mirandola e Pietro da Lucca¹⁶. Regino è un ammiratore di Battista, di cui fa stampare la *Via de aperta verità* nel 1523. Nel 1524, tuttavia, la collaborazione tra Carioni e Thiene volge al termine. Quest'ultimo, infatti, seguendo il consiglio dell'eremita camaldolese Paolo Giustiniani, comincia a nutrire dubbi sul suo maestro e decide di unirsi al progetto di Carafa di istituire i teatini¹⁷.

A quel punto, nel 1525, fra Battista, temendo probabilmente l'accusa di eresia, presenta alcuni suoi scritti a Clemente VII, ottenendone il beneplacito¹⁸. Tra il 1527 e il 1529 le sorti del frate conoscono una nuova svolta. In quegli anni, infatti, Battista conosce e dirige spiritualmente la contessa di Guastalla Ludovica Torelli (1500-1569) e un prete appartenente alla nobiltà cremonese che aveva rinunciato ai propri beni, Antonio Zaccaria. Nel 1530 il gruppo frequenta (forse con l'intento di riformarlo) il cenacolo spirituale milanese dell'Eterna Sapienza nel convento di S. Marta, dove avevano circolato le profezie della mistica Arcangela Panigarola. Terminato questo periodo legato a esperienze confraternali¹⁹, fra Battista lascia per sempre il convento domenicano e, grazie al sostegno finanziario di Torelli, con la nuova comitiva fonda i Figli e le Figlie di San Paolo (rispettivamente approvati nel 1533 e 1535).

Nelle due compagnie, chierici, laici, uomini e donne²⁰, senza dover emettere voti²¹ seguono e cercano di diffondere la vita di perfezione delineata nelle costituzioni (che prescrivono la lettura di autori come Casiano, san Girolamo, Climaco, Herp, Cavalca, Caterina da Siena e dello

¹⁶ Su Regino cfr. G. Zarri, *La promozione di libri religiosi in volgare nel primo Cinquecento: il caso dell'eremita Girolamo Redini*, in Id., *Libri di spirito* cit., pp. 233-253.

¹⁷ Thiene però si distaccherà da Carafa nel 1536 (quando il futuro Paolo IV accetta la porpora cardinalizia), per ritornare a una spiritualità più vicina al suo precedente maestro: cfr. A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 117-124.

¹⁸ B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. 15 (1892), pp. 91-92.

¹⁹ Oltre ai gruppi visti finora, Carioni potrebbe anche aver ispirato la fondazione di due ospedali per gli incurabili a Padova e a Brescia nel 1521 (quest'ultimo istituito da Stella) e due confraternite chiamate 'Amicizia' nei primi anni Venti a Brescia e nel 1528 a Cremona (la prima di Stella e la seconda di Zaccaria). A Milano le idee del frate circolano nella confraternita di S. Corona (cfr. E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 194-200).

²⁰ Nei primi anni le due congregazioni contano circa 30 barnabiti (tra laici e religiosi, molti dei quali nobili o notai) e 50 angeliche (cfr. ivi, pp. 287-290 e Baernstein, *A convent tale* cit., pp. 50-51).

²¹ È significativo che Torelli stessa (su consiglio di Carioni) non abbia fatto professione dei voti.

stesso Battista da Crema)²². Le idee del frate continuano a plasmare la vita della doppia congregazione anche dopo la sua morte nel 1534, quando, sotto la direzione di Zaccaria e, soprattutto, della carismatica angelica Paola Antonia Negri²³, i paolini accentuano il proselitismo tra gli ambienti nobiliari a Milano, nel Veneto e in Emilia Romagna²⁴. Alla promozione della dottrina di Carioni e delle sue compagnie contribuiscono anche il canonico regolare lateranense Serafino Aceti de' Porti da Fermo (1496-1540), che ne compendia i trattati e predica in diverse città, e l'inquisitore generale di Milano Melchiorre Crivelli (1486-1561), che autorizza i trattati del frate e difende i barnabiti dalle accuse di eresia.

In connessione a Battista da Crema, agli ambienti osservanti, umanisti e mistici femminili, vanno anche esaminate le figure carismatiche del nobile laico veneziano Girolamo Miani e della 'santa viva' e terziaria francescana bresciana Angela Merici²⁵. Uomo dedito alla politica e alle imprese militari, Miani si converte intorno al 1524, quando si mette sotto la guida spirituale di un canonico lateranense della cerchia di Regino²⁶ e comincia a frequentare l'ambiente dell'ospedale degli 'incurabili' di Venezia, la cui spiritualità è influenzata dal pensiero di Carioni (che allora risiede nel convento di SS. Giovanni e Paolo). Agli 'incurabili' prima, e all'ospedale dei Derelitti poi (dove è attivo dal 1527 al 1532), Miani dirige la propria devozione verso i poveri, gli orfani e le prostitute. L'opera caritativa di Miani ha il supporto di umanisti che sostengono le idee di Erasmo da Rotterdam²⁷, tra i quali spicca la figura di Primo Conti, collaboratore di Miani a Como (nel 1535) e attivo nei decenni successivi nell'insegnamento agli orfani nelle case dei somaschi²⁸. Tra i seguaci di Miani ci sono anche personaggi che negli stessi anni sono legati ai barnabiti (come Francesco Corneliasca, fondatore di una congregazione di preti riformati) e alle orsoline²⁹.

²² Costituzioni, 8, in G. Cagni, *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, «Barnabiti Studi» 21 (2004), pp. 304-306.

²³ M. Firpo, *Paola Antonia Negri, monaca Angelica (1508-1555)*, in O. Niccoli (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 35-82.

²⁴ E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 348-474.

²⁵ Per un profilo biografico di Miani, F. Crucitti, *Girolamo Miani, Santo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Vol. 56 (2001), pp. 564-570. Su Angela Merici (appartenente a una famiglia della piccola nobiltà decaduta), cfr. Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere, identità* cit.

²⁶ A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'Ospedale degli Incurabili di Venezia*, «Regnum Dei», 120 (1994), pp. 27-28.

²⁷ A. Nordio, *L'ospedale degli incurabili* cit., p. 173.

²⁸ G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei Padri somaschi. La Compagnia pre-tridentina di san Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Curia Generale Padri somaschi, Roma, 2009, pp. 88-96.

²⁹ Su Corneliasca e Miani, cfr. L. Tacchella, *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Genova, 1966, pp. 44-45.

A partire dal 1532 Miani istituisce la Compagnia dei Servi dei Poveri in diverse città della Lombardia (Bergamo, Brescia, Milano, Como, Pavia e nel villaggio di Somasca) e, al contempo, vi associa delle confraternite costituite da uomini e donne aristocratici che hanno il compito di sostenere economicamente le opere e di gestirne i beni³⁰. La Compagnia delle origini non ha status religioso (tanto che Miani rimane laico), non prevede voti ed è composta da laici ed ecclesiastici di diversa provenienza sociale (sebbene prevalentemente nobili)³¹. Benché le case offrano ai poveri un rifugio, assistenza medica e un programma educativo che comprende l'alfabetizzazione e l'apprendimento di preghiere e di un mestiere, la compagnia di Miani non si può vedere semplicemente nell'ottica filantropica ed educativa. Va infatti sottolineato che agli assistiti, e soprattutto ai suoi discepoli, Miani chiedeva una conversione radicale di vita, che implicava la rinuncia ai beni personali e che li immergeva in una profonda dimensione spirituale.

Nel 1524 anche Angela Merici risiede (per una buona parte del mese di novembre) nell'ospedale degli 'incurabili' veneziano, dove viene «visitata da moltissimi religiosi, gentilhuomini, gentildonne et altre persone spirituali»³². Non ci è dato sapere se abbia incontrato Carioni o Miani, ma sappiamo che nel 1530 sceglie come confessore il canonico lateranense Serafino Torresini da Bologna (m. 1568), che nel 1547 dà alle stampe la propria traduzione del trattato *Pharetra Divini Amoris* di Johannes Justus Landsberg, facendovi confluire le idee di Battista da Crema³³. Legami tra l'entourage di Merici e quello di Carioni sono ipotizzabili anche a Cremona nel 1529-1530, dove Angela risiede per quattro mesi incontrando nuovamente molte «persone spirituali» e dove Zaccaria ancora risiedeva (nel 1528 vi aveva istituito una 'Amicizia'). Angela, inoltre, potrebbe aver conosciuto Miani nel 1532 a Brescia, quando diversi suoi amici collaborano con il patrizio veneziano³⁴. I testimoni della vita di Merici raccontano che la santa avesse una solida cultura religiosa e per questa ragione fosse spesso visitata da predicatori e teologi. L'esame dei suoi scritti fa supporre che oltre alle Scritture

³⁰ La Compagnia viene approvata nel 1538 dal vescovo di Bergamo Pietro Lippomano.

³¹ G. Bonacina, *L'origine* cit., pp. 43-99.

³² Deposizione del mercante Antonio Romano nella prima raccolta di testimonianze sulla vita della futura santa (detta *Processo Nazari*, 1568): in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano, 1986, p. 535.

³³ G. Zarri, *Ambiente e spiritualità mericiani*, in C. Naro (a cura di), *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1998, pp. 69-70; E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 215-216n.

³⁴ Ad esempio, Agostino Gallo è presente a un capitolo dei somaschi nel 1541, in quanto protettore laico di un orfanotrofio bresciano istituito da Miani (cfr. G. Bonacina, *L'origine* cit., p. 109).

e ai Padri della Chiesa, Merici conosca i trattati ascetici e mistici diffusi all'epoca e che sia particolarmente legata a quelli appartenenti alla mistica femminile (è nota la sua devozione per la stigmatizzata Osanna Andreasi).

Nel 1535 Merici fonda la Compagnia di sant'Orsola, che propone alle donne laiche una vita di preghiera e penitenza nelle proprie case, senza voti né abito religioso³⁵. Contrariamente a ciò che la storiografia ha spesso sostenuto, Angela non fonda la compagnia per offrire assistenza o educazione religiosa alle ragazze povere, ma per proporre un modello di perfezione e lo status di 'Sposa di Cristo' vissuti nel mondo a donne di ogni condizione³⁶. La compagnia non è sottoposta a ecclesiastici ma è amministrata da vedove aristocratiche e dalle orsoline «più sufficiente». Le adepte non fanno vita comune, ma si incontrano periodicamente e alcune di loro lavorano. L'iniziativa di Merici raccoglie ampi consensi: se al momento della fondazione la compagnia conta 28 orsoline, alla morte di Angela (nel 1540) le adepte sono 150.

3. Itinerari pericolosi

La traiettoria istituzionale dei barnabiti, dei somaschi e delle orsoline, dalle origini al periodo della Controriforma, non è lineare e senza conflitti. Il loro radicalismo (di cui si parlerà tra poco) e carattere innovativo causano tensioni interne e contrasti con le autorità ecclesiastiche. La confraternita di san Girolamo di Vicenza si dimezza durante il severo priorato di Battista da Crema³⁷, mentre la prima generazione di barnabiti conta numerose defezioni per via delle estenuanti pratiche di perfezione³⁸. Difficoltà legate alla scarsa devozione degli adepti emergono anche nell'ospedale degli 'incurabili' veneziano e tra i primi somaschi³⁹. La Compagnia di sant'Orsola, morta la fondatrice, si divide in due gruppi e diverse adepte lasciano la compagnia per entrare in convento o per sposarsi⁴⁰.

Queste associazioni, inoltre, vengono criticate da diversi ecclesiastici e in particolare da Carafa, il quale, nel 1532 e nel 1536, scrive lettere durissime a Battista da Crema e a Girolamo Miani, accusandoli di pro-

³⁵ La compagnia fu approvata dal vicario del vescovo di Brescia nel 1536 e da Paolo III nel 1546.

³⁶ Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità* cit., pp. 51-55. Gli atti della compagnia indicano che la maggioranza delle adepte proviene dal mondo artigiano (ivi, pp. 70-81).

³⁷ A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 52-53.

³⁸ E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 201-283.

³⁹ Sugli 'incurabili' si veda la lettera di Thiene più avanti; sui somaschi cfr. G. Bonacina, *L'origine* cit., pp. 32-33.

⁴⁰ L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., pp. 291-306.

tagonismo e di voler operare al di fuori della Chiesa⁴¹. Nel 1532, il severo prelado attacca anche le confraternite laiche che lavorano negli ospedali, colpevoli di denigrare la dignità clericale e di fomentare l'eresia⁴². I barnabiti sopravvivono al processo milanese del 1536, ma vengono riformati per iniziativa di Carafa nel 1552, e poi definitivamente da Carlo Borromeo nel 1579⁴³. Nel 1552, inoltre, Paola Antonia Negri viene imprigionata e gli scritti di Battista da Crema messi al rogo a Milano dall'inquisitore Ghislieri e dal 1554 posti all'*Indice* (prima in quello veneziano e poi romano)⁴⁴. A partire dal 1567 anche le orsoline vengono riformate da Borromeo e sottoposte all'ordinario⁴⁵. I somaschi compiono un percorso di clericalizzazione e, come le orsoline, si impegnano anche nell'istruzione dei giovani nobili⁴⁶.

Inoltre, non è stato abbastanza sottolineato il fatto che, a partire dalla metà degli anni Trenta, alcuni dei protagonisti delle compagnie spirituali hanno rapporti con ambienti eterodosi. Oltre ai contatti con i circoli erasmiani, in diverse città Miani collabora con i cappuccini, che sono protetti da personaggi legati all'entourage dell'esule spagnolo e ispiratore del movimento degli 'spirituali', Juan de Valdés⁴⁷. A riguardo, è significativo che il cappuccino Girolamo da Molfetta (il quale di lì a poco sarebbe fuggito dall'Italia per seguire l'apostata generale dell'ordine Bernardino Ochino) dedichi a Miani e ai Servi dei Poveri il trattato mistico di Bartolomeo Cordoni, *Dyalogo de la unione spirituale* del 1539 – testo fondamentale per la spiritualità cappuccina e approvato da Melchiorre Crivelli, l'inquisitore milanese sostenitore di Battista da Crema⁴⁸. Miani, inoltre, già dal 1531 è legato alla cerchia di Giberti, il quale nel 1539 inviterà i somaschi a operare nella diocesi. Significative sono le figure del biografo di Miani, Pietro Contarini, che Giberti vorrà come suo successore, e del domenicano Reginaldo Nerli (legato a Giberti e a Ercole Gonzaga), cui Miani commissiona un catechismo in

⁴¹ Le lettere di Carafa sono rispettivamente in P. Paschini, *San Gaetano Thiene. Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Lateranum, Roma, 1926, pp. 163-164, e Id., *La beneficenza in Italia e le "Compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento: note storiche*, F.I.U.C., Roma, 1925, p. 104.

⁴² A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 75-76.

⁴³ E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 185-200.

⁴⁴ Ivi, p. 168.

⁴⁵ G. Mazzonis, *Donne devote nell'Italia post-tridentina: il caso delle compagnie di sant'Orsola*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2 (2014), pp. 349-385.

⁴⁶ L. Mascilli Migliorini, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *I Somaschi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1992, pp. 9-10.

⁴⁷ I Servi dei Poveri, a partire dal 1536, ricordano i cappuccini nelle loro preghiere: cfr. C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e costituzioni fino al 1569. Libro delle Proposte (1536-1538)*, «Fonti per la storia dei somaschi», 2 (1978), p. 31.

⁴⁸ Bartolomeo Cordoni, *Dyalogo de la unione spirituale de Dio con l'anima*, per Francesco Cantalupo et Innocenzo da Cicognara, Milano, 1539, pp. 2-6.

cui si riscontrano sia la mortificazione dei vizi sia tematiche diffuse tra gli ambienti degli 'spirituali', quali l'enfasi sulla fede, l'illuminazione della grazia e la rigenerazione dell'uomo nella perfezione di Cristo⁴⁹.

Anche i barnabiti hanno contatti con i cappuccini, di cui finanziano i primi conventi a Milano nel 1538⁵⁰. Inoltre, in quel periodo, Torelli, Paola Antonia Negri e il barnabita Antonio Morigia hanno stretti rapporti (anche di direzione spirituale) con il Governatore di Milano Alfonso d'Avalos (1502-1546) e la consorte Maria d'Aragona del Vasto (1503-1568), la quale negli anni precedenti aveva frequentato i circoli napoletani di Valdés e di Giulia Gonzaga e che in quel periodo ha rapporti con Pietro Carnesecchi, Girolamo Seripando e Ochino⁵¹. Nel 1540 Maria d'Aragona è la dedicataria della prima edizione a stampa dello *Specchio interiore* (1540) di Battista da Crema, edita da Torelli. La dottrina del frate cremasco è anche conosciuta in ambienti letterari, come testimoniato dalla presenza delle sue opere nella storia della letteratura italiana di Anton Francesco Doni (frequentatore del circolo letterario di Maria D'Aragona a Pavia nel 1546), che definisce Battista «Frate dotto, buono, humile & devoto»⁵². Torelli ha anche contatti sia con il 'valdesiano' Giovanni Morone (il quale, al momento del suo arresto, nel 1557, verrà trovato in possesso dello *Specchio interiore*)⁵³, sia con il circolo di Giberti, forse già dal 1529 e soprattutto nel 1542-1543, quando il vescovo invita i paolini a partecipare alla riforma dei conventi femminili nella sua diocesi.

Infine, è significativo che Angela Merici scelga come luogo di residenza, a partire dal 1532 e fino alla sua morte, il convento bresciano di S. Salvatore dei canonici regolari lateranensi di Sant'Afra, luogo di studio delle Scritture e della patristica e dove gravitano figure eterodosse come Pietro Martire Vermigli, Celso Martinengo e Ippolito Chizzola⁵⁴. Tra i suoi amici, il segretario della compagnia Gabriele Cozzano e gli influenti bresciani Giacomo Chizzola e Agostino Gallo, verso la fine degli anni Trenta, fanno parte del circolo erasmiano cittadino che nel 1540 pubblica la seconda edizione italiana dell'*Enchiridion militis Christiani*. Chizzola, inoltre, è legato a diversi 'spirituali', quali Stella,

⁴⁹ *Istruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'espositione del Simbolo di Athanasio*, Francesco Cantalupo et Innocenzo da Cicognara, Milano, 1540 (per esempio, pp. 5r, 8r-v, 9r, 17r-v).

⁵⁰ G. Cagni, *Le Costituzioni* cit., pp. 262-263.

⁵¹ D. Robin, *Publishing Women: Salons, the Presses, and the Counter-Reformation in sixteenth-century Italy*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2007, pp. 35-38.

⁵² *La Libreria del Doni Fiorentino*, Giolito de Ferrari, Venezia, 1557, p. 30.

⁵³ E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 517-518; M. Firpo, *L'eretico che salvò la Chiesa* cit., p. 28.

⁵⁴ G. Caravale, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Il Mulino, Bologna, 2012, pp. 35-36.

Marc'Antonio Flaminio, Carneseccchi, Reginald Pole (che accompagnerà in Inghilterra nel 1553) e Vittore Soranzo⁵⁵. Questi personaggi si interesseranno alle Accademie di Rezzato per ragazzi istituite da Chizzola e Gallo nei primi anni Quaranta, il cui programma pedagogico e spirituale è ispirato a Erasmo, all'*Imitazione di Cristo* e a Miani.

4. La concezione della vita cristiana

Benché le compagnie presentino caratteristiche differenti tra loro, si intende dimostrare come Carioni, Miani, Merici, Fieschi, Thiene e Zaccaria abbiano una concezione affine dei principali temi dibattuti all'epoca, quali la salvezza, la perfezione e il rapporto con Dio, la vita attiva e contemplativa e la carità, il ruolo della Chiesa e degli uffici ecclesiastici, i sacramenti, la preghiera e altri aspetti esteriori del culto. Se diverse posizioni dei fondatori si ritrovano negli ambienti devoti discussi finora, è soprattutto la loro sintesi complessiva ad avere i crismi dell'originalità.

Le fonti qui considerate coprono la quasi totalità degli scritti e dei documenti relativi al pensiero e alla vita dei fondatori e delle compagnie delle origini: i trattati di Battista da Crema (composti tra il 1518-1531), le costituzioni dei barnabiti (ca. 1539) e i sermoni e le lettere di Zaccaria (ca. 1529-1539); le sei lettere sopravvissute di Miani (1535-1536), la sua prima biografia (1538) e i verbali delle riunioni dei primi somaschi (1536-1538); la *Regula* della Compagnia di sant'Orsola di Merici (1535), due suoi scritti di consigli per il governo (1539) e tre lettere del segretario Cozzano (1540-1546); le lettere di Thiene (1518-1524); e il *Dialogo spirituale* di Caterina da Genova (redatto dai discepoli nel 1520-1525)⁵⁶.

4.1. Perfezione, salvezza e unione con Dio

Il concetto di vita cristiana proposto dai fondatori prende avvio da un percorso di purificazione interiore radicato in testi come il *De institutis coenobiorum* e le *Collationes* di Cassiano e lo *Specchio di croce* di

⁵⁵ Cfr. E. Selmi, *Emilio degli Emilii* (1480-1531), *primo traduttore in volgare dell'«Enchiridion militis christiani»*, in A. Olivieri (a cura di), *Erasmo, Venezia e la cultura padana nel '500*, Minelliana, Rovigo, 1995, pp. 167-191; M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 385-387.

⁵⁶ Nel corso dell'analisi daremo conto delle edizioni a stampa in cui le fonti sono state pubblicate. Tutti corsivi nelle citazioni sono miei.

Cavalca. Tuttavia, mentre questi testi si rivolgono prevalentemente ai monaci, nelle compagnie qui discusse, è il mondo secolare, e non il convento, a essere concepito come palestra di perfezione. È un ideale che, come chiarisce Carioni, è diretto a tutti: «Chi volesse dire che non si potesse venire a perfezione in stato secular, seria assai bene de havergi compassione»⁵⁷. In base a tale percorso il frate distribuisce l'umanità in un *continuum*, negli stadi di 'incipienti', 'proficienti', 'perfetti' e 'perfettissimi'⁵⁸.

Per Fieschi e Carioni il principale ostacolo al processo di purificazione e alla tensione verso Dio è l'amor proprio', da cui nascono vizi come l'orgoglio, l'ira, l'invidia, la lussuria, l'avarizia, la curiosità vana e la pigrizia⁵⁹. Se Caterina – che pone l'amor proprio come uno dei protagonisti del suo *Dialogo* – afferma «Tanto quanto se despachiaua [=liberava] la habitatione de lo amore proprio, tanto era preizo la posezione de lo amore necto e puro, lo quale tanto quanto intrava et habitava, tanto la faceiva più anichilare»⁶⁰, Battista le fa eco dicendo «O vero amore de Dio quanto sei potente et utile, per mortificare tutto l'amor proprio, et vivificare l'huomo nel odio di se stesso»⁶¹. Carioni e Fieschi si fanno promotori di un percorso di mortificazione interiore fondato sull'umiliazione personale e che consiste nel sopportare le offese e gli 'obbrobri', resistere alle tentazioni, accettare la sfortuna e i difetti del prossimo. Tale processo conduce alla purificazione del cuore e della coscienza e all'acquisto delle virtù dell'umiltà, della pazienza e della carità. È un ideale di cristianesimo etico che pone come modello da seguire – come già nell'*Imitazione di Cristo* e nell'*Enchiridion* di Erasmo – la figura di Cristo, esempio supremo di rinuncia a se stesso e di virtù: «il crucifixo che ha insegnato che il vero amar se stesso è ad odiarse, et il vero salvar se stesso è ad mortificarse»⁶².

Tali concetti si ritrovano nelle costituzioni dei barnabiti, dove è affermato che «Humilita, matre, et custode de le virtu [...] [finché] con acuto desyderio, non habiano hautò à grato tutte le persecutione, irrisioni, et humiliationi»⁶³. I barnabiti e le angeliche, infatti, compiono atti pubblici di penitenza (impartiti nelle riunioni quotidiane, in base ai

⁵⁷ *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia, 1532, p. 134r.

⁵⁸ Se tali categorie già erano state discusse nella *Summa Theologiae* di Aquino, esse erano riferite ai religiosi (parte III, q. 89, a. 2).

⁵⁹ Come spiega Battista in *Opera utilissima*, Gottardo da Ponte, Milano, 1531, per es. alle pp. 18r, 53r, 77v, 89r-v.

⁶⁰ *Dialogo*, in U. Bonzi, *S. Caterina da Genova* cit., Vol. II, pp. 428-429.

⁶¹ *Opera Utilissima*, pp. 42v-43r. Lo stesso concetto si ritrova nell'*Imitazione di Cristo* (Libro 3, capitolo 27) e nell'opera di Savonarola (per esempio, *Prediche sopra i Salmi*, Bernardino de Bindoni, Venezia, 1544).

⁶² *Philosophia divina*, per Bartholomeo detto l'Imperator, Venezia, 1545, pp. 19r-v.

⁶³ *Costituzioni*, 12, in G. Cagni, *Le Costituzioni* cit., p. 327.

difetti di ciascuno), come andare per le strade di Milano vestiti di sacco e con una corda al collo, o pregare nelle piazze in ginocchio e con le braccia aperte, per mortificare il proprio orgoglio e status nobiliare⁶⁴.

Il combattimento spirituale è anche alle radici della spiritualità di Girolamo Miani. Come racconta il biografo, nei primi tempi della sua conversione, il nobile veneziano usava un modo con cui combattere i vizi che ricorda molto da vicino le tecniche insegnate da Battista da Crema: «I quali [vizi] volendo del tutto sradicare dall'animo suo, servava quest'ordine: prima si proponeva un peccato, poi con *cotidiane prove per la virtù contraria* si sforzava di vincerlo, poi vinto quello passava ad un altro [...] in breve ogni pianta di vitio dall'animo suo svelse et si rese atto a ricever la semente della divina gratia»⁶⁵. Questo atteggiamento si ritrova anche nei verbali delle riunioni dei somaschi, i quali vivono in povertà per umiliarsi («Humiliemosi tutti [...] vivendo malamente»)»⁶⁶.

Gli scritti di Merici, invece, non prefigurano un simile percorso penitenziale. Del resto, non risulta che le orsoline praticassero penitenze pubbliche, probabilmente a causa del loro status sociale di provenienza più umile e quindi non idoneo a praticare una spiritualità fondata sulla rinuncia all'onore. Tuttavia anche nella compagnia si registra l'enfasi sull'annichilazione interiore e sull'acquisto dell'umiltà. Infatti, se Cozzano testimonia che le orsoline seguono «la perfetta mortificazione et totale annihilatione di se stesse»⁶⁷ e Merici è descritta da Chizzola come «aliena dall'ambizione, dalla vanagloria, dall'ira»⁶⁸, la fondatrice avvertiva: «il cor d'un vero et prudente servo de Dio se *humilia*, et *annichila in se stesso il proprio sentimento* et la delectatione della propria reputatione»⁶⁹. Inoltre, nella *Regula*, Merici descrive i precetti evangelici in termini di purificazione interiore: l'obbedienza è la «sola vera abnegatione della propria voluntade»; la verginità consiste nel «*cuor puro et la conscientia monda da ogni cativo pensier [...] appetito et voluntade*»; la povertà è identificata con «la vera *povertà di spirito*, per la quale l'homo se *spoglia il cuore* d'ogni affetto et speranza di cose create et di *si stesso*»⁷⁰.

Occorre chiarire che tali posizioni non vanno viste in chiave 'pelagiana'. Sebbene Carioni nei suoi trattati discuta principalmente il con-

⁶⁴ Cfr. E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 292-293.

⁶⁵ C. Pellegrini (a cura di), *Vita del clarissimo signor Girolamo Miani gentil huomo veneziano (di autore anonimo)*, «Fonti per la storia dei somaschi», 1 (1970), p. 7.

⁶⁶ Id., *Ordini e costituzioni* cit., p. 33.

⁶⁷ *Risposta contro quelli persuadono la clausura alle vergini di sant'Orsola*, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 581.

⁶⁸ *Processo Nazari*, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 536.

⁶⁹ Angela Merici, *Arricordi che vanno alli colonelli*, 1, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 508.

⁷⁰ *Regula della Compagnia de santa Orsola*, capitoli VIII, IX, X, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., pp. 501, 503-504.

tributo umano, egli non nega affatto l'importanza della grazia, che è la precondizione alla perfezione e alla salvezza: «O croce [...] son ben certo, che senza tuo lume, et foco dir non potrei alcuna cosa bona, perché sei il fonte di ogni bene»⁷¹. Allo stesso modo Caterina Fieschi afferma di aver intrapreso un cammino di purificazione dopo essere stata risvegliata dal richiamo divino: «Et quando l'anima vide tanto sì puro et forte amore [...] li fece desprexiare ogni altro amore et passimento»⁷². Così Merici chiarisce che mentre la salvezza e la possibilità di seguire la vita spirituale vengono da Dio, il compito dell'orsolina è quello di accettare e coltivare tale ispirazione: «beati sono quelli alli quali Dio harà inspirato nel cuore la luce di Verità, et gli haverà dato sentimento di bramare la lor patria celeste; et da poi cercaran di conservare tal voce di verità in se stesse, et bon desiderio»⁷³. Miani, infine, asserisce che la vita spirituale dipende sia da Cristo sia dal consenso umano: «Cristo opera in quei istrumenti, che vole lasarse guidar dal Spirito Santo»⁷⁴.

Una volta conseguita la perfetta mortificazione dell'amor proprio, l'essere umano raggiunge uno stato di perfezione e di divinizzazione della propria persona, tale da potersi unire a Dio e seguirne la volontà nel mondo. Come affermato schiettamente da Battista da Crema, «se sei pervenuto a li confini di questa vittoria di te stesso, tu sei Dio e vero figliuolo dell'Onnipotente»⁷⁵. Riferendosi a san Paolo e allo pseudo-Dionigi, e influenzati dal neoplatonismo rinascimentale, sia Battista da Crema sia Caterina da Genova concepiscono l'unione con Dio attraverso la trasformazione dell'umano nella sostanza divina: se Fieschi afferma che il fuoco d'amore divino lo trasforma 'per essenza'⁷⁶, Carioni la segue affermando che «Coniuntione con Dio assai piu forte che è ad unirse in visione beatifica per essentia»⁷⁷. Per descrivere il concetto di divinizzazione Battista usa l'immagine dionisiana e pichiana del 'Serafino': «Christo era Dio vestito de carne per possere praticare con li homini e guadagnarli siamo mo noi li seraphini vestiti de carne per cooperar con Christo [...] e cominceremo el paradiso in questo mondo»⁷⁸. Tale concetto si ritrova anche nei sermoni di Zaccaria, il quale, rivolgendosi ai discepoli afferma: «diceva dio per david profeta,

⁷¹ *Philosophia divina*, p. 2v.

⁷² *Dialogo*, in U. Bonzi, *S. Caterina* cit., p. 401.

⁷³ *Regula, Prologo*, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 492.

⁷⁴ C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, «Fonti per la storia dei somaschi», 3 (1975), p. 11.

⁷⁵ *Opera*, p. 215r.

⁷⁶ *Dialogo*, in U. Bonzi, *S. Caterina* cit., p. 430.

⁷⁷ *Opera*, p. 93v.

⁷⁸ *Via de aperta*, p. 56v. Dionigi si riferisce ai Serafini nel *De coelesti hierarchia* (cap. VII). Per il concetto di Serafino in Pico, cfr. C. Trinkaus, *In Our Image* cit., pp. 753-754.

Io ho detto, *voi seti dej*, et figlioli delexcelso: et infinite volte sono stati chiamati, et reputati *li nostri Santi esser dei in carne*⁷⁹.

Anche Merici (spesso descritta con aspetti mistici), in continuità con il misticismo femminile tardomedievale (come quello di Caterina da Siena), propone alle orsoline un modello di divinizzazione di sé e di unione con Dio attraverso l'identità della 'Sposa di Cristo', figura che va considerata in parallelo al 'Serafino' di Battista: «Signor mio [...] ti prego che tu te degni de receiver questo mio vilissimo et immondo cuore et abbrusciare ogni suo affetto et passione nell'ardente fornace del tuo divin amore [...] ricevi il mio libero arbitrio, ogni mia propria voluntade [...] Riceve ogni mio pensar, parlar et operare; ogni mia cosa, finalmente, così interiore come esteriore»⁸⁰.

Infine, anche Miani presenta tratti mistici e un'aura di carisma divino, che forse risentono dell'influenza dello spiritualismo francescano. Definito dal suo biografo come «habituaculo di Christo e figlio di Dio», secondo Girolamo da Molfetta egli incarna l'immagine del 'Cristo nudo sulla croce'⁸¹. Il nobile veneziano, che, come Gesù, vive con i suoi discepoli in povertà tra i poveri, redime gli internati nell'immagine di Cristo: «el signor se ha clarificato in vui per mio mezo»; «se vui perseverete nele vie sue, como là fato a tuti li amici suoi, et al fin li à fati santi [...] el farà de vui cose grande, exaltando li umeli [...] mostrarli la dita tera de promissione»⁸².

4.2. I concetti di 'vita attiva e contemplativa' e di 'carità'

All'interno di tale visione della vita cristiana, i fondatori presentano una concezione della 'vita attiva e contemplativa' che va oltre l'opposizione tradizionale tra impegno caritativo verso il prossimo (associato allo stato laico) e vita solitaria di preghiera (identificata con la condizione monastica)⁸³. Infatti, il loro concetto di 'vita attiva' è basato sul concetto monastico della mortificazione di sé e consiste nel combattere l'amor proprio nel mondo. Afferma Carioni: «Gran cosa à trovare uno che sia consumato nella vita attiva talmente, che sappia tollerare ogni imperfettione di ogni creatura senza suo fastidio di animo»⁸⁴. La stessa

⁷⁹ G. Cagni, F. Ghilardotti, *I sermoni di S. Antonio Zaccaria*, «Barnabiti Studi», 21 (2004), p. 165.

⁸⁰ *Regula*, V, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 499.

⁸¹ Introduzione a Cordoni, *Dyalogo* cit., p. 3r.

⁸² C. Pellegrini, *Le lettere* cit., pp. 5, 6-7.

⁸³ Per un excursus storico su questi concetti cfr. G. Alberigo, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani», XVI (1974), pp. 216-221.

⁸⁴ *Specchio interiore*, Dal Calvo, Milano, 1540, p. 97v.

concezione emerge nel suo discepolo Thiene: «La vita attiva consiste nell'accettazione della fatica e della povertà, e nel disprezzo della stima degli uomini e nel nascondimento della propria persona»⁸⁵. Pur senza negare che la perfezione si possa acquisire nel monastero, questi personaggi considerano la mortificazione nel mondo più difficile e quindi più meritoria. Come afferma Merici, «la impresa che se fa è di mazzor valore; perché non è sorte di male che qui [nel mondo] non ce sia per opponersi»⁸⁶.

Tuttavia, la vita contemplativa è considerata superiore a quella attiva, come spiega fra Battista: «Et ancora maggiore cosa è, essere perfetti nella contemplatione, et è più raro. Imperoché li primi [coloro che seguono la vita attiva] vincono se stessi et le cose corporee. Ma li secondi vincono ancora le cose invincibili et incorporee [...] et sono capaci dell'influsso divino»⁸⁷. È importante rilevare, però, che il frate domenicano non considera la vita attiva in opposizione alla contemplativa ma, al contrario, la ritiene una preconditione necessaria: «Però che contemplare non si può Dio, ne le cose superne, chi non ha l'occhio ben purgato, et sia fatto puro et mondo di cuore»⁸⁸.

Ora, dato che la contemplazione è frutto della mortificazione e che quest'ultima può essere attuata nel mondo, ne consegue che la contemplazione può essere vissuta nella vita secolare. Battista da Crema definisce lo stato 'contemplativo-attivo' come 'terza vita', dicendola superiore alle altre due: «Ma la terza vita, più difficile et rara et di maggiore perfezione [...] queste vite, cioè attiva et contemplativa, siano in una medesima persona [...] Tali sono stati Christo et li apostoli, et alcuni altri santi [...] abituati nell'una et nell'altra, che l'attione non impedisce il contemplare, ne la contemplatione minuisce l'attione»⁸⁹. Come emerge dalle parole di Cozzano, le orsoline seguivano precisamente questo tipo di vita: «Questa è quella che così è attiva, che però sempre con la mente stie nel cielo [...] stando nel mezzo del mondo et di essa vita attiva, gustan della contemplativa [...] vivono congiuntamente in l'una et l'altra. L'altezza della contemplatione non leva le fazzende, né le fazzende impedissen il gusto celeste»⁹⁰.

Battista afferma che nella 'terza vita' i perfetti seguono la volontà divina («iustissimamente concorre el libero arbitrio e voler divino»⁹¹) e

⁸⁵ F. Andreu, *Le lettere cit.*, p. 110.

⁸⁶ *Regula, Prologo*, in L. Mariani et al., *Angela Merici cit.*, p. 493.

⁸⁷ *Specchio*, p. 97v.

⁸⁸ Ivi, 97r. Cavalca aveva già affermato che è necessario che «la vita attiva preceda e aiuti sempre la vita contemplativa» (in M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, SEI, Torino, 1996).

⁸⁹ *Specchio*, pp. 97v-98r.

⁹⁰ *Risposta cit.*, in L. Mariani et al., *Angela Merici cit.*, p. 581.

⁹¹ *Via de aperta*, p. 84r.

vivono al di sopra della legge: «vanno dove li conduce il spirito santo [...] sono superiori à ogni precetto, à escommunicatione, à ogni legge et statuti. Servando però la legge, senza legge»⁹². È bene sottolineare, tuttavia, che sia l'allineamento tra arbitrio umano e volontà divina, sia il superamento della legge, sono vincolati dal raggiungimento della vittoria contro l'amor proprio, perché solo a quel punto il comportamento coincide con il volere divino: «molti incauti sono stati ingannati [...] non dei mai desiderare di havere [...] visitationi, ma desidera la purità di vita»⁹³. In tale stato il perfetto raggiunge la purezza della coscienza, che a sua volta garantisce la corretta interpretazione del volere di Dio: «noi non eleggere cosa alcuna, se prima non vedemo se piace à Dio. Et questo è facile da conoscere se risguardiamo il giudizio della ragione, il qual è rimorso dal stimulo della conscientia»⁹⁴. Anche Merici pone l'orsolina al di sopra della legge e dei superiori terreni, in quanto fa dipendere le sue scelte «sopra tutto» dai consigli divini, che riceve senza mediazioni. Come Battista, però, Angela pone come preconditione la purificazione della coscienza:

ogn'una voglia obedire: [...] comandamenti di Dio [...] madre Giesa [...] episcopo et pastore [...] padre spirituale [...] governatori et governatrice della Compagnia [...] padri et matre [...] superiori di casa [...] leggi et statutti de Signori, et alli governatori delle republice. Et *sopra tutto: obedire a gli consigli et inspiratione che di continuo ne manda il Spirito Santo nel cuore*, la cui voce tanto più chiaramente aldiremo, quanto più *purificata et monda haveremo la conscientia*⁹⁵.

A tale modello di vita cristiana vanno anche ricondotti i concetti di 'carità' e di 'opere buone'. Tradizionalmente l'attivismo devoto delle compagnie è stato considerato dal punto di vista della filantropia o dei dibattiti sulla giustificazione, come segno di una propensione a sottolineare l'importanza delle opere in opposizione alla predestinazione e alla *sola fide*. Tuttavia, la loro idea di carità non solo è precedente al dibattito confessionale tra fede e opere, che risale particolarmente alla seconda metà degli anni Trenta⁹⁶, ma presenta tratti in comune con i protestanti. Inoltre, il loro lavoro negli ospedali e con i poveri non va neanche collegato alle politiche di contenimento dell'accattonaggio e del disordine sociale causato da poveri e malati presenti nelle città.

⁹² *Specchio*, p. 77r.

⁹³ *Ivi*, p. 87r-v.

⁹⁴ *Ivi*, p. 65v.

⁹⁵ *Regula*, VIII, in L. Mariani et al., *Angela Merici cit.*, p. 502.

⁹⁶ A. Prosperi, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 35-6.

Innanzitutto, la concezione che i fondatori avevano delle opere di bene presenta delle affinità con Lutero. Essi, infatti, criticano l'idea che tali opere possano in quanto tali apportare meriti spirituali o contribuire alla salvezza. Carioni afferma che «opere mechaniche, ovvero opere di exteriore misericordia, come è a servire a infermi, governare hospitali [...] sono operationi grosse & ignobili»⁹⁷. Il frate ironizza su coloro che si adoperano in attività assistenziali senza curarsi di mortificare l'amor proprio: «sono occupato tutto il tempo ad aiutare poveri, ò vero ad havere cura di hospitali [...] [ma non pensano se] in tali exercitij è alcuna imperfettione di negligentia, se vi è troppa curiosa solitudine, se qualche fumenti di laude fanno l'officio suo nella mente dell'operante, et se la ira et sdegno è in tutto bandita fuori di quello»⁹⁸. Questa posizione, lungi dall'essere riconducibile a un'influenza luterana, è invece molto comune tra gli esponenti dell'osservanza e della *devotio moderna*. Dice infatti il vescovo domenicano osservante Giovanni Dominici (1356-1419): «Se io distribuio in cibo de poveri tutta la mia faculta cioe tutto il mio havere & non havero charita non mi giovera & non mi fara per cosa alcuna»⁹⁹.

Anche Miani condivide la preoccupazione che dietro la distribuzione delle elemosine si celi la superbia: nel 1532, in una chiesa di Brescia, egli rimprovera alcuni suoi amici nobili che non tengono nascosta la quantità di denaro che intendono donare ai poveri¹⁰⁰. Thiene, analogamente a Carioni e Miani, è critico verso l'elemosina fatta dai nobili veneziani impegnati nell'ospedale degli 'incurabili': «Asai se afaticano per Cristo in opere esteriori [...] Io non faria conto de tutte le opere esteriori né quatrini, se non sono confettate con le salze de questo sangue sparso con tanto foco d'amore»¹⁰¹. Così, anche Zaccaria afferma che «La elemosina senza charità non giova, anzi fa danno»¹⁰².

Qual è allora il motivo per cui alcuni di questi personaggi fondano gli ospedali degli 'incurabili'? Ai loro occhi le opere di misericordia possono contribuire all'innalzamento spirituale dell'individuo solo se concepite all'interno del percorso di mortificazione dell'amor proprio. Particolarmente significativo è il caso di Caterina da Genova, considerata la pioniera della carità negli ospedali. Fieschi definisce il proprio lavoro assistenziale tra gli ammalati non come attività altruistiche svolte con gioia, ma come

⁹⁷ *Opera*, p. 159v.

⁹⁸ *Specchio*, p. 73r.

⁹⁹ *Trattato della sanctissima charita*, Symeone di Nicolo & Giovanni, Siena, 1513, p. 24r. Sull'*Imitazione di Cristo*, cfr. M. Von Habsburg *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650: From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller*, Ashgate, Farnham, 2011, pp. 23-24.

¹⁰⁰ A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Morcelliana, Brescia, 1979 (ed. or. 1948), p. 20n.

¹⁰¹ F. Andreu, *Le lettere cit.*, p. 68.

¹⁰² G. Cagni, F. Ghilardotti, *I sermoni cit.*, p. 140.

«cose aborritive», intraprese per mortificare ogni sentimento di disgusto e di irritazione. Come racconta nel *Dialogo*, lo 'Spirito' le intima di «fare opere de pietade [...] ad infermi o poveri [...] perché voglio extinguere ogni dexordine di piacere o despiaceire [...] Et così trovava diverse creature brute [...] oltra la spusa e brutture, sempre cridavano et se lamentavano de quelli li andavano atorno, et li dicevano vilania»¹⁰³.

In un periodo in cui gli incurabili rappresentano la forma più ripugnante di malati¹⁰⁴, anche Carioni descrive l'assistenza negli ospedali come uno strumento atto a mortificare l'attaccamento all'onore sociale: il segno «che la superbia sia estirpata è a operar opere le quali il mondo le ha in opprobrio et disprezzo [...] come seria a un nobile mettersi alla cura di un hospitale per amor di Dio»¹⁰⁵. Tale visione è ribadita da Thiene nella sua invettiva contro i nobili veneziani agli 'incurabili': «Certo non li è [...] *uno nobile che disprezzi l'onore per amor di Cristo*»¹⁰⁶. Anche per i somaschi le opere verso i poveri e i malati hanno come fine la mortificazione personale. Dice infatti Miani che bisogna «mandar ali ospedali quelli che non lavora con pace, devucion ett modestia»; «Anui apartien soportar el prosimo [...] aciò che vui inparate aver paciencia et cognoser la frazilità umana»¹⁰⁷.

È solo con il raggiungimento dello stato di perfezione che le opere di bene acquistano il significato di atti veramente altruistici e caritativi. Avendo sconfitto l'amor proprio, cioè, l'individuo non può che agire per il bene degli altri, le sue azioni seguono necessariamente la carità evangelica. Miani avverte i suoi discepoli che solo la mortificazione, l'umiltà e la conversione del cuore santificano il lavoro con i poveri: «Como adonca voleno far quel che è dito cencia carità, cencia umiltà de cuor, cencia soportar el prosimo [...] cencia mortificacion [...] volgino esser mortificati in ogni suo ato exterior et pieni el interior de umiltà, carità et de uncio»¹⁰⁸. Per Carioni la carità attuata dal 'perfetto' media l'aiuto divino nei confronti dell'assistito e lo induce alla mortificazione in imitazione di Cristo: «Si che l'*huomo santo* domandato, ò à benedire qualche infermo, ò à visitare qualch'uno calamitoso, và allegramente [...] et prega Dio che dia salute all'infermo et esso sia humiliato et beffato come fu Christo»¹⁰⁹.

Considerate in questi termini, le vere opere di carità non rappresentano tanto il contributo umano verso la salvezza, ma, al contrario, sono

¹⁰³ *Dialogo*, in U. Bonzi, *S. Caterina* cit. pp. 421-423.

¹⁰⁴ B. Pullan, *The Counter-Reformation Medical Care and Poor Relief*, in O. P. Grell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga (eds.), *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*, Routledge, New York, 1999, pp. 30-32.

¹⁰⁵ *Opera*, pp. 212r-v.

¹⁰⁶ F. Andreu, *Le lettere* cit., p. 68.

¹⁰⁷ C. Pellegrini, *Le lettere* cit., pp. 2, 10-11.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 23.

¹⁰⁹ *Specchio*, p. 89v.

il frutto di uno stato di grazia che si è già raggiunto attraverso la mortificazione dell'amor proprio. Tale posizione è assimilabile all'idea di opere di bene esemplificata qualche anno dopo dal *Beneficio di Cristo*, il 'manifesto' del movimento degli 'spirituali'¹¹⁰. Infatti il *Beneficio* dichiara che solo attraverso la purificazione del cuore le opere di bene possono essere veramente caritative: «tutte le opere, che vengono da impuro cuore e immondo, sono anco esse immonde e impure, e per conseguente non possono esser né grate a Dio, né efficaci a giustificare. Bisogna dunque prima purificare il cuore, se vogliamo che le nostre oppere piacciono a Dio»¹¹¹. Per quanto la purificazione del cuore sia descritta come l'opera della fede ricevuta attraverso i meriti di Cristo, essa comporta un processo di graduale mortificazione interiore: «se vogliamo conformarci con la vita sua [di Cristo], ci bisogna portare di continuo la croce, come esso disse, se alcuno vorra venire dopo me, disprezzi se stesso»¹¹². Allo stesso modo, Valdés afferma che «El pio che vorrà [...] che li movimenti de lo spirito santo abbiano forza ed efficacia in lui, deve attendere alla mortificazione delli suoi affetti e appetiti»¹¹³. Da questa prospettiva, ci sembra significativo che nell'*Alfabeto cristiano* (ca. 1536) il maestro spagnolo consigli a Giulia Gonzaga di leggere Casiano e l'*Imitazione di Cristo*¹¹⁴. Inoltre, sia nell'alumbradismo valdesiano, sia nel *Beneficio di Cristo*, il 'vero christiano', abitato da Cristo, virtuoso e divinizzato, ricorda da vicino la figura del 'perfetto' dei fondatori delle compagnie (nonostante il solafideismo):

Questa medesima fede ci unisce con Dio e fa che egli abita nei cuori nostri e veste l'anima nostra di se stesso, e per conseguente lo spirito suo ci muove a quelle medesime cose, alle quali moveva Cristo, mentre ch'egli conversava con gli uomini, dico all'umiltà, alla mansuetudine, alla ubbidienza di Dio, alla carità, alle altre perfezioni, per le quali recuperiamo l'immagine di Dio [...] Adunque per la fede siamo giusti e santi¹¹⁵.

¹¹⁰ Il *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo*, Bernardino de Bindoni, Venezia, 1543, fu composto dal monaco benedettino Benedetto Fontanini da Mantova e revisionato da Marc'Antonio Flaminio, sodale di Valdés e Pole, tra il 1540 e il 1542.

¹¹¹ Ivi, p. 28r. Come Battista, il *Beneficio* riconduce all'amor proprio le opere di bene fatte per giustificarsi (ivi, p. 32r).

¹¹² Ivi, p. 43r. Mario Rosa ha sostenuto che il *Beneficio* ha una componente riconducibile a una corrente ascetico-mistica riscontrabile nella *devotio moderna* e in Battista da Crema: M. Rosa, «Il *Beneficio di Cristo*», *Interpretazioni a confronto*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 40, No. 3 (1978), p. 614.

¹¹³ *Le Cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso*, Halle in Sassonia, E. Anton/W.Ploetz, 1860, Cons. 65, p. 221.

¹¹⁴ J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, in M. Firpo (a cura di), *Alfabeto cristiano. Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo per i fanciulli*, Einaudi, Torino, 1994, p. 92.

¹¹⁵ *Trattato utilissimo*, pp. 31r-v. Da questo punto di vista è interessante rilevare che fra Battista fu accusato di 'alumbradismo' dall'inquisitore Melchior Cano (M. Bataillon, *De Savonarole à Luis de Granade*, «Revue de Littérature comparée», 16 (1936), p. 36).

4.3. La visione della Chiesa

Data la concezione della vita cristiana vista finora, qual è la visione della Chiesa di questi personaggi? Benché i fondatori riconoscano l'autorità della Chiesa, richiedano l'approvazione ecclesiastica per le compagnie e i trattati, e condannino lo scisma protestante, essi non considerano l'apparato esteriore del culto, di per sé, necessario ad attivare la progressione spirituale e l'esperienza del divino. Inoltre, pur non opponendosi alla Chiesa, le compagnie si presentano come delle 'comunità di santi' in nuce, che aspirano a riformare la cristianità e a superare gradualmente una tipologia di Chiesa esteriore. In questo quadro talvolta i loro richiami alla tradizione e all'autorità ecclesiastica appaiono soprattutto funzionali alla giustificazione del proprio ideale spirituale.

Il modello ecclesiale di riferimento delle compagnie è la Chiesa degli apostoli, tema comune a tutte le esperienze di rinnovamento religioso di inizio Cinquecento, da Lutero a Erasmo ai cappuccini e ai gesuiti. Nelle compagnie vi è un'identificazione profonda con le prime comunità cristiane e con il loro impegno apostolico. Nella prefazione di *Via de aperta verità* l'agostiniano Regino presenta l'opera di Battista da Crema in questa prospettiva: «Apertamente hormai [...] veder si può chel magno Dio voglia ridur la nostra santa giesa [...] a quella *semplicissima apostolica purità*, nella quale essa nacque»¹¹⁶. Senza fare distinzioni di genere e di status, Battista assegna ai perfetti il compito apostolico di promuovere la riforma della società: «bisogna se alcuni hanno ricevuto alcuni doni da dio, che non li tengano più ascosti, ma facciano de' buoni successori, et ognuno in quello stato che può, ò secolari che siano, ò religiosi, huomini ò donne»¹¹⁷. Questo, infatti, è il ruolo dato da Carioni ai barnabiti, come spiega Zaccaria ai suoi confratelli: «il desiderio del nostro divin padre il quale (come vi ricorderete) voleva che fossimo piante e colonne della rinnoatione del fervor christiano»¹¹⁸. Così i paolini intraprendono le missioni in diverse città identificandosi con gli apostoli, i quali, sebbene perseguitati e privi di formazione culturale, avevano l'appoggio divino: «et voi che così vi separate [...] vi racordemmo di non temere anchora che non havessevi tante litere, o favore, perché *tali erano li apostoli*. Et la unzione del spirito santo vi amaestara del tutto»¹¹⁹.

L'ideale della Chiesa primitiva intesa come comunità di santi è fondamentale anche nella compagnia di Miani: «Iesù Christo, te pregamo

¹¹⁶ *Via de aperta*, p. 1v.

¹¹⁷ Ivi, p. 72v.

¹¹⁸ A. M. Zaccaria, *Gli scritti*, Edizioni dei padri barnabiti, Roma, 1975, p. 65.

¹¹⁹ Costituzioni, 16, in Cagni, *Le Costituzioni* cit., p. 352.

[...] che reformi la christianità a quello stato de sanctità, lo qual fu nel tempo di toi appostoli»¹²⁰. La stessa identità dei Servi dei Poveri si fonda su questo modello. Come gli apostoli, Miani e i suoi discepoli abbandonano le proprietà, hanno tutto in comune, lavorano, pregano e predicano il Vangelo ai contadini: «O come era cosa bella da vedere a' nostri tempi per tanti vitii corrotti un gentil'huomo Venetiano in habito rustico, in compagnia di molti mendichi, anzi per dir meglio *christiani riformati* e gentil'huomini nobilissimi secondo il santo vangelo, andar per le ville a zappare [...] cantando salmi et hinni al Signore, ammaestrando i poveri contadini nella vita christiana»¹²¹. Anche i somaschi, quindi, ambiscono ad avviare la riforma cristiana della società, cominciando – come fece Gesù stesso – dai poveri. Essi, infatti, abbracciano un'idea di chiesa universale, che viene identificata non tanto con l'istituzione ecclesiastica, ma con l'umanità intera. Tale idea di Chiesa è descritta con una terminologia che ricorda gli stadi del percorso di perfezione delineati da Battista da Crema:

Anchora pregamo Dio per la *giesia sua perfectissima* in cielo, cioè per li beati [...] per la *giesia perfecta* in terra, cioè per quelli chi son nela gratia sua, atiò gli acrescha le virtù et gratie [...] per la *imperfecta*, cioè peccatori, atiò li dia emendatione de vita et remisione de loro peccati; per la *purgativa*, atiò li liberi da quelle pene et gli di la gloria eterna; per la *giesia sua* che pol essere, cioè per li infideli [...] atiò gli doni il lume dela fede¹²².

Anche la Compagnia di sant'Orsola rientra in questo quadro ideologico. Innanzitutto la futura santa incita le sue consorelle a esemplare la propria vita sul modello della Chiesa primitiva: «Teneti *l'antiqua strata et usanza della Giesia*, ordenata, et fermata da tanti Santi per la inspiratione dello Spirito santo»¹²³. La lettera introduttiva alla *Regula* ribadisce questo concetto: «Et tanto più questa sorte de vita è parsa degna et giusta, quanto pare esser imagine, et quasi una *sintilla del viver dela primitiva Giesia*»¹²⁴. Benché diretta alle donne la Compagnia non escludeva «come seguaci et adherenti [...] ogni sorte di creature: homini, donne, grandi, piccolo, gioveni, vecchii»¹²⁵. Le orsoline, come gli apostoli, vivono nel mondo guadagnandosi da vivere, dando il «bon essemplio [...] bon odor a tutti di virtude» e predicando informalmente:

¹²⁰ C. Pellegrini, *Ordini e costituzioni* cit., p. 28.

¹²¹ Id., *Vita del clarissimo* cit., p. 15.

¹²² Id., *Ordini* cit., pp. 30-31.

¹²³ *Arricordi*, 7, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 511.

¹²⁴ *Al lettore*, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 433.

¹²⁵ Ivi, p. 434. Cfr. G. Zarri, *Orsola e Caterina: Il matrimonio delle vergini nel XVI secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 29 (1993), pp. 527-554.

«le sue parole tutte sian savie [...] metter pace et concordia»¹²⁶ e «in amai-
stramento et edificatione de chi harà pratica con noi»¹²⁷.

I fondatori, inoltre, conformemente alla loro concezione ascetica e mistica della vita cristiana e in termini più sistematici e coerenti di molti contemporanei, portano alle estreme conseguenze la tensione tra la dimensione esteriore della religione (rituali, voti e gerarchie) e la vita spirituale interiore (conversione di mente e cuore) che emerge soprattutto nella *devotio moderna* e nell'umanesimo, assegnando così un ruolo specifico e marginale agli uffici e ai riti ecclesiastici. Battista da Crema, per esempio, diversamente da personaggi quali Savonarola, Erasmo e Pietro da Lucca, non considera la riforma della Chiesa esteriore come necessaria ai fini dell'implementazione della vera vita cristiana¹²⁸. Pur consapevole della corruzione ecclesiastica, il frate ironizza su quanti se ne scandalizzano: «tutto mi contristo et mi destruggo, vedendo il stato della santa Madre Chiesa esser così mal trattato, li prelati non solamente negligenti, ma maligni, le religioni de' frati et monache andare così al basso, et tanto poco honore delle Chiese, et li infedeli prosperare [...] credi tu di haver più amore à queste cose publice, che non ha Dio?»¹²⁹. Battista, a maggior ragione, critica quegli ecclesiastici che vogliono perseguire chi non si allinei con le posizioni della Chiesa: «Ci sono ancora altri che desiderano di essere giudici, et di havere possanza sopra altri, ò essere prelati, ò papa [...] et vogliono essere legge et corretione di tutto il mondo»¹³⁰. Battista è principalmente interessato alla trasformazione interiore dell'individuo, mentre considera ogni tentativo di imporre un codice di comportamento esteriore come inutile e frutto della superbia. Infatti è proprio da questa prospettiva che – come gli 'spirituali' – il frate condanna lo scisma dei luterani: «la santa santità non fa scisma, né divisione: ma questo male voriano fare alcuni superbi»¹³¹.

I fondatori, inoltre, non attribuiscono grande importanza all'affiliazione ecclesiastica. Se Carioni e Merici recidono i legami con l'ordine di appartenenza per creare nuove forme di vita devota, Thiene e Zaccaria considerano il proprio ufficio sacerdotale senza valore al di fuori

¹²⁶ *Arricordi*, 5, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 510.

¹²⁷ *Regula*, IX, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 503.

¹²⁸ Nonostante le critiche alla corruzione e alle cerimonie della Chiesa, questi autori riconoscevano il ruolo spirituale all'istituzione e alle sue gerarchie.

¹²⁹ *Specchio*, p. 41r.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 29v, 45v.

¹³¹ *Philosophia divina*, p. 13v. Sulle critiche ai protestanti di Valdés, Carnesecchi e altri cfr. M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 173-177.

della purificazione interiore e dell'unione divina¹³². Fieschi, invece, come Miani, rimane nello stato laico e come fra Battista, rifiuta l'idea che lo status religioso sia superiore¹³³. Così, se i somaschi e i barnabiti non fanno distinzioni tra laici ed ecclesiastici nella ricerca della perfezione, le orsoline, pur essendo qualificate come 'Spose di Cristo' (nella *Regula*), sono tutte laiche. Inoltre, Battista non nega che lo status monastico ponga l'individuo in un percorso spirituale, ma respinge l'idea che il voto possa trasformarlo spiritualmente: «Nota pero che noi Religiosi non facciamo professione di essere perfetti ma de tendere a essa perfectione. Donde che un bono religioso non fa vodo di haver queste virtu [...] ma di acquistare»¹³⁴. Così anche Angela non fa dipendere lo status spirituale dell'orsolina dal voto, ma dalla conversione della volontà e del cuore: «Ogn'una ancora voglie conservare la sacra verginitade, non già di ciò facciando voto per essortatione homana, ma voluntariamente facciando a Dio sacrificio del proprio cuore»¹³⁵.

Se si esamina il significato attribuito da questi personaggi ad altri aspetti istituzionali o esteriori della vita religiosa, come i sacramenti, la preghiera e la penitenza, emerge come questi vengano considerati ausiliari alla 'vera' vita cristiana. Sebbene sia vero – come la storiografia ha spesso rimarcato – che le compagnie contribuiscano a diffondere la pratica sacramentale frequente, occorre specificare che l'efficacia dei sacramenti è messa in relazione all'atteggiamento interiore del praticante. Per quanto riguarda la comunione Carioni osserva: «e cosa vituperabile comunicarse ogni giorno senza devotione, gusto e fervore» perché si rimane «iracundi e vanagloriosi e quelli medemi che erano»¹³⁶. Thiene, considerato un grande sostenitore del rito eucaristico, ritiene che la purificazione interiore sia determinante per il suo funziona-

¹³² Su Thiene cfr. A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 31, 61. Le costituzioni barnabite affermano che i professi devono dimostrare di sopportare le umiliazioni (cap. 11, in Cagni, *Le Costituzioni* cit., pp. 321-322).

¹³³ D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* cit., p. 47.

¹³⁴ *Via de aperta*, p. 21r. La stessa posizione viene esposta in un trattato di Herp: «E' da sapere che quelli che hanno promessa voluntaria povertà et obedientia non per questo sonno subito diventati perfetti ma se sonno astreti de sforzarsene quanto sie possibile de pervenire al stato della perfectione» (*Specchio de la perfectione humana*, Nicolò Zopino e Vincentio Compagno, Venezia, 1522, p. Aiiiv). Anche Lorenzo Valla aveva espresso una posizione simile: cfr. D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 6-7.

¹³⁵ *Regula*, IX, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 502.

¹³⁶ *Via de aperta*, pp. 51r, 44v. La partecipazione interiore del fedele nel rito eucaristico è enfatizzata anche da Savonarola (D. Weinstein, *Explaining God's Acts to His People: Savonarola's Spiritual Legacy to the Sixteenth Century*, in J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden, 1993, pp. 215-217) ed Egidio da Viterbo (J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden, 1968, pp. 119-120).

mento: «Ogni di pilgo quello [il sacramento] qual a me crida, Disce a me quia humilis sum. Et pur superbo sono. Pilgo quello ardente focco [...] Et pure resto freddo»¹³⁷. Del resto, per Carioni e Merici (come già nella *devotio moderna*) la ricezione della grazia può avvenire anche fuori dal rito sacramentale, attraverso la 'comunione spirituale': «Se sei impedito de non poder andare a messa crida tanto ne le orecchie de la pieta divina che te comuniche lui almanco spiritualmente dagando la gratia che ge darebbe se corporalmente se comunicasse»¹³⁸.

Allo stesso modo, la preghiera vocale, pur prevista dalle compagnie, ha limitato valore spirituale. Dice fra Battista: «despiace a Dio quelli che voleno pur dire molte oratione e psalmi e tutto lo giorno spenderlo in simil parole come se Dio fusse sordo e bisognasse continuamente ciancarge ne le orecchie»¹³⁹. Esse piuttosto assumono un ruolo preparatorio all'orazione mentale, che rappresenta l'unico e vero modo di comunicare con Dio¹⁴⁰. Come recitano le regole dei barnabiti e delle orsoline: «la *exterior oratione*, ovvero vocale percio essere ritrovata, accio che excitati dal suo gusto, et senso, almeno alultimo Jnconminziano imparare la *interiore oratione*»¹⁴¹; «Benché col *spirito et con la mente bisogna sempre orare* [...] consigliamo ancora la frequente *oratione vocale*, per la quale se excitano li sentimenti corporei et se dispone alla *mentale*»¹⁴². Allo stesso modo, per Carioni e Merici, il significato della penitenza fisica è quello di predisporre alla purificazione della mente¹⁴³.

In definitiva, il valore che i fondatori delle compagnie attribuiscono agli elementi esteriori del culto (definiti 'cerimonie') è quello di attivare esperienze spirituali interiori. Battista da Crema, come è stato già rilevato¹⁴⁴, è particolarmente critico nei confronti di coloro che si affidano alle cerimonie: «christiani [...] de pure cerimonie, de andare in giesa et haver la mente a la mercantia o ad altre vanità»¹⁴⁵; «l'acqua santa li lava via [i peccati], torrò poi un'indulgentia plenaria et casseremo il tutto [...] vana presuntione»¹⁴⁶. Tuttavia, se Battista redarguisce i «cerimoniani», non rigetta del tutto le cerimonie, la cui funzione è quella di

¹³⁷ F. Andreu, *Le lettere* cit., p. 16.

¹³⁸ *Via de aperta*, pp. 53v-54r. Per Merici, cfr. *Regula*, VI, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 500. Sulla *devotio moderna*, cfr. R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Brill, Leiden, 1968, pp. 174, 229.

¹³⁹ *Via de aperta*, p. 56r. Erasmo pone tale questione in termini simili nell'*Enchiridion militis christiani* (Apud felicem Argentinam apud Ioannem Knoblochium, 1523, p. 22v).

¹⁴⁰ Tale concetto era già presente in Savonarola: cfr. M. Bataillon, *De Savonarole*, pp. 27-28.

¹⁴¹ *Costituzioni*, 10, in Cagni, *Le Costituzioni* cit., pp. 312-13.

¹⁴² *Regula*, V, in L. Mariani et al., *Angela Merici* cit., p. 498.

¹⁴³ *Specchio*, p. 56r; *Regula*, IV.

¹⁴⁴ M. Firpo, *Nel labirinto* cit.

¹⁴⁵ *Via de aperta*, p. 77v.

¹⁴⁶ *Specchio*, p. 3r.

rappresentare la vita di Gesù per stimolarne l'imitazione. Il significato dei rituali è dunque simbolico:

le ceremonie de' Christiani sono state messe, et laudate dalli nostri santi passati meritatamente per representare alla mente nostra li misterij della vita di Christo, accio che ricordandoci noi spesso di quello, et quasi havendo di continuo avante li occhi, fossimo sforzati ad imitarlo et fare come esso ha fatto [...] [invece] ci attacchiamo alle frasche di pure ceremonie [...] al tempo della morte ne serà detto, voi non sete Christiani, ma ceremoniani¹⁴⁷.

Ovviamente, più l'individuo ascende nella scala di perfezione e meno avrà bisogno di ricordare i principi della vita cristiana e quindi di partecipare alle cerimonie¹⁴⁸. Seguendo tali idee, le costituzioni dei barnabiti dichiarano: «Li oratorij nostri seranno humili [...] Se li faranno imagine, non che dimonstrano artificio, ma che causano compunctione»¹⁴⁹. Allo stesso modo, mentre Fieschi dà maggior peso all'esperienza individuale di Dio rispetto alla dimensione liturgica e sacramentale¹⁵⁰, Merici presenta la messa come un mezzo per partecipare interiormente ai meriti della passione di Cristo¹⁵¹. Per quanto riguarda Miani, è indicativo che Molfetta dica che i somaschi solevano «amare Dio con altro che cerimonie»¹⁵². Posizioni simili riguardo alla preghiera, alla penitenza, all'eucarestia e alle cerimonie si ritrovano anche in Valdés¹⁵³.

5. Epilogo

Il modello di vita cristiana di Battista da Crema, Miani e Merici, collegando un concetto di vita attiva inteso come mortificazione dell'amor proprio all'ideale mistico del 'Serafino', della 'Sposa di Cristo' e del 'Cristo povero', fornisce all'unione con Dio una base pratica e riproducibile, rendendola accessibile a tutti. Tale modello costituisce una specifica proposta di riforma della società cristiana, benché promossa

¹⁴⁷ Ivi, p. 55r.

¹⁴⁸ Questa posizione si ritrova anche in Savonarola (*Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, Belardetti, Roma, 1969, vol. 1, p. 296).

¹⁴⁹ Costituzioni, 1, in Cagni, *Le Costituzioni* cit., p. 286.

¹⁵⁰ D. Solfaroli Camillocci, *La madre e il confessore. Il problema della direzione spirituale nel "Libro de la vita" di Caterina da Genova*, «Rivista di Letteratura e Storia religiosa», 37 (2001), p. 445.

¹⁵¹ *Regula*, IV.

¹⁵² Cordoni, *Dyalogo*, p. 3v.

¹⁵³ M. Firpo (a cura di), *Alfabeto cristiano* cit., pp. 92-95, 100-101. Sulle cerimonie, si veda Id., *Juan de Valdés* cit. (per es. pp. 69-70). Sull'eucarestia cfr. anche il *Beneficio*, p. 48r.

in maniera poco sistematica, attraverso le compagnie devote, i trattati di perfezione, la direzione spirituale e la predicazione. È una proposta che mostra delle affinità con quelle degli ambienti 'evangelici' e 'spirituali' poiché, come queste, mette al centro del rinnovamento religioso l'interiorizzazione graduale, illuminativa, e non mediata della perfezione di Cristo nell'individuo, pur ponendosi all'interno della tradizione soteriologica della *scala perfectionis* anziché di quella della *sola fide*. Se nella morsa del conflitto confessionale di metà Cinquecento il progetto riformatore dei fondatori delle compagnie non sopravvive, il loro ideale di vita cristiana continua a diffondersi. La censura operata su Battista da Crema non impedisce che i compendi delle sue opere realizzati da Serafino da Fermo, in alcuni casi ancora recanti il suo nome¹⁵⁴, vengano stampati molte volte e in diverse lingue, anche con il sostegno di vescovi collaboratori di Borromeo – come Paolo Burali, Gabriele Paleotti, Nicolò Sfondrati e Agostino Valier¹⁵⁵. Segni evidenti del magistero di fra Battista si ritrovano nei trattati di Luis de Granada¹⁵⁶, nell'oratorio di Filippo Neri (il quale possiede il compendio delle opere di Battista e promuove pratiche reminiscenti dei barnabiti)¹⁵⁷ e nel *best-seller* del teatino Lorenzo Scupoli, *Il combattimento spirituale* (1589). La memoria di Carioni e di Miani rimane viva nelle compagnie dei barnabiti e dei somaschi, nonostante i cambiamenti cui furono soggetti. Infine, alla cerchia dei vescovi borromaici si deve anche il rilancio delle compagnie di sant'Orsola, che, sebbene sottoposte all'ordinario, mantengono la forma secolare e seguono regole che spesso conservano aspetti ascetici e mistici originali¹⁵⁸. Nella Chiesa della Controriforma, quindi, sopravvivono alcuni degli ideali spirituali di primo Cinquecento, seppur in spazi ristretti e limitati dalle nuove misure disciplinari.

¹⁵⁴ Cfr. il trattato *Opere spirituali* (Francesco Conti, Piacenza, 1570) edito dal canonico lateranense Gaspare Scotti.

¹⁵⁵ Sfondrati cercherà di far rimuovere la condanna del frate al Concilio di Trento; Burali approva l'edizione latina delle *Opere spirituali* di Scotti (1570); Paleotti è il dedicatario dei *Detti notabili* (1583) di Battista; Valier approva la regola delle Dimesse (1584) dell'ex barnabita, Antonio Pagani, in cui ripropone la dottrina di Carioni.

¹⁵⁶ Granada cita Battista e Serafino nel *Libro de la Oracion y Meditacion*, Andrea de Portonaris, Salamanca, 1554, alle pp. 79 e 716.

¹⁵⁷ Cfr. G. Cassiani, *Il Socrate cristiano. Saggio su Filippo Neri (1515-1595)*, Il Campano, Pisa, 2010.

¹⁵⁸ Cfr. G. Mazzonis, *Donne devote* cit.