

oro esamina in chiave comparativa le
pagnie dei barnabiti e delle angeliche, delle
oline e dei somaschi, fondate nel nord Italia
i anni Trenta del Cinquecento da Battista
crema, Angela Merici e Girolamo Miani.
avverso la prospettiva delle concezioni
ita cristiana' la ricerca considera i
lizi in continuità con un movimento di
nsamento degli ideali di perfezione radicato
Quattrocento e in rapporto ad altri istituti
i, a circoli riformatori irenici e ad ambienti
esiastici post-tridentini. Il libro intende
tere in luce la complessa articolazione e la
lità delle percezioni del vivere cristiano,
a salvezza e della Chiesa presenti nel
secolo. Al contempo sostiene che le
pagnie furono una specifica espressione
na più ampia corrente ascetico-mistica
-convenzionale' tesa alla riforma della
età più che della Chiesa, che si affermò
llemente agli ambienti riformatori
ani aperti alle istanze protestanti.

Querciolo Mazzonis insegna Storia del
cristianesimo all'Università di Teramo.
Si occupa di storia religiosa tra il XV e il
XVII secolo in una prospettiva culturale,
delle mentalità e di genere. Ha pubblicato
una monografia su Angela Merici (CUAP,
Washington DC, 2007) e diversi saggi sulla
religiosità femminile nel Rinascimento e nella
Controriforma. Attualmente studia i circoli
spirituali e riformatori del Cinquecento e
ha scritto su Battista da Crema («English
Historical Review» 2020).

In copertina: frontespizio del trattato di Battista da Crema, Via de aperta verita, 1523.

Querciolo Mazzonis Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano

RUBETTINO Università

Querciolo Mazzonis

Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano

RUBETTINO Università



ISBN 978-88-498-6357-4



9 788849 863574

Querciolo Mazzonis

Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano

RUBZETTINO

Introduzione

Questo libro prende in esame tre protagonisti dell'intensa vita religiosa italiana di primo Cinquecento, ai quali però non sembra sia stata sinora prestata tutta l'attenzione che meritano: il frate domenicano Battista Carioni da Crema (ca. 1460-1534), la terziaria francescana Angela Merici (ca. 1474-1540) e il laico Girolamo Miani (1486-1537). Eppure questi personaggi non solo erano dotati di carisma, di notevole spessore intellettuale e spirituale, di spirito di intraprendenza e di grandi capacità organizzative, ma impressero anche un forte segno nella storia religiosa del Cinquecento. Essi infatti elaborarono complesse e influenti concezioni di vita cristiana che sintetizzarono in innovative forme di vita devota, le quali, sebbene a costo di alcuni importanti cambiamenti, si dimostrarono durature nel tempo: la doppia congregazione dei barnabiti e delle angeliche (originariamente chiamata Figli e Figlie di san Paolo), le orsoline (la Compagnia di sant'Orsola) e i somaschi (la Compagnia dei Servi dei Poveri). Attraverso l'analisi delle vicende storiche di queste compagnie e delle concezioni di vita cristiana dei loro fondatori, questo saggio intende discutere il loro ruolo all'interno delle correnti italiane riformatrici del Cinquecento e al contempo offrire un contributo agli studi sulla mentalità religiosa del periodo.

Fondate nei primi anni Trenta del Cinquecento a qualche decina di chilometri di distanza (a Milano, Brescia e Bergamo), in origine queste associazioni erano caratterizzate da una fisionomia istituzionale ibrida e da obiettivi religiosi di non immediata comprensione. Ufficialmente i barnabiti erano una congregazione di chierici di vita comune, ma di fatto consistevano in una comunità fluida e aperta al mondo esterno, in cui sacerdoti e laici ricercavano la santificazione personale attraverso uno specifico ideale di purificazione interiore. Situazione simile si ritrova nelle angeliche, che se formalmente erano monache, non adottavano la clausura e in buona parte condividevano le pratiche di perfezione con donne laiche e con i confratelli maschi. I somaschi, invece, erano un'associazione laica composta sia da laici sia da religiosi, che assisteva poveri e orfani, ma soprattutto li immetteva in una dimensione spirituale che richiamava la comunità dei discepoli di Gesù. La Compagnia di sant'Orsola, infine, era interamente composta da donne laiche che, pur continuando a vivere nelle proprie case, seguivano una vita devota esemplata su quella monastica nell'identità di Spose di Cristo. Nonostante la sua dimensione

secolare, essa richiedeva un impegno paragonabile a quello vissuto negli ordini religiosi piuttosto che a quello meno coinvolgente delle confraternite.

Le compagnie e gli ideali dei fondatori ebbero un significativo impatto sulla società del XVI secolo e particolarmente nelle aree della Lombardia e del Veneto. Nei primi anni i somaschi fondarono un notevole numero di case per poveri e orfani, istituendo confraternite di laici deputate alla loro protezione. Anche il proselitismo dei barnabiti e delle angeliche catalizzò l'attenzione di ambienti religiosi e laici, nobiliari e professionali, nelle città e nelle corti, mentre la Compagnia di sant'Orsola raccolse fin dagli esordi un alto numero di adesioni a Brescia e nelle zone limitrofe. Benché tra gli anni Cinquanta e Settanta le compagnie furono riformate e istituzionalizzate, perdendo parte dei caratteri originari, e gli scritti di Battista da Crema condannati dall'Inquisizione, tuttavia le idee dei fondatori continuarono a segnare la spiritualità e a influenzare le idee e le pratiche religiose del periodo.

La storia di tali associazioni e dei loro fondatori è stata ricostruita da storici appartenenti agli ordini e in altri studi di ampio respiro con approcci alquanto differenti¹. Una lunga tradizione erudita di orientamento cattolico ha considerato i barnabiti, le angeliche, i somaschi e le orsoline in continuità con le confraternite del Divino Amore e in parallelo ad altri istituti quali i teatini, i cappuccini e i gesuiti, come espressione di un unico movimento di "Riforma cattolica"². Come è noto, tale concetto non è esente da connotazioni ideologiche, poiché si è sviluppato in contrapposizione a quello di "Controriforma" proposto dalla storiografia protestante, secondo la quale le misure intraprese dalla Chiesa del tempo miravano principalmente alla mera difesa dei propri privilegi e alla repressione del protestantesimo. Pur non negando l'esistenza di una "Controriforma" anti-protestante, gli storici cattolici hanno sostenuto che la Chiesa già prima di Lutero era attraversata da un moto spontaneo di "rinascita spirituale", che reagiva alla crisi e alla corruzione ecclesiastica e promuoveva una serie di iniziative coerenti, volte alla

1. Alcuni studi di esponenti degli ordini in questione si vedano O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Desclée, Roma 1913 (cui seguì la *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, Industria tipografica romana, Roma 1922); T. Ledóchowska, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, 2 voll., Ancora, Roma-Milano 1968; L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angela Merici: Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986; G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia Pretridentina elevata a Ordine religioso*, Curia Generale Padri Somaschi, Roma 2009.

2. P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni Liturgiche, Roma 1945; A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina: Stefana Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabrini, Francesco Santabona*, Morcelliana, Brescia 1979 (ed. or. 1948); P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. La vita religiosa in Italia durante i primordi dell'Ordine*, vol. 1, Civiltà Cattolica, Roma 1950; H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1957 (ed. or. 1946); R. De Molen (a cura di), *Religious Orders of the Catholic Reformation*, Fordham University Press, New York 1994; M. Mullett, *The Catholic Reformation*, Routledge, London-New York 1999.

carità, all'educazione e al rinnovamento del servizio pastorale, di cui le compagnie qui discusse erano una prova evidente. Anche se negli ultimi vent'anni in ambito storiografico anglo-americano il concetto di "Riforma cattolica" è stato sostituito da quello meno militante di "Cattolicesimo pre-moderno" (*Early Modern Catholicism*), l'interpretazione delle compagnie in questione è rimasta sostanzialmente invariata³. Tuttavia, recenti studi hanno mostrato come l'esperienza dei barnabiti, delle angeliche e delle orsoline non possano essere spiegate attraverso il concetto tradizionale di "Riforma cattolica", se non a costo di ignorare le peculiarità mistiche e anti-istituzionali di tali compagnie e lo snaturamento da esse subito nel secondo Cinquecento a seguito delle riforme operate dalla Chiesa⁴.

Infatti, sulla scorta degli studi di Delio Cantimori, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, nuove ricerche avevano messo in discussione il paradigma di una "Riforma cattolica" intesa come processo di riorganizzazione compatto, coerente e lineare nel tempo. A esso – come al concetto di "Cattolicesimo pre-moderno" che non propone distinzioni⁵ – è stata contrapposta una visione delle tendenze riformatrici italiane ben più complessa, caratterizzata da una molteplicità di proposte e obiettivi diversi tra loro (come quelli di Gian Pietro Carafa, di Gian Matteo Giberti e del *Beneficio di Cristo*) e che presenta una Chiesa lacerata dai conflitti interni⁶.

3. Sulla terminologia, cfr. J.W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge 2000 (trad. it. *Trento e dintorni. Per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, Bulzoni, Roma 2004). Per le compagnie cfr. R. Bireley, *Ripensare il cattolicesimo (1450-1700). Nuove interpretazioni della Controriforma*, cap. 2, Marietti, Genova-Milano 2010; R. Po-Chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, cap. 2, il Mulino, Bologna 2001.

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

5. Per una critica al concetto di "Early Modern Catholicism", cfr. M. Firpo, *Rethinking "Catholic Reform" and "Counter-Reformation": What Happened in Early Modern Catholicism. A View from Italy*, in «Journal of Early Modern History», n. 20/3, 2016, pp. 293-312.

6. Rinviamo al capitolo 4 per una più estesa bibliografia, oltre a D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939, si segnalano qui A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969; P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1979; M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1993; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo: La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna, 1997; E. Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007; L. Felici (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino, 2016; M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino, 2019.

Particolare attenzione è stata posta sul partito degli “intransigenti” (capitanato da inquisitori saliti al pontificato come Carafa e Ghislieri), fautore del rafforzamento del potere papale, dell’Inquisizione e dell’ortodossia e che perseguì non solo ogni tentativo di apertura dottrinale al protestantesimo, ma anche il riformismo pastorale e le forme di devozione non sufficientemente sottoposte alle gerarchie della Chiesa. Inoltre, il riformismo italiano che ha maggiormente attirato l’attenzione degli storici è stato quello promosso dagli ambienti dell’evangelismo e degli Spirituali, rappresentati da alti ecclesiastici, grandi aristocratici e celebri letterati, che erano aperti al dialogo con i protestanti, sostenevano la giustificazione per fede senza distaccarsi dall’istituzione ecclesiastica e diffondevano le loro idee nei vertici della Chiesa, in circoli elitari e negli strati medi della società. In questa prospettiva il concetto storiografico di “Controriforma” è stato soprattutto identificato con la repressione operata dagli “intransigenti”, non solo nei confronti dei protestanti, ma soprattutto nei confronti degli Spirituali e delle proposte di riforma alternative al loro volere.

In questo nuovo, articolato quadro del riformismo italiano, sono stati ridefiniti gli obiettivi, il ruolo e le caratteristiche di quegli istituti religiosi che un tempo erano visti nella prospettiva della “Riforma cattolica”. Pur con diverse sfumature, alcuni di questi sono stati considerati nel partito degli “intransigenti” (come i primi teatini), mentre altri sono stati avvicinati, almeno in parte, agli ambienti dell’evangelismo o degli Spirituali (i cappuccini, i primi gesuiti e il Divino Amore)⁷. Il caso dei barnabiti, delle angeliche e delle orsoline, tuttavia, rientra in questo quadro solo marginalmente. Questo è ancora più vero nel caso della figura di Miani e dei primi somaschi, ai quali non sono stati dedicati studi recenti. Se da una parte è stato dimostrato che i discepoli di Battista da Crema furono colpiti dalla repressione operata dalla fazione “intransigente” della Chiesa, dall’altra le loro concezioni spirituali, come quelle delle orsoline e dei somaschi, sono state ritenute estranee al mondo del riformismo italiano, soprattutto a quello identificato con i circoli dell’evangelismo e degli Spirituali. Le compagnie, infatti, erano tendenzialmente opposte al protestantesimo, e fortemente connotate da tratti penitenziali e mistici che sono stati prevalentemente associati a tradizioni tardomedievali. Per questa ragione sono state in genere percepite come estranee al nuovo clima politico-religioso apertosi con l’avvento della Riforma protestante e ai dibattiti da essa sollecitati riguardanti

7. Si vedano A. Vanni, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Viella, Roma 2010; G. Mongini, *Maschere dell’identità. Alle origini della compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017; M. Camaioni, *Il Vangelo e l’Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018; G. Alonge, *Dalla carità all’eresia. Il Divino Amore e il dissenso religioso nell’Italia del primo Cinquecento*, in «Rinascimento», vol. LIV, 2014, pp. 187-210. Per un più ampio studio sul Divino Amore considerato al di fuori della prospettiva jediniana della “Riforma cattolica”, ma senza collegarlo all’ambiente dell’evangelismo, cfr. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell’Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002.

le forme del cristianesimo e della Chiesa. Inoltre, talvolta, le compagnie vengono ancora genericamente accostate a una tipologia di riformismo cattolico depurato delle connotazioni apologetiche e identificato con la parte sana del cattolicesimo impegnato nella riforma delle strutture ecclesiastiche. Ma, come vedremo, esse possono essere associate a questo modello solo incorrendo in semplificazioni fuorvianti. Nel panorama storiografico odierno, quindi, i barnabiti, le angeliche, le orsoline e i somaschi rimangono in una posizione un po’ di confine, come sospesi tra l’appartenenza a un mondo medievale in via di estinzione e a un riformismo cattolico con cui i legami sono poco definiti.

Questo lavoro cerca di far emergere una nuova narrazione del ruolo di Carioni, Merici e Miani e delle compagnie nei movimenti riformatori italiani del Cinquecento. Il presupposto di partenza per poter avviare tale riflessione è, anzi tutto, che occorre considerarli in chiave comparativa, poiché da tale prospettiva emerge chiaramente come essi si siano formati in ambienti comuni, abbiano seguito percorsi non privi di interrelazioni, e presentino concezioni e finalità religiose affini. In un certo senso, la presente analisi recupera l’approccio della storiografia della “Riforma cattolica” che considerava questi gruppi come parte di un movimento univoco, senza però dividerne la griglia interpretativa, poiché presenta una diversa chiave di lettura che, tenendo conto delle recenti acquisizioni storiografiche, permette di individuare meglio la specificità dei loro ideali di riforma.

La prospettiva principale dalla quale questo studio intende esaminare il ruolo di queste compagnie all’interno del riformismo italiano del Cinquecento è quello della loro concezione della “vita cristiana”, cioè di quell’insieme di idee sulla perfezione e sulla salvezza, di comportamenti devoti, di forme del rapporto con Dio e di percezioni riguardanti il ruolo della Chiesa, dei suoi riti e degli uffici ecclesiastici, che esse vissero e promossero nel territorio lombardo e veneto. Attraverso l’approfondito esame di tali concezioni presenti negli scritti dei fondatori e in altri documenti, è possibile rilevare come le compagnie fossero portatrici di una specifica concezione del cristianesimo (cioè di cosa significasse essere cristiani), non inquadrabile in termini confessionali. In questa analisi emerge come il loro riformismo non fosse tanto finalizzato alla riforma della Chiesa (sebbene la auspicassero) ma della società tutta, senza distinzioni di status religioso o laico, di ceto sociale e di genere, a partire dalla conversione del singolo individuo. Inoltre, benché si opponessero al protestantesimo, la loro idea di riforma non si può definire “cattolica” tout court, in quanto promuoveva un modello di vita cristiana non propriamente omologabile con il cattolicesimo romano e che presentava alcuni aspetti in comune con i protestanti.

L’ipotesi primaria che la ricerca intende verificare è che, nei loro sodalizi, i fondatori elaborarono e istituzionalizzarono una distinta concezione della vita cristiana che rappresentò una specifica corrente di riforma, alternativa sia a quella solafideistica del movimento dell’evangelismo e degli Spirituali, sia a quella finalizzata al risanamento delle strutture ecclesiastiche perseguita dalla Curia romana. Tuttavia,

la comparazione effettuata dalla prospettiva delle concezioni di vita cristiana, tra le compagnie, questi ambienti riformatori e altre esperienze istituzionali coeve, fa supporre che la loro specifica visione del vivere cristiano facesse parte di un più ampio movimento di riforma. Il confronto tra questi ambienti, inoltre, mostrerebbe come esistessero molte concezioni affini e trasversali che travalicavano le finalità riformatrici, gli approcci soteriologici e gli spartiacque confessionali.

Il concetto di vita cristiana al centro della riforma promossa dalle compagnie era basato su un modello di perfezione, una tipologia di imitazione di Cristo concepita come un processo graduale di purificazione interiore. Si richiedeva, cioè, la mortificazione dell'amore di sé (inteso come distacco dai valori del mondo e combattimento contro i vizi) e la pratica delle virtù dell'umiltà, della pazienza e della carità (intesa come purezza del cuore), il cui compimento era certificato dalla pace della coscienza. Il raggiungimento dello stato di perfezione avrebbe anche coinciso con il dispiegarsi completo della grazia nell'individuo, che permetteva la divinizzazione personale, l'unione con Dio e la conformità alla sua volontà nella vita secolare. Benché l'azione della grazia precedesse, accompagnasse e accogliesse il percorso di purificazione e deificazione dell'essere umano, tale ideale di vita cristiana aderiva a un modello di *scala perfectionis*⁸ nel quale il libero arbitrio aveva un ruolo fondamentale per dare il proprio assenso alle opportunità di salvezza e di perfezione offerte da Dio e per condurre fino al termine il processo di perfezione e di unione mistica. In tale processo di purificazione i riti della Chiesa e gli uffici ecclesiastici che mediavano in via istituzionale la grazia e determinavano il grado di perfezione religiosa restavano marginali. Pur non venendo esclusi, avevano la funzione di strumenti ausiliari che, una volta raggiunto lo stato di divinizzazione, potevano essere messi da parte.

Tale percorso compiuto dai singoli individui sarebbe culminato nel ripristino della Chiesa primitiva, cioè di una comunità di santi che avrebbe dovuto auspicabilmente coincidere con la società intera se non con il mondo intero, secondo la loro idea di "Chiesa universale". Le compagnie, quindi, intendevano riformare la società secondo una concezione di vita cristiana che si potrebbe definire "non convenzionale", nel senso che, pur opponendosi al solafideismo protestante, essa presentava evidenti differenze rispetto a un cattolicesimo che delegava principalmente ai riti e alle gerarchie della Chiesa la mediazione del sacro. Se il maggiore teorico di questa idea di riforma fu Battista da Crema, i suoi principi fondamentali si ritrovano anche in Girolamo Miani e Angela Merici e nei loro collaboratori.

Il lavoro si prefigge di analizzare il modello di vita cristiana delle compagnie in una linea di continuità, come una sintesi peculiare, degli ideali religiosi che avevano cominciato a emergere con sempre maggiore intensità a partire dal secondo Trecento e nel Quattrocento nei movimenti dell'osservanza monastica e mendicante, della

8. Sulle articolazioni di tale tradizione, cfr. B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 15-25.

devotio moderna e dell'umanesimo e in un'epoca di crisi del potere della Chiesa. Richiamando concetti pur in gran parte noti e studi appartenenti a storiografie non sempre comunicanti, si intende enfatizzare come gli influssi religiosi del XV secolo riguardanti la vita cristiana provenissero da un ampio spettro di tradizioni religiose e intellettuali fortemente trasversali e interrelate. Esse furono portatrici di una profonda trasformazione delle concezioni religiose che nel secolo successivo contribuirono a generare una grande varietà di concezioni di vita cristiana⁹.

Tale movimento comportò un ripensamento del cristianesimo fondato sullo studio delle Scritture e dei Padri della Chiesa – considerati come i migliori interpreti della parola divina –, sul sincretismo di cristianesimo e filosofia greca e quindi su una spiritualità ascetica, mistica e neoplatonica. Esso fu portatore di un mutamento culturale, che metteva in discussione il monopolio del sacro da parte della Chiesa, la corrispondenza tra i riti e la progressione spirituale, mentre promosse l'equivalenza tra lo status religioso e quello laico, una concezione etica e interiore della religione e una visione dell'individuo più complessa e al cui centro vi erano l'intenzione e la coscienza. Sebbene caratterizzata da un'idea di progresso graduale radicato nel concetto di *scala perfectionis*, può essere riduttivo definire tale ideologia religiosa come "pelagiana", poiché si fondava anzitutto sulla lettura di san Paolo e sant'Agostino e dava quindi grande importanza alla grazia. Altri punti di riferimento erano l'ideologia monastica di Giovanni Cassiano, Giovanni Crisostomo, il popolarissimo trattato dell'*Imitazione di Cristo*, la visione etica del cristianesimo propria dell'umanesimo e quella neoplatonica di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola. Sebbene tali ideali riguardassero una minoranza di persone, tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento essi ebbero comunque grande diffusione nelle città, sia tra i religiosi che i laici, attraverso la stampa di trattati di perfezione, la predicazione, i dibattiti nei circoli spirituali e nei monasteri. È anche in questo patrimonio di concezioni riguardanti la vita cristiana che bisogna cercare le origini della varietà di correnti del riformismo italiano del Cinquecento¹⁰.

9. Cfr., per esempio, il lavoro pionieristico e scevro da connotazioni apologetiche di H.O. Eversnett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1968. Sulle intersezioni tra monachesimo e umanesimo si vedano M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca a Alberti*, Le Lettere, Firenze 2012; C. Caby, R.M. Dessì (a cura di), *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Brepols, Turnhout 2012. Si rinvia al capitolo 1 per i riferimenti bibliografici sul movimento religioso che stiamo illustrando.

10. Per tale approccio si veda il recente volume curato da Susanna Peyronel Rambaldi, *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo)*, Claudiana, Torino 2019. Già alcuni anni fa Gabriella Zarri aveva sottolineato l'importanza di approfondire la vita religiosa in Italia nel primo ventennio del Cinquecento (G. Zarri, *Perfezione e missione: alle origini dei chierici regolari*, in *Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra [Tolentino] 22-23 novembre 2008), Centro Studi Maceratesi, Macerata 2010, pp. 1-32).

Il lavoro propone quindi di considerare le compagnie come una prima espressione riformatrice, specifica e istituzionale, radicale e coerente, di tale movimento. Esse ebbero il loro periodo di incubazione negli anni Venti e si affermarono nei primi anni Trenta, cioè in un periodo denso di tensioni politiche e sociali e religiosamente fluido, in cui i concetti di ortodossia ed eterodossia erano ancora labili e le identità confessionali non ben definite, e che pertanto era aperto a esperienze spirituali diverse. La versione specifica di riforma elaborata dalle compagnie nacque negli ambienti spirituali dell'area lombardo-veneta, soprattutto nelle città lungo l'asse tra Milano e Venezia¹¹. È qui che l'esperienza dei fondatori si cementò in un percorso che presenta tratti affini, se non comuni. I fondatori ebbero contatti con i circoli legati agli ambienti umanisti, della *devotio* e soprattutto dell'osservanza, dove i canonici regolari lateranensi svolsero un ruolo particolarmente significativo. 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, le compagnie trassero ispirazione da personaggi influenti come Caterina da Genova, Girolamo Sirino e Girolamo Regino ed ebbero come protagonisti o discepoli figure di notevole statura, quali Gaetano Thiene, Bartolomeo Stella, Antonio Zaccaria, Ludovica Torelli, Paola Antonia Negri, Serafino da Fermo, Pietro Contarini, Primo Conti, Giacomo Chizzola, Agostino Gallo e molti altri ecclesiastici. Un'attenzione particolare merita il protagonista principale di questo movimento, Battista da Crema, che influenzò direttamente o indirettamente Girolamo Miani e Angela Merici e che, attraverso un'attività incessante di riforme e fondazioni di confraternite e la promozione dei suoi scritti, impresso una direzione precisa al fermento di aspirazioni religiose diffuse all'epoca, dando quindi avvio a un nuovo progetto di riforma della società. Egli agì soprattutto nel cuore della nobiltà cittadina, convertendo personaggi che lo avrebbero protetto e appoggiato nella propria opera. Il suo esempio fu seguito da Merici e Miani che legarono le proprie compagnie alle protezioni politiche dell'aristocrazia locale, per garantire la sopravvivenza a forme di vita innovative e radicali.

Se si considerano altre esperienze religiose dell'epoca dal punto di vista delle concezioni della vita cristiana, le compagnie di fra Battista, Miani e Merici non sono le uniche che si possono collocare nel contesto di una corrente riformatrice della società basata su concetti ascetico-mistici di origine quattrocentesca. In questa chiave, ad esempio, sebbene con differenti caratteristiche, si potrebbe considerare Ignazio di Loyola, che come i fondatori si formò negli anni Venti (in contatto con la corrente mistica spagnola dell'alumbradismo, anch'essa influenzata dalla *devotio*), raccolse i primi compagni negli anni Trenta, per poi fondare la Compagnia di Gesù nel 1540. Altro caso è quello di Filippo Neri, che, sebbene spesso discusso

11. Ambienti di cui aveva già evidenziato l'importanza (seppur in una prospettiva apologetica) lo studio di A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit.

in ambito controriformistico, già alla fine degli anni Trenta cercava la perfezione e forse (tramite l'amico Bonsignore Cacciaguerra) aveva rapporti proprio con i barnabiti di fra Battista e Zaccaria. I gesuiti e Neri, infatti, almeno alle proprie origini, volgevano il proprio anelito riformatore non tanto alla Chiesa¹², ma alla società nel suo complesso, convertendo i laici a quegli ideali di perfezione fondati sulla purificazione interiore, sull'unione con Dio e aspirando a instaurare la Chiesa apostolica nel mondo, tanto che entrambi diedero adito a sospetti di eterodossia. Anche i frati minori cappuccini (istituiti nel 1528), sebbene particolarmente impegnati nella riforma dell'ordine francescano, coltivarono aspirazioni di riforma della società attraverso un ideale di mortificazione interiore teso all'unione con Dio – come emerge nei trattati di Giovanni da Fano e del minore osservante Bartolomeo Cordoni nella seconda metà degli anni Trenta¹³. Diverso era invece lo spirito riformatore dei teatini, finalizzato soprattutto alla riforma del clero e al rafforzamento delle strutture ecclesiastiche, anche se non si può escludere che agli inizi pure loro condividessero alcuni ideali ascetici presenti negli altri gruppi (come di certo fece il ramo napoletano della seconda generazione¹⁴).

Se poi si lascia da parte la questione della tipologia di riformismo e si considera soltanto quella del modello di vita cristiana che sottostà agli ideali riformatori, il campo delle manifestazioni religiose che vi rientrano potrebbe essere ancora più ampio. È sembrato opportuno, infatti, indagare la presenza del modello di vita cristiana fondato sugli ideali neoplatonici, ascetici e mistici del Quattrocento negli ambienti dell'evangelismo italiano e degli Spirituali, nei quali emergono contatti con i fondatori delle compagnie o con i loro affiliati. Mettendo a confronto le fonti spirituali di una vasta gamma di personaggi appartenenti a entrambi gli schieramenti (tra i quali Battista da Crema, Agostino Gallo, Gian Matteo Giberti, Reginaldo Nerli, Tullio Crispoldi, Juan de Valdés, Bernardino Ochino e gli autori del *Beneficio di Cristo*) emergono convergenze e sovrapposizioni, una certa fluidità di concezioni e, nonostante le differenze soteriologiche, significative affinità in merito alla perfezione e alla visione della Chiesa.

Infine si affronta il problema della presenza di tale concetto di vita cristiana nei riformatori della Chiesa e in particolare nei vescovi postridentini come Carlo Borromeo¹⁵. Si cerca di verificare fino a che punto la indubbia riaffermazione del

12. Come già sosteneva John W. O'Malley in relazione a Ignazio, nel suo noto saggio *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*, in «Catholic Historical Review», 77, n. 2, 1991, pp. 177-193. Su Neri, si veda G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano». Saggio su Filippo Neri (1515-1595)*, Il Campano, Pisa 2010.

13. Sui cappuccini si rimanda ai lavori di Michele Camaioni citati nel capitolo 4.

14. A. Vanni, *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Viella, Roma 2016.

15. Sulle riforme di Borromeo, cfr. D. Zardin, *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Milano, Vita e Pensiero 2010; A. Prosperi, *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, in Id., *Eresie e devozioni. La religione in età moderna*, vol. III, *Devozioni e conversioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 117-145.

potere delle strutture ecclesiastiche nella società sia stata antitetica ai modelli di perfezione e di vita cristiana risalenti al XV secolo e alla versione radicale dei fondatori delle compagnie. A tal fine non può essere ignorato il sostegno dato da diversi collaboratori dell'arcivescovo milanese – per lo più velatamente – alla diffusione dei trattati di Battista da Crema, nonostante la loro messa all'*Indice* da parte di Carafa. La presenza dell'ideale di Carioni nel secondo Cinquecento è del resto testimoniata dalle numerose edizioni dei compendi delle sue opere pubblicate in Italia, in Spagna e in diversi Paesi europei, nel *best-seller* di Lorenzo Scupoli, *Il combattimento spirituale*, e nei trattati di Luis de Granada, che considero fra Battista come un maestro di vita cristiana.

Il primo capitolo presenta il quadro delle nuove concezioni religiose del XV secolo che contribuirono alla nascita della concezione di vita cristiana che qui si considera centrale allo spirito riformatore del Cinquecento, e in particolare ai fondatori delle compagnie. Successivamente si ricostruiscono gli ambienti e le circostanze in cui Carioni, Miani e Merici fondarono le compagnie, le loro finalità e l'influsso esercitato da Battista da Crema.

Il secondo e il terzo capitolo illustrano il concetto di vita cristiana presente nelle compagnie. Utilizzando gli scritti dei fondatori e altri documenti delle rispettive istituzioni, si indagano, in primo luogo, il modello di perfezione e di relazione con Dio, il significato attribuito ai concetti di vita attiva e contemplativa e di carità, e, in secondo, la loro percezione della Chiesa, dello status religioso, del voto, dei riti, della penitenza e della preghiera e la tipologia di riformismo adottata. Nel complesso si cercherà di far emergere sia le affinità di idee tra i fondatori, sia la coerenza tra il loro modello di perfezione e la loro concezione del ruolo della Chiesa.

Nel quarto capitolo, si ricostruiscono le vicende delle compagnie negli anni Quaranta e i problemi causati dalla loro *forma vitae*, per poi discutere come questi gruppi si situano nel panorama del riformismo italiano aperto alle istanze luterane. Si esaminano le convergenze e le differenze tra gli esponenti delle compagnie e alcuni personaggi appartenenti ai circoli dell'evangelismo e degli Spirituali, sia dal punto di vista dei rapporti interpersonali sia da quello delle concezioni di vita cristiana.

Nel quinto capitolo si seguono l'evoluzione delle compagnie e le riforme che ne cambiarono la fisionomia nella seconda metà del Cinquecento e si esamina la sopravvivenza degli ideali di Battista da Crema (e in parte di Merici e Miani) nel periodo post-conciliare. Si verifica altresì la presenza di un concetto di vita cristiana simile a quello delle compagnie in diversi personaggi, tra cui Ignazio di Loyola, Filippo Neri, Luis de Granada, Carlo Borromeo e altri vescovi a lui vicini.

1.

I fondatori, la nascita delle compagnie e il contesto spirituale

1. *Un nuovo modo di intendere la vita cristiana tra Quattro e Cinquecento*

Facendo riferimento a una ricca bibliografia sui movimenti religiosi del Quattrocento, in questa sezione si cercherà di mettere in luce il graduale emergere di specifici ideali spirituali di carattere ascetico-mistico che, nel secolo successivo, furono ripresi, rielaborati e sintetizzati nel concetto di vita cristiana dei protagonisti di questo volume – Battista da Crema, Angela Merici, Girolamo Miani. La sintesi qui proposta non intende fornire una panoramica della religiosità del secolo decimoquinto, né ha la pretesa di rappresentare in maniera esaustiva le tappe dell'affermazione dei nuovi ideali spirituali. Riprendendo concetti noti, mira piuttosto a evidenziare come da una diversità di tradizioni culturali e religiose emergessero (seppur in un arco temporale e spaziale piuttosto ampio) analoghe posizioni in merito ad alcuni aspetti essenziali del concetto di vita cristiana che, nel Cinquecento, avrebbero contribuito a dar vita a un fermento di dibattiti religiosi e di ipotesi di riforma della Chiesa, tra i quali quindi ritroviamo il progetto riformatore dei personaggi in questione.

La visione religiosa dei fondatori delle compagnie affonda le sue radici nello sviluppo dell'umanesimo, della *devotio moderna* e dell'osservanza monastica e mendicante, oltre che nelle tradizioni della mistica renano-fiamminga e del misticismo femminile tardomedievale. Questi movimenti crebbero in un periodo di crisi di autorevolezza di una Chiesa attraversata dal Grande Scisma d'Occidente (1378-1417), indebolita dal conflitto tra papato e Concilio, sempre più secolarizzata in quanto oggetto degli interessi particolaristici e clientelari delle famiglie aristocratiche e macchiata dagli abusi e dall'ignoranza del clero¹. In parte spinti da un'aspirazione a riformare la Chiesa *in capite et in membris*, tali correnti promossero un nuovo approccio religioso orientato soprattutto alla riforma interiore dell'individuo². La

1. Per un lavoro di sintesi sullo Scisma, cfr. J. Rollo-Koster, T.M. Izbicki (ed.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden-Boston 2009.

2. Per analoghe considerazioni in merito alla letteratura devota in volgare del XV secolo, si veda G. Zarri, *Riforma, contemplazione e passione: testi devoti in volgare tra XV secolo e primo Cinquecento*, in S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Verso la Riforma*, cit., pp. 25-46.

nuova religiosità fu portatrice di un'ampia trasformazione culturale in cui venne gradualmente messa in discussione la tradizionale distinzione tra chierici e laici, il monastero e il mondo e il rapporto tra i riti della Chiesa e il progresso spirituale individuale. Al suo interno emergeva una nuova percezione dell'Io, più auto-centrato e auto-cosciente, che tendeva all'elevazione di sé attraverso la conversione interiore e il comportamento morale³.

Il ripensamento apportato alle concezioni della vita religiosa si collegava alla riscoperta e a un nuovo approccio verso i testi antichi, alle Scritture (in particolare il *Nuovo Testamento*, gli *Atti degli apostoli* e le lettere dell'apostolo Paolo), ai padri della Chiesa e alla filosofia greca e latina, soprattutto quella neoplatonica e stoica. Se giustamente è stata rimarcata l'importanza del paolinismo e dell'agostinismo, occorre anche evidenziare la centralità del monachesimo orientale, di Giovanni Crisostomo (344/345-407), Giovanni Cassiano (360-435) e dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita⁴. Gli ambienti osservanti, umanisti e della *devotio* del XV secolo, mettevano gradualmente in discussione l'approccio speculativo della teologia scolastica per porre al centro della riflessione religiosa i temi fondamentali della vita cristiana, chiedendosi in particolare quali fossero le vere forme della perfezione e come salvare l'anima. Essi pertanto promossero nuovi ideali di vita devota istituendo nuove forme di aggregazione religiosa, riformando quelle esistenti e producendo testi devoti che proponevano la via della perfezione e dell'unione con Dio. Al centro dei nuovi ideali vi era il riferimento alle comunità apostoliche, la minor importanza attribuita alle forme esteriori e rituali del culto, la critica all'ipocrisia del clero, l'enfasi sulla

3. M. Pellegrini, *op. cit.* (per esempio, pp. 38-54, 249-53). Mentre Pellegrini discute la nuova percezione dell'Io come una caratteristica specifica dell'umanesimo, in questa sede si sostiene che tale aspetto è presente anche in ambito monastico e nella *devotio*. Per uno studio sull'introspezione e sul concetto di *self* in relazione ai primi gesuiti, cfr. M. Sluhovsky, *Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago 2017.

4. Per una raccolta di saggi sul cristianesimo antico cfr. E. Prinzivalli (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 1, *L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma, 2015. Sull'influenza di san Paolo tra Quattro e Cinquecento, è noto lo studio di R. Cessi, *Paolinismo preluterano*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», ser. 8, XII, 1957, pp. 3-30. Su Agostino, H. Oberman, *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 103-169. L'importanza di Crisostomo nel XV secolo è stata rilevata da G. Masi, *Il Crisostomo negli epistolari del Quattrocento*, in L. Secchi Tarugi, F. Cesati (a cura di), *Pio II nell'epistolografia del Rinascimento*, Atti del XXV Convegno internazionale (Chianciano Terme-Pienza 18-20 luglio 2013), Firenze 2015, pp. 255-274. Per la sua importanza tra i benedettini cfr. B. Collett, *op. cit.* La mancanza di studi su Cassiano è stata sottolineata nel contributo di Ferdinando Raffaele, che individua cinque volgarizzamenti di Cassiano nel XVI secolo: *Volgarizzamenti cinquecenteschi delle Conlationes di Cassiano: orizzonti culturali, modelli testuali, scelte di traduzione*, in S. Lubello (a cura di), *Volgarizzare, tradurre, interpretare nei secc. XIII-XVI*, Atti del Convegno internazionale di studio, Studio, Archivio e Lessico dei volgarizzamenti italiani (Salerno 24-25 novembre 2010), EliPhi, Strasburgo 2011, pp. 157-170. Per una raccolta di saggi sullo Pseudo-Dionigi cfr. Y. de Andia (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International* (Paris 21-24 septembre 1994), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.

devozione interiore vissuta come purificazione del cuore, combattimento contro i vizi e acquisizione delle virtù dell'umiltà e della carità e l'aspirazione all'unione personale con Dio. Tali ideali non erano più rivolti esclusivamente ai religiosi, ma anche ai laici, i quali vennero inclusi nella ricerca della perfezione e nei progetti di riforma della cristianità attraverso la predicazione, la diffusione di scritti in volgare e la partecipazione attiva ai circoli spirituali⁵. I laici, del resto, in Italia prendevano parte alla vita religiosa già a partire dal XII secolo, nell'ambito della cultura penitenziale e poi con i terzi ordini e le confraternite legati agli ordini mendicanti⁶.

Nelle prossime pagine saranno richiamate più in dettaglio le nuove idee spirituali e forme di vita religiosa che emersero gradualmente in relazione o all'interno dei movimenti dell'umanesimo, della *devotio*, e dell'osservanza. Si è ritenuto rilevante considerare questi movimenti in parallelo, sia perché essi furono effettivamente intrecciati tra loro e sia per far risaltare le affinità degli ideali religiosi da essi proposti⁷.

1.1 L'umanesimo

Diversi studi hanno dimostrato che il movimento dell'umanesimo, lungi dall'essere disinteressato o contrario alla religione, si fece promotore di una nuova visione del cristianesimo che esercitò un notevole influsso sulle idee religiose del Quattro e Cinquecento, e per la quale è stata proposta la definizione di «teologia umanista»⁸. Punto di partenza e fonte di ispirazione per gli umanisti fu il *De vita solitaria* di Petrarca, che modellava l'esperienza cristiana sull'asceti solitaria dei

5. Sui testi spirituali dell'epoca si vedano G. Zarri, *Riforma, contemplazione e passione*, cit.; Ead. *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009; E. Barbieri, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo*, in E. Barbieri, D. Zardin (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 3-61.

6. Sui laici, A. Vauchez, *I laici nel medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, il Saggiatore, Milano 1989.

7. Per alcuni studi sull'intreccio di queste tradizioni, cfr. il recente volume curato da S. Peyronel Rambaldi, *Verso la Riforma*, cit.; C. Caby, *Oltre l'«Umanesimo religioso»: Umanisti e Chiesa nel Quattrocento*, in P. Messa, A.E. Scandella, M. Sensi (a cura di), *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009, pp. 15-33; C. Caby, *L'humanisme au service de l'observance: quelques pistes de recherche*, in P. Gilli (a cura di), *Humanisme et Église en Italie et en France et méridionale (XVe siècle milieu du XVIe siècle)*, Collection de l'École française de Rome 330, École française de Rome, Roma 2004, pp. 115-148; C. Caby, R.M. Dessi (a cura di), *Humanistes*, cit.; G. Picasso, *Tra umanesimo e devotio. Studi di storia monastica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

8. C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., University of Chicago Press, Chicago 1970; S. Camporeale, *Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology*, in J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson (a cura di), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden 1993, pp. 101-124; A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Brill, Leiden 2008. Si veda anche il lavoro pionieristico di E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari-Roma 1952 (in particolare pp. 94-132).

padri del deserto e che valorizzava la contemplazione, lo studio, la conoscenza di sé e le virtù morali per elevare lo spirito⁹. Inoltre, per Petrarca, come per Coluccio Salutati, c'era una forte connessione tra gli *humanitatis studia* e gli *studia divinitatis*, così come tra il rinnovamento della vita politica e di quella religiosa¹⁰. Infatti, se gli umanisti si interessavano soprattutto agli scrittori pagani come Virgilio, Cicerone e Seneca, essi ne sottolineavano il significato per la vita cristiana, rilevando come la loro grandezza morale avesse valore di riscatto salvifico¹¹. La visione della vita cristiana di Petrarca, Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Lorenzo Valla metteva al centro le capacità morali e razionali dell'essere umano, che, se ben indirizzate, potevano collaborare con la grazia alla salvezza¹². Inoltre, seguendo la *pia philosophia* di sant'Agostino, essi collegavano la sapienza alla conoscenza e al culto di Dio¹³. Al contempo, gli umanisti, a partire da Bracciolini e soprattutto con l'umanista e monaco camaldolese Ambrogio Traversari (1386-1439), gradualmente volsero il loro interesse alla patristica, e particolarmente a Giovanni Crisostomo, che rafforzava il collegamento tra la pratica delle virtù e la lotta ai vizi al disprezzo del mondo e all'amore per Dio¹⁴.

Nella seconda metà del Quattrocento, l'umanesimo fu attraversato da idee neoplatoniche, grazie al contributo del cardinal Bessarione (1403-72) e dei dotti bizantini (giunti in Occidente soprattutto dopo la caduta di Costantinopoli nel

9. Anche Coluccio Salutati lodava la vita eremitica, coniugando l'*otium* e impegno civile (M. Pellegrini, *op. cit.*, pp. 182-83).

10. Ch. Trinkaus, *op. cit.*, vol. I, pp. 51-102.

11. M. Pellegrini, *op. cit.*, p. 65.

12. Salutati studiava la Bibbia e sosteneva che Dio chiama l'uomo a cooperare con la grazia (*ivi*, p. 80).

13. Gli umanisti, invece, non erano interessati al tema del peccato originale proprio della teologia agostiniana (*ivi*, pp. 47-49).

14. Attraverso la traduzione della *Vita dei Padri*, della *Vita di Crisostomo* e della *Vita dei filosofi* di Diogene Laerzio, Traversari contribuì significativamente alla diffusione delle idee del pensiero greco (M. Pellegrini, *op. cit.*, p. 184). Su Traversari e l'umanesimo, cfr. C. Caby, *L'humanisme au service*, cit. Su Traversari e Crisostomo, cfr. G. Masi, *Il Crisostomo negli epistolari*, cit. Osserva Masi: «Il Traversari, come si apprende da una lettera al Niccoli ormai divenuta celebre, nutriva una vera e propria ammirazione per il Padre greco dall'aureo eloquio: "Non riesco a saziarmi della sua mirabile e soavissima dottrina. A mio parere, mai nessuno né tra i Greci, né tra i Latini, ha saputo dire cose utili più di lui. Quelle sue esortazioni circa i costumi e l'esercizio di una carità ardente non è possibile lodarle quanto si meritano. C'è in lui un gran desiderio d'imprimere negli uditori l'amore della virtù, un tenero affetto verso Dio, l'odio del vizio e il disprezzo del mondo" (Ep. VIII, 41, 405). Fra l'altro capita spesso che, nel suo epistolario, il Traversari si riferisca al padre greco definendolo: "il mio Crisostomo" (Epp. VI,9,10,21 e 22). Questa predilezione per il Crisostomo, comunque, si inquadra in una concezione precisa che il Traversari condivide con altri umanisti del suo tempo circa il ruolo degli *Studia humanitatis*» (p. 256). Sull'importanza di Crisostomo, si veda anche Id., *Le traduzioni di Giovanni Crisostomo nel primo Quattrocento. Fra "Studia Humanitatis" e "Studia Pietatis": Ambrogio Traversari e altri*, in A. Rotondo (a cura di), *"Humanitas" e cristianesimo. Studi in onore di Roberto Osculati*, Viella, Roma 2011, pp. 269-283.

1453), che rinvigorirono l'interesse per Platone, Origene, lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita (che si credeva essere il vescovo di Atene convertito da Paolo) e per i padri greci. Tali idee ebbero una nuova sintesi nella "teologia" di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, diffusa tra le élite laiche ed ecclesiastiche, nei monasteri, nei circoli letterari e nelle accademie. Il neoplatonismo aprì l'umanesimo al misticismo, all'idea della divinizzazione dell'uomo, agli studi sulla Cabala, alla *Prisca Theologia*, allo gnosticismo e all'ermetismo¹⁵.

La ripresa in ambito umanista di questa letteratura religiosa e di questi modelli spirituali influenzò il pensiero teologico, le forme della devozione e in definitiva il ruolo dell'istituzione ecclesiastica. Lorenzo Valla criticò la teologia scolastica, incapace di cogliere l'essenza di una vita cristiana fondata sull'imitazione di Cristo trasmessa dai testi paolini e dei padri, mentre Ficino e Pico cercarono di depurare il dogma cristiano dalle incrostazioni di tutto ciò che era stato aggiunto dall'uomo e che non fosse fondato sulla parola divina¹⁶. L'autorità della Chiesa fu messa in discussione anche dalle critiche umaniste agli abusi, ai vizi e all'ipocrisia di un clero che si approfittava dell'ignoranza del popolo superficiale nella fede e caratterizzato da una mentalità conformista e ritualistica. La pretesa clericale di fare vita penitenziale e austera, il mercanteggiare la salvezza, fino alla presunta perfezione data dai voti religiosi, furono contestati da Bruni, Bracciolini, Valla e (soprattutto) da Erasmo, i quali vi contrapposero un ideale di Chiesa fondato sul modello apostolico e sulla *sequela Christi*, di cui potevano fare parte anche i laici¹⁷. In definitiva, mentre la Chiesa veniva perdendo quell'aura sovrumana e di sacralità e il suo ruolo di dispensatrice di salvezza, al contempo si veniva affermando l'idea che la salvezza e il progresso spirituale erano sempre più legati al comportamento morale dell'individuo, la cui integrità era affidata al solo giudizio della coscienza, che doveva valutare non tanto l'atto esteriore, quanto l'intenzione che si celava dietro di esso¹⁸. Probabilmente per questa ragione, in ambito umanistico i rituali furono criticati e considerati alla stregua di "cerimonie", e cioè atti puramente esteriori e formali¹⁹. *L'Enchiridion militis christiani* (1503) di Erasmo rappresenta uno dei primi testi programmatici per un nuovo cristianesimo basato sulle Sacre Scritture,

15. Importanti esponenti di questa corrente furono, oltre a Ficino e Pico, Cornelius Agrippa e Francesco Zorzi: C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002, pp. 374-397.

16. S. Camporeale, *Lorenzo Valla tra medioevo e rinascimento, Encomion s. Thomae 1457*, in «Memorie Domenicane», n. 7, 1976, pp. 11-94; A. Edelheit, *op. cit.*, pp. 35-36.

17. Su Valla, si veda M. Regoliosi, *Tematiche preriformistiche nell'opera di Lorenzo Valla*, in S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Verso la Riforma*, cit., pp. 47-73. Sull'importanza e la ricezione di Erasmo nella penisola italiana, cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia (1520-1589)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

18. M. Pellegrini, *op. cit.*, pp. 249-53.

19. E. Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 166-169 e T. Greene, *Ritual and Text in the Renaissance*, in «Canadian Review of Comparative Literature», n. 18, 1991, pp. 179-183.

fondato sulla rigenerazione interiore data dall'incorporazione nell'individuo della saggezza di Cristo («*philosophia Christi*») e accessibile a tutti (anche agli illetterati e alle donne)²⁰. Molti umanisti seguirono tali ideali spirituali impegnandosi nella diffusione delle fonti del cristianesimo e di agiografie²¹, nella riforma degli ospedali cittadini, in confraternite e in strutture educative per poveri o ragazzi²².

1.2 *La devotio moderna*

La religiosità caratterizzata dalla conversione interiore, dal combattimento dei vizi e dall'imitazione di Cristo e basata sulle Scritture e sui padri della Chiesa, era condivisa dal movimento della *devotio moderna*, iniziato nei Paesi Bassi e poi diffusosi in Germania, Francia, Italia e Spagna. Tale movimento, ebbe il suo centro nelle comunità "semi-religiose" delle Sorelle e i Fratelli della Vita Comune, comunità di vita devota aperte, senza voti, dedite allo studio patristico e umanistico e alla meditazione, in cui coesistevano laici e religiosi. Avviate da Gerard Groote (1340-1384) a Deventer negli anni Ottanta del Trecento, esse furono all'origine dei canonici regolari di Windesheim (istituiti nel 1387), che seguivano un simile stile di vita devota all'interno di monasteri aperti²³. Nelle sue comunità Groote propose una spiritualità interiore, meditativa, cristocentrica e pratica, fondata su un percorso di studi che includeva la Bibbia, le epistole di san Paolo, le *Vitae Patrum*, san Girolamo, sant'Agostino, Crisostomo, Cassiano (le *Conlationes*) e Giovanni Climaco (la *Scala del Paradiso*)²⁴.

Nelle comunità devote, inoltre, confluì la teologia mistica renana e fiamminga di Meister Eckhart (1260-1328), Johannes Tauler (1300-1361), Enrico Suso (1295-1366), Giovanni Ruysbroeck (1293-1381) ed Enrico Herp (1400-1478), che prefiguravano l'unione mistica con Dio attraverso l'annullamento di sé in trattati che

20. Cfr. R. Cessi, *op. cit.*; S. Cavazza, *Erasmus e la «philosophia Christi»: dal monachesimo alla società civile*, in D. Bigalli (a cura di), *Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, FrancoAngeli, Milano 1986, pp. 47-58.

21. La prima traduzione della Bibbia in volgare fu quella del camaldolese dal retroterra umanista Niccolò Malerbi, nel 1471, cui seguì quella di Antonio Brucioli nel 1532. Sulle agiografie umaniste cfr. A. Frazier, *Possible Lives. Authors and Saints in Renaissance Italy*, Columbia University Press, New York 2005.

22. R. Weissman, *Sacred Eloquence: Humanist Preaching and Lay Piety in Renaissance Florence*, in T. Verdon, J. Henderson (a cura di), *Christianity and the Renaissance*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 1990, pp. 250-271; A. Edelheit, *op. cit.*, pp. 128-130.

23. 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. Figlio di un ricco mercante, Groote studiò a Parigi, insegnò teologia e, in seguito a una conversione, avviò le comunità.

24. *Ivi*, pp. 277-291. Cfr. anche F. Vanderbroucke, *La spiritualità nel Medioevo*, EDB, Bologna 1991, pp. 343-345.

conobbero ampia diffusione nel contesto europeo²⁵. Alla spiritualità della *devotio*, inoltre, si possono collegare alcune opere dei Certosini presenti in Italia nel primo Cinquecento, quali la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia (1300-1370) – che, come è noto, influenzò Ignazio di Loyola –, e quelle di Dionysius Rickel (1402-1471) e Johann von Landsberg (1489-1539), autori formati presso i Fratelli della Vita Comune²⁶. Infine, le comunità devote ebbero anche contatti con le associazioni di beghine e gruppi mistici come il Libero spirito di Margherita Porete (1250/60-1310) e gli Amici di Dio (diffusi a Strasburgo nel XIV secolo)²⁷.

Il testo sorto in questo ambiente che esercitò il maggior influsso sulla spiritualità del XV e XVI secolo fu l'*Imitazione di Cristo* (ca. 1417-1420) di Tommaso da Kempis, che propugnava un ideale di vita cristiana che enfatizzava la conversione interiore più che l'adempimento dei rituali della Chiesa²⁸. L'ascetismo non era inteso tanto come mortificazione della carne, ma come umiltà, obbedienza e distacco interiore dal mondo. Ai suoi seguaci il trattato prospettava una vita cristiana alquanto cupa e fondata sull'abnegazione di sé, ma, come nel caso dell'umanesimo, esso aveva alla base la convinzione che l'essere umano potesse raggiungere le vette più alte tramite la purificazione dai vizi, l'umiltà e la perfezione morale. Se la lotta contro se stessi aveva come obiettivo l'amore per Cristo, la pace interiore, la libertà di spirito, il trattato non escludeva il raggiungimento di stati mistici e l'unione con Dio²⁹. L'interiorizzazione della *sequela Christi* del trattato è riconducibile allo spogliamento di sé predicato da Eckhart e da Margherita Porete (considerati eretici dalla Chiesa), ma si distingue da questi autori per il suo orientamento pratico, che sostituisce l'impostazione speculativa e metafisica³⁰. Per queste ragioni, come è stato osservato, la spiritualità dell'*Imitazione di Cristo* (in maniera analoga all'uma-

25. Sul misticismo renano cfr. B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Crossroad, New York 2005. Sul rapporto e sulle affinità tra le comunità devote di Groote e questi personaggi e ambienti, cfr. J. Van Engen, *op. cit.*, soprattutto pp. 23-37. Tra i testi di questi autori, quelli maggiormente influenti in Italia furono *L'orologio della sapienza* di Suso, lo *Specchio di perfezione* e la *Theologia Mystica* di Herp. Questi testi, si ritrovano all'inizio del Cinquecento, non solo in Italia, ma anche negli ambienti dell'alumbradismo spagnolo (G. Zarri, *Perfezione e missione*, cit., p. 23).

26. M. Marcocchi, *La Riforma Cattolica. Documenti e testimonianze*, Morcelliana, Brescia 1967, vol. 1, pp. 146-151. Sull'influenza di questi autori nel XVI secolo, si veda H.O. Evannett, *op. cit.*

27. Possibili connessioni tra l'esperienza religiosa delle beghine e quella delle Sorelle e dei Fratelli della Vita Comune è discussa in K. Goudriaan, *Piety in Practice and Print: Essays on the Late Medieval Religious Landscape*, Hilversum, Verloren 2016.

28. 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. 24-25. Tommaso da Kempis era stato educato dai Fratelli della Vita Comune ed era entrato nei canonici di Windesheim.

29. B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism, 1350-1550*, Crossroad, New York 2012, pp. 96-97.

30. *Ivi*, pp. 100-107.

nesimo) ebbe un ruolo significativo per lo sviluppo dell'introspezione moderna³¹. L'*Imitazione* ebbe un successo internazionale straordinario e anche in Italia, all'inizio del Cinquecento, era il libro che contava il maggior numero di pubblicazioni dopo la Bibbia ed era presente con decine di edizioni in diverse città, come Firenze, Milano e Venezia³².

In Europa la *devotio moderna* influenzò molti dei protagonisti dell'umanesimo e della riforma protestante, tra cui Erasmo e Lutero. In Italia tale influsso avvenne in maniera indiretta, soprattutto tramite la diffusione dei trattati spirituali, sia negli ambienti osservanti come i benedettini cassinesi e i canonici regolari lateranensi, sia tra i gesuati e sia tra i laici³³.

1.3 L'osservanza, le nuove forme comunitarie

La centralità delle Scritture e dei padri del cristianesimo, la vita eremitica intesa come valorizzazione di una devozione pratica, interiore, ascetica e meditativa e l'importanza della coscienza si riscontrano anche in molti esponenti del movimento dell'osservanza e di nuovi istituti religiosi a essa connessi, i cui orientamenti spirituali e culturali si intrecciano sia con l'umanesimo sia con la *devotio moderna*³⁴. Sebbene l'osservanza sia spesso considerata come un ritorno alle regole dei propri fondatori, nelle diverse congregazioni vi era una significativa trasversalità

31. A.G. Weiler, *Il significato della devotio moderna per la cultura europea*, in «Cristianesimo nella storia», n. 15, 1994, pp. 51-69.

32. M. von Habsburg, *op. cit.*, pp. 69-70.

33. Sull'influenza della *devotio moderna* nell'osservanza si veda G. Picasso, «L'imitazione di Cristo» e l'ambiente di S. Giustina, in Id., *Tra umanesimo e devotio*, cit. pp. 81-95; M. Petrocchi, *Una "Devotio" moderna nel Quattrocento italiano*, in Id., *Storia della spiritualità italiana*, SEL, Torino 1996, pp. 55-67; D. Rando, *Le avventure della "devotio" nell'Italia del Tre-Quattrocento, fra storia e storiografia*, in M. Derwich, M. Staub (a cura di), *Die 'neue Frömmigkeit' in Europa im Spätmittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. 331-351. Su Devotio e umanesimo, cfr. I. Tolomio, *Il primato dell'etica nella spiritualità della Devotio Moderna*, in F. G.B. Trolese (a cura di), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443) (Padova, Venezia, Treviso 19-24 settembre 1982), Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 1984, pp. 73-89. Sull'influenza dell'*Imitazione di Cristo* su Erasmo, cfr. M. von Habsburg, *op. cit.*, pp. 85-87. L'importanza di questi ambienti devoti per l'osservanza italiana è stata anche messa in evidenza da G. Zarri, *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in S. Buganza, M. Rainini (a cura di), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014), in «Memorie domenicane», n.s., XLVII, 2016, pp. 23-36.

34. Per delle panoramiche sull'osservanza in Europa, cfr. J.D. Mixons, B. Roest (a cura di), *A Companion to the Observant Reform in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 2015; G. Zarri, *Osservanze mendicanti*, cit.; K. Elm, *Riforme e osservanze tra XIV e XV secolo*, in G. Chittolini, K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Atti della XL Settimana di studio (8-12 settembre 1997), il Mulino, Bologna 2001, pp. 489-504. Per una rassegna storiografica, cfr. M. Lodone, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in «Mélange de l'École Française de

di idee spirituali e di personaggi, a cui contribuì la dimensione internazionale del monachesimo, che promuoveva lo scambio di libri, codici e leggende agiografiche.

L'ideale eremitico e gli studi patristici furono importanti nei canonici secolari di S. Giorgio in Alga, stabiliti tra il 1402 e il 1404 per iniziativa di Gabriele Condulmer (1383-1437, futuro Eugenio IV), Antonio Correr (1359-1445), Ludovico Barbo (1382-1443) e Lorenzo Giustiniani (1380-1456)³⁵. I canonici di S. Giorgio in Alga seguivano un nuovo tipo di vita comunitaria, simile a quella dei Fratelli della vita comune e dei canonici di Windesheim. Essi erano costituiti da un gruppo di chierici e laici provenienti da famiglie nobili, di formazione umanista, che si dedicavano alla vita in comune senza emettere voti, seguendo una vita ascetica e di meditazione, di studio delle scritture e dei padri. Pur vivendo appartati, essi avevano contatti col mondo, in cui promuovevano le loro idee sulla vita cristiana³⁶. Questo gruppo esercitò un notevole influsso sulla religiosità del tempo, sia attraverso i trattati di Lorenzo Giustiniani (come il *De vita solitaria*, *Del dispregio del mondo*, la *Dottrina della vita monastica*), sia per la partecipazione attiva alla formazione di nuove congregazioni.

Da questo ambiente, infatti, intorno al 1403, nacquero i canonici regolari lateranensi riformati di Fregioniaia (Lucca), in particolare grazie all'iniziativa di Bartolomeo da Roma (m. 1430) che aveva frequentato i canonici di S. Giorgio. Sviluppatisi in contatto con i gesuati di Giovanni Colombini (influenzato dall'*Horologium Sapientiae* di Suso), i canonici promossero, soprattutto con l'umanista Paolo Maffei (1380-1452), un modello di religiosità interiore, ascetico e mistico, probabilmente ispirato da don Bartolomeo stesso, oltre che dagli scritti di Dionigi l'Areopagita, dall'*Imitazione di Cristo* e dalla teologia mistica renana³⁷. Tale ideale ebbe un'importante risonanza nei canonici regolari lateranensi di fine Quattrocento e di inizio Cinquecento, nei quali si riscontra anche l'influenza di san Paolo, sant'Agostino, Crisostomo, Cassiano, Gregorio Magno e Jean Gerson. Tra essi spiccano Girolamo Sirino (m. 1493 e autore del *Libro de gratia*, testo stampato molte volte) e il celebre predicatore Pietro da Lucca (m. 1522), che scrisse testi di grande successo quali la *Dottrina del ben morire* e della traduzione del trattato di Jean Gerson, *Theologia mistica*³⁸.

Rome», 130/2, 2018, pp. 267-278. Sul rapporto tra monachesimo e umanesimo si veda G. Penco, *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1994.

35. G. Cracco, «Angelica societas»: alle origini dei canonici secolari di San Giorgio in Alga, in G. Vian (a cura di), *La storia di Venezia tra medioevo ed età moderna*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1989, pp. 91-112; S. Tramontin, *I canonici secolari di S. Giorgio in Alga*, in G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Edizioni Paoline, Roma 1972, coll. 154-8.

36. G. Picasso, *Tra umanesimo e devotio*, cit., pp. 4-6.

37. Su Maffei cfr. M. Petrocchi, *Storia della spiritualità*, cit., pp. 56-59, 303-305. Sui gesuati si veda I. Gagliardi, *I trofei della croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Storia e Letteratura, Roma 2005. Sui contatti tra gesuati e i canonici lateranensi, *ivi*, pp. 90-104.

38. Su Pietro da Lucca (attivo prevalentemente a Bologna), G. Zarri, *Libri di spirito*, cit.; M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici e inquisitori*, Olschki, Firenze 1992, pp. 30-31. Su Sirino si veda più avanti.

Ai Canonici di S. Giorgio in Alga e ai loro orientamenti spirituali si riallaccia anche la vicenda della riforma dei benedettini. Introdotta da Ludovico Barbo agli inizi del Quattrocento a S. Giustina a Padova, essa coinvolse un alto numero di monasteri, tra cui Mantova, Firenze, Venezia, Milano, e quello della casa madre di Cassino – da cui poi la congregazione prese il nome. Barbo diede impulso a una spiritualità interiore, ascetica e meditativa e contribuì alla diffusione dell'*Imitazione di Cristo* nella congregazione. Grazie al massiccio ingresso di giovani monaci di formazione umanista provenienti dall'università patavina, a partire dalla metà del secolo la congregazione avviò una stagione di studio delle Scritture e dei padri della Chiesa³⁹. Tra il 1480 e il 1520 l'ordine si rese protagonista di un'ampia produzione e pubblicazione di commenti biblici, traduzioni dei padri, e trattati devoti letti e discussi nei circoli intellettuali laici ed ecclesiastici della prima metà del Cinquecento⁴⁰. Rifacendosi in particolare a san Paolo, Agostino e Crisostomo, i benedettini sostenevano che, attraverso la grazia divina e le opere, il libero arbitrio si rigenera fino a raggiungere l'unione con la volontà divina⁴¹. Come è noto essi ebbero un importante ruolo nelle iniziative di riforma del Cinquecento, sia attraverso benedettini come Gregorio Cortese e Benedetto da Mantova e sia per via dell'influenza che esercitarono su personaggi come Gasparo Contarini e Reginald Pole. Dai benedettini era anche sorta la congregazione eremitica camaldolese, per opera di san Romualdo nel 1025. Il nobile umanista Paolo Giustiniani (1476-1528) vi entrò nel 1510 e nei primi anni Venti vi operò una riforma che portò all'istituzione della Congregazione camaldolese degli Eremiti di Monte Corona, in cui accentuò la povertà, la contemplazione e la solitudine⁴².

Inoltre, studi patristici, cultura umanistica, spiritualità all'insegna del rigore morale e influenze mistiche si riscontrano nei domenicani⁴³. Fu un domenicano ammirato-

39. Sulla riforma benedettina si veda B. Collett, *op. cit.*

40. *Ivi*, p. 9.

41. *Ivi*, pp. 46-53, *et passim*. Anche Cassiano era un importante autore di riferimento per i benedettini sin dalla loro fondazione (in particolare le *Conlationes*): cfr. *Ivi*, pp. 86-87 e G. Picasso, *Tra umanesimo e 'devotio'*, cit., pp. 28-29.

42. Per un inquadramento di Giustiniani – in attesa di un suo profilo biografico più aggiornato – si rinvia al lavoro denso di fascino di J. Leclercq, *Un umanista eremita. Il beato Paolo Giustiniani (1476-1528)*, Sacro Eremo Tuscolano, Frascati 1975 (1951¹). La regola della congregazione (1524) è in P.T. Lugano, *La Congregazione camaldolese degli Eremiti di Monte Corona. Dalle origini ai nostri tempi. Con una introduzione sulla vita eremitica prima e dopo san Romualdo*, Sacro Eremo Tuscolano, Frascati 1908, pp. 136-173.

43. È stato rilevato come i tomisti domenicani che insegnavano teologia, metafisica e le Sacre Scritture all'università di Padova avessero una formazione umanistica, a differenza dei tomisti di Colonia, Parigi e Salamanca: cfr. M.T. Gaetano, *Renaissance Thomism at the University of Padua*, PhD, University of Pennsylvania, 2013, <http://repository.upenn.edu/edissertations/865>, pp. 92-94. Sulle influenze umanistiche all'università patavina cfr. anche S. Negruzzo, *Fermenti riformatori nelle università italiane tra XV e XVI secolo: i casi di Padova e Pavia*, in S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Verso la Riforma*, cit., pp. 75-99. Sul carattere innovativo degli *studia*

di Cassiano, Domenico Cavalca, a tradurre in volgare e a diffondere uno dei testi più noti sui padri del deserto, le *Vitae Patrum*⁴⁴. Cavalca delineava una spiritualità ascetica forgiata su queste letture nel suo *Specchio di Croce*, testo di riferimento fondamentale tra la seconda metà del Quattrocento e nel primo Cinquecento, come testimoniano le sue ventotto edizioni tra il 1476 e il 1550⁴⁵. Altro autore di riferimento fu Giovanni Dominici (m. 1419), riformatore di conventi, predicatore a Venezia (per dodici anni) e collaboratore dei camaldolesi (con cui condivise un'esperienza eremitica) e dei canonici di S. Giorgio in Alga⁴⁶. Studioso dell'*Antico e Nuovo Testamento*, delle vite dei santi, dei padri, della mistica tedesca di Eckhart, Tauler e Suso e di Caterina da Siena, Dominici, come gli umanisti e la *devotio*, metteva al centro dell'esperienza religiosa la conversione interiore e la coscienza – da cui faceva dipendere l'unione con Dio (idee diffuse nel suo celebre *Trattato della santissima charità*)⁴⁷. L'opera di Dominici fu proseguita da Antonino Pierozzi (m. 1459), anch'egli promotore di una riforma fondata sull'etica e ispirata dalle Scritture, da Cassiano, dalle vite dei santi e dagli studi umanistici, mentre nel secondo Quattrocento la riforma osservante domenicana ebbe tra i suoi protagonisti Sebastiano Maggi, direttore spirituale del primo Savonarola (1414-1496)⁴⁸. Su questa linea morale si colloca anche l'esperienza

domenicani nel Medioevo si veda M. Mulchahey, "First the bow is bent in study...": *Dominican education before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1998; B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000. Per una storia dell'ordine domenicano si vedano M. Giannini, *I domenicani*, il Mulino, Bologna 2016; e G. Festa, M. Rainini (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Laterza, Roma-Bari 2016.

44. D. Cavalca, *Vite dei santi padri*, Edizione critica a cura di C. Delcorno, 2 voll., Sismel, Firenze 2009.

45. A. Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: a Finding List*, Librairie Droz, Ginevra 1983, pp. 127-129.

46. G. Cracco, *Giovanni di Domenico (Giovanni Dominici, Banchetti Giovanni)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963, pp. 657-664; I. Gagliardi, *Il Libro d'amor di Charità di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in G.C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici tra Medioevo ed età moderna*, Sismel, Firenze 1999, pp. 47-81.

47. Se è vero che Dominici si contrappose agli umanisti (in particolare a Salutati, con il celebre *Lucula Noctis*) per via della critica ai pagani, tale confronto si fondava su presupposti simili a quelli degli umanisti: Dominici sosteneva infatti che mentre la lettura dei pagani portava l'uomo a una dimensione esistenziale bestiale, quella delle Scritture ne recuperava la natura divina (P.R. Blum, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Ashgate, Farnham 2010, p. 74). La concezione della coscienza propria del Dominici mostrava affinità con quella del Bruni (sulla quale cfr. M. Pellegrini, *op. cit.*, p. 190).

48. Cfr. L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009), Nerbini, Firenze 2013, in «Memorie Domenicane», XLIII 2012. Sebastiano Maggi fu più volte vicario generale della Congregazione Lombarda dell'osservanza domenicana e, come vedremo dopo, contribuì a diffondere una spiritualità pratica, dai tratti ascetico-mistici (per un profilo biografico, cfr. V. Leoni, *Maggi Sebastiano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 362-365). Inoltre, occorre notare che tali riferimenti

riformatrice di Savonarola stesso, nella quale, oltre alla vena profetica e alla denuncia della corruzione della Chiesa in linea con il millenarismo quattrocentesco, è presente la critica alle “cerimonie”, il combattimento spirituale, il misticismo e il pensiero umanista, in particolare di Ficino e Pico⁴⁹.

La famiglia francescana era costituita da diversi rami divisi dal differente modo di intendere il rapporto con la regola primitiva di Francesco d'Assisi. Nel Quattrocento i minori osservanti, soprattutto attraverso la predicazione di Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca e Bernardino da Feltre, in molte città del Centro-Nord, promossero ideali di rigore morale (declinati *ad status*) ispirati alle fonti del cristianesimo e in rapporto dialettico con l'umanesimo⁵⁰. Al contempo, nel ramo degli “spirituali”, sono presenti idee mistiche legate al movimento del Libero Spirito e allo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete⁵¹. Il francescanesimo, inoltre, era attraversato da una corrente platonica-agostiniana risalente a Bonaventura da Bagnoregio (m. 1274), che aveva prefigurato il viaggio dell'anima verso Dio attraverso le fasi purgativa-illuminativa-unitiva⁵². Agli inizi del Cinquecento queste tendenze ascetico-mistiche – unite a un'interpretazione stretta della povertà – sfociarono nella nuova congregazione dei cappuccini⁵³.

Anche gli agostiniani eremitani erano molto attivi sul piano della traduzione e diffusione degli scritti patristici ed erano ricettivi verso gli studi umanistici e

spirituali erano presenti nella regola del 1443 dei Battuti di S. Domenico di Bologna, rivitalizzata nel 1427 dal domenicano Manfredo da Vercelli: cfr. G.G. Meersseman, *Les Battus de Saint-Dominique à Bologne du XV au XVIII siècle*, in *Etudes sur les anciennes confréries dominicaines*, in «Archivum fratrum praedicatorum», vol. XX, 1950, pp. 48-64 e 88-105.

49. Su Savonarola, L. Polizzotto, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994; S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci, Bari 2005. Sulla spiritualità di Savonarola, cfr. 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 (a cura di), *Humanity and Divinity*, cit., pp. 205-225; C. Leonardi, *La crisi della Cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *op. cit.*, pp. 3-23; L. Lazzerini, *Teologia del «Miserere». Da Savonarola al «Beneficio di Cristo», 1492-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013. Su Savonarola e l'umanesimo cfr. in particolare A. Edelheit, *op. cit.* Sulla tradizione profetica, C. Vasoli, *Civitas Mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 17-42. Sulla religiosità (soprattutto domenicana) prima di Savonarola, cfr. C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *op. cit.*

50. Mario Fois ha sostenuto che la scuola del predicatore senese accolse la cultura umanistica in maniera selettiva: M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Università Gregoriana, Roma 1969, pp. 245-249. Cfr. anche C. Cagnoni, *Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 293-324.

51. Sulla tradizione spiritualista nei francescani, si veda M. Camaioni, *Le vicende editoriali del Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni tra censure preventive e tardivi interventi della Congregazione dell'Indice*, in «Schifanoia», nn. 42-43, 2013, pp. 143-156.

52. M. Petrocchi, *Storia della spiritualità*, cit., pp. 6-7. Bonaventura riprendeva la triplice via dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita.

53. Sui cappuccini M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* e altri saggi che segnaleremo più avanti.

neoplatonici⁵⁴. Il riformatore della Chiesa Egidio da Viterbo (m. 1532), Generale dell'ordine dal 1508 al 1518, di formazione umanista, assimilò il neoplatonismo di Ficino e Pico, si interessò alla Cabbala e all'ermetismo e fu critico verso i riti della Chiesa compiuti senza coinvolgimento interiore⁵⁵. Con l'appoggio di Egidio, inoltre, gli eremiti di Venezia di Silvestro Meucci promossero le profezie di Gioacchino da Fiore attraverso la predicazione e la pubblicazione della sua intera opera, identificandosi con il nuovo ordine spirituale atteso⁵⁶. Anche Girolamo Seripando, segretario e successore di Egidio a Generale dell'ordine (dal 1538), si dedicò alla riforma della Chiesa fondandosi sugli studi scritturistici, patristici, umanistici e neoplatonici⁵⁷.

Infine alla diffusione di modelli mistici nel Cinquecento contribuì la religiosità delle donne devote medievali, spesso caratterizzata da profezie, visioni, fenomeni estatici o miracolosi. Proveniente dalla tradizione bernardiniana ed eckhartiana (di cui Margherita Porete rappresenta un esempio ancora influente nel primo Cinquecento, anche in Italia), oltre che da quella penitenziale e affettiva di matrice francescana, il misticismo femminile fu presente in diversi Paesi europei e in una varietà di forme di vita: nelle monache, nelle terziarie e in quelle devote non inquadrato istituzionalmente, quali le beghine (nel nord Europa), le bizzoche (in Italia) e le *beatas* (in Spagna)⁵⁸. Inoltre, già con la terziaria domenicana Caterina da Siena e le clarisse Caterina Vigri (1413-1463, autrice di *Le sette armi spirituali*) e Illuminata

54. Per la ricezione dell'agostinismo nel neoplatonismo rinascimentale di Ficino si veda A. Levi, *Ficino, Augustine and the Pagans*, in M. Allen, V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 99-114.

55. Su Egidio da Viterbo si vedano J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968; G. Ernst, S. Foà, *Egidio da Viterbo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 341-353.

56. Sulla cultura gioachimita negli agostiniani di Venezia, M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study on Joachimism*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 262-273; B. McGinn, *Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)*, in «Cristianesimo nella storia», n. 7, 1986, pp. 19-39.

57. Su Seripando si vedano H. Jedin, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Morcelliana, Brescia 2016 e A. Cestaro (a cura di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

58. C.W. Bynum, *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Feltrinelli, Milano 2001; A.E. Matter, J. Coakley (a cura di), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994; M.L. Giordano, *Beatas, Spagna*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 161-165. Sul Libero Spirito e la circolazione in Italia di *Lo specchio delle anime semplici* di Porete, cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 351-708. È anche stato recentemente sostenuto che il celebre testo delle *Meditationes Vitae Christi*, fu inizialmente scritto in volgare da una clarissa pisana e poi ampliato e tradotto in latino dal suo confessore: S. McNamer, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2018.

Bembo (ca. 1410-1496, che scrisse *Specchio di illuminazione*)⁵⁹, si riscontra anche nella religiosità femminile il sostegno a iniziative volte alla riforma della Chiesa o dell'osservanza, oltre a una maggiore attenzione per la cultura umanistica, le fonti scritturali e per i padri. Tali influenze si manifestano nella loro propensione a dare importanza non solo all'illuminazione divina, ma anche alla battaglia contro i vizi e alla virtù.

Nel primo Cinquecento la devozione femminile conosce un momento di grande popolarità nelle città del nord e del centro Italia, quando a un numero significativo di donne devote – che in parte seguivano il modello di santità di Caterina da Siena diffuso dai domenicani – fu attribuito culto pubblico, tanto da essere considerate “sante vive” dai contemporanei⁶⁰. Oltre alla devozione popolare, queste donne avevano tra i loro ammiratori diversi signori delle città (che offrivano appoggio alle loro iniziative in cambio della protezione ultraterrena), umanisti, alti ecclesiastici ed esponenti degli ordini religiosi. Talvolta erano al centro di circoli spirituali impegnati in progetti di riforma della Chiesa e della società e spesso diffondevano le profezie savonaroliane⁶¹.

Nelle prime decadi del Cinquecento, le guerre d'Italia, le carestie, l'aumento dei poveri nelle città, la crisi della Chiesa e la diffusione delle idee luterane, oltre ad alimentare le tensioni apocalittiche⁶², fecero da propellente per le idee asceticomistiche riguardanti la vita cristiana promosse da tali movimenti, stimolando lo sviluppo di nuove sintesi riguardanti le vie della perfezione, i modelli di unione con Dio e la riforma della Chiesa. 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, dei principali eremiti e monaci del IV-V secolo, di san Girolamo, Crisostomo e Cassiano. Il primo identificava la vita cristiana con l'ideale della *scala perfectionis*, e

59. Su Caterina da Bologna, cfr. C. Leonardi (a cura di), *Caterina Vigri. La Santa e la città*, Atti del convegno (Bologna 13-15 novembre 2002), Sismel, Firenze 2004. Sulla sua opera si veda Santa Caterina Vigri, *Le sette armi spirituali*, a cura di A. Degl'Innocenti, Sismel, Firenze, 2000. Sul culto della santa, cfr. S. Spanò Martinelli, *Caterina Vigri (1413-1463). Nascita e sviluppo di un culto cittadino*, in «Revue Mabillon», n. 17, 2006, pp. 127-143. Sulla Bembo, cfr. I. Bembo, *Specchio di illuminazione*, a cura di S. Mostaccio, Sismel, Firenze 2001. Su entrambe le figure si veda anche G. Zarri, *Libri di spirito*, cit., pp. 167-188.

60. G. Zarri, *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; A. Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, in A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli, P. Piatti (a cura di), «*Virgo digna coelo*». *Caterina e la sua eredità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2014, pp. 407-446.

61. T. Herzog, *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago 2007.

62. Sulla cultura profetica, O. Niccoli, *Profezia e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

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 vedeva la santificazione personale e la salvezza principalmente come il risultato del sacrificio di Cristo e della misericordia divina⁶³.

Questi temi venivano dibattuti in una varietà di contesti, a partire dalle corti, come a Milano, a Mantova e Ferrara, dove gli Sforza, i Gonzaga, gli Este, e a Firenze i Medici, facevano proprio l'interesse umanistico per gli antichi e per la riforma della Chiesa, e dove frati e monaci osservanti fungevano da precettori, direttori spirituali o consiglieri, e dove le “sante vive” venivano accolte come oracoli del volere divino o per intercedere in loro favore presso Dio⁶⁴. Queste idee, inoltre, erano discusse in diversi circoli umanisti (come quelli di Paolo Giustiniani, di Pietro Bembo e dei seguaci di Erasmo⁶⁵), nei conventi, negli *studia* monastici e nelle confraternite. Esse furono condivise da molti esponenti del mondo ecclesiastico, influenzandone, in modo e in misura diversi, la visione del ruolo e delle forme della Chiesa. I dibattiti non erano però né solo appannaggio del clero, né riguardavano solo la riforma dell'istituzione ecclesiastica, ma coinvolsero anche il laicato e concernevano un ripensamento della vita cristiana in senso più ampio.

63. Il concetto di *scala perfectionis* non è riconducibile a un autore preciso, ma rappresenta una modalità di avvicinamento a Dio per gradi o stadi. Per una discussione delle sue diverse accezioni soprattutto nel Quattro-Cinquecento si veda B. Collett, *op. cit.*, pp. 15-25. Per la “teologia della croce”, oltre a Collett, cfr. B. Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, a cura di R.J. Bast, Brill, Leiden-Boston 2004.

64. Per alcuni esempi di studi sul rapporto tra corti e questa cultura religiosa, cfr. G. Zarri, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in Ead., *Le sante vive*, cit., pp. 51-85; Ead., *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma nel Rinascimento, Roma 2006; P.V. Murphy, *Ruling Peacefully, Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform in Sixteenth-Century Italy*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2007. Per una raccolta di lettere che collegano diverse figure mistiche con le corti, cfr. A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, cit. La devozione alla corte sforzesca non sembra essere stata finora sottolineata abbastanza. Gli Sforza furono devoti di Amadeo da Silva (F. Aporti, *Memorie di Storia ecclesiastica Cremonese: Dall'anno 1335 al 1590 dell'era volgare*, vol. 2, Manini, Cremona 1837, pp. 118-119) e di Veronica da Binasco, ebbero a corte istruttori benedettini cassinesi, confessori domenicani osservanti del convento di S. Maria delle Grazie (dove risiedeva Battista Carioni da Crema), tra cui il celebre Sebastiano Maggi. Gli Sforza, inoltre, ebbero rapporti con Angela Merici e i barnabiti e sostennero le iniziative di Miani. Per una rassegna dei problemi riguardanti la vita religiosa con particolare riferimento a Milano, cfr. F. Rurale, *Il clero regolare tra Quattro e Cinquecento. Rotture e persistenze*, in «*Studia Borromaeica*», n. 26, 2012, pp. 157-186.

65. Sui circoli umanisti, C. Vasoli, *Le filosofie*, cit.; S. Bowd, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden 2002; Id., *Swarming with Hermits. Religious Friendship in Renaissance Italy, 1490-1540*, in A. Brundin, M. Treherne (a cura di), *Forms of Faith in Sixteenth-Century Italy*, Ashgate, Aldershot 2009, pp. 9-31; C.M. Furey, *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, cit.

2. I fondatori e la nascita delle compagnie spirituali di primo Cinquecento

In questo complesso contesto di tradizioni e ambienti spirituali vanno considerate le origini e le principali caratteristiche delle compagnie di Battista da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici. Se si confrontano gli studi sui diversi sodalizi e si approfondiscono le connessioni tra i fondatori, tra i loro adepti e tra gli ambienti devoti in cui nascono, il quadro complessivo che ne emerge è quello di un movimento alquanto omogeneo. A prima vista il carattere unitario di tali istituti può sfuggire, perché non è immediatamente chiaro cosa abbiano a che fare tra loro una doppia congregazione di chierici regolari e monache (i barnabiti e le angeliche), un istituto assistenziale per poveri e orfani (i somaschi) e una compagnia di laiche devote che vivono nelle proprie case (le orsoline). Mentre in seguito si proporrà un chiarimento della questione attraverso l'analisi dettagliata delle concezioni spirituali, appare ora necessario mettere in evidenza come le compagnie nascano e si sviluppino in connessione all'osservanza (e soprattutto ai canonici regolari lateranensi), ai circoli umanisti, alle "sante vive" e ad ambienti devoti in cui circolavano i testi asceticomistici provenienti dalla *devotio moderna*. All'interno di tale scenario, i fondatori sintetizzarono le nuove idee sulla vita cristiana in una forma specifica e istituzionale, canalizzandole cioè nelle loro compagnie, per poterle estendere alla società tutta.

L'incubazione e la realizzazione di tali sintesi avvennero in un contesto geografico e temporale ravvicinato, nelle città della Lombardia e del Veneto tra gli anni Venti e i primi anni Trenta, luoghi e periodi in cui le tensioni rinnovatrici del cristianesimo sembrano essere state molto diffuse e sentite – in continuità con i movimenti religiosi del Quattrocento, fortemente presenti in quelle zone d'Italia. Particolarmente significativo nel percorso formativo dei fondatori, poi, sembra essere stata l'esperienza nell'ospedale veneziano degli Incurabili nel 1524. Le compagnie furono istituite nell'arco di pochi anni: i barnabiti e le angeliche a partire dal 1530 circa (anche se ufficialmente nel 1533 e 1535), i somaschi nel 1532 e le orsoline nel 1535. I fondatori condivisero con i loro discepoli i prodromi della creazione delle compagnie e la prima fase della loro esistenza: Carioni tra il 1529 e il 1534, Miani tra il 1530 e il 1537, Merici tra il 1532 e il 1540. L'istituzione delle compagnie fu preceduta e sospinta dall'attivismo di Battista da Crema. Dotato di notevole cultura teologica e nato almeno quindici anni prima di Merici e venticinque di Miani, a lui va dunque riconosciuta la paternità di uno sciame di fondazioni che si dimostra omogeneo per caratteristiche e finalità.

Negli anni che precedono l'istituzione delle compagnie emergono alcuni personaggi che furono fonte di ispirazione per i fondatori. Se l'esempio più significativo è quello di Caterina da Genova, non secondaria è la figura di Girolamo Regino, il quale stabilì un primo gruppo di chierici regolari non dissimili dai barnabiti, scrisse una regola per laiche devote a cui sembra essersi rifatta Angela Merici, partecipò all'istituzione dell'ospedale veneziano degli Incurabili e fu pioniere nell'uso della

stampa come principale mezzo di conversione. I percorsi dei fondatori, infine, si incrociano con quelli di diversi personaggi di spessore, alcuni dei quali collaborarono attivamente con loro (con Carioni vi sono Gaetano Thiene, Antonio Zaccaria e Ludovica Torelli), mentre altri seguirono strade diverse, come l'"umanista eremita" Paolo Giustiniani, il fondatore della Compagnia del Divino Amore Ettore Vernazza e Bartolomeo Stella, il cui complesso itinerario riflette la dinamicità e la fluidità delle tendenze religiose del periodo.

2.1 Battista da Crema

Quello che veramente è necessario al *ver christiano*, el qual con fatti, et non con parole, né con cerimonie, cercha imitare esso benigno appassionato Christo crucifisso. Et questo anchor chiar si vede, non solamente per libri novamente composti, ma de centenara de anni scritti che hora appariscono et mostrano brieve e singular via de poter pervenire ala *misticha spiritual perfectione*, come è quello de la beata Anzola da Foligno noviter stampato qui in Venetia. Ma sopra de tutti, a me è parso, et a chi ha mazor iudicio di me, de sentir et veder un tanto chiaro purissimo lume de verità in questi cinque opuscoli del Reverendo patre frate Baptista da Crema, del ordine realmente observantissimo de predicatori, che son sforzato per charità (etiam eo inscio) de farlo *communicabile a Religiosi et seculari*⁶⁶.

Nella lettera dedicatoria alla *Via de aperta verità* di Battista da Crema, pubblicata a Venezia nel 1523, l'agostiniano eremitano Girolamo Regino spiegava chiaramente come la via cristiana proposta dall'autore avesse un indirizzo anti-scolastico e anticerimoniale e proponesse sia ai laici sia ai religiosi un'imitazione di Cristo volta al raggiungimento della perfezione e all'unione mistica. Questa via – continuava Regino – era stata già illustrata negli scritti dei secoli precedenti e in diversi trattati devoti contemporanei. Gli opuscoli di Battista da Crema erano quelli che meglio di qualsiasi altro interpretavano e tramandavano questa spiritualità.

Nato a Crema tra il 1450 e il 1460, e appartenente alla nobile famiglia cremasca dei Carioni⁶⁷, Battista era un frate domenicano della congregazione osservante della

66. Battista da Crema, *Via de aperta verità*, Gregorio de Gregoriis ad instantia de Lorenzo Lorio, Venezia 1523, p. 2r. Tutti i corsivi nelle citazioni sono miei.

67. O. Premoli (*Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Desclée, Roma 1910 pp. 7-12) propende per questa origine del frate (come farà anche L. Bogliolo, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952), piuttosto che per "Orefice" (o *Aurifex*), come si pensava un tempo. Premoli ha quindi supposto che il padre di Battista fosse un orefice. Ora, il nome "Orefice" riferito a Battista è usato all'interno della tradizione barnabita, come risulta dal processo di canonizzazione di Antonio Zaccaria (*Mediolanen. beatificationis, et canonizationis... Antonii Mariae Zaccaria*, Ex typographia Camerae Apostolicae, Romae 1821, p. 120) e dalle *Memorie dell'origine, fondazione, avanzamenti, successi, ed uomini illustri in lettere e in santità della Congregazione de Cherici Regolari di S. Paolo, chiamati volgarmente Barnabiti*, Pisarri, Bologna 1703 (p. 51), del barnabita Francesco

Lombardia (dove sembra che entrò intorno ai vent'anni), direttore di coscienze, autore di alcuni trattati spirituali e ispiratore di diverse congregazioni devote⁶⁸. La scarsità delle fonti non permette di ricostruire con certezza le tappe della sua vita, soprattutto fino al 1519, quando il frate aveva già all'incirca sessant'anni⁶⁹. Sulla base dei documenti esistenti si potrebbero rilevare due (o tre) fasi principali nella vicenda esistenziale del frate. La prima è quella meno conosciuta e va dalla sua entrata in convento fino alla fine degli anni Dieci, periodo in cui agì principalmente in ambito monastico. Questa fase è caratterizzata dai suoi compiti di cura d'anime, all'interno e fuori del convento, dalle responsabilità istituzionali (forse contribuendo al consolidamento della riforma osservante) e dallo studio, che gli consentì di acquisire una vasta cultura teologica e filosofica⁷⁰. La seconda fase, invece, che va dal 1519

Luigi Barelli. A mio avviso ciò farebbe pensare che si trattasse di un soprannome attribuito al frate domenicano dai barnabiti. Infatti il termine *Aurifex* aveva un significato spirituale "neoplatonico", indicando colui che purifica, che toglie le scorie, facendo luccicare l'oro. Tale significato è presente nell'esposizione del Salmo 61 di sant'Agostino, in cui Dio è definito come *Aurifex*, colui che purifica l'uomo nella fornace del mondo: «Nella fornace brucia la paglia e si purifica l'oro: la paglia si trasforma in cenere, l'oro si spoglia delle scorie. La fornace è il mondo, la paglia sono i malvagi, l'oro sono i giusti, il fuoco è la tribolazione, Dio è l'orefice. Io faccio ciò che vuole l'orefice». Questa descrizione calza precisamente alla figura di Battista da Crema impegnato attraverso la direzione spirituale a purificare le anime e creare gruppi di "giusti". Ciò trova ulteriore conferma nelle accuse mosse contro di lui da Basilio Ferrari (fratello di Bartolomeo, uno dei fondatori dei barnabiti), che nel 1553 lo definì «falso alchimista spirituale» (cit. in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 536).

68. Gli studi su Battista da Crema sono cominciati qualche anno dopo la sua riabilitazione nel 1900, ma ancora oggi manca una biografia esaustiva sulla sua figura. Importanti lavori, che fanno parte di una storiografia confessionale che presenta il frate in chiave ortodossa, sono O. Premoli, *Fra Battista da Crema*, cit.; Id., *Storia dei Barnabiti*, cit.; L. Bogliolo, *op. cit.* In tale ambito storiografico è stato molto dibattuto il tema del presunto pelagianesimo del frate: a riguardo cfr. S. Pezzella, *Carioni, Battista*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 20 (1977), pp. 115-118. Più di recente, invece, è stata proposta una lettura eterodossa della dottrina di Battista da Crema, a partire da M. Firpo, *Nel labirinto del mondo*, cit., pp. 11-67. Tale interpretazione è stata ampliata da Bonora, *I conflitti*, cit., e seguita da Adriano Prosperi (come si vedrà più avanti). Questo studio concorda con Firpo e Bonora nel sottolineare gli aspetti che non consentono di omologare il pensiero di fra Battista all'ortodossia della Chiesa (per quanto all'epoca poco definita). Tuttavia, si faranno emergere aspetti inediti della dottrina del frate e si proporrà un diverso quadro interpretativo complessivo. Si segnaleranno altri studi su Carioni nel corso del volume.

69. Diversi studi hanno sostenuto che Carioni risiedette nei seguenti conventi: S. Maria delle Grazie a Milano (negli anni Ottanta del Quattrocento e a diverse riprese fino al 1530); 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-ca. 1525) (cfr. L. Bogliolo, *op. cit.*, pp. 5-6; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 127 e n. 129 e n.).

70. I trattati del frate rivelano profonde conoscenze delle Scritture, dei padri della Chiesa, della teologia e dei testi devoti medievali. Come già notato dalla storiografia (cfr. in particolare L. Bogliolo, *op. cit.*) le principali fonti di fra Battista sono l'apostolo Paolo, Agostino, Cassiano (l'autore più importante insieme a Paolo), lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Domenico Cavalca, Caterina da Siena, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Altri autori da cui egli attinge e che cita sono Crisostomo, Gregorio Magno, Benedetto da Norcia, Bernardo di Clairvaux, Riccardo di S. Vittore, Gioacchino da

alla sua morte (avvenuta nella notte tra l'1 e il 2 gennaio del 1534), corrisponde al periodo in cui gli orizzonti del frate superarono decisamente i confini del convento e in cui egli si dedicò al proselitismo nelle città del nord Italia⁷¹.

Il periodo formativo di Battista ebbe luogo nel convento milanese di S. Maria delle Grazie, un importante centro per lo studio della teologia e del cristianesimo antico⁷². Una tradizione storiografica (per la verità senza portare alcuna documentazione a sostegno) vuole che il frate, in tale monastero, intorno al 1480-1482, condivise la propria formazione spirituale con due protagonisti del rinnovamento religioso dell'epoca: Girolamo Savonarola e il "carismatico" riformatore Sebastiano Maggi (1414-1496), confessore di entrambi i personaggi⁷³. È anche probabile che fra Battista arricchì il proprio bagaglio culturale frequentando diversi innovativi circoli intellettuali e religiosi in Lombardia, Veneto ed Emilia Romagna, dato che, come molti monaci e frati della sua epoca, egli si muoveva molto tra i conventi. È stato sostenuto che tra tali circoli vi potesse essere quello di Gabriele Biondo a Modigliana, segnato dalle idee dei fraticelli e del Libero Spirito⁷⁴.

L'importanza del frate domenicano non risiede tanto nell'originalità della sua dottrina, quanto nella sua straordinaria capacità di sintetizzare idee e sentimenti religiosi di carattere ascetico, mistico e antistituzionale, in una concezione della vita cristiana coerente e "non-convenzionale". Semplificando un po' la complessa articolazione delle sue influenze, come vedremo meglio in seguito, si può dire che Battista da Crema, pur rifiutando il luteranesimo, non aderisse tanto a posizioni pelagiane, ma piuttosto mediasse il paolinismo e l'agostinismo con la spiritualità ascetica del monachesimo antico (in particolare di Cassiano), di Cavalca, di esponenti dell'osservanza (come Giovanni Dominici e Lorenzo Giustiniani) e dell'*Imitazione di Cristo*. Di tale percorso ascetico Carioni rafforzò il misticismo, attingendo da san

Fiore, Francesco d'Assisi, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino (che, sebbene frequentemente citato, il frate usa un po' strumentalmente), Angela da Foligno, Johannes Tauler, Vincenzo Ferrer, Savonarola e opere quali *Imitazione di Cristo* (il cui autore in quel periodo si credeva fosse Jean Gerson). Battista molto probabilmente conosceva anche l'opera di Erasmo, della cui «philosophia Christi» condivide molti aspetti. Nel suo trattato *Filosofia divina* il frate accenna ai suoi studi ventennali di Platone e Aristotele (p. 107v; si veda il capitolo 3 per la citazione).

71. All'interno di questa fase si possono distinguere due periodi: il primo caratterizzato dal sodalizio con Gaetano Thiene (1518-1524) e il secondo da quello con Antonio Zaccaria (1527/1528-1534).

72. S. Buganza, M. Rainini (a cura di), *Il convento S. Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, Atti del convegno di studi (Milano 2014), in «Memorie Domenicane», 47, 2016.

73. Un'altra ipotesi è che Carioni ebbe Maggi come direttore spirituale a Vicenza nel 1491-1492 o a Brescia qualche anno prima (S. Pezzella, *Carioni, Battista*, cit.). La connessione tra Carioni e Savonarola è stata più di recente sostenuta (senza però offrire spunti di rilievo) da G. Cagni, *Battista Carioni da Crema e Girolamo Savonarola: due arbusti dello stesso ceppo*, in *Savonarola. Quaderni del quinto centenario (1498-1998)*, Studio domenicano, Bologna 1998, pp. 42-62.

74. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 127-129, 177-179; A. Prosperi, *Leresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 240.

Paolo, dallo Pseudo-Dionigi, dal neoplatonismo ficiniano e pichiano, nonché dal misticismo femminile tardomedievale (come Caterina da Siena) e da quello renano-fiammingo di matrice eckhartiana (Tauler e Herp). Carioni, inoltre, offrì uno sbocco a quella tensione tra religiosità esteriore e interiore, esistente nell'osservanza, nella *devotio* e nell'umanesimo, assegnando un ruolo specifico e alternativo agli uffici e ai riti ecclesiastici. Infine, seguendo Savonarola, e con toni vagamente apocalittici, il frate indirizzò la propria dottrina alla società tutta, al fine di creare "comunità di santi" secondo il modello della Chiesa primitiva. Nei suoi trattati, infatti, fra Battista elaborò la propria concezione non in termini speculativi o teorici, ma, come altri suoi contemporanei, propose una guida pratica alla via della perfezione, sia per laici e sia per religiosi indifferentemente.

Pur essendo ancora all'alba della sua diffusione, Battista individuò nella stampa il mezzo più idoneo per disseminare la sua visione della «vita christiana» e a esercitare la direzione spirituale⁷⁵. Capace di scrivere con grande efficacia comunicativa e usando spesso immagini forti e paradossali, il frate compose almeno cinque trattati, che, dopo un periodo di circolazione manoscritta, vennero stampati in diverse edizioni⁷⁶. Entro la prima metà degli anni Venti egli aveva già composto i suoi trattati più radicali, *Via de aperta verità* (1523) e *Lo Specchio interiore* (uscito però postumo nel 1540). Verso la fine degli anni Venti scrisse *Opera utilissima* e *Philosophia divina* (entrambi pubblicati a Milano nel 1531). Il frate compose anche *Sentenze spirituali*, che andò alle stampe solo nel 1583 con il titolo *Detti notabili raccolti da diversi autori* e a nome del suo seguace Antonio Zaccaria⁷⁷.

Inoltre, fra Battista cercava di guadagnare adepti istituendo e amministrando nuove associazioni devote, i cui membri erano chiamati a seguire ideali di rigore

75. Non sembra invece che il frate predicasse al di fuori dei conventi o della cerchia dei suoi seguaci – forse per il timore di esporsi alle accuse di eresia, vista anche la sorte che era toccata al suo confratello Savonarola.

76. O. Premoli ha sostenuto che fra Battista scrisse anche altri trattati che sono però rimasti manoscritti (*Storia dei Barnabiti*, cit., p. 471).

77. *Via de aperta verità* fu pubblicato nel 1523, forse nel 1525, e poi nel 1532, 1544 e 1547; *Opera utilissima de la cognitione et vittoria di se stesso* nel 1531, 1545 e 1548; *Philosophia divina, ossia Historia de la passione del nostro S.G.C. crucifixo et modo di contemplare quella per imitarlo* nel 1531, 1544 e 1545; mentre *Specchio interiore. Opera divina per la cui lettione ciascuno divoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfettione* nel 1540, 1544, e 1549. Inoltre, lo *Specchio interiore* e *Opera utilissima* furono pubblicati diverse volte fino agli anni Novanta del Cinquecento, in forma di compendio, a opera del discepolo di Carioni e canonico regolare lateranense, Serafino da Fermo. Premoli ha avanzato l'ipotesi che lo *Specchio* fosse stato già pubblicato nei primi anni Venti per via di una dedica diretta a due fondatrici dell'ospedale degli incurabili di Venezia. Tuttavia tale ipotesi sembra essere smentita dal fatto che Serafino da Fermo, nella sua "apologia" di Battista da Crema della fine degli anni Trenta, afferma che lo *Specchio* «presto sarà divulgato» (O. Premoli, *L'Apologia di Battista da Crema*, in «Il Rosario Memorie Domenicane», XXXV, gennaio-febbraio-marzo 1919, p. 9; su questo testo v. *infra*, cap. 4). Si può ipotizzare, però, che esso fu effettivamente scritto nei primi anni Venti e che circolasse in forma manoscritta.

ascetico finalizzati al raggiungimento della perfezione. Tali associazioni andavano ben oltre le finalità delle confraternite tardomedievali (compresa quella del Divino Amore, a cui egli forse si ispirò), che normalmente offrivano ai laici la possibilità di condurre una forma di devozione senza entrare in contrasto con le loro attività quotidiane. Battista, invece, concepiva le proprie associazioni come "palestre di perfezione" (secondo il modello dei padri del deserto a partire da Evagrio Pontico, vissuto nel 345-399), potenzialmente in grado di trasformarsi in comunità di santi. Esse inoltre rappresentavano un palcoscenico per diffondere il proprio modello di vita cristiana nella società e catalizzare le aspirazioni devote dei cittadini. Per istituire tali associazioni il frate diresse spiritualmente alcuni personaggi di origine nobile capaci di interessare una rete di relazioni nell'alta società o che le supportassero economicamente.

Concepite e disseminate in un periodo di fluidità dottrinale, molte delle sue idee erano condivise in ambienti religiosi che intendevano riformare la Chiesa, e per questa ragione egli contava tra i suoi ammiratori anche figure ecclesiastiche di alto profilo. Tuttavia il frate divulgò i propri ideali con una certa e quasi nicodemistica cautela, essendo consapevole del carattere "non-convenzionale" della propria concezione complessiva della vita cristiana e del fatto che questa potesse attrarre l'accusa di eresia da parte della componente più conservatrice della Chiesa. Infatti, come vedremo, la sua dottrina venne duramente criticata da Paolo Giustiniani, Gian Pietro Carafa e dal teologo domenicano spagnolo Melchior Cano e infine condannata nel 1552 dall'Inquisizione.

2.2 Il proselitismo di Battista da Crema nei primi anni Venti: Caterina Fieschi, Gaetano Thiene, le confraternite e l'ospedale veneziano degli "Incurabili"

Se Carioni è la figura maggiormente influente all'interno dei circoli spirituali e delle compagnie qui discusse, l'itinerario spirituale proposto dal frate domenicano era per certi versi già stato segnato da Caterina Fieschi Adorno, meglio nota come Caterina da Genova (1447-1510)⁷⁸. Benché rimasta laica tutta la vita,

78. Appartenente a una famiglia nobile (il padre era stato viceré di Napoli), Caterina a diciassette anni venne data in matrimonio a Giuliano Adorno. I biografi raccontano che la conversione di Caterina avvenne nel 1473, durante una visita alla sorella in convento. Le prime biografie manoscritte di Caterina, composte tra il 1522 e il 1548, insieme ai suoi scritti, sono pubblicati in U. Bonzi, S. *Caterina Fieschi Adorno*, vol. II, *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Marietti, Genova 1962. Del 1522 è anche la prima composizione manoscritta del *Dialogo tra anima e corpo* e il *Discorso sul purgatorio*. Fieschi non scrisse questi testi di suo pugno, ma li narrò ai discepoli. I trattati e la *Vita* furono pubblicati per la prima volta 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*, A. Bellono, Genova 1551. In questa edizione i suoi scritti appaiono rimaneggiati – soprattutto il *Dialogo* cui è stata aggiunta una seconda parte, assente nei manoscritti.

Fieschi era nota per la sua spiritualità ascetica e mistica e la sua attività caritativa, che esercitava con le Dame della Misericordia raccogliendo i poveri nelle strade della città e, soprattutto (a partire dal 1480), operando nell'ospedale genovese di Pammatone, del cui settore femminile divenne rettrice nel 1490. Nell'ospedale Fieschi attrasse attorno a sé un gruppo di devoti, religiosi e laici (tra cui diversi notai) che registrarono le vicende della sua vita, le penitenze, le visioni e il pensiero. Uno dei suoi seguaci, Ettore Vernazza, nel 1497 fondò a Genova la prima confraternita del Divino Amore, i cui adepti perseguivano una vita devota, attraverso la pratica penitenziale, sacramentale e liturgica, la ricerca della purificazione morale e la promozione di attività assistenziali. Tra il 1499 e il 1500, inoltre, la confraternita istituì un ridotto per gli "incurabili" (cioè, i malati di sifilide), in cui i confratelli a turno prestavano servizio⁷⁹.

Come nel caso di Carioni, le concezioni devote di Fieschi scaturiscono da un ambiente spirituale riconducibile alle tradizioni viste in precedenza. Se l'attenzione prestata ai malati e ai poveri sembra essere stata molto presente nella società genovese dell'epoca – oltre a rientrare in una tendenza diffusa nelle città italiane del Nord, che in quel periodo andavano riformando l'assistenza ospedaliera –, in Caterina sono presenti i temi dell'annullamento di sé e dell'unione mistica, che riprese da Cassiano, Dionigi l'Areopagita, Domenico Cavalca e Caterina da Siena⁸⁰. Fieschi, inoltre, era in contatto con i benedettini della congregazione cassinese della città, che, come si è visto, sostenevano gli studi umanistici, l'ascetismo e il neoplatonismo dei padri greci⁸¹. Contatti con la cultura umanistica sono presenti nella vita di Caterina nell'educazione erudita avuta fin da piccola in famiglia, nei rapporti con diversi personaggi che a lei si legarono nell'ambito della sua attività ospedaliera, tra i quali figura Bernardino da Feltre, francescano osservante aperto

79. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, cit., pp. 49-69.

80. Su queste influenze si vedano U. Bonzi, *op. cit.*, vol. I, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, pp. 20-22; S. Mostaccio, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La Domenicana Genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448ca-1534)*, Olschki, Firenze 1999, pp. 41, 65, 78-82. Più in generale, sulla spiritualità di Caterina, cfr. anche B. McGinn, *The Varieties*, cit., pp. 313-329; G. Pozzi, C. Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, pp. 346-362; D. Solfaroli Camillocci, *La madre e il confessore. Il problema della direzione spirituale nel "Libro de la vita" di Caterina da Genova*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», n. 37, 2001, pp. 437-457; F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, 2 voll., J. Dent & Sons, London 1908.

81. Il rapporto tra Caterina e i benedettini è discusso in G. Penco, *Il primo monastero cassinese di Genova: S. Niccolò del Boschetto*, in «Benedictina», XIX, 1972, pp. 415-430 (423-425). Ancora alla metà del Cinquecento è stata ravvisata l'influenza del misticismo cateriniano in un manoscritto che circolava nel monastero benedettino di Montecassino (conosciuto come Codice 584): T. Leccisotti, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 1-120.

alla cultura umanista⁸². Il misticismo cateriniano, inoltre, va visto all'interno della tradizione femminile tardomedievale e si può collegare alla promozione del culto e della vita di Caterina da Siena compiuto dai domenicani dell'osservanza a Genova, con cui Fieschi ebbe contatti. Tra questi vi è anche Sebastiano Maggi, già padre spirituale di Savonarola e Battista da Crema, suo confessore nel 1495-1496 (anno della morte di Maggi), anche se non è dato sapere quale influenza possa aver avuto sulla santa⁸³. Dal punto di vista degli influssi legati alla religiosità femminile occorre anche rilevare che tra i discepoli di Caterina si annoverano due note mistiche, anch'esse legate ai domenicani e ai canonici regolari lateranensi e impregnate di cultura umanistica, patristica e neoplatonica: Tommasina Fieschi, parente di Caterina e monaca nel convento domenicano osservante del Corpus Christi e Battistina Vernazza, figlia di Ettore, appartenente al monastero riformato delle canonichesse regolari lateranensi⁸⁴. In ogni caso, il pensiero di Caterina trova forse i suoi più fedeli interpreti in Gaetano Thiene e Battista da Crema, che, nelle loro fondazioni, lo portarono fino alle estreme conseguenze⁸⁵.

Altro personaggio centrale negli ambienti spirituali qui discussi è Gaetano Thiene (1480-1547). Come Carioni e Fieschi, anche Thiene era un aristocratico con un retroterra religioso e culturale piuttosto ampio. Nell'arco della sua vita egli seguì un itinerario complesso, che prese avvio dalla ricerca della carriera ecclesiastica (1505-1516), per poi virare verso un percorso ascetico e mistico sotto la guida di Battista da Crema (1518-1524). Il suo tragitto spirituale proseguì verso una forma di vita religiosa più istituzionale, vissuta nei chierici regolari teatini a fianco di Carafa (1524-1536) e terminò a Napoli (1537-1547), dove si riavvicinò alla spiritualità del suo antico maestro, pur rimanendo all'interno dell'ordine teatino⁸⁶.

82. S. Pezzella, *Caterina Fieschi Adorno, santa*, *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 22, 1979. Sull'umanesimo genovese si veda G.G. Musso, *La cultura genovese nell'età dell'umanesimo*, Prima Cooperativa Grafica Genovese, Genova 1985.

83. Si può notare, tuttavia, che appena un anno dopo la morte di Maggi, Ettore Vernazza, ispirato da Caterina, fondò la Compagnia del Divino Amore. Dato l'attivismo anche di Carioni nella fondazione delle confraternite, ci si potrebbe chiedere se Maggi non possa aver contribuito a mettere in moto il movimento confraternale.

84. Su queste due figure si vedano D. Solfaroli Camillocci, *La monaca esemplare. Lettere spirituali di madre Battistina Vernazza (1497-1587)* e S. Mostaccio, *Delle «visitationi spirituali» di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi O.P.*, entrambi in G. Zarrì (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Viella, Roma 1999, rispettivamente alle pp. 235-261 e 287-311 (si veda in particolare p. 291 per le affinità spirituali tra Caterina e Tommasina). Su Battistina si veda anche G. Pozzi, C. Leonardi (a cura di), *op. cit.*, pp. 363-381. Ritroveremo Battistina Vernazza nel secondo Cinquecento, negli ambienti che sostennero le idee di Battista da Crema (come si vedrà nell'ultimo capitolo).

85. Mentre l'influenza di Caterina su Thiene è abbastanza certa per il tramite di Vernazza nel Divino Amore romano, quella su Battista non è dimostrata, ma è stata spesso sostenuta dagli studiosi: cfr. L. Bogliolo, *op. cit.*, p. 110.

86. Sulla vita e la spiritualità di Gaetano, cfr. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit.

Appartenente a una delle famiglie nobili più importanti di Vicenza⁸⁷, Gaetano ricevette un'educazione umanistica nella famiglia materna (in seguito alla morte del padre nel 1482) che contava diverse figure di letterati e giuristi di livello. Nel 1502 Gaetano terminò gli studi giuridici all'università di Padova, dove approfondì le sue conoscenze tomistiche e scotiste⁸⁸. Attratto dalla carriera ecclesiastica, nel 1506-1507, si trasferì a Roma, dove, grazie a una rete di conoscenze, entrò nella corte papale e ricevette il titolo di protonotario apostolico e l'ufficio di scrittore di brevi. Nel 1515 entrò nella confraternita del Divino Amore appena fondata sull'esempio della confraternita genovese e nel 1516 ottenne l'ordinazione sacerdotale.

Pur rimanendo nella confraternita fino al 1524, in questi anni Thiene cominciò a mostrare una certa delusione per il Divino Amore a causa della scarsa devozione dei suoi adepti, che contrastava con il pensiero ascetico e mistico di Caterina Fieschi, il cui carisma e probabilmente gli scritti filtravano nella confraternita romana tramite Vernazza. In cerca di una spiritualità più profonda, Thiene sembra particolarmente attratto dal misticismo femminile. Nel 1517 divenne devoto della mistica bresciana Laura Mignani (residente nel monastero agostiniano di S. Croce), con cui rimase in corrispondenza per diversi anni⁸⁹, mentre a Roma era in contatto con una murata siciliana di S. Giovanni in Laterano di cui non si conosce il nome. La vita di Gaetano, tuttavia, ebbe una svolta radicale attraverso l'incontro con Battista da Crema.

Prima di analizzare la collaborazione tra Thiene e Carioni, occorre accennare alla figura di Bartolomeo Stella (1488-1555), amico fraterno del protonotario vicentino⁹⁰. Figlio di un ricco mercante bresciano, anch'egli compì gli studi giuridici all'università di Padova e nel 1517 raggiunse Thiene a Roma, dove entrò nel Divino Amore e prese gli ordini sacerdotali. Se i percorsi spirituali di Thiene e Stella conobbero traiettorie ed esiti diversi, tuttavia Stella condivise con Thiene il periodo formativo, l'educazione umanistica e l'attrazione verso la spiritualità ascetica e mistica. Anche Stella, infatti, corrispondeva con Laura Mignani (fin dal 1513) e fu soggetto all'influenza di Battista da Crema (tra il 1518 e i primi anni Venti), per poi però proseguire il suo itinerario spirituale negli ambienti evangelici e degli Spirituali (prima a Verona con Gian Matteo Giberti e poi al seguito di Reginald Pole⁹¹).

87. I Thiene avevano avuto responsabilità politiche, culturali e religiose negli anni tra la Pace di Lodi e la Lega di Cambrai (*ivi*, pp. 17-18).

88. Nell'università aveva insegnato un suo zio omonimo, filosofo naturale averroista (1387-1465).

89. Laura Mignani (m. 1525) era considerata una "santa viva" e consultata da diverse famiglie importanti, come i Gonzaga, gli Este e i Gambara. Su questa figura si veda G. Zarri, «*Et dice sor Laura...*». *Autorità e consiglio nel primo Cinquecento*, in G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 371-382. Per alcune sue lettere cfr. A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit. pp. 56-90.

90. Su Stella, si veda il recente contributo di A. Vanni, *Tra pratiche caritative e radicalizzazione dottrinale. Bartolomeo Stella nella crisi religiosa del XVI secolo*, in «*Mediterranea. Ricerche storiche*», n. 45, 2019, pp. 9-38. Per il rapporto tra Thiene e Stella cfr. anche Id., *Gaetano Thiene*, cit., pp. 35-46.

91. Fatto che Carafa commentò con un lapidario «Stella non lucet».

Dunque, nel 1517-1518, Thiene era ormai critico verso i fasti della curia romana e della città da lui definita «Roma Babilonia» (come scrisse a Mignani)⁹². Spesso soggetto a crisi identitarie e dubbi sulle scelte da compiere, Thiene era quindi alla ricerca di una guida che potesse condurlo a vivere più profondamente il proprio desiderio di perfezione⁹³. Nel 1518, trovandosi a Vicenza per sbrigare delle faccende familiari, conobbe Battista da Crema e si affidò alla sua direzione spirituale⁹⁴.

Per Carioni l'incontro con un personaggio di alto lignaggio e ben introdotto negli ambienti nobiliari devoti come Thiene dovette rappresentare un'opportunità per inserirsi nel mondo delle confraternite e dei circoli spirituali. Tra il 1519 e il 1523, dunque, con l'aiuto di Gaetano e di altri seguaci, fra Battista intraprese un'opera di proselitismo, attraverso la creazione di una rete di confraternite e di ospedali per gli «incurabili». Se è probabile che Carioni si ispirasse all'esperienza del Divino Amore, a cui Gaetano ancora afferiva, come è già stato osservato, le confraternite del frate domenicano non vanno viste come il frutto di una coerente azione espansiva di questo sodalizio, per via di evidenti differenze spirituali⁹⁵.

A Vicenza, nel 1519, Carioni affidò a Thiene il compito di riformare la Confraternita di S. Girolamo. Fondata da Bernardino da Feltre nel 1494, questa era un'associazione non molto numerosa composta da artigiani poveri⁹⁶, che, all'inizio del Cinquecento, si era fusa con un'altra confraternita che si occupava di un ospedale per pellegrini⁹⁷. Thiene e Carioni trasformarono l'ospedale in un istituto per

92. F. Andreu (a cura di), *Le lettere di S. Gaetano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1954, p. 13.

93. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 41-42.

94. L'incontro avvenne probabilmente per il tramite della madre che aveva preso l'abito di terziaria domenicana nel convento di S. Corona dove risiedeva il frate. Sul rapporto tra Carioni e Thiene, cfr. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 46-70; O. Premoli, *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, in «*Rivista di Scienze Storiche*», VII, 1910, pp. 33-66. L'attitudine all'obbedienza di Thiene, e in particolare nei confronti di Carioni, è ben nota. Essa emerge anche dalla testimonianza data dal generale dei teatini, Matteo Santomango al processo di canonizzazione di Thiene nel 1624: Gaetano «fu singolare nell'obbedienza a tutti li superiori e [...] per quello che io viddi nelli atti dell'oratorio vicentino fu altresì al suo padre spirituale chiamato fra Giovanni Battista di Crema per obediire al quale non mirò di abandonare la patria, di lasciare li cari fratelli di dicto oratorio, ma se ne parti volentieri trasferendosi in Venetia et di là in Roma per il commandamento fattoli dal dicto padre» (cit. in A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 168-169).

95. Cfr. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti*, cit., pp. 213-227. Anche A. Vanni (*Gaetano Thiene*, cit., pp. 48-53) segue questa interpretazione, che contrasta con quanto affermato da una lunga tradizione storiografica di tipo confessionale che ha sottovalutato le differenze spirituali in nome di più ampio e coerente processo di riforma della Chiesa.

96. Come emerge dal *Diario* della confraternita, che narra della dipartita di Thiene da Vicenza: cfr. F. Andreu, *Nuovi Documenti per la vita di San Gaetano*, in «*Regnum Dei*», 2, 1946, p. 64.

97. G. Mantese, *Una pagina di vita religiosa nel Cinquecento vicentino*, in «*Regnum Dei*», 3, 1947, pp. 16-20.

gli incurabili⁹⁸ e riorientarono la spiritualità della compagnia. A tal fine, nel 1521, Carioni compose nuovi statuti che enfatizzavano la ricerca della perfezione interiore e che introducevano delle figure di governo (il maestro dei novizi, gli scrutatori e un investigatore anonimo) che avevano il compito di controllare le mancanze degli adepti – che sarebbero poi state discusse nel capitolo delle colpe, che poteva portare all'espulsione dei recidivi⁹⁹. La spiritualità del sodalizio vicentino non è assimilabile a quella del Divino Amore genovese, la quale, pur attribuendo una certa importanza alla purezza del cuore e all'esigenza di farsi veicolo della volontà divina, dava maggiore importanza alle gerarchie, alla distinzione tra laici e religiosi e agli elementi liturgici e sacramentali – tratti particolarmente accentuati negli statuti della confraternita romana, composta prevalentemente da alti ecclesiastici¹⁰⁰. Nei *Capitoli* della compagnia di Carioni, invece, si affermava chiaramente che senza «imitar cristo non Triumphant, ma crucifixo passionato et vituperato [...] [a] poco vale a far le cerimonie usate nela compagnia [...] [e] Se morzera el fogo, et se fara tepida la compagnia et de pure cerimonie, come sono molte altre»¹⁰¹.

In questo periodo Battista da Crema fu particolarmente attivo sul fronte della fondazione o della riforma di confraternite. Sempre nel 1519 Carioni ordinò a Thiene di andare a Verona per occuparsi della Confraternita del Santissimo Corpo di Cristo e legarla a quella vicentina appena riformata¹⁰². Nei primi mesi del 1520, poi, seguendo le disposizioni di Battista, Gaetano si recò a Roma per affiliare l'ospedale vicentino a quello romano, forse nella speranza di poterne influenzare la

98. L'istituzione degli Incurabili avvenne l'8 gennaio 1520, cfr. G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa Vicentina*, III/2, Neri Pozza, Vicenza 1964, p. 685.

99. *Capitoli del governo della compagnia segreta di S. Girolamo dell'ospedale della Misericordia di Vicenza*, in L. Giacomuzzi, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza 1982, pp. 245-265. Gli statuti, inoltre, prescrivono l'orazione mentale e di «lezer qualche spiritual opera et sapia chel lezer de simili opere devote illuminera et infiamera quelli ne lamore de Dio» (*ivi.*, p. 253). Il frate dedicò alla Compagnia vicentina un opuscolo contenuto in *Via de aperta verità* (pp. 81r e ss.).

100. Gli statuti del Divino Amore di Genova (risalenti al 1514) sono in T. Venturi, *op. cit.*, I/2, pp. 25-41. Un sommario (composto da Bartolomeo Stella) degli statuti del Divino Amore di Roma sono in A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit. pp. 273-277. Quelli di Napoli sono in E. Pontieri, *Sulle origini della Compagnia dei Bianchi della Giustizia in Napoli e sui suoi statuti del 1525*, in «Campania Sacra», n. 3, 1972, pp. 1-60.

101. *Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 259.

102. Thiene stette nella compagnia veronese per diversi mesi conseguendo l'unione con quella di Vicenza. Sulla compagnia cfr. P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le "Compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento. Note storiche*, FIUC, Roma 1925, pp. 62-64. In questo caso non sembra che gli statuti della compagnia veronese (fondata dal minorita osservante, Girolamo Auricalco degli Auricalchi nel 1517) siano da ascrivere a Gaetano Thiene o a Battista da Crema, in quanto composti nel 1518, quindi prima dell'arrivo del futuro teatino: cfr. E. Patrizi, *Pastoralità ed educazione. L'episcopato di Agostino Valier nella Verona post-tridentina (1565-1605)*, 2 voll., FrancoAngeli, Milano 2015, vol. 1, pp. 439-440. Sulla confraternita veronese cfr. P. Paschini, *La beneficenza*, cit., pp. 62-64.

spiritualità¹⁰³. Inoltre, nei primi anni Venti Carioni potrebbe aver avuto un ruolo anche in altre due associazioni che la storiografia ha tradizionalmente legato all'espansione del Divino Amore. Bartolomeo Stella, nel 1520, quando era molto vicino a Thiene, e quindi probabilmente a Carioni¹⁰⁴, promosse a Brescia la fondazione di un ospedale degli incurabili e, poco dopo, un'associazione chiamata Amicizia (anche se presumibilmente su ordine di Vernazza)¹⁰⁵. I suoi statuti presentano tratti spirituali assimilabili alle idee di Carioni e Thiene più che al Divino Amore (soprattutto romano e in parte a quello genovese), quali la preghiera mentale (assente negli statuti dell'oratorio romano), la conversazione spirituale e la correzione reciproca tra i confratelli, l'assistenza ai malati incurabili e non ai membri della compagnia, l'assenza di distinzione tra i compiti dei chierici e dei laici¹⁰⁶. Inoltre, a Padova nel 1522, un altro seguace di Battista da Crema e confessore di Thiene, Girolamo La Lama, istituì una confraternita intitolata al Divino Amore e a san Girolamo di cui però non abbiamo gli statuti¹⁰⁷. Infine, a questa rete di fondazioni si può aggiungere quella delle Silvestrine di Vicenza – un ramo di stretta osservanza del monastero benedettino di S. Silvestro –, istituite nel 1523 da Domitilla Thiene, parente di Gaetano. Il legame con l'ambiente battistiano emerge dal sostegno dato dallo stesso Gaetano presso il papa e dal fatto che il monastero sarà riformato dai barnabiti alla fine degli anni Trenta¹⁰⁸.

Ma l'opera sicuramente più significativa nata dal proselitismo di Battista da Crema è rappresentata dalla fondazione dell'Ospedale degli Incurabili di Venezia, materialmente istituita da Thiene nel 1522. Qui l'opera di Carioni e Thiene si legò a

103. Vernazza fu l'esecutore dell'atto (13 aprile 1520). Tuttavia, il proposito di influenzare l'oratorio romano non deve avere avuto esiti. Infatti, nel novembre 1520, temendo di dover tornare a Roma nuovamente (probabilmente su ordine di Battista), il prete vicentino confidò alla Mignani: «Bisogna prima che siamo armati ex alto, perché me par andar certo alla croce» (F. Andreu, *Le lettere*, cit., p. 34).

104. La possibilità che in questo periodo Stella fosse legato a Carioni, emerge dalla lettera già citata, in cui Thiene dice a Mignani che lui e Stella dovevano seguire un ordine, da ascrivere con tutta probabilità al frate domenicano: «[...] messer Bartolomeo mio fratello ed io se habiam de andare a Roma, come ne è comandato» (*ibidem*). Su questo punto veda anche A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 54-55.

105. Un sunto degli statuti stilato da Stella è in A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., pp. 277-282. Cfr. anche A. Vanni, *Tra pratiche caritative e radicalizzazione dottrinale. Bartolomeo Stella nella crisi religiosa del XVI secolo*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», n. 45, 2019, pp. 25-26.

106. Nel Divino Amore genovese era invece presente la distinzione tra gli stati di vita, come emerge dalla regola che stabilisce un numero fisso di laici (36) e di ecclesiastici (4). Per una disamina dell'associazione bresciana – che rileva alcune di queste differenze – si veda D. Solfaroli Camillocci, *I devoti*, cit., pp. 213-217.

107. B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: the social institutions of a Catholic state, to 1620*, Harvard University Press, Cambridge 1971, p. 234.

108. Cfr. P.M. Rippa, *I barnabiti al tempo di Alessandro Sauli*, in «Barnabiti Studi», n. 33, 2016, pp. 57-59. Inoltre, Serafino Aceti de' Porti da Fermo, amico di Zaccaria e dei barnabiti, nel 1539 dedica «alle divote Religiose di S. Silvestro» il suo trattato *Problemi circa l'Orazione* (Comin da Trino, Venezia 1541).

un ambiente spirituale vivo, costituito da donne devote appartenenti alle più importanti famiglie cittadine, da eremiti agostiniani e canonici regolari lateranensi, i quali erano impegnati nella diffusione di modelli spirituali ascetico-mistici¹⁰⁹. L'ospedale – che in soli tre anni raggiunge 150 degenti e che accoglieva anche altri tipi di malati, poveri, orfani e prostitute – nacque con il sostegno della nobiltà cittadina¹¹⁰. La confraternita, invece, non sappiamo se fu mai istituita¹¹¹. Se Thiene è definito dal celebre cronista veneziano, Marin Sanudo, il «principal auctor» dell'ospedale¹¹², un ruolo centrale nella fondazione fu ricoperto anche da donne aristocratiche, quali Maria Malipiero, Marina Grimani (parente di Vincenzo Grimani, uno dei principali governatori dell'ospedale e figlio dell'allora doge di Venezia Antonio Grimani), Maria Gradenigo, Bianca Giustiniani (sorella del camaldolese Paolo Giustiniani e sposata con il governatore Benedetto Gabriel, amico di Thiene), Ludovica Gabriel (sorella di Benedetto), Lucia Centi (vedova residente nell'ospedale e madre di Bonaventura Centi, noto predicatore francescano impegnato nella riforma osservante del suo ordine) e altre, con cui il discepolo di fra Battista probabilmente collaborò¹¹³.

Per il governo cittadino la fondazione dell'ospedale rispondeva anche a esigenze di ordine pubblico, come era tipico delle istituzioni ospedaliere di quel periodo: infatti nel 1522 si decretava il ricovero forzato dei malati (soprattutto dei sifilitici) trovati a mendicare per la città¹¹⁴. Diverso invece è lo spirito con il quale Carioni, Thiene e gli ambienti femminili interpretavano l'assistenza agli infermi nell'ospedale, che assumeva una funzione spirituale complessa, non riconducibile a esigenze di ordine sociale, ma piuttosto a tematiche quali la conversione dell'assistito e la

109. Come si è visto, in quegli anni gli agostiniani eremiti veneziani erano anche attivi nella predicazione apocalittica e nella pubblicazione dell'intera opera di Gioacchino da Fiore.

110. Per un'analisi dei personaggi coinvolti nel governo dell'ospedale cfr. A. Nordio, *Protettori dell'ospedale degli Incurabili di Venezia amici di Girolamo Miani (1531)*, in «Somascha», XX, 1995, pp. 1-27. Cfr. anche M. Sanudo, *I Diarii*, a cura di R. Fulin, F. Stefani, N. Barozzi, M. Allegri, Visentini, Venezia 1879-1902, t. 36, coll. 102-103, che elenca i Procuratori dell'ospedale: Vincenzo Grimani, Sebastiano e Pietro Contarini, Sebastiano Giustiniani, Giovanni Antonio Dandolo, Antonio Venier e altri.

111. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 166.

112. M. Sanudo, *op. cit.*, t. 33, col. 299.

113. Cfr. A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, pp. 20-27. Anche Sanudo (ma solo nel 1524) riconduce il primo atto caritativo che dà avvio all'ospedale a Maria Malipiero e Marina Grimani (M. Sanudo, *op. cit.*, t. 36, coll. 102-103).

114. Cfr. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 169. Più in generale, si veda anche B. Pullan, *Support and Redeem: Charity and charity and poor relief in Italian cities from the fourteenth to the seventeenth century*, in J. Henderson (a cura di), *Charity and the Poor in Medieval and Renaissance Europe*, in «Continuity and Change», 3, special issue, 1988, pp. 177-208 (180-181); Id., *La politica sociale della repubblica di Venezia, 1500-1620*, vol. I, Il Velto, Roma 1982, pp. 251 e ss.; Id., *Catholics, Protestants, and the Poor in Early Modern Europe*, in «Journal of Interdisciplinary History», 35, n. 3, 2005, pp. 441-456.

ricerca della perfezione e l'esercizio della carità da parte di colui o colei che assiste – il tutto intriso di venature mistiche¹¹⁵.

Nell'ambiente degli Incurabili si registrano figure carismatiche femminili, il cui misticismo rimanda al clima spirituale che Carioni e Thiene cercavano di creare intorno all'ospedale¹¹⁶. Per questa ragione, Thiene e (probabilmente) Carioni si misero in contatto con un agostiniano eremita, Girolamo Regino (ca. 1460-1524, residente nel convento della Trinità), personaggio eclettico e attivo nella fondazione e la direzione di gruppi di devoti¹¹⁷. Regino aveva istituito diversi romitori nel mantovano e in Emilia Romagna, tra cui, nel 1496, una congregazione di preti eremiti, che nel 1521-1522 fu causa di uno scontro con Paolo Giustiniani¹¹⁸. Egli, inoltre, era vicino ai canonici regolari lateranensi a cominciare da Pietro Ritta da Lucca, che lo aveva messo in contatto con la carismatica Elena Duglioli dall'Olio¹¹⁹. Regino, nel periodo della fondazione dell'ospedale, e già da diversi anni, dirigeva spiritualmente un gruppo di donne nobili, alcune delle quali, molto probabilmente, erano coinvolte nella fondazione dell'ospedale¹²⁰. Regino era anche attivo nel campo editoriale; attraverso cui diffondeva, particolarmente tra le donne devote,

115. La discrepanza tra gli atteggiamenti dei nobili coinvolti nel governo dell'ospedale e il gruppo dei riformatori spirituali emerge in una lettera scritta da Thiene a Giustiniani nel 1523 (cfr. *infra*, cap. 2).

116. Nordio (*Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, pp. 36-37) richiama una testimonianza di Sanudo del 1523, dove si rileva la presenza di una carismatica di estrazione popolare che aveva esperienze estatiche, si nutriva solo della comunione e che viveva in una casa di Vincenzo Grimani – il quale le avrebbe poi assegnato un oratorio. Un altro caso è quello di Elisabetta da Fermo che si comunicava quotidianamente e verso la quale Clemente VII nel 1531 rimosse il divieto di consentirle questa pratica – permettendo così alla donna di rimanere agli Incurabili fino al 1551 (A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 168). A riguardo si veda anche P. Paschini, *La beneficenza*, cit., p. 101.

117. Nato a Castel Zuffe (Mantova), Regino morì all'età di 65 anni (come riportato dal resoconto di Marin Sanudo). Su Regino cfr. G. Zarri, *La promozione di libri religiosi in volgare nel primo Cinquecento: il caso dell'eremita Girolamo Redini*, in Ead., *Libri di spirito*, cit., pp. 233-253; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 110-119, 132-133.

118. Come ha sostenuto Zarri, tale congregazione di preti secolari, che vivevano in piccoli gruppi come eremiti (a Gonzaga, vicino Mantova), può essere considerata uno dei primi nuclei di «chierici regolari». Approvata da Innocenzo VIII, e riformata da Alessandro VI nel 1502, la congregazione prese il nome di Preti sotto la Regola di S. Pietro ed eremiti di Santa Maria di Gonzaga. Il conflitto con Giustiniani era legato al possesso di un eremo sul Monte Conero, ma celava dissidi ideologici più profondi legati a una diversa concezione della vita eremitica (su tutti questi aspetti, cfr. G. Zarri, *La promozione*, cit., pp. 236-243).

119. G. Zarri, *Le sante vive*, cit., pp. 136-137.

120. A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, p. 29. Sanudo afferma che Regino confessava «assa' done da conto» e che aveva molto seguito tra le donne nobili veneziane e in particolare nella casa del potentissimo aristocratico Giorgio Corner – la cui sorella, ex-regina di Cipro, animava un importante circolo culturale ad Asolo e dove Pietro Bembo ambientò gli *Asolani*.

una spiritualità interiore e mistica¹²¹. La sua prima pubblicazione risale alla fine del Quattrocento e consiste in un testo ascetico probabilmente indirizzato alla sua congregazione eremitica¹²². Invece, tra il 1510 e il 1515, l'eremita si occupò soprattutto della stampa di testi composti da autori quali Suso, Gerson, Pietro da Lucca e Giovanni Pico della Mirandola, che egli dedicò ad abbadesse o donne aristocratiche, con l'intento di orientare la spiritualità dei loro conventi e dei gruppi di donne che dirigeva¹²³. Nel biennio 1518-1519, inoltre, in coincidenza con la sua partenza da Venezia (durata fino al 1521-1522), Regino scrisse di suo pugno due trattati che avrebbero dovuto supplire alla sua assenza nella direzione spirituale del suo gruppo di laiche¹²⁴. Particolarmente significativo è il *Modo di conservar la purità della mente e del corpo*, che consiste in una breve regola religiosa per queste donne, non sposate ma viventi nel mondo e variamente definite "vergini" o "spose di Cristo". Tale trattato farebbe supporre che in quel periodo le discepoli di Regino avessero raggiunto un maggior grado di organizzazione (sebbene la regola non faccia riferimento all'esistenza di una vera e propria compagnia)¹²⁵.

121. Si deve al citato articolo di Gabriella Zarrì la ricostruzione dell'attività editoriale di Regino. In questa sede si aggiunge un trattato di Regino che solo recentemente è apparso sui cataloghi in rete e che si è potuto visionare alla biblioteca Casanatense.

122. *Triumpho de le virtù contra li vicii* (stampato tra il 1486 e il 1494).

123. Questi sono: *Lucerna di Spirito Santo* (Simon de Luere, Venezia 1510), di autore non nominato e dedicato a Chiara Bugni e alle monache del Santo Sepolcro e diretto a «molte altre spirituale»; l'*Horologio della Sapienza* (Simon de Luere, Venezia 1511), traduzione del trattato di Suso, per «exortatione et pregi de alcune spiritual persone», e dedicato all'abbadessa del convento di S. Lorenzo, Cristina Bembo; la *Doctrina del ben morire* (Simon de Luere, Venezia 1515) di Pietro da Lucca, diretto ai suoi «dilecti figlioli et figliole»; e l'*Expositione singulare del Pater noster* (Venezia, 1523, senza nome dello stampatore), traduzione del trattato di Giovanni Pico della Mirandola (*Expositio in orationem Dominicam*), dedicato alla nobile Cornelia Loredan e alle sue «Magnifiche sorelle». Di Jean Gerson Regino traduce *De gli rimedii contra la pusillanimita* (Simon de Luere 1510). Su questi testi, cfr. G. Zarrì, *La promozione*, cit., pp. 244-253; A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, p. 31; E.A. Cicogna, *Delle Inscrizioni Veneziane Raccolte ed Illustrate*, vol. 6, Tipografia Andreola, Venezia 1853, pp. 849-850.

124. G. Regino, *Modo di conservar la purità della mente et del corpo, nel quale si può vedere et comprendere ciò che al vivere christiano, et al stato virginal si conviene* (Vinegia, per Francesco Bindoni et Mapheo Pasini compagni, 1537). Questo trattato fu scritto nel 1519 a Bologna (come si legge alla fine) ed è probabile che sia stato pubblicato insieme alla sua versione latina stampata in quell'anno (*De conservanda mentis et corporis puritate*, Venetia, per Gulielmum de Monteferrato, 1519). L'altro testo di Regino è *Confessione brevissima per donne precipue: composta nel heremo de Ancona: ad instantia de alcune nobilissime matrone venete* (Venetia, per Gulielmo da Fontaneto de Monteferrato, 1520). Come si rileva dal titolo il trattato fu scritto da Ancona, probabilmente prima di quello bolognese.

125. Si veda più avanti per ulteriori dettagli. Nella regola emerge che Regino usava dare alle donne dei trattati devoti per guidarle spiritualmente (tra i quali quelli da lui editi): «[...] libri non vi mancano, ne' quali posseti vedere, et comprehendere ciò che al viver christiano, et al stato virginal vi conviene»; «de mystica theologia [di Pietro da Lucca]... che voi rihavete copia, et forse che più volte l'havete letto» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., p. 24).

Un altro testo interessante che in questi anni circola negli stessi ambienti femminili e che contribuisce a caratterizzare l'ambiente spirituale in cui operano Carioni e Thiene, è il *Libro de gratia*, composto dal canonico lateranense Girolamo Sirino (m. 1493) e pubblicato nel 1515 dal medesimo stampatore cui si rivolge il Regino editore, Simon de Luere¹²⁶. Sebbene non molto noto agli storici, Sirino è figura non di secondo piano nella storia dei canonici regolari lateranensi di Venezia, essendo stato priore del monastero di S. Maria della Carità a varie riprese (1462-63, 1466-67, 1471-72 e 1482-85)¹²⁷. Il suo trattato, che avrebbe avuto un notevole successo editoriale, fu scritto su istanza di una donna devota e presenta una visione della vita cristiana affine a quella di Regino e di Battista da Crema¹²⁸. Va quindi sottolineata l'importanza del monastero di S. Maria della Carità per gli ambienti devoti che poi sostennero gli Incurabili. In questo monastero, riformato agli inizi del Quattrocento dalla congregazione osservante dei canonici lateranensi di Fregioniaia (forse con l'apporto di Bartolomeo da Roma), oltre a Sirino, avevano vissuto altri importanti rappresentanti dell'ordine, quali Paolo Maffei (m. 1453) e, più recentemente, Pietro da Lucca (m. 1522)¹²⁹. Alla Carità risiedette anche Girolamo da Mantova, direttore spirituale del principale Procuratore degli Incurabili Vincenzo Grimani (nonché parente di Marina, una delle fondatrici dell'ospedale)¹³⁰. Infine, un altro breve trattato in versi che presenta tratti affini a quelli di Regino e Sirino e che è specificamente dedicato alle governatrici dell'ospedale è *Fonte del Messia* (1531), di Giuseppe Fedeli detto Catonello da Lucca¹³¹.

126. Il nome dell'editore Luere sta per Lovere, vicino Bergamo.

127. Celsus de Rosinis, *Lyceum Lateranense illustrium scriptorum...*, ex typographia Nerii, Cesenae 1649, vol. I, pp. 403-404, vol. II, pp. 393-424. Informazioni su Sirino si trovano anche in F. Lincio, *Un presunto incunabolo veneziano e un caso problematico di descrizione del libro antico (Girolamo Sirino, Libro de gratia, Venezia, Simon de Luere, 3 ottobre 1500 [ma 1515])*, in «La Bibliofilia», 107, n. 3, 2005, pp. 205-220.

128. *Questa opereta e intitulata Libro de gratia impero che tracta come sacquista quella gratia che fa lanima beata et coniuncta con Dio*, per Simon de Luere, Venetia 1515. Il trattato ebbe almeno 14 edizioni fino al 1583. L'opera, tradotta in spagnolo (*Obra muy prouechosa para qualq[ue]r christiano q[ue] enseña breveme[n]te como se alca[n]ça la gracia diuina*, Impreso en Alcalá de Henares, en casa de Ioan de Brocar, 1551), nella penisola iberica fu messa all'Indice (cfr. J.M. De Bujanda, *Los libros italianos en el índice español de 1559*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIV, 1, 1972, pp. 89-104).

129. Esiste una raccolta di prediche che Pietro da Lucca aveva tenuto nella chiesa di quel monastero: *Arte nova del ben pensare e contemplare la passione dil nostro signor Giesu Christo benedecto*, Gerolamo de Benedetti, Bologna 1523, scritto su richiesta di alcuni discepoli veneziani e dedicato in particolare alle donne e agli uomini semplici (Proemio e p. 8v). Sul Maffei alla Carità cfr. G. Landini, *S. Girolamo Miani. Dalle testimonianze processuali, dai biografì, dai documenti editi e inediti fino a oggi*, Ordine chierici regolari somaschi, Roma 1945, p. 116.

130. Non si tratta di Regino, in quanto questo Girolamo era ancora vivo nel 1526 (è nominato nel testamento di Grimani come beneficiario di tutti i suoi libri spirituali) (A. Nordio, *I canonici lateranensi e l'assistenza veneziana del primo '500*, in «Regnum Dei», 122, 1996, p. 6).

131. *Opera spirituale in versi intitulata Fonte del Messia, nuovamente composta per Gioseph Fedeli, detto Catonello da Luca* (per Giouann'Antonio et i fratelli da Sabbio, in Venegia 1531).

In questo ricco panorama spirituale si inserì Battista da Crema, che giunse a Venezia tra il 1522 e il 1523. Il frate risiedette nel convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo, che non era passato all'osservanza per l'opposizione dei frati, e che era stato al centro di diversi scandali. Nel 1524 il convento era sotto il priorato di Damiano Loro, figura di spessore, dottore in teologia dal 1513, predicatore di successo, nonché, nel 1533, editore delle lettere di S. Paolo nelle traduzioni di S. Girolamo, Erasmo e Lefèvre d'Étaples¹³². Se non si sa nulla di come Battista si inserì nella vita religiosa del convento, è certo che egli propagò le proprie idee negli ambienti che ruotavano attorno agli Incurabili. Il frate, innanzitutto, dedicò e inviò il manoscritto della sua opera più importante, lo *Specchio interiore*, a Maria Gradeniga e Maria Malipiero, due delle fondatrici dell'ospedale degli incurabili e governatrici della sezione femminile, invitandole a seguirne i precetti di perfezione «per conservazione di tal santa opera per voi principata»¹³³.

In questo periodo, inoltre, è probabile che Battista e Thiene entrassero in contatto con Regino. Quest'ultimo, infatti, pubblicò (dedicandolo alla badessa del monastero di S. Lorenzo) una raccolta di cinque trattatelli scritti da Battista e che probabilmente già circolavano manoscritti negli ambienti dell'ospedale. L'opera, a cui fu dato il titolo di *Via de aperta verità*, uscì nel 1523¹³⁴ con l'editore Gregorio de Gregoriis, *ad instantiam* di Lorenzo Lorio, entrambi stampatori delle opere di Erasmo¹³⁵. L'incontro con la dottrina di fra Battista sembra

132. *Epistolae divi Pauli Apostoli cum triplici editione ad veritatem graecam*, Apud Jo. Antonium et Fratres de Sabio, 1533. Forse Loro aveva simpatie per le idee riformate, visto che nei primi anni Trenta nel convento gravitavano personaggi luterani. Definito "maiale epicureo" da Girolamo Aleandro, ebbe il supporto dei suoi confratelli, tanto da ricoprire la carica di priore provinciale dei domenicani (sembra fino al 1531). Sul convento e su Loro, cfr. M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici: il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 71-85; M.T. Gaetano, *Renaissance Thomism*, cit., pp. 94-106.

133. Battista da Crema, *Specchio interiore*, dal Calvo, Milano 1540, p. 2r.

134. Id., *Via de aperta verità*, Venezia, per Gregorio de Gregoriis ad instantia de Lorenzo Lorio, 1523. Esiste il dubbio se Regino abbia pubblicato l'opera a insaputa di Carioni. Questo è quanto viene affermato sia nella lettera introduttiva di Regino sia in un'altra lettera attribuita a Carioni stesso, apparsa in un'edizione postuma del 1544. Tuttavia, dato che sembra certo che fu Thiene a consegnare gli opuscoli di fra Battista a Regino, è difficile credere che Gaetano l'avesse fatto senza il consenso del suo maestro. Sulla vicenda si veda E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 132-133.

135. Delle quarantasette opere finanziate dal Lorio, ben ventisette sono dell'umanista olandese (L. Di Lenardo, *Lorenzo Lorio da Portese editore a Venezia (1514-1528)*, in «Bibliofilia», 111/1, 2009, p. 10). Tra queste vi è anche l'*Enchiridion*. Anche il libro di Angela da Foligno, cui Regino si riferiva nell'introduzione ad *Aperta verità* (quasi sicuramente il *Libellus spiritualis doctrine ac multiplicium visionum et consolationum divinarum Angele de Fulgineo*, pubblicato a Venezia dai fratelli Sabio nel 1521) fu stampato su istanza di Lorenzo Lorio. Lorio fece anche pubblicare la prima edizione del *Libro di natura e di amore* (nel 1525, stampata quasi certamente dai fratelli Nicolini da Sabbio) di Mario Equicola (L. Di Lenardo, *Lorenzo Lorio*, p. 11), già precettore di Isabella d'Este a Mantova e forse del giovane Ercole Gonzaga, futuro cardinale e personaggio importante nel panorama della riforma della Chiesa (S. Kolsky, *Mario Equicola: The Real Courtier*, Droz, Ginevra 1991; P.V. Murphy, *op. cit.*).

aver segnato profondamente Regino, che la considerò superiore alle "vie della perfezione" che aveva fino a quel momento conosciuto: dopo aver affermato che molti hanno composto «via de pervenire ala misticha perfectione»¹³⁶, egli sostenne che «*sopra de tutti*, a me e parso, e a chi ha mazor iudicio di me, sentir et veder un tanto chiaro purissimo lume de verita [...] *questo beato Padre* chel si ha sforzato de prosequire ad insignarci quella vera via de purita, che Christo ha insignata a lui»¹³⁷.

Nel 1524 però giunse al termine la collaborazione tra Carioni e Thiene. Nel 1523, nel tentativo di estendere l'opera di proselitismo, su richiesta del frate domenicano, il suo discepolo scrisse a Paolo Giustiniani (che aveva conosciuto in gioventù all'università di Padova), incitandolo a riprendere il progetto di volgarizzamento delle *Conlationes* di Cassiano che questi aveva iniziato e abbandonato¹³⁸. Giustiniani, però, che in quel periodo stava scrivendo un trattato proprio contro Cassiano, riprendendo le argomentazioni di Agostino d'Ipbona e Prospero D'Aquitania, rifiutò la proposta di Thiene¹³⁹. Tale diniego allarmò Carioni, che si vide costretto a spiegare la propria posizione in difesa di Cassiano in un breve trattato (incluso poi in *Via de aperta verità*, con il nome di *Epistola*). Tuttavia, Thiene doveva aver cominciato a nutrire dubbi sulla via indicata da Carioni, forse proprio a causa di Giustiniani, che gli aveva prospettato altre modalità per proseguire il suo cammino spirituale, scerve da quella «obstinatione» caratteristica del maestro domenicano. È in questo clima che, tornato a Roma come consigliato dall'eremita camaldolese, Thiene si fece convincere da Carafa a intraprendere una nuova strada – sicuramente più istituzionale e rassicurante – che lo avrebbe condotto alla fondazione dei chierici regolari teatini¹⁴⁰. A quel punto, nel 1525, fra Battista, temendo probabilmente l'accusa di eresia, presentò alcuni suoi scritti a Clemente VII, ottenendone il beneplacito¹⁴¹.

Equicola (ca. 1470-1525) rappresenta un'altra figura significativa in questo panorama spirituale in quanto nella sua concezione religiosa riunisce il neoplatonismo ficiniano, la devozione per le mistiche (scrive un trattato in elogio di Osanna da Mantova) e l'evangelismo del circolo di Lefèvre d'Étaples. È stato anche notato che la concezione della malinconia di Equicola presenta affinità con quella di Battista da Crema, poiché risalirebbero entrambi a Marsilio Ficino (N. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden 2002, pp. 141-149).

136. Forse qui il frate allude a Pietro da Lucca (si veda il suo *Modo de conservar*, dove afferma «Pietro da Lucca... de mistica theologia», p. 24).

137. Id., p. Aiiir-v.

138. Scriveva Thiene: «Uno degno padre, vero discepolo di questo maestro [cioè Battista da Crema] me disse parlando di vulgarizar questo per mano di uno dotto. Certo chi voria tradurlo, bisognerà prima abia la praticata intelligenza» (F. Andreu, *Le lettere*, cit., pp. 55-56).

139. La risposta di Giustiniani è andata perduta.

140. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 68-70, 76-80.

141. B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. 15, 1892, pp. 91-92. Il breve papale concedeva a Battista l'autorizza-

2.3 Battista da Crema e i Figli e le Figlie di san Paolo

L'ambiente spirituale in cui il pensiero di Battista da Crema si realizzò più compiutamente e nel quale la sua influenza fu più profonda e duratura è senz'altro quello dei Figli e le Figlie di san Paolo (anche detti barnabiti e angeliche, o, più semplicemente, paolini¹⁴²), istituiti a Milano nei primi anni Trenta. Sebbene in termini numerici, nella prima fase della loro esperienza (1533-1551), i barnabiti e le angeliche non raggiunsero grandi numeri (contando, negli anni di massima espansione, circa trenta adepti e cinquanta adepte), essi ebbero una notevole visibilità e un impatto significativo nella cultura religiosa italiana degli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento. La doppia congregazione paolina, infatti, era principalmente composta da esponenti dell'élite civile ed ecclesiastica, ambienti nei quali la dottrina di Battista da Crema esercitò un notevole fascino¹⁴³. In questa esperienza si saldarono i percorsi spirituali di tre personaggi principali, tutti dotati di spessore spirituale e capacità organizzativa: Antonio Maria Zaccaria (1502-1539), Ludovica Torelli Contessa di Guastalla (1499-1569) e Paola Antonia Negri (al secolo Virginia Negri, 1508-1555)¹⁴⁴.

Antonio Zaccaria, dopo la morte di fra Battista (nel 1534), divenne la figura più rappresentativa dei paolini (infatti è comunemente considerato il fondatore principale dei barnabiti). Avviato dalla madre agli studi delle lettere greche e latine, come Thiene e Stella, si laureò all'Università di Padova (nel 1524), dove studiò medicina e frequentò corsi di teologia¹⁴⁵. L'inclinazione religiosa lo portò a lasciare gli autori profani per dedicarsi alla Sacra Scrittura, ai padri e soprattutto alle Epistole di san Paolo. Successivamente rinunciò all'eredità materna per vivere in povertà e, nel 1529, ricevette l'ordinazione sacerdotale. In questi anni Zaccaria si affidò a confessori domenicani, tra i quali un tal prete Marcello e, soprattutto, Battista da

zione a pubblicare alcuni opuscoli da lui presentati e definiti dal documento *Vitae spiritualis*. Questi probabilmente erano i trattatelli contenuti in *Via de aperta verità* che forse in quell'occasione furono ristampati. Non è escluso che però tra questi ci potesse essere lo *Specchio interiore*.

142. I barnabiti erano anche conosciuti come Chierici di San Paolo.

143. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 287-290, 360-367; R. Baernstein, *op. cit.*, pp. 50-51. Tra i paolini si rileva anche un numero significativo di notai e non mancavano affiliati appartenenti ad ambienti sociali meno altolocati.

144. La carenza di documenti non permette di ricostruire con certezza l'incontro tra questi personaggi. Su Zaccaria si veda A.M. Erba, A.M. Gentili, *Il Riformatore. S. Antonio Maria Zaccaria (1502-1539)*, Ancora, Milano 2001; su Torelli cfr. A. Toffolo, *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo. Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2012, pp. 431-465; su Negri si veda 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. Su questo ambiente cfr. anche C. Di Filippo, *Fra Battista da Crema e Giampiero Besozzi: le prime comunità paoline milanesi*, in A. Rocca, P. Vismara (a cura di), *Prima di Carlo Borromeo. Istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, in «Studia Borromaica», n. 26, 2012, pp. 203-242.

145. Sembra che Zaccaria frequentasse lezioni su Aristotele, Averroè, Lombardo e Aquino.

Crema. Tra il 1528 e il 1529, a Cremona, probabilmente su consiglio di fra Battista, Zaccaria fondò un cenacolo spirituale chiamato "Amicizia", che riuniva nobili laici nella chiesa di S. Vitale¹⁴⁶. Nello stesso periodo, sempre per intercessione di Carioni, divenne cappellano di Ludovica Torelli.

Anche la Contessa di Guastalla si pose sotto la direzione spirituale del frate domenicano, il quale, tra il 1527 e il 1529, fu l'artefice della sua conversione¹⁴⁷. Torelli ebbe un ruolo fondamentale per la nascita, la sopravvivenza e l'espansione della doppia congregazione, grazie alle sue immense risorse economiche e le protezioni politiche che garantì al gruppo¹⁴⁸. L'influenza della Contessa, infatti, arrivava alle autorità ecclesiastiche milanesi, alla curia romana, alla corte milanese di Francesco II Sforza (che autorizzò le congregazioni a espandersi¹⁴⁹) e al Marchese del Vasto Alfonso d'Avalos (Governatore dello Stato di Milano dal 1538). Dal 1530 fra Battista dimorò stabilmente presso le sue residenze, a Guastalla e a Milano, lasciando così definitivamente il convento domenicano di S. Maria delle Grazie. La vicenda suscitò la protesta dei suoi confratelli, tanto che la Santa Sede il 20 agosto di quell'anno emise un breve che ordinava al frate di ritornare in convento e che lo accusava di predicare dottrine sospette¹⁵⁰.

La terza protagonista del gruppo non è un'aristocratica, ma la figlia di un maestro di scuola, Paola Antonia Negri. Conosciuto fra Battista intorno al 1530, nel 1537 divenne maestra delle novizie e, dal 1539, dopo la morte di Zaccaria, fu la leader indiscussa sia del gruppo maschile sia femminile, in quanto considerata «oracolo da Dio mandato nel mondo a fine di molto frutto spirituale»¹⁵¹. Ella presiedeva ai

146. È stato ipotizzato che il nome dell'associazione sia stato mutuato dalla confraternita di Stella o che derivi dal movimento degli Amici di Dio, diffuso a Strasburgo alla fine del XIV secolo (G. Cagni, F. Ghilardotti (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 38-46; G. Zari, *Perfezione e missione: alle origini dei chierici regolari*, in *Ordini religiosi e congregazioni dal Concilio di Trento alle soppressioni napoleoniche*. Atti del XLIV Convegno di Studi maceratesi (pp. 1-32), Centro Studi storici maceratesi [Macerata 2010], pp. 8-9). Tale termine potrebbe però anche essere spiegato con il concetto di "amicizia con Dio", molto presente negli scritti di Battista da Crema, come corollario dello stato di perfezione. Il termine "Amici del Signore" era usato anche da Ignazio di Loyola per i suoi primi compagni (cfr. G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., p. 74).

147. Torelli conobbe probabilmente Battista da Crema per il tramite di una sua cugina devota, Chiara Pallavicino (E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 68-69).

148. Ludovica Torelli tra il 1521 e il 1524 subì una serie di lutti che la lasciarono vedova, senza figli, e unica erede del Ducato di Guastalla, dipendente dallo Stato di Milano.

149. F.L. Barelli da Nizza, *Memorie Dell'Origine, Fondazione, Avanzamenti, Successi, ed Uomini illustri in lettere e in santità della Congregazione de' Chierici di S. Paolo Chiamati volgarmente Barnabiti*, vol. 1, Costantino Pisarri, Bologna 1707, p. 98.

150. Il breve è in B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. 15, 1892, p. 112. La Torelli, tuttavia, riuscì a ottenere l'autorizzazione della Penitenzieria Apostolica a far risiedere il frate presso di lei (1° novembre 1530).

151. Come ricorderà il barnabita Gian Pietro Besozzi nel 1576 (cit. in M. Firpo, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 52).

capitoli dei barnabiti, predicava al cospetto di ecclesiastici da cui riceveva l'obbedienza, ne ascoltava i peccati e assegnava le penitenze. Negri ebbe anche un ruolo fondamentale nell'espansione delle congregazioni nelle città del lombardo-veneto, tra la nobiltà cittadina e nei conventi femminili.

Le notizie sulle origini dei paolini sono assai scarse. Gli anni compresi tra il 1529 e il 1531 possono essere considerati la fase di incubazione, in cui nacque il progetto, vennero definiti i principi e in cui cominciò qualche forma di vita comunitaria. Alla base ci fu probabilmente l'intuizione di Battista da Crema che vide in Torelli e Zaccaria una miscela ottimale di fervore spirituale, risorse economiche e connessioni sociali e politiche, tale da poter far compiere alle proprie aspirazioni riformatrici un salto di qualità. In questi anni questi tre personaggi dovettero ideare il progetto di fondare una nuova compagnia di tipo evangelico e di avviare un'azione di proselitismo per reclutare nuovi adepti e diffondere le idee del maestro domenicano. Le tappe che condussero alla sua realizzazione non sono note nei particolari e qui di seguito se ne riportano alcuni momenti significativi.

In quegli anni formativi Carioni, Zaccaria e Torelli, operarono tra Milano, Cremona e Guastalla. Probabilmente con l'intento di avanzare nei loro propositi, essi frequentarono ambienti spirituali legati a personaggi mistici femminili e a domenicani, agostiniani e benedettini osservanti. Uno di questi luoghi è l'Oratorio dell'Eterna Sapienza, un circolo legato al convento delle suore agostiniane di santa Marta, dove fino al 1525 aveva risieduto la mistica e autrice di rivelazioni millenaristiche, Arcangela Panigarola¹⁵². Lì avvenne l'incontro con figure destinate ad avere un ruolo di primo piano nella doppia congregazione paolina: i due co-fondatori dei barnabiti, il patrizio Antonio Morigia (1497-1547) e il notaio Bartolomeo Ferrari (1499-1544), e Paola Antonia Negri¹⁵³. Un altro ambiente con cui ebbero rapporti è quello del monastero benedettino riformato dalla congregazione cassinese di santa Margherita, che aveva per protagonista la mistica Margherita Brugora, il

152. Attorno alla mistica si era creato un circolo spirituale legato alle attese apocalittiche prefigurate nel testo *Apocalypsis Nova* del frate francescano portoghese Amedeo Menez da Sylva, testo che aveva suscitato l'interesse di cardinali e signori laici, soprattutto legati alla corte francese: cfr. A. Morisi Guerra, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1970; A. Prosperi, *Dalle "divine madri" ai "padri spirituali"*, in E. Schulte van Kessel (a cura di), *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries. A Meeting of South and North*, Netherlands Government Publishing Office, The Hague 1986, pp. 71-90. Ora si veda soprattutto A. Bartolomei Romagnoli, *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in S. Buganza, M. Rainini (a cura di), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014), in «Memorie domenicane», n.s., XLVII, 2016, pp. 187-227.

153. Sembra che Ferrari e Morigia fossero stati discepoli rispettivamente di Giovanni Antonio Bellotti (biografo di Panigarola e confessore del monastero) e di Francesco Landini (suo successore, a partire dal 1521, e poi sostenitore dei barnabiti): v. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 53n.

cui messaggio visionario presentava affinità con la dottrina battistiana¹⁵⁴. Un terzo ambiente in cui si può supporre che Carioni e soci cercarono di fare proselitismo è il convento di domenicane di S. Lazzaro e la confraternita di S. Corona, che erano spiritualmente dipendenti dal monastero di Santa Maria delle Grazie, dove a più riprese aveva risieduto fra Battista¹⁵⁵. Il fatto che nel 1536 Torelli cercò (senza però riuscirci) di far trasferire dieci monache da questo convento a quello delle angeliche, fa supporre che a S. Lazzaro fossero filtrate le idee di Carioni e che alcune suore aspirassero a seguirne la dottrina¹⁵⁶. Infine, è possibile che anche la menzionata associazione devota chiamata Amicizia, di Zaccaria a Cremona, fosse stata istituita proprio all'interno di una strategia di proselitismo o di sperimentazione da parte di un gruppo in via di formazione.

Il proselitismo del nucleo originale dei paolini non si realizzò solo in ambito confraternale o attraverso contatti personali, ma avvenne anche a mezzo stampa. Nel 1531, a Milano, con l'appoggio delle autorità ecclesiastiche locali, i paolini progettavano la pubblicazione di una trilogia di opere di Battista da Crema per l'editore Gottardo da Ponte: *Opera utilissima, Philosophia divina e Specchio interiore*¹⁵⁷. Tuttavia, se i primi due trattati furono effettivamente stampati a marzo e a luglio di quell'anno, lo *Specchio* fu pubblicato solo nel 1540. Nel 1532, inoltre, a Venezia, uscì (con un piccolo editore, Bastiano Vicentino) una nuova edizione di *Via de aperta verità*.

Nei primi anni Trenta, attorno a fra Battista si era dunque formato uno stabile cenacolo di seguaci maschili e femminili. Il 18 febbraio del 1533 Clemente VII emanò il breve di approvazione del gruppo maschile dei paolini in risposta a una supplica di Zaccaria e Ferrari. Le angeliche furono approvate due anni dopo con regola agostiniana. Il tipo di vita devota perseguita dai Figli di S. Paolo era fermamente basata sulla dottrina di Battista da Crema, che fu successivamente delineata nelle costituzioni scritte da Zaccaria nel 1539 a partire da un testo originario composto dal frate domenicano¹⁵⁸. Come Bonora ha dimostrato, l'obiettivo della compagnia non era quello di offrire un servizio pastorale adeguato e l'assistenza negli ospedali. Da quanto emerge dalle costituzioni, dai verbali degli *Atti Capitolari* (dove sono

154. *Ivi*, pp. 59-103.

155. Sorto nel 1498 come convento di terziarie, nel 1508 era passato al secondo ordine.

156. Su questa vicenda si veda *ivi*, pp. 194-200. A S. Lazzaro aveva vissuto (fino al 1517) anche la mistica Colomba da Trucuzzano, che, secondo la biografia del suo confessore domenicano Ambrogio Taegi (ms. *De beata Columba*), promuoveva il disprezzo del mondo, l'umiltà e l'unione della volontà umana con quella di Cristo – in maniera analoga alla dottrina battistiana. Come segnalato da Bonora, Taegi era fratello di Giovanni Ambrogio, profondamente legato ai barnabiti e fondatore del collegio Taegi, che, dopo la condanna inquisitoriale di Carioni e Negri, rappresentò la roccaforte dei loro sostenitori (v. *infra*, cap. 5).

157. Come affermato da Francesco Landini (vicario dell'arcivescovo) nell'introduzione all'*Opera utilissima*.

158. G. Cagni, *Le costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 191-194.

riportate le discussioni sulle mancanze individuali e sulle pratiche correttive), dai resoconti delle penitenze pubbliche per le vie di Milano e dai testi scritturali e dei padri e dai trattati ascetico-mistici proposti agli adepti¹⁵⁹, scopo centrale del gruppo era il perseguimento della vita di perfezione, fondata sulla mortificazione di sé, e la ricerca dell'unione tra l'individuo e Dio. Le angeliche seguivano le stesse pratiche (l'esame delle colpe, le penitenze pubbliche e le letture) per raggiungere i medesimi fini spirituali¹⁶⁰. La doppia congregazione, inoltre, come già le confraternite di fra Battista negli anni precedenti, tramite l'esempio e la predicazione, facevano opera di proselitismo per avviare un processo di trasformazione in senso cristiano della società.

Sarebbe improprio definire il primo nucleo come "chierici regolari", in quanto esso non aveva ancora un nome e un luogo di residenza e perché il breve si limitava ad approvare che i due intestatari e altri tre compagni (due dei quali erano laici) emettessero i voti di obbedienza, castità e povertà, facendo vita in comune¹⁶¹. Come ha sostenuto Bonora la richiesta era soprattutto un modo per ottenere un riconoscimento ufficiale e continuare a svolgere la vita di perfezione, senza che apparisse il nome di Battista da Crema che era sospettato di diffondere idee eretiche e macchiato dallo scandalo della fuga dal convento¹⁶². In ogni caso si trattava di una compagnia fluida, aperta a laici e chierici, il cui intento era quello di vivere un'esperienza di santificazione di stampo monastico nel mondo. Infatti nella comunità paolina le distinzioni di status e di genere erano poco significative: laici e laiche seguaci dei paolini accedevano nelle case anche partecipando alle attività devote;

159. Le costituzioni indicavano i seguenti testi: «la scriptura sacra [...] cieschuno Dottore approbato da la Giesa [...] Ma particolarmente, et in specialita se diletino piu di lezere Quelli libri, chi trattano de la instructione, et informatione de li boni costummi, de la perfectione de la uita, et de la vera imitatione de Christo comme seriano (secondo il ditto de santo Benedetto nella sua regola) Le collatione di zouan Cassiano, le Historie de li patri Santi, maxime quelle, chi sono state composte da Santo Hieronimo. zovan Climacho. Lo abbate Jsaach de siria. Specchio de perfectione. Specchio di croce. Il Beato Bertholameo del ordine de predicatori sopra la cantica. Santo Bonauentura. Le epistole, et dialogo di Santa Catherina senese. Li libri del nostro patre Fra Baptista da Crema, Et altri simili libri, Quali ben intesi, et con le mane operati ni poteranno condurre alla perfectione. Sapiate Tutti, che è melio lezere pocho, et quello masticarlo bene, cha stracorrere, et vedere molte cose, et piu autori, perche questo è piu presto pascere la curiosita, cha studiare» (Costituzioni, 8, in G. Cagni, *Le costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 304-307). A tale lista andrebbero aggiunti i testi suggeriti nei trattati di Carioni e quelli assegnati negli *Atti Capitolari*.

160. Come emerge anche dalla testimonianza del cronista Burigozzo (cit in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 291). Sulle pratiche delle angeliche si veda anche R. Baernstein, *op. cit.*, pp. 34-39.

161. O. Premoli, *Storia dei barnabiti*, cit., p. 420; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 185-186. Il breve sarà confermato con le bolle di Paolo III del 25 luglio 1535 e del 1° dicembre 1543.

162. *Ivi*, pp. 186-187. Da questo punto di vista è significativo che il gruppo fosse disposto anche a vivere «sub habitu heremitico et paupertate ac mendicitate et regula sancti Augustini». Potendo i domenicani passare alla più stretta regola agostiniana, quest'ultima opzione avrebbe consentito di risolvere il problema delle critiche suscitate dal distacco di Carioni dai domenicani (cfr. *ibidem*; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 415-17; G. Cagni, *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 225-226).

le deliberazioni capitolari erano aperte ai professi, ai novizi e talvolta agli esterni; le pratiche di perfezione erano le medesime per donne e uomini e potevano essere svolte insieme (come nel caso della penitenza pubblica)¹⁶³. Inoltre la professione dei voti nel gruppo non era obbligatoria e, qualora venisse fatta, poteva essere revocata sulla base di considerazioni di tipo spirituale¹⁶⁴. La stessa Torelli del resto (come Battista da Crema le aveva consigliato) non prese i voti, se non in maniera informale alla presenza di Paola Antonia Negri¹⁶⁵. La fluidità di status religioso e di genere è anche dimostrata dal fatto che una donna, per di più non aristocratica, cioè Paola Antonia Negri, abbia potuto governare dei prelati per oltre un decennio.

Accanto ai personaggi citati ne va ricordato un altro di notevole spessore, il canonico regolare lateranense Serafino Aceti de' Porti da Fermo (1496-1540), il quale sembrerebbe essere stato legato ai primi barnabiti più di quanto finora sia stato sostenuto¹⁶⁶. Anche in lui sono riscontrabili quelle influenze che abbiamo visto nelle figure sopra esaminate. Innanzitutto, la religiosità mistica femminile, rappresentata dalle ravennati Margherita Molli e Gentile Giusti (di cui Serafino negli anni Venti scrisse la vita¹⁶⁷); in secondo luogo, i canonici lateranensi della congregazione di Fregioniaia, di cui Serafino faceva parte (all'incirca dal 1520) e al cui protagonista, Pietro da Lucca, fu strettamente legato¹⁶⁸; e, infine, la cultura umanista, con cui venne a contatto nei suoi studi di medicina all'università di Padova (nei primi anni Venti). A Padova Serafino conobbe e strinse una profonda amicizia con Zaccaria,

163. Nelle costituzioni appare un passaggio dedicato all'esame delle colpe che farebbe pensare che i laici siano considerati come parte integrante dei paolini: «Nesuno *cosi clerico, comme laico*, se subtrazzi da la Collatione» (cap. 9, in G. Cagni, *Le costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 309). A questo proposito non sembra del tutto convincente l'idea che Zaccaria abbia istituito due distinte compagnie, quella dei chierici (i barnabiti veri e propri) e quella dei "Maritati di S. Paolo" (per i laici). Pur sostenuta da gran parte della storiografia barnabita (e, di sfuggita, da E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 346), non è infatti suffragata da documentazione specifica, se non da riferimenti alla partecipazione di "laici" e "maritati" alle attività dei paolini, ma che, in quanto tali, non giustificano l'esistenza di una compagnia vera e propria, mentre potrebbero attestare la fluidità della congregazione.

164. Che la professione non fosse obbligatoria emerge nel cap. 11 delle Costituzioni («Nessuno [se] intendi professo tacito, ne che sia obligato alla Religione»). Anche Cagni nota che la questione della professione dei voti era trascurata dalle Costituzioni (G. Cagni, *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 260). Il tema dell'espulsione dalla compagnia è trattato nei capitoli XIII e XIV (*ivi*, pp. 340, 342 e ss.).

165. A. Toffolo, *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo. Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2012, pp. 442-444.

166. Qualche indicazione sulla sua vita, per quanto scarsamente radicata nelle fonti, si trova nell'unica biografia esistente sul canonico fermano: G. Feyles, *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense (1496-1540)*, SEI, Torino 1942.

167. *Vita di due beatissime donne, Margherita et Gentile*, Venturino Ruffinelli, Mantova 1545.

168. Era stato il lucchese a presentargli Gentile Giusti, di cui era confessore. Serafino fu sepolto con Pietro da Lucca a Bologna (cfr. G.B. Melloni, *Atti, o Memorie degli Uomini Illustri in Santità nati, o morti in Bologna*, Lelio della Volpe, Bologna 1780, vol. III, p. 300).

tanto da essere presente al suo capezzale nel 1539¹⁶⁹. Dal 1527 iniziò a predicare in diverse città dello Stato della Chiesa (Bologna, Ravenna, Mantova, Fermo), finché negli anni Trenta si recò a Milano, dove raggiunse l'amico tra i paolini. Se non è dato sapere se Serafino conobbe Battista da Crema, egli frequentò le riunioni e le pratiche devote dei barnabiti per un certo periodo¹⁷⁰. È possibile che il canonico si trattene stabilmente con loro fino al 1537, quando, in parallelo ai paolini stessi, intraprese l'attività missionaria per diffondere la dottrina di Carioni, sia attraverso la predicazione, sia pubblicando i compendi delle sue opere, sia scrivendone delle proprie a lui ispirate, nonché difendendolo dalle accuse che circolavano nei suoi confronti, in una sorta di "apologia"¹⁷¹. Serafino inoltre, come il suo maestro domenicano, riformò un'associazione di chierici e laici, istituita a Ravenna nel 1526 a opera di Gentile, la Compagnia del Buon Gesù. La tipologia di compagnia e le regole date da Serafino ricordano da vicino il pensiero del frate domenicano, sebbene non si possa escludere che appartengano a un periodo precedente¹⁷².

Il progetto riformatore della doppia congregazione, inoltre, fu sostenuto dalle massime autorità religiose sul territorio milanese, quali l'inquisitore domenicano dello Stato di Milano Melchiorre Crivelli (1486-1561), il Vicario dell'Arcivescovo, Francesco Landini (fino al 1533) e il suo successore, Giovanni Maria Tosi¹⁷³. Questi personaggi difesero i barnabiti dalle accuse e dai processi per eresia e parteciparono attivamente alla diffusione delle idee di Carioni: mentre Crivelli, con il consenso dei vicari, approvò i trattati di Battista *Opera utilissima, Philosophia divina e Specchio Interiore*, Landini compose l'introduzione per *Opera utilissima*¹⁷⁴.

2.4 Girolamo Miani e i Servi dei Poveri

Le radici del percorso spirituale di Girolamo Miani (1486-1537), il fondatore dei somaschi, affondano nel contesto religioso veneziano dei primi anni Venti, e in particolare nell'ambiente dell'ospedale veneziano degli Incurabili¹⁷⁵. Qui Miani

169. *Mediolanen. Beatificationis...* Zaccaria, cit., p. 571. Con lui c'erano i barnabiti Ferrari e Soresina e altri. Nel processo di canonizzazione di Zaccaria un testimone sostenne che Serafino possa essere stato tra gli ideatori della congregazione barnabita (ivi, p. 442). Sembra anche che il canonico abbia ospitato Zaccaria a Bologna nel 1525.

170. Sulla sua partecipazione alle riunioni barnabite, cfr. *ivi*, p. 553.

171. Cfr. nota 76 e capitolo 4.

172. Le regole sono pubblicate in I. Colosio, *Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù*, in «La nuova rivista di ascetica e mistica», n. 2, 1977, pp. 246-258.

173. Queste figure rappresentavano le massime autorità dato l'assenteismo dell'Arcivescovo Ippolito II d'Este (cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 140-143).

174. Vescovo di Laodicea dal 1517, nel 1522 (come si è visto) Landini diventa confessore del circolo profetico delle monache agostiniane a S. Marta (ivi, p. 54).

175. La fonte più interessante sulla vita di Miani è una biografia scritta nel 1537 (anno della sua morte) da un anonimo confratello: *Vita del Clarissimo Signor Girolamo Miani gentil uomo venezia-*

è al centro di una serie di relazioni con ambienti umanisti, con i canonici regolari lateranensi e, molto probabilmente, con Battista da Crema e Girolamo Regino, influssi che ne orientarono la spiritualità verso una concezione della vita cristiana ascetica e dalle venature mistiche, da lui vissuta nelle opere caritative. A differenza dei paolini, i Servi dei Poveri sono un'associazione laica senza voti e lo stesso Miani rimase in tale stato tutta la vita. Come le compagnie di Carioni, però, i somaschi davano poca importanza alle questioni legate allo status religioso, tanto da essere composta da chierici e laici indifferentemente¹⁷⁶. Se i sacerdoti si occupavano dell'amministrazione dei sacramenti, i responsabili delle case (i Commessi) potevano essere secolari. Sarà solo nel 1568 che la compagnia si trasformò nell'ordine dei chierici regolari somaschi.

Appartenente a una famiglia nobile veneziana, Miani passò la maggior parte della propria vita immerso nelle vicende militari e politiche della Serenissima¹⁷⁷. Il futuro santo si convertì nei primi anni Venti, sebbene forse già dal 1516 avesse cominciato a nutrire il proposito di cambiare vita¹⁷⁸. In quegli anni, a Venezia,

no (edito a cura di C. Pellegrini, «Fonti per la storia dei somaschi», 1, 1985). Lo studio più ricco di informazioni riguardante il santo è G. Landini, *S. Girolamo Miani*, cit. Un profilo di Miani e della sua fondazione è in F. Crucitti, *Girolamo Miani, Santo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 56, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001. Per una introduzione alle lettere di Miani, cfr. F. Beneo, G. Bonacina, G. Landini, F. Mazzarello, L. Netto, G. Odasso, G. Oddone, C. Pellegrini, A. Stoppiglia, *Discepoli secondo il Maestro. Studi sulle Lettere di san Girolamo Miani. Per una spiritualità somasca*, in «Quaderni della Curia Generale Padri Somaschi», 15, 2003. Sulla congregazione e sui discepoli di Miani si veda G. Bonacina, *op. cit.*

176. Tra i discepoli di Miani sono stati identificati dieci preti e dieci laici (ivi, pp. 43-99).

177. Secondo una testimonianza del 1613 (di Paolo Seriate, un orfano che lo aveva conosciuto), Miani «era uomo piccolotto, grosso, con barba castana, bello di sangue [...] Lui viveva asprissimamente di pane, legumi erbe, né mangiava carne, né pesce. né uova; di vino ne beveva pochissimo [...] si vesti con una veste nera di tela sangallo lunga con scarpe grosse e così andava cercando il pane portando in testa una berretta di panno nero, tonda», in C. Pellegrini (a cura di), *Acta et Processus Sanctitatis Vitae et Miracolorum Venerabilis Patris Hieronymi Aemiliani (Processi ordinari di Como e Genova)*, in «Fonti per la Storia dei Somaschi», n. 2, 1972, pp. 6-7. Come spiega (non senza dispiacersene) il primo biografo di Girolamo, il nome corretto della famiglia era Emiliani, ma poi divenne uso comune chiamarla Miani (*Vita del Clarissimo*, cit., p. 4). Ultimo di 4 fratelli, orfano di padre a dieci anni, dal 1506 intraprese la carriera politica. Dal 1511 fu castellano reggente a Castelnuovo e, durante la guerra contro la Lega di Cambrai, nell'agosto di quello stesso anno, venne catturato. Al mese di prigionia sembra risalire una prima conversione, a seguito di una visione in cui la Madonna miracolosamente lo liberò. Tuttavia questo episodio non è menzionato dal biografo e potrebbe quindi appartenere alla costruzione agiografica successiva. In ogni caso a questa conversione non sembra seguire un cambiamento di vita. Nei primi anni Venti Miani, in seguito alla morte del fratello, si occupò dei suoi figli e della moglie. Nel 1523 era nel Consiglio Maggiore di Venezia e fu sorteggiato tra gli elettori del Doge.

178. Cfr. Landini, *S. Girolamo Miani*, cit., p. 124. Un indizio utile per datare la conversione di Miani ci viene da una testimonianza di Paolo Giustiniani riguardante il comportamento ormai "santo" di Miani (*Vita del clarissimo*, cit., p. 8, v. *infra*, cap. 2). L'evento raccontato dal camaldolese, infatti, dovrebbe risalire al giugno del 1525, come si può dedurre dal fatto che in quel periodo questi si trovava di passaggio a Venezia (A.R. Fiori, *Vita del B. Paolo Giustiniani institutore della Congregazione de'*

Miani cominciò a fare vita penitenziale e a dedicarsi ad attività in favore dei poveri e degli orfani, prima all'ospedale degli Incurabili e poi in una serie di fondazioni: tra il 1527 e 1528 amministrò l'ospedale dei Derelitti, istituito da nobili attivi agli Incurabili¹⁷⁹; successivamente fondò una casa per orfani a San Rocco; e tra il 1528 e il 1529 un'altra a San Basilio. Nel 1531 venne chiamato dai governatori degli Incurabili a dirigere l'ospedale¹⁸⁰.

Ma, soprattutto, dal 1532, lasciato l'ospedale veneziano, Girolamo diede avvio alla Compagnia dei Servi dei Poveri, stabilendo case in diverse città lombarde, quali Bergamo, Brescia, Milano, Como, Pavia e nel villaggio di Somasca, dove istituì la casa madre¹⁸¹. A Bergamo nel 1532 Miani istituì anche un gruppo femminile che si occupava delle ragazze orfane e delle prostitute pentite¹⁸². Per sostenere le case sotto il profilo economico e organizzativo, Miani fondò delle confraternite di laici (sia maschili sia femminili), che collaboravano in maniera ravvicinata con i Servi dei Poveri¹⁸³. La vita della compagnia era regolata da un capitolo, in cui si riunivano sia i suoi aderenti, sia i rappresentanti delle varie confraternite cittadine. Ai primi capitoli (a Merone nel 1534 e a Brescia nel 1536) partecipò anche Miani, che dettò le norme essenziali per le case¹⁸⁴. I somaschi inoltre avviarono istituti che si

PP. Eremiti Camaldolesi di S. Romualdo detta di S. Corona, Antonio de Rossi, Roma 1729, p. 198). Questo farebbe quindi supporre che Girolamo avesse intrapreso una profonda conversione di vita già da qualche tempo, probabilmente agli inizi degli anni Venti.

179. L'ospedale (stabilito accanto al monastero dei SS. Giovanni e Paolo) fu istituito a seguito di una grave carestia e conseguente epidemia di tifo.

180. Come testimoniato sia dal registro dell'Ospedale (14 aprile 1531) sia dal biografo di Miani (cfr. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 179).

181. Nel 1568 i somaschi avrebbero preso il nome da questo luogo. Nel 1540 la compagnia contava sette case (L. Mascilli Migliorini, *I Somaschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 12). Sull'organizzazione della vita degli orfani, cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 33-35.

182. Miani aveva posto al governo di queste donne delle «nobil matrone de sincera fama, honeste, prudente, e bene morigerate, quale debano havere il governo e regimento de quelle che, lasato la loro meretricale vita, se son redute a vera penitentia; quale le debono amystrare nel iusto, honesto e costumato vivere. Quali etiam Dio haverano la cura e regimento de tutte l'altre inferme, orphane e miserabile fanciule, che sono intrate et che sarano a tale congregatione receute» (discorso attribuito al vescovo di Bergamo, 1533). Se dopo la morte di Miani i Servi dei Poveri ne assunsero la cura spirituale, la confraternita femminile si sviluppa con una certa autonomia (cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, p. 24n). Successivamente i somaschi si occuparono di convertite a Pavia, Somasca e Verona.

183. I membri di queste confraternite sorvegliavano l'andamento della vita nelle case, trovavano lavoro agli orfani, raccolgono e distribuiscono elemosine e si radunavano una volta alla settimana per discutere dei bisogni degli «orfani, vedove et altre miserabili persone». Inoltre riferivano i problemi al Capitolo della compagnia, che prendeva i provvedimenti necessari. Le confraternite vennero istituite in tutte le città dove c'erano le case dei Servi dei Poveri: Santa Maria Maddalena a Bergamo, San Martino a Milano, San Gottardo a Como, la Confraternita della Pace a Somasca, la Misericordia a Brescia e a Pavia. Su questi aspetti si veda G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 36-41.

184. Le regole però sono andate perdute (G. Bonacina, *op. cit.*, p. 37).

impegnavano nella cura degli orfani anche in altre città, come a Verona nel 1531, probabilmente su richiesta del vescovo Giberti¹⁸⁵.

L'opera di Miani – dagli Incurabili ai Derelitti, a S. Rocco, alla Compagnia dei Servi dei Poveri – offriva ai poveri e agli orfani assistenza materiale, cure mediche e protezione. Girolamo, inoltre, mirava al loro reinserimento nella società, tramite l'istruzione e avviandoli a una professione. Se questi aspetti erano molto importanti, occorre però sottolineare che l'assistenza va inquadrata in una cornice profondamente spirituale. Come si vedrà, sia gli assistiti sia i somaschi erano chiamati a imitare la vita di Cristo tramite la rinuncia a se stessi, la povertà, l'umiltà e la carità. La descrizione dell'esperienza di San Rocco fatta dal biografo di Miani rimanda a un ambiente colto e dedito alla ricerca della perfezione spirituale: Girolamo «aperse una tal scola qual mai fu degno di veder Socrate con tutta la sua sapienza, Quivi non Platone o Aristotele insegnavano le scienze loro vane, ma s'insegnava come per fede in Christo et per l'imitatione della santa vita sua l'huomo si faccia habitacolo dello Spirito Santo, figliuolo et herede di Dio»¹⁸⁶. Anche l'ambasciatore di Milano a Venezia, che nel 1534 descrisse per il Duca Francesco II Sforza le opere di Miani, ne metteva in luce le finalità spirituali: esse erano dedite all'istruzione di «molti figlioli *principalmente al culto divino*, poi ancho in qualche altre arti meccaniche non biasimevoli per sostentare la vita»¹⁸⁷.

Nei Servi dei Poveri i ruoli di governo erano funzionali alla vita spirituale: compito del Lettore era impartire le letture spirituali; l'Ebdomadario sollecitava l'orazione e la discussione a tavola su passi delle sue letture; il Guardiano si assicurava che tutti fossero impegnati nelle attività e che non si cadesse nell'ozio¹⁸⁸. Gli orfani seguivano un percorso di perfezionamento: la sera partecipavano a delle riunioni («l'udienza») in cui il Commesso ascoltava i problemi di ognuno e assegnava pratiche correttive. Infine, e soprattutto, Miani aspirava a ottenere sia dai suoi discepoli sia dai suoi assistiti una conversione di vita radicale. Il requisito per entrare a far parte dei Servi dei Poveri, infatti, era quello di rinunciare ai propri beni e di vivere in assoluta povertà – nella condizione, cioè degli orfani di cui si sarebbero occupati. Così Miani stesso, nel 1531, donò tutti i propri averi alla vedova del fratello¹⁸⁹.

185. A Verona vi è la Casa della Misericordia. Istituita nel 1515 per i sifilitici, dal 1531 cominciò ad accogliere gli orfani: cfr. S. Brunelli (a cura di), *Collaboratori di san Girolamo Miani a Verona*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 17, 1997; S. Santinelli, *La vita del Venerabile Servo di Dio Girolamo Miani: fondatore della Congregazione de Chierici Regolari di Somasca*, appresso Simone Occhi, Venezia 1740, pp. 26-36; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 404-410.

186. *Vita del clarissimo*, cit., p. 11.

187. Cit. in G. Bonacina, *op. cit.*, p. 267.

188. G. Miani, *Prima lettera*, in C. Pellegrini (a cura di), *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 3. Altri ruoli riguardavano aspetti pratici, come la cura medica degli orfani, la preparazione del cibo e la custodia della casa: cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 33-34.

189. *Ivi*, pp. 28-29.

Intorno alla figura di Miani emerge un panorama intellettuale e spirituale complesso, abitato da personaggi di notevole spessore. Le circostanze della conversione di Miani nei primi anni Venti lo inseriscono nell'orbita spirituale dei canonici lateranensi, di Regino e di Battista da Crema. Il biografo narra che, ispirato da Dio, Girolamo cominciò a frequentare prediche e messe e a rivolgersi a diverse persone per consigli spirituali. Particolarmente significativo è il fatto che Miani si mise sotto la direzione spirituale di «un honorato canonico regolare Veneto di dottrina et bontà singolare», di cui il biografo non volle fare il nome, in quanto ancora vivente all'epoca, «che per molti anni hebbe cura dell'anima sua et nella via di vita eterna indirizzollo»¹⁹⁰. Un'altra figura che collega Miani ai canonici regolari lateranensi è un suo cugino primo, Girolamo Morosini, dal 1515 canonico del monastero di S. Spirito¹⁹¹. Quest'ultimo, inoltre, come i suoi fratelli, era legato a Regino, tanto che uno di questi seguì l'agostiniano nell'eremo di Ancona nel 1518¹⁹². Un altro tramite tra Miani e Regino è rappresentato da Giorgio Corner, nella cui casa l'eremita confessava le «done da conto» e che era imparentato con Battista Morosini, zio di Miani e padre dei fratelli legati a Regino¹⁹³. Un'ulteriore figura di raccordo tra Regino e Miani è Arcangelo Romitan, che era al seguito dell'agostiniano negli eremi anconetani e poi di Miani ai Derelitti nel 1531¹⁹⁴. Questo intreccio di relazioni conduce agli stretti rapporti intercorsi tra Miani e l'ospedale degli Incurabili e fa supporre che il gentiluomo veneziano, oltre a Regino, abbia potuto conoscere Battista da Crema.

Infatti, quando agli inizi del suo percorso spirituale, nel 1523-1524, Miani prestava servizio agli Incurabili, Carioni si trovava nel convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo, che era situato vicino all'ospedale. Vista l'ammirazione di Regino per il frate domenicano e quella dell'ambiente familiare di Miani per Regino, è probabile che Girolamo abbia conosciuto fra Battista o che abbia potuto leggere

190. *Vita del clarissimo*, cit., pp. 6-7. Non è escluso che il canonico possa essere lo stesso direttore di Vincenzo Grimani, Girolamo da Mantova.

191. A. Nordio, *I canonici lateranensi e l'assistenza veneziana del primo '500*, in «Regnum Dei», 122, 1996, pp. 9-10.

192. Cfr. M. Sanudo, *op. cit.*, t. 26, col. 29 (cit. in A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, p. 27).

193. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 177. Un altro personaggio significativo per Miani in questi anni, sempre devoto dei canonici lateranensi e coinvolto agli Incurabili, era un suo zio, Zuanfrancesco Miani, il cui padre era stato il destinatario di una epistola dell'umanista e canonico lateranense Paolo Maffei, autore di opere ascetiche e mistiche. Anche lo zio, a cui la famiglia della madre di Girolamo era molto legata, si trovava al centro di una rete di relazioni con nobili attivi all'ospedale degli Incurabili e ai Derelitti (cfr. *ivi*, pp. 177-178). Questo ambiente potrebbe aver contribuito a orientare la spiritualità di Miani verso le attività caritative.

194. A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, p. 28.

Via de aperta verità (fatto pubblicare da Regino l'anno precedente) o *Specchio interiore* (dedicato a due delle co-fondatrici degli Incurabili). Così come è altrettanto probabile che Miani abbia avuto accesso ai trattati curati da Regino e a quello di Girolamo Sirino¹⁹⁵. A riguardo va notato che anche la storiografia somasca ha spesso sostenuto che Battista da Crema possa aver avuto un ruolo importante nella fase iniziale del cambiamento di vita di Miani¹⁹⁶.

Le opere di Miani in favore dei poveri e degli orfani attrassero l'attenzione di ambienti umanisti coinvolti nelle iniziative caritative veneziane. Il programma educativo offerto dalle fondazioni di Miani, che comprendeva l'alfabetizzazione e l'apprendimento di un mestiere, per ovviare al rischio che i ragazzi tornassero a mendicare, presentava significativi punti di raccordo con quello del *De subventionem pauperum*, di Luis Vives, uscito nel 1526 a Bruges, che poteva essere conosciuto da umanisti agli Incurabili come Sebastiano Giustiniani, corrispondente di Erasmo¹⁹⁷. Inoltre, come è stato suggerito, l'anonimo biografo di Miani potrebbe essere un altro colto aristocratico e procuratore dell'ospedale degli Incurabili, Pietro Contarini (1491-1563)¹⁹⁸. Del resto, nella sua opera, Miani si avvaleva anche di innovazioni tecnologiche, come quella brevettata dall'ingegnere vicentino, suo seguace ed ex-adepto di Regino, Arcangelo Romitan, che aveva inventato un macchinario per garzare la lana in maniera efficace – usata da Miani tra il 1528 e il 1529, a San Rocco, per insegnare agli orfani e alle orfane l'arte della lana¹⁹⁹. Successivamente, intorno al 1540, il programma educativo di Miani venne adottato nelle Accademie di Rezzato per ragazzi, fondate a Brescia e dintorni e finanziate da nobili umanisti che avevano sostenuto le iniziative caritative di Girolamo nella città²⁰⁰. Umanisti,

195. Il biografo menziona la lettura tra le attività di Miani nel primo periodo (*Vita del clarissimo*, cit., p. 11). Non è inoltre escluso che Miani abbia potuto conoscere Thiene prima che lasciasse Venezia (nel corso del 1523). Girolamo stabilì un solido legame con Gaetano dopo il 1527, quando quest'ultimo vi tornò con i teatini.

196. Cfr. G. Landini, *S. Girolamo Miani*, cit., pp. 377, 416; L. Netto (a cura di), *Storia di Girolamo Miani, vagabondo di Dio*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1985, pp. 38-39.

197. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 173; M. Tentorio, *S. Girolamo Miani primo fondatore delle scuole professionali in Italia. Documenti inediti*, Genova 1976. Sul trattato di Vives cfr. V. Del Nero, *Introduzione*, in L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventionem pauperum*, a cura di V. Del Nero, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008. Per un inquadramento più generale del dibattito sui poveri, cfr. M.R. Di Simone, *I migranti nella dottrina giuridica europea dell'età moderna*, in A.C. Amato Mangiameli, M.R. Di Simone, L. Daniele, E. Turco Bulgherini (a cura di), *Immigrazione, Marginalizzazione Integrazione*, Giappichelli, Torino 2018, pp. 19-35.

198. *Vita del clarissimo*, cit., pp. V-VI.

199. Romitan devolgerà ai poveri la metà dei proventi garantiti dal brevetto dell'invenzione (M. Sanudo, *op. cit.*, t. 54, c. 419-420). Sanudo lo definisce «frate eremitano» (*ivi*, c. 667).

200. E. Selmi, *Emilio degli Emilii (1480-1531) primo traduttore in volgare dell'«Enchiridion militis christiani»*, in A. Olivieri (a cura di), *Erasmus, Venezia e la Cultura Padana nel '500*, Atti del XIX Convegno internazionale di studi storici, (Rovigo 8-9 maggio 1993), Minelliana, Rovigo 1995, pp.

inoltre, si ritrovano anche tra i seguaci di Miani, sia nella Compagnia dei Servi dei Poveri sia nelle confraternite istituite da Girolamo. Infatti, sebbene i discepoli di Miani appartenessero a diverse classi sociali, la maggioranza proveniva dall'alta società ben istruita²⁰¹. Tra questi spicca la figura di Primo Conti, noto umanista, molto dotto, influenzato dalla «philosophia Christi» di Erasmo (che aveva conosciuto a Basilea e con cui era in contatto epistolare), collaboratore di Miani a Como (dal 1535), attivo nei decenni successivi nell'insegnamento agli orfani nelle case dei somaschi. Lo ritroveremo coinvolto con i sostenitori di Battista da Crema negli anni Sessanta²⁰².

Tra i seguaci di Miani ci sono anche personaggi che negli stessi anni erano legati alle orsoline e ai barnabiti. Tra questi ultimi ci sono il fondatore di una congregazione di preti riformati Francesco Corneliasca e l'ambiguo Francesco Capello, presente tra i governatori della confraternita della Misericordia di Verona²⁰³. È anche possibile che Miani abbia avuto rapporti con l'ambiente barnabito a Milano (tra il 1530 e il 1532), dove il gentiluomo veneziano strinse rapporti con il Duca e con alcuni religiosi a San Sepolcro, dove si trovava la confraternita di S. Corona, in cui forse si faceva sentire l'influsso di Battista da Crema²⁰⁴. Tra i seguaci di Miani

167-191, e p. 180; E. Travi, *Cultura e spiritualità nella "Accademie" bresciane del '500*, in C. Bozzetti, P. Gibellini, E. Sandal (a cura di), *Veronica Gambarà e la poesia del suo tempo nell'Italia settentrionale*, Atti del Convegno (Brescia-Correggio 17-19 ottobre 1985), Olschki, Firenze 1989, pp. 193-212. Sulle Accademie di Rezzato si veda più avanti e nel capitolo 4.

201. Alcuni di questi sono: Angelo Marco Gambarana, appartenente alla famiglia nobile dei Conti di Gambarana (come il cugino Vincenzo, anch'egli nei Servi dei Poveri) e laureato in *utroque* all'Università di Padova; Leone Carpani, della famiglia dei marchesi Carpani e amico di Primo Conti; Mario Lanzi, dottore in *utroque*, familiare del vescovo di Bergamo Lippomano e appartenente alla nobile famiglia ghibellina dei Lanzi (Melchiorre Crivelli gli conferì gli ordini minori). Sui seguaci di Miani cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 43-99.

202. *Vita del B. Girolamo Miani fondatore della Congregazione di Somasca composta dal P. Costantino de' Rossi*, per gli eredi di Pacifico Pontio e Giovanni Battista Piccaglia, Milano 1630, pp. 141-147; G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 88-96. Conti nel 1558 difese Erasmo con una lettera all'inquisitore di Como, Giovanni Battista Clarino. Su Conti, cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 275-279. Su Primo Conti e i seguaci di Carioni, v. *infra*, cap. 5.

203. Sulle orsoline si veda più avanti. Su Corneliasca e Miani, cfr. L. Tacchella, *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Mario Bozzi, Genova 1966, pp. 44-45; sul rapporto con i barnabiti, E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 239. Su Capello, cfr. *ivi*, pp. 232, 401-404; A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 100-103, 105-107; G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 294-295. Da alcuni documenti citati da Brunelli emerge come il nobile e notaio Francesco Capello, ex seguace di Battista da Crema e poi legato a Carafa (pur continuando a frequentare i barnabiti), fosse stato l'ideatore (nel 1531) dell'accoglienza degli orfani nella Casa della Misericordia di Verona (S. Brunelli (a cura di), *Collaboratori di san Girolamo Miani a Verona*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», 17, 1997, pp. 27-31). Girolamo Della Corte (*Istorie della città di Verona*, vol. 3, Savioli e Camporese, Venezia 1744, p. 317) sostiene che Capello sarebbe stato nominato cardinale da Carafa (ormai Paolo IV) se non fosse morto poco prima per avvelenamento.

204. Su S. Corona si veda quanto detto in precedenza. In quell'occasione Miani conobbe il futuro somasco Alessandro Besozzi, il cui atto di rinuncia alle proprie prebende fu consegnata al papa da Basilio Ferrari, fratello di Bartolomeo, uno dei fondatori dei barnabiti (G. Bonacina, *op. cit.*, p. 44).

vi furono anche alcuni personaggi legati alla cerchia di Angela Merici, tra i quali Bartolomeo Biancosi e Stefano Bertazzoli²⁰⁵. Dopo la morte di Angela questi ultimi entrarono nella Confraternita della Carità di Salò (il cui spirito però era alquanto diverso da quello dei Servi dei Poveri), istituita dai fratelli Bartolomeo e Giovan Battista Scaini nel 1542, anch'essi legati a Miani e forse a Carioni e Thiene – vista la loro possibile partecipazione alla confraternita vicentina di S. Girolamo²⁰⁶.

Infine, la storiografia di primo Novecento ha messo in risalto la collaborazione tra Miani, Carafa, Thiene e i primi teatini, a partire dal 1527²⁰⁷. In effetti tali rapporti sono anche testimoniati dalle preghiere dei somaschi (fin dai tempi di Miani) che

Alessandro, inoltre potrebbe essere parente di Gian Pietro Besozzi, prima discepolo di Paola Antonia Negri e poi figura centrale tra quei barnabiti che accettarono la riforma della congregazione negli anni Cinquanta. A questo riguardo ci sembra indicativo che Lorenzo Davidico, nel suo libro *Anatomia dei vicii* (Firenze 1550), a proposito degli uomini santi che vivevano in Lombardia al suo tempo, nomini Miani insieme ai barnabiti: «Dirà qualche fantastico: non è più el tempo dei santi Padri [...] che diresti tu se dal 1530 in qua tu avesti visto tra gli altri alcuni angelici sacerdoti in la florida città de Milano, e fra li altri el discreto messer. Antonio M. Zaccaria, el tutt occhio e lume interiore Messer Jacopo Ant. Morigia, l'infiammato d'amor divino messer Bartolomeo Ferraro, quel fervente refugio de poveri messer Hieronimo Miani, et il semplice et infaticabile fra Bono da Cremona [...] Basta, che Dio in Milano se honora di molti angelici spiriti» (cit. in L. Levati, A. Macciò, *Menologio dei Barnabiti*, vol. IV, Scuola Tipografica Derelitti, Genova 1933, p. 113). Il citato Bono da Cremona era un eremita legato a Zaccaria e che collaborò con i barnabiti: egli è infatti citato in tre lettere scritte da Zaccaria da Cremona (di cui una a Battista da Crema nel 1530) (cfr. A.M. Zaccaria, *Gli scritti di S. Antonio Maria Zaccaria*, <http://carrobiolo.it/it/top/barnabiti/scritti-di-s-antonio-maria-zaccaria/>). Su fra Bono, cfr. anche A.M. Zaccaria, *Mediolanen. Beatificationis... Zaccaria*, pp. 132-135.

205. Intorno al 1580 Bertazzoli lasciò delle testimonianze sulla vita di Miani che furono usate al processo di beatificazione di quest'ultimo nel 1614. Un ricordo significativo della vita penitenziale del futuro santo è quello di un viaggio da Verona a Salò che Miani intraprese a piedi anziché a cavallo come gli altri viaggiatori (tra cui lo stesso Bertazzoli e i fratelli Scaini). Durante il viaggio Miani si nutrì di solo pane al cospetto dei suoi compagni che non disdegnavano sostanziose pietanze (cfr. A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., pp. 107-108).

206. Delle sei lettere sopravvissute di Miani, due sono indirizzate a Giovanni Battista Scaini. Questo personaggio, tuttavia, non sembra avere lo spessore e l'indole spirituale del fondatore dei Somaschi. Miani, infatti, rimprovera l'amico perché «non rechedete dal signor la gratia de operar [...] [chiosando] Dubitate non eser apreso Dio quel che ve par eser» (Lettera 4, in C. Pellegrini, *Le lettere*, cit., p. 19). La stessa confraternita di Salò, sebbene includesse tratti di spiritualità assimilabili a quella di Miani e Carioni, venne istituita sotto l'influenza dei teatini di Carafa e sembra avere come evidente preoccupazione la riduzione del vagabondaggio e del disordine sociale (come emerge dagli statuti pubblicati in A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., pp. 380-389). La presenza dei fratelli Scaini nella confraternita di Vicenza nel 1521 è stata sostenuta da Hudon (*Theatine Spirituality*, p. 31), che però non fornisce riferimenti documentari (mentre A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., p. 104, li associa al circolo di Mignani a S. Croce nel 1518).

207. Cfr. A. Nordio, *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 179, che cita il documento in cui Miani, Carafa e alcuni governatori degli Incurabili si incontrarono a Venezia il 6 gennaio 1530. Cfr. anche P. Paschini, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma, Lateranum 1926, pp. 86 e 95.

menzionano il prelado napoletano e Gaetano²⁰⁸. Tuttavia, gli studi moderni sulla figura politica del futuro Paolo IV hanno evidenziato un'indole molto distante da quella del "servo dei poveri"²⁰⁹. Se solo ulteriori studi sugli orientamenti spirituali del primo Carafa potranno far luce sulla natura del rapporto con Miani, va notato che il teatino conosceva bene la spiritualità degli ambienti in cui operava Girolamo ed è anche possibile che, entro certi limiti, agli inizi la condividesse. Non è escluso, cioè, che egli attribuisse un certo valore spirituale agli innovativi ideali ascetico-mistici, almeno se vissuti all'interno del magistero ecclesiastico, in un quadro di ferma fedeltà e di rafforzamento delle istituzioni della Chiesa. In fondo, la mortificazione, per quanto finalizzata alla purificazione del clero, si può riscontrare tra le caratteristiche dei primi teatini, mentre il sodalizio con un asceta come Thiene (oltre al legame con Giberti) potrebbe, almeno in parte, testimoniare tale inclinazione spirituale di Carafa²¹⁰. Va anche notato che il connubio tra l'ex discepolo di Carioni e Carafa avvenne per il tramite di Giustiniani, che a sua volta condivideva tali ideali, senza però mettere in discussione la centralità del ruolo della Chiesa istituzionale. Come vedremo, infatti, la motivazione principale per le accuse rivolte da Carafa a Carioni in una lettera del 1531, non riguardavano tanto gli ideali di perfezione del frate cremasco (che pur dimostrava di conoscere), quanto, soprattutto, il fatto di aver creato una "setta" che agiva al di fuori della Chiesa. Del resto, per la stessa ragione anche Miani incorse nelle ire del futuro Paolo IV, quando nel febbraio del 1536, questi scrisse una lettera al veneziano accusandolo di protagonismo religioso. Miani morì nel febbraio del 1537, proprio mentre era in procinto di recarsi a Roma, dove era stato convocato dal severo cardinale napoletano per rendere conto della propria attività, ormai percepita come sospetta²¹¹.

2.5 Angela Merici e la Compagnia di sant'Orsola

Anche la figura e l'opera di Angela Merici (ca. 1474-1540) vanno comprese nel quadro delle influenze legate a Battista da Crema, ai canonici lateranensi, agli ambienti nobiliari e mercantili umanisti, oltre che al misticismo femminile me-

208. Cfr. C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», 4, 1978, p. 31.

209. Si vedano in particolare gli studi sul Carafa fondatore dell'Inquisizione, capo della fazione degli Intransigenti e persecutore degli "Spirituali": per esempio M. Firpo, *La presa del potere dell'Inquisizione romana: 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

210. L'austera cerimonia di professione dei teatini a cui si sottopose il vescovo di Chieti, soggetta a irrisioni e lodi da parte del pubblico presente, richiama alla mente le penitenze pubbliche dei paolini a Milano (si leggano in questa chiave le fonti citate in A. Vanni, «*Fare diligente inquisitione*», cit., pp. 94-95).

211. Discuteremo in maniera più estesa le lettere di Carafa a Carioni e Miani nel capitolo 4.

dievale²¹². La spiritualità della Compagnia di sant'Orsola, infatti, è caratterizzata da quegli ideali ascetico-mistici tipici di questi ambienti. Inoltre, se negli scritti per la compagnia Merici dimostra una notevole sensibilità pedagogica e una certa attenzione verso le donne degli strati medio-bassi, è riduttivo vedere lo specifico della fondazione nell'assistenza e nell'educazione delle ragazze "pericolanti" – come ha inteso fare una lunga tradizione storiografica. Angela, infatti, nella regola della compagnia, propone un modello di vita devota innovativa, fortemente democratico e meritocratico, che aveva il suo fulcro nel concetto di "Sposa di Cristo" vivente nel mondo. Come i somaschi anche le orsoline nacquero come un'associazione laica e senza voti, ma, contrariamente a questi, dopo il Concilio di Trento mantennero tale identità, pur diversificandosi in una varietà di realtà istituzionali.

Appartenente a una famiglia della piccola nobiltà decaduta, Angela Merici passò i primi quarant'anni della sua esistenza tra Desenzano del Garda e Salò. Si sa poco di questo periodo, caratterizzato dalla sua adesione alla vita devota fin dalla prima giovinezza, dall'entrata nel terz'ordine dei francescani osservanti di Salò e da un'esperienza visionaria che prefigurava la fondazione della compagnia²¹³. Nel 1516 Merici si trasferì a Brescia, dove in breve tempo acquisì una certa notorietà, grazie alle sue penitenze, alle sue doti umane e alla sua conoscenza dei testi sacri. Pur senza dare vita a un cenacolo stabile, era circondata da amici prevalentemente nobili e mercanti dotati di cultura umanista ed era spesso consultata da ecclesiastici e da gente comune sia per questioni dottrinali e spirituali, sia per problemi pratici legati alla vita cittadina. Nel 1524-1525 Merici intraprese una serie di pellegrinaggi, tra cui il più importante fu quello in Terra Santa²¹⁴. Diverse fonti affermano che durante questi viaggi Angela si sia sottratta agli inviti a rimanere nelle città in cui si trovava: a Venezia da parte di alcuni nobili, a Roma da Clemente VII e a Milano da Francesco II Sforza (verso il quale Angela accettò il ruolo di "madre spirituale"). L'istituzione della Compagnia di sant'Orsola, avvenuta il 25 novembre del 1535, fu preceduta da un periodo formativo in cui Merici (a partire dal 1532) sperimentò

212. Per una raccolta dei documenti riguardanti la santa e la sua fondazione e per una disamina delle fonti si veda L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.* Per un'interpretazione della spiritualità di Merici e della sua compagnia cfr. G. Zarrì, *Orsola e Caterina: Il matrimonio delle vergini nel XVI secolo*, in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 417-451; Ead., *Ambiente e spiritualità mericiani*, in C. Naro (a cura di), *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Salvatore Sciascia, Caltanissetta e Roma 1998, pp. 53-76; Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità*, cit. Altri contributi verranno segnalati più avanti.

213. Le fonti agiografiche narrano che Angela vide una scala che ascendeva verso il cielo (sul modello della scala di Giacobbe), sulla quale salivano delle vergini.

214. Gli altri sono: Mantova (nel 1524), dove visitò la tomba della mistica stigmatizzata Osanna Andreasi; Roma, per l'anno santo (1525); e Varallo (nel 1529 e nel 1532), per visitare il Sacro Monte con la riproduzione scultorea delle scene della vita di Cristo (la seconda volta vi si recò con le prime socie della futura compagnia).

la sua idea di vita cristiana con un gruppo di donne. Con esse, Angela ne discusse i principi e i precetti spirituali, che avrebbe poi formalizzato nella *Regula* da lei dettata al notaio e segretario della compagnia, Gabriele Cozzano²¹⁵.

La Compagnia di sant'Orsola offriva alle donne laiche una vita di preghiera e penitenza vissuta nelle proprie case, continuando nelle occupazioni che svolgevano in precedenza, senza emettere voti e senza abito comune. L'adesione alla compagnia era tuttavia considerata definitiva e alternativa al matrimonio e alla vita conventuale, tanto che tra le condizioni di entrata vi era la richiesta che le adeptes non fossero state promesse a uomini secolari o a monasteri. Contrariamente a ciò che la storiografia ha tradizionalmente sostenuto, la Compagnia di sant'Orsola non fu fondata per dare assistenza o educazione religiosa alle ragazze orfane o povere, ma per offrire a donne di qualsiasi provenienza sociale l'opportunità di perseguire un complesso itinerario spirituale fondato sull'identità della Sposa di Cristo nel mondo²¹⁶. Solo alcune delle aderenti alla compagnia, infatti, erano orfane o si trovavano in una situazione di disagio economico, mentre la maggioranza erano figlie di mastri artigiani e altre ancora provenivano da ambienti sociali benestanti²¹⁷. Inoltre, in nessun documento riguardante la Compagnia mericana emerge che il compito delle orsoline fosse quello di educare o lavorare negli ospedali: solo dopo il Concilio di Trento il ruolo principale delle orsoline divenne l'insegnamento della dottrina cristiana.

La *Regula* di Merici rappresenta uno dei pochi testi normativi composti da una donna e costituisce il primo caso nella storia delle forme di vita religiosa femminile organizzata (almeno tra quelli conosciuti) in cui l'identità della "Sposa di Cristo", sottoposta ai precetti evangelici di obbedienza, verginità e povertà (sebbene non soggetti a voto), viene attribuita da una regola non alle monache ma alle donne viventi nel mondo²¹⁸. La regola, oltre a non sancire la separazione fisica delle or-

215. Come si ricava da una lettera scritta dallo stesso Cozzano nel 1546, che contiene la traduzione della bolla di approvazione della compagnia (G. Cozzano, *Dichiarazione della Bolla del papa Paolo Terzo*, f. 974, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 586).

216. L'immagine di Merici e delle prime orsoline impegnate negli ospedali o nell'insegnamento alle ragazze povere non compare nelle prime biografie della santa, ma nasce alla metà del XVII secolo in Francia. Quest'immagine, adottata acriticamente da diverse biografie successive, trovò terreno fertile nella storiografia della prima metà del XX secolo che considerava la carità come il tratto fondamentale della "Riforma cattolica". Esempi significativi di tale corrente storiografica sono A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., T. Ledóchowska, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, 2 voll., Ancora, Roma-Milano 1968 e R. Bireley, *op. cit.* Diverso è invece l'approccio di L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, e G. Zarri, *Orsola e Caterina*, cit., che hanno confutato tale impostazione per evidenziare differenti orientamenti religiosi (cfr. anche Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità*, cit., pp. 51-55).

217. Come emerge dall'atto di elezione di Angela Merici a Madre Generale della Compagnia e nelle Polizze d'estimo di alcune consorelle (*ivi*, pp. 70-74).

218. Infatti, sebbene tale identità fosse stata interiorizzata da molte terziarie, beghine e bizzoche, la loro esperienza rimaneva un fatto individuale, svincolata da un testo normativo. Tuttavia, come si è visto, tale ideale è anche adombrato nella regola di Regino, della quale parleremo tra breve.

soline dal mondo, non imponeva un regime disciplinare esteriore, ma richiedeva piuttosto una profonda conversione interiore. Come vedremo, l'obiettivo della *forma vitae* mericana era il perseguimento della perfezione morale e il raggiungimento dell'unione col divino. Così connotata, l'orsolina poteva aspirare ad avere una certa visibilità pubblica, come esempio di virtù o assumendo una funzione spirituale di mediazione tra la comunità e il divino, tipica del misticismo femminile medievale.

La compagnia di Angela era autosufficiente sul piano economico, in quanto le orsoline si mantenevano col proprio lavoro, o attraverso l'aiuto reciproco. Era indipendente dal punto di vista amministrativo, perché non era affiliata alla Chiesa e non presentava ecclesiastici nel ruolo di superiori. In una compagnia interamente composta da donne²¹⁹, Merici affidava il ruolo di «maestre et guidatrice nella vita spirituale» delle orsoline alle «vergini più sufficienti» (dette Colonelle) e l'amministrazione delle problematiche legali ed economiche e la protezione "politica" a delle vedove esterne appartenenti all'aristocrazia bresciana (denominate Matrone), chiamate ad assicurare stabilità a una forma di vita a dir poco innovativa. Entrambe le cariche erano elettive, come lo era anche il ruolo della Madre Generale, assunto da Angela Merici stessa con voto unanime nel 1537²²⁰. Le orsoline eleggevano un confessore comune e ne sceglievano un altro privato. La compagnia ebbe un notevole successo: se al momento della fondazione le adeptes erano ventotto, due anni dopo salirono a settantacinque e nel 1540, l'anno della morte di Merici, raggiunse le centocinquanta adesioni.

Capace di leggere sia in volgare sia in latino e dotata di notevole spessore culturale, Merici concepì la compagnia sintetizzando le influenze spirituali che erano predominanti negli ambienti di primo Cinquecento qui discussi. Della preparazione teologica di Merici riferirono i suoi sodali al primo processo informativo sulla sua "santità" (detto "Processo Nazari"), nel 1568: «Leggeva una quantità di libri santi, ma anco ho veduto assai volte andar da lei più religiosi, et in specialità predicatori et theologhi a domandarli la dichiarazione sopra molti passi de Psalmi, de Propheti, dell'Apocalipse, et di tutto il Testamento Novo et Vecchio, et sentire da lei tale esposizione che ne rimanevano stupefatti»; «Angela [faceva] [...] bellissimi, dotti, et spirituali sermoni, che alle fiata duravano un'hora»²²¹. Dai suoi scritti e da altre testimonianze emerge la sua conoscenza non solo delle Scritture, ma anche della patristica, di Agostino e di Gregorio Magno. Fra le sue letture ci sono anche la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (stampata a Venezia ben undici volte tra

219. Sebbene la *Regula* preveda quattro Protettori, questi verranno effettivamente eletti solo a vent'anni dalla fondazione della compagnia.

220. L'atto di elezione è in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 517-519.

221. Testimonianze rese da Agostino Gallo e Giacomo Chizzola. Le deposizioni furono raccolte dal notaio Giovan Battista Nazari in *Le giustificazioni della R. da Madre suor Angela terzebita*, conosciuto come "Processo Nazari", f. 944r e f. 941r (in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 539, 536). Su questi due personaggi si veda più avanti.

il 1474 e il 1500) e probabilmente le collezioni di Vite di vergini e martiri (come il *Leggendario delle santissime vergini*), le *Vitae Patrum*, le lettere e il *Dialogo della Divina Provvidenza* di Caterina da Siena, lo *Specchio della Croce* di Cavalca e *Le sette armi spirituali* di Caterina da Bologna (francescana come Angela). Inoltre, è molto probabile che avesse letto l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, l'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo da Rotterdam (stampato in volgare per la prima volta a Brescia nel 1531, con il contributo di alcuni suoi amici) e gli scritti ascetici e mistici diffusi all'epoca.

Sul piano delle influenze spirituali assume particolare significato il periodo che Merici trascorse a Venezia. I suoi amici testimoniano che, nel 1524, al ritorno dal viaggio a Gerusalemme (caratterizzato da due eventi "miracolosi" che potrebbero averne rafforzato la fama)²²², Angela si fermò a Venezia per quasi tutto il mese di novembre, alloggiando prima, brevemente, presso le monache francescane del Santo Sepolcro e poi all'Ospedale degli Incurabili:

[A San Sepolcro] fu visitata da moltissimi religiosi, gentilhuomini, gentildonne et altre persone spirituali; et doppo fu levata d'ivi da alcuni nobili spirituali et messa nell'Hopitale delli Incurabili; dalli quali era spesso revisitata, et poi venerono da lei alcuni nobili delli Signori a visitarla, et per intendere et interrogarla della vita, et sua scientia et santimonia; i quali, ritrovandola, come li era stato proposto, ardente nell'amore del Signore, fu da loro pregata che volesse restare²²³.

Nel soggiorno veneziano, quindi, Merici entrò in contatto con il mondo devoto degli Incurabili, in particolare con «persone e nobili spirituali» e religiosi, tra cui probabilmente i canonici lateranensi, molto presenti nell'orbita dell'ospedale. Anche se non sappiamo se Angela abbia incontrato Battista da Crema o Girolamo Miani, è probabile che ne abbia sentito parlare e che abbia potuto vedere alcune delle opere del frate domenicano (*Via de aperta verità* e *Specchio interiore*), o quelle di Regino o di Sirino, che circolavano in quegli ambienti. In particolare qualcuna delle donne attive agli Incurabili avrebbe potuto dare ad Angela (in quanto dedita a Cristo e vivente nel mondo, come molte di loro) il *Modo de conservar la purità della mente et del corpo* di Regino, diffuso tra questi ambienti femminili. A nostro avviso tale testo e la *forma vitae* in esso prospettata potrebbe aver ispirato la santa nella fondazione della Compagnia di sant'Orsola. Infatti, come si è già avuto modo di vedere, la regola di Regino delinea una vita femminile nello stato di verginità

222. Sembra che durante la visita a Gerusalemme la santa perse la vista temporaneamente, vedendo tuttavia i luoghi sacri «con gli occhi interiori, come se l'havesse vedute con gl'esteriori» (*Processo Nazari*, f. 942v). Inoltre, durante il viaggio di ritorno la nave fu attaccata dai pirati ma grazie alle preghiere di Angela si sollevò un «felicissimo et prospero vento» che allontanò la nave dal pericolo.

223. La deposizione è del mercante e amico di Merici Antonio Romano (*Processo Nazari*, f. 939r, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 535).

e di "sposa di Cristo" nel mondo, proprio come avrebbe poi fatto Angela con le donne bresciane in una forma più strutturata. Inoltre, se si confrontano le regole di Merici e di Regino emergono diverse affinità, a partire dai titoli dei capitoli, alle indicazioni di vita, alla spiritualità, sebbene nello scritto mericiano questa appaia ben più articolata e sofisticata (come si vedrà nel prossimo capitolo). Alcune di tali analogie riguardano le prescrizioni sul modo di vestirsi (modesto, ma senza abito specifico), la conversazione nel secolo (prudente, per via dei pericoli a cui una donna senza marito andava incontro), l'obbedienza ai parenti e alle autorità, la preoccupazione per i religiosi che non si comportavano onestamente, l'enfasi sulla confessione rispetto alla comunione e la spiegazione data alla pratica del digiuno (in contrasto alla gola, posta all'origine dei mali del mondo).

Angela, inoltre, sarebbe potuta entrare in contatto con l'ambiente di Battista da Crema non solo a Venezia, ma anche a Cremona, dove la santa risiedette da settembre 1529 a marzo 1530, quando in quella città con tutta probabilità si trovava anche Antonio Zaccaria (già sotto la direzione del maestro domenicano), il quale poco prima vi aveva fondato la sua Amicizia²²⁴. Come testimonia Gallo, che ospitò Angela nella sua residenza cremonese, che peraltro era situata nei pressi della chiesa dove Zaccaria riuniva i laici: «[...] era ogni giorno vesitata dalla mattina sino alla sera, non solo da molti religiosi et persone assai spirituali, ma ancora da gentildonne et gentilhuomini, et d'altre diverse persone di Cremona et di Milano, poiché ve ne erano assai che seguivano il Duca suo che all' hora vi si trovava, di che ogn'uno si maravigliava della gran sapientia ch'era in lei»²²⁵. Particolarmente significativo, inoltre, è il fatto che, sempre nel 1530, Merici scelse come confessore il canonico regolare lateranense Serafino Torresini da Bologna (n. 1468), che, qualche anno dopo la morte di Angela, avrebbe tradotto liberamente il testo ascetico-mistico del certosino Johannes Landsberg, *Pharetra Divini Amoris*²²⁶, facendovi confluire idee e concetti ripresi da Battista da Crema²²⁷.

La connessione tra Merici e i canonici lateranensi emerge altresì nella richiesta della futura santa, inviata alla Penitenzieria apostolica, di essere esclusa dall'obbligo di sepoltura in una chiesa francescana, avendo lei optato per la chiesa di S.

224. Infatti si conosce una lettera di Zaccaria scritta a Cremona il 31 maggio 1530, in cui emerge che egli si trovava nella città da diverso tempo.

225. *Processo Nazari*, f. 941v, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 537. La residenza di Gallo si trovava in contrada san Vittore (C. Doneda, *Vita di S. Angela Merici da Desenzano fondatrice della compagnia di S. Orsola*, per Gaetano Venturini, Brescia 1822, p. 39), che oggi corrisponde a Largo Paolo Sarpi («Bollettino storico cremonese», n. 3, 1933, p. 123). La chiesa di San Vitale, dove Zaccaria predicava e radunava la sua Amicizia, era poco distante.

226. *Libro spirituale chiamato Pharetra diuini amoris, tradotto in volgare, per don Seraphino da Bologna canonico regolare*, Paolo Gherardo, Venezia 1547.

227. G. Zarri, *Ambiente e spiritualità mericiani*, cit., pp. 69-70; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 215-216n. L'anno di nascita di Torresini è dato in A. Masini, *Bologna perlustrata. III impessione accresciuta*, l'Erede di Vittorio Benacci, Bologna 1666, p. 540.

Afra gestita dai canonici²²⁸. Angela inoltre, a partire dal 1532, prese come propria residenza (mantenendola fino alla sua morte) un locale annesso al convento di S. Salvatore degli stessi canonici lateranensi, dove si studiavano le Scritture, l'esegesi e la patristica. Tra questi religiosi vi è Giacomo Tribesco, che nel 1591 lasciò una testimonianza di un colloquio avuto con la santa riguardo alla vita penitenziale e che nel 1589 compose un trattato sulla vita devota secolare indirizzato alle orsoline bresciane²²⁹. Un'ulteriore prova della connessione tra gli ambienti mericiani, di Carioni e dei canonici lateranensi, è il fatto che Tribesco basasse i suoi consigli alle orsoline sui trattati di Battista da Crema compendiatosi dal confratello Serafino da Fermo (in particolare sullo *Specchio interiore*)²³⁰. Va anche notato che il canonico nel 1579 fu autore di una traduzione in volgare dell'*Imitazione di Cristo*²³¹, a conferma del filo rosso che collega la *devotio moderna* a questi ambienti devoti sotto il profilo del perfezionamento ascetico e mistico.

Negli ambienti mericiani occorre altresì sottolineare la presenza della cultura umanistica, diffusa nella cerchia degli amici di Angela. Particolarmente significativi da questo punto di vista sono le figure di Giacomo Chizzola²³² e Agostino Gallo²³³ (entrambi testimoni al processo di beatificazione di Merici del 1568), personaggi attivamente coinvolti nella vita politica e culturale bresciana. Chizzola era probabilmente affiliato al circolo di Emilio degli Emilii, che tradusse in lingua italiana e diede

228. *Indultum pro moniali*, in «Diversa Sacrae Penitentiariae Clementis» VII. Anno IX. 1532, reg. n. 79, Archivio Segreto Vaticano, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 520-521. Alla morte di Angela scoppiò una lite tra francescani e canonici lateranensi in quanto ognuno ne rivendicava la sepoltura con la prospettiva di possederne le reliquie. Il ritrovamento dell'indulto della Sacra Penitenzieria chiari la disputa in favore dei canonici.

229. *Trattato breve del modo del santo vivere che tener debbe una vergine posta nello stato delle Demesse*, Lorenzo Pasquati, Padova 1589.

230. Cfr. pp. 43r-74v: *Seguitano alcune Accuse d'errori, che sogliono commettere alle volte le Figliuole, che si danno alla vita spirituale. Cavate dalla santa Dottrina del R. P. D. Serafino da Fermo Can. Reg. Lateran.* Dalla p. 57r Tribesco attinge ai compendi di *Opera utilissima* e *Specchio interiore*.

231. *Trattato dell'imitatione di Giesu Christo nostro Signore*, Giuseppe Rossi, Bologna 1579.

232. Nobile bresciano, nato intorno al 1503 (e ancora vivo nel 1588), ricoprì diverse cariche politiche e diplomatiche nel consiglio civico della città e, negli anni Cinquanta, fu al servizio di Reginald Pole. Oltre a testimoniare in favore della beatificazione di Angela, Chizzola fu Protettore della Compagnia di sant'Orsola dalla fine degli anni Sessanta al 1581 (quando gli subentrò il figlio Agostino). Accenni biografici su questa figura si trovano in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 116-120. Non sappiamo se Giacomo fosse in relazione di parentela con il noto predicatore Ippolito Chizzola (ca. 1521-1565), sulle cui complesse vicende si veda G. Caravale, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, il Mulino, Bologna 2012.

233. Proveniente da una famiglia della piccola nobiltà mercantile, Agostino Gallo (nato nel 1499 e ancora vivo nel 1568) era un influente cittadino bresciano, attivamente coinvolto nella vita politica, economica e culturale della città. Gallo fu molto vicino a Merici dalla fine degli anni Venti (cfr. L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 115-116).

alle stampe l'*Enchiridion militis christiani* nel 1531 (ristampato nel 1540)²³⁴. Intorno al 1540, inoltre, Chizzola istituì delle scuole per ragazzi di stampo umanistico, le Accademie di Rezzato, a cui partecipò anche Gallo. Quest'ultimo, come vedremo, negli anni Sessanta faceva parte della neoplatonica Accademia degli Occulti e scrisse un trattato di successo sull'agricoltura dai risvolti religiosi e letterari²³⁵. Infine, alle Accademie di Chizzola probabilmente partecipò anche il segretario della compagnia, Gabriele Cozzano, notaio di professione, e personaggio dotato di cultura umanistica e religiosa, come emerge dalle sue lettere in cui dimostra una buona conoscenza delle Scritture e dei padri della Chiesa e una certa inclinazione verso le idee erasmiane²³⁶.

Si ravvisa, inoltre, un forte legame tra la Compagnia di sant'Orsola e la tradizione medievale delle beghine, delle terziarie e delle bizzoche. Infatti, oltre a ispirarsi al gruppo femminile veneziano guidato da Regino, la compagnia di Merici richiama la vita devota secolare (più o meno informale) che molte donne perseguivano fin dal medioevo e che ai tempi di Angela era ancora ampiamente diffusa (e che era vissuta da Angela stessa, in quanto terziaria francescana)²³⁷. La compagnia mericianna, infatti, si potrebbe vedere come un'espressione "istituzionale", di tale ideale di religiosità, di cui mantenne la forma secolare, la dimensione informale, l'autonomia organizzativa, nonché diversi tratti della relazione con il divino²³⁸.

Infine, a ulteriore testimonianza dei legami che univano le compagnie e gli ambienti di Merici, Miani e Carioni, va rilevato che alcuni amici di Angela furono coinvolti sia con il circolo di Bartolomeo Stella sia con quello di Girolamo Miani. Stella e Miani, infatti, rispettivamente nel 1521-1525 e nel 1532, come si è avuto modo di vedere, istituirono a Brescia delle opere in favore dei poveri e dei malati con il supporto di personaggi legati ai circoli umanisti della città. Mentre sembra che Angela non abbia partecipato a tali iniziative in prima persona, alcuni suoi adepti si ritrovano in entrambe le opere. Nel governo dell'Ospedale degli Incurabili istituito da Stella vi erano sia Giacomo Chizzola sia Agostino Gallo (il primo come guardiano, il secondo come revisore dei conti, dal 1535), oltre ad alcuni amici bresciani di Angela, quali i nobili Girolamo Patengola (fin dal 1521), e Tommaso

234. Cfr. E. Selmi, *Emilio degli Emilii*, pp. 176, 178; E. Travi, *Cultura e spiritualità*, p. 201; L. Di Lenardo, *Lorenzo Lorio*, pp. 21-22.

235. *Le dieci giornate della vera agricoltura, e piaceri della Villa*, Gio. Battista Bozzola, Brescia 1564. Su Gallo e Chizzola si veda anche *infra*, cap. 4.

236. Come ha già osservato P. Prodi, *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, in «Humanitas», n. 19, 1974, pp. 307-318.

237. Il legame di Angela con le terziarie e le donne mistiche si riscontra anche nella sua devozione verso due note terziarie stigmatizzate del tempo, Osanna Andreasi e Stefana Quinzani. A Brescia, in quel periodo, vi erano molte figure di donne mistiche che vivevano in una varietà di forme di vita: A. Cistellini, *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in G. Treccani degli Alfieri (a cura di), *Storia di Brescia*, Morcelliana, Brescia 1963, vol. 2, pp. 399-473 (451).

238. Per un'ampia trattazione di questi aspetti si rimanda a Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità*, cit., pp. 39-51, 101-121.

Gavardo (che successe a Stella come primo massaro nel 1538) e (probabilmente) l'artigiano Giacomo Bardinello²³⁹. Gallo figurava anche tra i collaboratori di Miani in qualità di protettore laico di un orfanotrofio bresciano istituito dal nobile veneziano nel 1532 – come emerge da un elenco dei partecipanti a un capitolo dei Servi dei Poveri a Somasca nel 1541²⁴⁰. Come si è visto anche altri personaggi afferenti al circolo mericiano, come Bartolomeo Biancosi (cugino di Angela) e Stefano Bertazzoli (che, convertito da Angela, divenne sacerdote), ebbero contatti con Miani.

Data la vicinanza di Gallo e Bertazzoli con Merici, è probabile che anche Angela abbia incontrato Miani a Brescia nel 1532. Vi sono in effetti alcuni aspetti organizzativi della compagnia mericiano che sono affini a quella di Girolamo. Entrambe le associazioni, immerse nella vita spirituale, prevedevano protettori laici esterni, che le avrebbero difese e sostenute (anche se nella compagnia di Angela la componente maschile fu eletta solo molto dopo). In entrambe, inoltre, le donne protettrici sono chiamate "Matrone"²⁴¹. Ma il denominatore comune sia a questi sodalizi, sia a quelli di istituiti da Battista, è costituito dalla concezione della vita cristiana, al di là dei campi specifici in cui questa trovò realizzazione.

239. Cfr. L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 184-185; C. Doneda, *op. cit.*, pp. 142-143.

240. Cfr. in G. Bonacina, *op. cit.*, p. 109.

241. Per i somaschi cfr. il discorso attribuito al vescovo di Bergamo Pietro Lippomano, del 12 luglio 1533, cit. in G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 259-266 (p. 265).

La concezione della vita cristiana

Nella lettera dedicatoria all'edizione di Aldo Manuzio delle *Epistole devotissime* di Caterina da Siena del 1500 diretta al cardinal Francesco Piccolomini (nipote di Pio II che nel 1461 l'aveva canonizzata), il celebre editore esaltava la santa senese. Quei suoi scritti gli apparivano degni di grande lode non tanto per il misticismo, per le rivelazioni, o per le stimmate, ma perché promuovevano una concezione della vita cristiana e della riforma della Chiesa fondate sul combattimento contro i vizi e l'amor proprio, sull'acquisizione delle virtù, sulla santificazione individuale e sulla sequela delle ispirazioni dello Spirito Santo. Così, parlando della scelleratezza dei suoi tempi, egli affermava che

In rimedio adunque a tanti mali il Salvatore nostro Christo Iesu, che sempre ha voluto il nostro bene, *et la nostra santificatione* [...] ha *inspirato* certi soi devoti servi che se pubblicino le Epistole de S. Catharina da Siena piene de santissimi ammaestramenti [...] le quali [...] reprimano senza timore alcuno li *defecti*, *et discacciati i vitij induchino le sancte virtute* [...] chi legerà con devotione queste sancte epistole non potrà fare che non se *reforme tuto*, *et non li entre nel core il nome di Iesu Christo crocifixo*, *et non s'infiamme del amore di dio*, *et venga in dispregio et odio di se medesimo et dela sua propria voluntate* [...] se faccia quanto per la dicta sacra vergine *inspirata dal Spirito Santo* è stato scripto per la *riformatione della sposa di Christo*¹

Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento analoghe idee spirituali erano largamente diffuse negli ambienti devoti in cui si dibattevano questioni riguardanti la salvezza, la perfezione e la riforma della Chiesa. La concezione della vita cristiana di Carioni, Miani e Merici non solo si fonda su questo modello di spiritualità, ma ne rappresenta una versione istituzionale, radicale e coerente. Radicale perché i fondatori portarono alle estreme conseguenze gli ideali ascetico-mistici diffusi nel periodo, attraverso l'elaborazione di una vita di perfezione fortemente individualizzata, interiorizzata e dalle conseguenze potenzialmente eversive nei confronti delle istituzioni civili ed ecclesiastiche pur senza contrastarle apertamente.

1. *Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena*, Aldo Manuzio, Venezia 1500, p. 1v.

Coerente perché i suoi principi si ritrovano invariabilmente in tutti gli aspetti della loro concezione della vita cristiana: dalla perfezione, al rapporto con Dio, alle forme della devozione (preghiera, carità, e così via), fino al concetto di Chiesa e dei suoi riti. Infine, istituzionale perché essendo tale visione della vita cristiana «scienza di fatti e non di parole», questi personaggi ne incardinarono i principi in compagnie dirette a ogni categoria di persone (uomini, donne, laici ed ecclesiastici, ricchi e poveri), con l'intento di sollecitarne l'adesione al loro modello di vita. I fondatori, quindi, attraverso le loro compagnie, intesero promuovere la riforma della società a un ideale di vita cristiana "non-convenzionale", in quanto alternativo e distinto da quelli identificabili con la Chiesa romana e la visione luterana. Queste compagnie, in definitiva, possono essere viste come un'espressione istituzionale di un modello ascetico-mistico di *scala perfectionis* sorto nell'ambito dell'osservanza, della *devotio*, dell'umanesimo e delle correnti mistiche medievali, condiviso dagli ambienti devoti in cui esse nacquero, ed elaborato in un contesto politico-religioso in cui le categorie di ortodossia ed eterodossia erano ancora poco definite.

Per mettere in luce la logica della spiritualità dei fondatori, le affinità delle loro concezioni e i legami con la spiritualità del Quattrocento, si procederà a un'analisi comparativa dei testi appartenenti alle compagnie e ai loro protagonisti in merito ai temi discussi all'epoca riguardanti la vita cristiana: dalla salvezza, alla perfezione, fino alla visione della Chiesa, dei suoi riti e delle sue gerarchie. Tra gli autori qui discussi, Battista da Crema è quello che merita maggior spazio, sia perché nei suoi scritti il nuovo modello di religiosità è discusso in termini più teorici e in maniera più esauriente e sia perché egli esercitò un certo influsso sugli altri. Mentre la concezione di Merici è esemplificata negli scritti lasciati alla compagnia, per risalire a quella di Miani – che non lascia un corpus di documenti coerente – occorre incrociare le diverse fonti disponibili. Infine, occorre tenere in considerazione anche le testimonianze di Thiene e Zaccaria, che si riallacciano direttamente al pensiero del loro maestro spirituale (il primo nel periodo tra il 1518 e il 1524, il secondo tra il 1527 circa e il 1539). Va infine esaminata Caterina da Genova che di tale movimento rappresenta la precorritrice, per quanto probabilmente non intendesse promuovere un modello di riforma, a differenza degli altri. Nel corso dell'analisi si richiameranno anche quegli autori coevi o del secolo precedente che mostrano concezioni spirituali compatibili con quelle dei fondatori, per segnalare influenze dirette o affinità.

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 circa e il 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* (1535), gli *Arricordi* e il *Testamento* (1539) composti da Merici per la Compagnia di sant'Orsola e il suo il governo, e tre lettere

del segretario Cozzano (ca. 1540-1546); le lettere di Thiene (1518-1524); e il *Dialogo spirituale* di Caterina da Genova (redatto dai discepoli nel 1520-1525)².

1. Salvezza e giustificazione

Per inquadrare il pensiero soteriologico di questi personaggi, occorre anzitutto sottolineare che, come è stato detto, i dibattiti sulla giustificazione e la predestinazione divennero lo spartiacque tra identità cattoliche e protestanti solo alla fine degli anni Trenta, quando l'*Institutio christianae religionis* di Calvino si diffonde nella penisola italiana³. Nel periodo in cui i fondatori maturarono il proprio pensiero, quindi, il dibattito sulla giustificazione non si era ancora strutturato nei termini di un conflitto tra grazia e fede da una parte, e opere e libero arbitrio dall'altra, e l'idea che la salvezza fosse un dono gratuito di Cristo non era in discussione⁴. Sebbene esistesse una tradizione diffusa nel nord Europa che privilegiava la teologia della croce (e che aveva in Italia diversi interpreti, come il tardo Savonarola e Contarini)⁵,

2. Le edizioni dei trattati di Battista Carioni da Crema qui esaminate sono: *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia 1532 (si è preferita tale edizione rispetto a quella del 1523 perché, benché identiche nel contenuto, quest'ultima presenta molti errori di numerazione delle pagine); *Opera utilissima*, Gottardo da Ponte, Milano 1531; *Filosofia divina*, Melchior Sessa, Venezia 1545; *Specchio interiore*, dal Calvo, Milano, 1540; *Detti notabili raccolti da diversi authori*, Nicolò Moretti, ad instantia di Gio. Battista Somasco, Venetia 1583. Le costituzioni dei barnabiti sono pubblicate in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 187-374; i sermoni di Zaccaria sono in G. Cagni, F. Ghilardotti (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 11-184, mentre le sue lettere si trovano in *Gli scritti di S. Antonio Maria Zaccaria*, <http://carrobiolo.it/it/top/barnabiti/scritti-di-s-antonio-maria-zaccaria/>. Le fonti utilizzate per Miani si trovano in C. Pellegrini (a cura di), *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975; Id. (a cura di), *Vita del Clarissimo*, cit. e Id. (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», 4, 1978. La *Regula della Compagnia de Santa Orsola*, gli *Arricordi che vanno alli Colonelli* e il *Testamento della Madre Suor Angela lassato alle Matrone* di Angela Merici sono pubblicati in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 491-517, mentre le lettere di Cozzano sono in *ivi*, pp. 556-595. Le lettere di Thiene sono in F. Andreu, *Le lettere di S. Gaetano*, cit.; e il *Dialogo* di Caterina da Genova è in U. Bonzi, *op. cit.*, vol. II, pp. 355-467. Nel corso dell'analisi daremo conto anche di fonti minori. Tutti corsivi nelle citazioni sono miei.

3. A. Prospero, *Leresia del libro grande*, cit., pp. 35-36; M. Firpo, *Tra alumbados e «spirituali» Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze 1990, p. 133.

4. G. Alberigo, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», XVI, 1974, p. 187; E. Cameron, *The Reformation in France and Italy to c. 1560. A review of recent contributions and debates*, in P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon (a cura di), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Collection de l'École Française de Rome, Roma 2007, p. 25.

5. Su Savonarola, L. Lazzarini, *op. cit.*; su Contarini, G. Fragnito, *Contarini Gasparo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 28, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1983, pp. 172-192. Sulla

negli ambienti devoti in cui nacquero le compagnie risultava prevalente la concezione soteriologica della *scala perfectionis*, secondo cui la salvezza è il frutto del sacrificio di Cristo, ma l'essere umano, dotato di libero arbitrio, può accettare o rifiutare tale dono gratuito da parte di Dio e ascendere alla perfezione⁶.

La soteriologia delle compagnie, quindi, non riflette la divisione tra pelagiani e agostiniani, tra carità e fede e tra opere e Scrittura, spesso usata dalla storiografia per descrivere le differenze tra mondo cattolico e protestante⁷. Per quanto sia vero che i personaggi qui presi in esame valorizzano il contributo umano alla salvezza, attribuire loro l'etichetta di "pelagiani" rischia di essere fuorviante, in quanto la loro soteriologia ha come punto di riferimento principale san Paolo, Agostino, Crisostomo e Cassiano, anziché Pelagio, che era considerato eterodosso⁸. Al contrario di Pelagio, infatti essi non negano affatto il valore redentore e perfetto della grazia divina. Con Agostino, essi sostengono che se senza la grazia l'essere umano tende al peccato e quindi non può salvarsi, l'amore di Dio illumina il libero arbitrio e incita a seguirlo. Alla scelta dell'uomo, quindi, viene data non la possibilità di aprirsi la via del bene o del male, ma di accettare la grazia⁹. Poi, seguendo Cassiano, essi enfatizzano il cammino che l'essere umano compie con il supporto della grazia verso la redenzione e la perfezione.

Così, nel *Dialogo*, Caterina da Genova pone all'inizio del proprio itinerario spirituale la disperazione per i propri peccati, per i quali non sembra esistere rimedio. Dice l'Anima:

teologia della croce, cfr. B. Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, a cura di R.J. Bast, Brill, Leiden-Boston 2004.

6. Tale posizione si ritrova, ad esempio, in uno dei protagonisti quattrocenteschi di tale corrente, il canonico di S. Giorgio in Alga Lorenzo Giustiniani. Egli affermava che l'uomo «poteva farsi giusto, quando alla gratia avesse acconsentito, et poteva più che mai essere giustificato, quando le virtù si fossero moltiplicate, et gli meriti aumentati et accresciuti, i quali per il consenso del libero arbitrio causano (operando però con esso lui) sempre la gratia divina, per il cui aiuto, il libero arbitrio viene a farsi perfetto» (L. Giustiniani, *Del dispregio del mondo, et sue vanità, trattato del B. Lorenzo Giustiniano*, per Aldo Manuzio, Venezia 1579, p. 69).

7. Si veda, per esempio, A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 18 e ss.; Id., *L'eresia*, cit., pp. 77-81. Seidel Menchi, invece, ha sollevato dubbi sull'opportunità di contrapporre una corrente "benedettino-pelagiana" a un'altra "protestante-agostiniana" (*Erasmus in Italia*, cit., p. 399n). Anche Collett quanto meno in relazione ai benedettini, propone una visione della salvezza più sfumata (*Italian Benedictine*).

8. Del resto il termine "pelagiano" veniva usato per denigrare gli avversari e non per rivendicare un'identità religiosa.

9. Anche Cassiano va visto in questa prospettiva – piuttosto che in quella pelagiana. Infatti, come afferma Gaetano Lettieri, Cassiano «non nega in alcun modo il ruolo decisivo e il merito della libertà, ma li subordina alla chiamata necessaria, comunque estrinseca e resistibile della grazia, in linea non soltanto con la dominante linea pseudoagostiniana occidentale, ma con la concorde tradizione orientale da Origene a Crisostomo» (G. Lettieri, *Il nodo cristiano. Dono e libertà dal Nuovo Testamento all'VIII secolo*, Carocci, Roma 2009, p. 297).

Mi trovo così sola, ho facto tuto lo male, perciò mi sola voglio satisfare senza mezo de homo. Io vedo che solo lo inferno è lo mio loco [...] Oimé, Dio, che farò de mi medesma? Non so dove mi debia abscondere! [...] mi trovo talmente aconsa [=conciata] che non poso compareire dove tu sei [...] Piangere non mi vale, suspirare non mi giova, contritione non è accepta, penitentie sono infructuose, perché non pono satisfare a lo male che merito per li miei peccati¹⁰.

Come asserivano sia Agostino sia Cassiano e Crisostomo, Dio risponde al grido di aiuto dell'essere umano, offrendo gratuitamente la salvezza attraverso il sacrificio di Cristo¹¹: «Uno giorno essendo in caza, li aparve in vista interiore Jesù Christo Incarnato, Crucifixo, tuto insanguinato da capo a piedi, che pareva che da quello corpo piovesse sangue per tuta la terra dove andava. Et li fu dito in lo interiore questa parola: Vedi questo sangue? Tuto è sparso per tuo amore et per satisfare per li toi peccati»¹².

Risvegliata dal richiamo divino, Caterina intraprende un cammino di purificazione che la riscatterà in quanto essere umano: «Et quando l'anima vide tanto sì puro et forte amore [...] li fece despreniare ogni altro amore et passimento [...] vide la vista de la malignità de l'huomo et de lo puro amore de Dio»¹³. Caterina tuttavia si considera responsabile di decidere il proprio destino spirituale perché il libero arbitrio può accettare o respingere la promessa di salvezza e l'azione della grazia che sostiene l'individuo nello sforzo di avvicinamento a Dio:

Io confecio sono lo primo che facio lo peccato, essendo libero non poso essere constrecto ne da lo celo ne da la terra; se io non voglio operare con lo libero arbitrio, non se po' fare ni bene ni male che non li consenta. Se io mi volto a lo bene, lo celo e la terra mi aiutano, da ogni canto sono spento a lo bene, e da questo non poso essere impedito ne da demonio ne da mundo, ne da carne, se io non voglio. Ma se io me volto a lo male, io trovo chi mi aiuta da ogni canto [...] Et perché Dio remunera ogni bene et punisce ogni male, bisogna concludere che tutti quelli chi soni coadiutori a lo bene siano remunerati¹⁴.

10. C. Fieschi, *Dialogo tra anima e corpo amor proprio, spirito, umanità e Dio*, in U. Bonzi, *op. cit.*, vol. II, p. 399.

11. Diceva infatti Cassiano nella controversa *Conlatio XIII*, considerata vicina alle posizioni pelagiane: «La sua benignità [di Dio], non appena vede apparire in noi anche una pur minima scintilla di buona volontà, oppure è Lui stesso a suscitarla come da una dura selce del nostro cuore, la sorregge, la fortifica e la conforta con la sua ispirazione» (13.7, in G. Cassiano, *Conferenze ai monaci (XI-XXIV)*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 2000, p. 74).

12. C. Fieschi, *op. cit.*, pp. 400-401.

13. *Ivi*, p. 401.

14. *Ivi*, p. 416.

Ci sembra che questa impostazione si ritrovi anche nel pensiero degli altri personaggi. Angela Merici, ad esempio, chiarisce che mentre la salvezza e la possibilità di seguire la vita spirituale vengono dalla chiamata di Dio, il compito dell'orsolina è quello di accettare e coltivare tale ispirazione:

Ve essorto [...] che vi sforzati con ogni vostro potere *de conservarvi secondo che da Dio chiamate seti, et cerchare et volere tutti quelli mezzi et vie che necessarie sono in perseverare et prosperare fina al fine* [...] Onde dice la Verità [...] "Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud"; cioè: beati sono quelli alli quali Dio harà ispirato 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 [...] puoca o nulla differentia è tra il dire liberamente: più non voglio servir a Dio et il non volere le vie et regole necessarie al poterse in ciò mantenere¹⁵.

In altri due passaggi della *Regula*, Merici fa esplicito riferimento al libero arbitrio. Prima afferma che, senza la guida di Dio, il libero arbitrio e la volontà non potrebbero fare scelte adeguate: «Ti priego che tu ricevi il mio *libero arbitrio*, ogni mia propria voluntade, la quale da sé, per esser infetta dal peccato, non sa discernere il bene dal male»¹⁶. Quindi giustifica la possibilità delle orsoline di fare scelte autonome: «Et sopra tutto vardative di non voler far fare per forza: imperoché Dio ha dato il *libero arbitrio* a ogn uno, et nessuno vol sforzare, ma solamente dimostra, invita et consiglia»¹⁷. A rafforzare questi concetti della fondatrice si possono richiamare alcuni passi delle lettere di Cozzano, il segretario della Compagnia, il quale, come Merici, asserisce che se Dio indica la strada (e la possibilità) della salvezza, l'individuo ha la facoltà di scegliere se conservarla o meno: Dio «inspira, chiama la creatura, dove se po salvare secondo il voler suo, se sequitar vole il suo consiglio»; «Grida san Paolo: state sicome seti chiamati. Et noi, poi, sotto apparentia di servir a Dio abbandoneremo Dio?»¹⁸.

La questione del libero arbitrio porta all'ingombrante questione del presunto pelagianesimo del frate domenicano, che tanta parte ha avuto nel dibattito storiografico¹⁹. Tuttavia, sebbene Carioni nei suoi trattati si occupi principalmente del

15. A. Merici, *Regula della Compagnia de Santa Orsola*, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.* Prologo. Tale concetto evangelico si ritrova anche in Battista Carioni da Crema: «Dice la verità infallibile ne lo Evangelio, che non è beato quello che comincia, ma quello che persevera fin al fine» (*Opera utilissima*, cit., p. 105r).

16. A. Merici, *Regula*, cit., V.

17. Ead., *Testamento della Madre suor Angela lassato alle Matrone*, ff. 953r-58v, cap. 3, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*

18. *Risposta*, f. 29v; *Epistola*, f. 967v.

19. M. Petrocchi, *Pelagianesimo in Battista da Crema?*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 8, 1954, pp. 418-22. Bonora ha giustamente osservato che Battista e i suoi seguaci (come emerge

contributo umano, egli non nega affatto l'importanza della grazia e della gratuità del dono della salvezza. Infatti, egli da una parte considera la salvezza e il progresso spirituale come il prodotto della grazia, mentre dall'altra specifica che lo sforzo umano è necessario per vivere pienamente il dono divino: «Come pensi tu che li huomini ricevano il dono del spirito santo di essere confirmati in gratia [...] se non per gratia de Dio, et per il suo sforzo di voler arrivare al colmo della virtù?»²⁰. In continuità con Cassiano e Crisostomo, Battista non considera l'essere umano come intrinsecamente e irrimediabilmente peccatore (in virtù della caduta)²¹, ma ritiene che il libero arbitrio possa scegliere il bene, perché illuminato e sospinto dalla grazia, la quale lo precede e lo accompagna:

Et se sperimentiamo la fragilità nostra, non sperimentiamo anche la gratia di Dio, che non ci abbandona e non permette che ruiniamo di male in peggio et moriamo? [...] Dio opera talmente in noi, che vuole che operiamo ancora noi la parte nostra [...] sicché la industria nostra e le nostre operationi debbono corrispondere alla gratia che avemo, ché così ne sarà poi dato maggior aumento di gratia et arriveremo in questo modo alla santità et perfettione alla quale la gratia sua ne invita, aiuta et precede. Et così bandiremo la negligenza in noi²².

Zaccaria su questo tema segue pedissequamente il maestro. Pertanto, nonostante reputi che il libero arbitrio possa condurre l'essere umano agli estremi della divinizzazione e della diabolizzazione, tale possibilità è legata all'intervento della grazia: «E tanta la excellentia del libero arbitrio, mediante la gratia de dio, che l'huomo po diventare e demonio, e dio, secondo li pare»²³. Gli fa eco Girolamo Miani, che asserisce che il presupposto della salvezza e della vita spirituale non può essere altro che

dalla lettera di Carafa a Carioni nel 1531 e dal breve di Paolo III nel 1536 contro i barnabiti) sono accusati non di pelagianesimo, ma di aver riproposto una setta begarda, mistica e pauperistica.

20. Battista da Crema, *Via de aperta*, p. 13r.

21. Diceva infatti Cassiano nelle *Conlationes*: «Non bisogna credere che Dio abbia creato l'uomo in modo che non voglia né possa mai compiere il bene. In caso diverso non avrebbe concesso a lui il libero arbitrio, se avesse permesso che l'uomo volesse o potesse fare unicamente il male» (13.12, in G. Cassiano, *op. cit.*, p. 83).

22. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., pp. 4v-5r. Tale passaggio sembra basato sulla seguente affermazione di Cassiano: «E dunque sempre inseparabilmente presente a noi la protezione divina, e la pietà del Creatore è così grande nei confronti della sua creatura che non solo la accompagna, ma la precede continuamente, e questo lo sperimentò il Profeta, tanto che apertissimamente ebbe a dire: "La misericordia del mio Dio mi precederà" (Sal 58,11). Egli infatti, non appena scorge in noi il sorgere della buona volontà, subito lo illumina, lo sorregge e lo stimola, donando l'incremento a quel seme che Egli stesso ha piantato e ha visto nascere con il nostro sforzo. E così Egli si esprime: "Prima che essi mi invocino, io li ascolterò; mentre ancora mi stanno parlando, io già li avrò ascoltati" (Is 65,24); e ancora: "Alle voci delle tue grida, il Signore, appena avrà udito, ti risponderà" (Is 30,19)» (13.8, in G. Cassiano, *op. cit.*, p. 77).

23. In G. Cagni, F. Ghilardotti (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 165.

la grazia. Allo stesso tempo però la volontà umana è determinante nell'accettare o rifiutare l'ispirazione divina: «Cristo opera in quei strumenti, che *vole lasarse guidar dal Spirito Santo*»²⁴. Anche Thiene avverte acutamente la dialettica tra la volontà divina e la resistenza che l'essere umano può opporgli: «Il mio volere doveria essere non mio, ma del mio Signore; ma è troppo mio»; «Se deve pensar che non saria inferno se non se trovasse propria volontà né manco purgatorio»²⁵.

Quindi, dal punto di vista soteriologico, se questi personaggi da una parte rivendicano il ruolo del libero arbitrio e della volontà umana, dall'altra non li considerano disgiunti dall'opera della grazia, che precede, illumina e supporta lo sforzo umano. D'altro canto, va sottolineato che il loro vero obiettivo non era tanto l'acquisizione della salvezza, quanto piuttosto la piena realizzazione dell'azione della grazia nell'essere umano, che lo avrebbe trasformato in un essere divino. Per raggiungere tale obiettivo l'individuo è chiamato a eliminare ogni ostacolo tra sé e la grazia.

2. Vita cristiana come perfezione: la mortificazione dell'amor proprio

All'inizio dello *Specchio interiore*, Carioni espone la propria idea di vita cristiana. Cristo venne nel mondo per «insegnarci di quelli celesti beni, li quali noi non potevamo intendere per noi medesimi. Et ha proposto à noi una via et vita, la quale si dimanda *vita Christiana [...] perché finalmente fa l'homo beato et santo*»²⁶. Secondo fra Battista, la vera vita cristiana – quella insegnata da Cristo – consiste in un percorso penitenziale di mortificazione interiore, che sfocia in uno stato di perfezione e santità. Se già diversi autori di trattati avevano posto il superamento dei vizi e l'acquisto delle virtù a fondamento della vita cristiana, Battista da Crema viene considerato da alcuni suoi contemporanei come colui che meglio di ogni altro ha saputo elaborare un programma atto a «combattere contra vitij, et nequitie spirituali, con tanta diligentia, et tanto perfettamente, che niuno potrà esser de si obtuso ingegno [...] [che] facilmente non riporti vittoria, et pervenga alla terra di promissione, et perfettione desiderata»²⁷. Tale percorso di purificazione interiore, è radicato in testi come il *De institutis coenobiorum* e le *Conlationes* di Cassiano e lo *Specchio di croce* di Cavalca – già rilanciati dall'osservanza e dalla *devotio*²⁸.

24. Terza lettera, in C. Pellegrini (a cura di), *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 11.

25. In F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., pp. 21, 85.

26. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 5v.

27. Come affermato dal vescovo vicario di Milano Francesco Landini nella sua introduzione all'*Opera utilissima* (Milano 1531) di fra Battista. Una simile ammirazione, come si è visto, era stata espressa anche da Girolamo Regino.

28. Se Carioni segue in particolare Cassiano, è probabile che un diretto influsso sul frate sia stato esercitato dal suo padre spirituale Sebastiano Maggi. Infatti, in un trattato del XVIII secolo che declama

Tuttavia, mentre questi testi si rivolgevano prevalentemente ai monaci, la proposta di perfezione dei fondatori delle compagnie è rivolta a tutti e va attuata nel mondo secolare.

L'ideale della mortificazione come base imprescindibile della vita cristiana, pur con diversa intensità e toni, rappresenta uno dei tratti fondamentali in comune ai personaggi qui considerati. Le differenze tra i fondatori si esplicano particolarmente nel suo grado di intensità e nelle modalità con cui viene esercitata la direzione spirituale. Per instillare nei suoi discepoli un percorso di perfezione caratterizzato dalla mortificazione di sé, Battista da Crema introduce nelle sue compagnie un articolato sistema atto a dirigere la progressione individuale. Miani, invece, pur seguendo personalmente lo stesso percorso e richiedendo la mortificazione agli adepti della sua compagnia, non sembra formalizzare la direzione spirituale con delle figure specifiche. Angela Merici, infine, pur mirando a ottenere gli stessi esiti spirituali degli altri fondatori e pur istituendo il ruolo della maestra spirituale, adotta un percorso di purificazione meno traumatico e totalizzante.

Per parlare della mortificazione in Battista da Crema (come anche negli altri personaggi), si userà l'espressione «mortificazione dell'amor proprio». È infatti quella più frequentemente usata dall'autore e più specifica di «mortificazione della volontà» o di «spiritualità volontaristica», che ricorrono nella storiografia. Infatti il frate pone la nozione di «amor proprio» in contrasto con l'«amor di Dio», al bivio tra paradiso e inferno:

Dice santo Agostino, che dui amori hanno edificato due città: L'amore di Dio ha edificato in cielo una città di tanta nobiltà, che in quella non habitano se non signori, li quali hanno vinto et superato ogni cosa in se stessi [...] 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 [...] Ma lo secondo amore, che è l'amor di se stesso, fa un'altra città di Babilonia et inferno»²⁹.

le virtù di Maggi, emerge un profilo spirituale in cui si riscontrano diverse somiglianze con Battista: «[...] attese di continuo all'*annegazione dell'amor proprio*, e della malnata concupiscenza, affinché la *Divina carità regnasse [...] sopra le passioni, e gli affetti del suo cuore [...] non mancò mai di ricorrere alla orazione, mercè la quale riceveva chiari lumi alla mente, ed otteneva vigorosi rinforzi per operare a seconda delle *superne illuminazioni*. Per tal maniera arrivò facilmente a trovare in Dio le sue più squisite delizie» (O. Chiaramonti, *Memorie delle virtù e dei miracoli del beato Sebastiano Maggi*, Brescia 1780, pp. 28-29). Come riferisce Giovanfrancesco Pico della Mirandola, anche Savonarola si era formato sulle «*Collationi* di Giovanni Cassiano, le vite de' Santi Padri da San Hieronimo scritte et le meditazioni di Sant'Agostino» (*La Vita Savonarolae di Gianfrancesco Pico*, p. 13, cit. in Edelheit, *op. cit.*, p. 438).*

29. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., pp. 42v-43r. Qui Carioni probabilmente si riferisce *La Città di Dio* di sant'Agostino (libro 17, 4.3.)

Diversi autori – da Tommaso da Kempis, a Girolamo Savonarola, a Luis de Granada – condividono con Carioni tale fondamento della perfezione, indicando proprio nell'“amor di sé” l'ostacolo principale al percorso della persona verso Dio³⁰. Tutti i vizi sono visti da Carioni in termini di “amor proprio”: superbia (intesa soprattutto come difesa del proprio status e della rispettabilità personale), ira, invidia, avarizia, lussuria, gola, pigrizia, attaccamento ai beni terreni, alle consolazioni spirituali e al benessere, o paura delle sventure e della morte³¹. Al contempo Carioni identifica il raggiungimento completo della mortificazione dell'amor proprio con il distacco dai valori del mondo (assimilato al concetto di “povertà di spirito”), l'umiltà, l'obbedienza, la pazienza, e la carità (intesa come purezza del cuore)³². Queste, secondo Battista, sono quelle «virtù reali le quali fanno l'homo pieno delle cose divine et capace d'esso Dio, così in questo mondo, come nell'altro»³³.

Per mortificare l'amor proprio e per acquisire la virtù fra Battista propone un programma di perfezione dalla durata temporale ben definita: «[...] extirpare queste radice del male [...] et havere perfetta vittoria de si stesso *in termino de sei mesi*»³⁴. Tale programma richiede all'individuo di sottoporsi a un percorso penitenziale fondato sul «dispregio di se stessi», sull'abbassamento di sé e sull'umiltà, di cui la Bibbia rappresenta la matrice: «[...] il crucifixo che ha insegnato che il vero amar

30. Nell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis all'amor proprio è dedicato il capitolo 27 del terzo libro («Più di ogni altra cosa l'amore di se stesso rallenta il nostro passo verso il sommo bene»). Anche Savonarola contrappone l'“amor proprio” a “Amor di Dio” nelle *Prediche sopra Aggeo* (Predica VIII, 1494, in P. Villari, E. Casanova (a cura di), *Scelta di Prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Sansoni, Firenze 1898, p. 68). Anche il domenicano spagnolo Luis de Granada – che, come vedremo, è un ammiratore di Battista da Crema – considera la mortificazione dell'amor proprio come aspetto fondamentale della vita cristiana, come emerge dallo stesso riferimento ad Agostino citato da Carioni: «S. Agostino dice che l'amore di sé è il veleno dell'amore per Dio, e che la perfezione dell'amore per Dio è la mortificazione dell'amor di sé» (mia traduzione da J. Aumann (a cura di), *Summa of The Christian Life, Selected Texts from the Writings of the Venerable Louis de Granada*, vol. 2, TAN Books, Charlotte 1979, libro IV, cap. 22). Concetto peraltro già espresso da Giovanni Dominici, autore che Carioni nomina diverse volte (G. Dominici, *Trattato della sanctissima charita*, Symeone di Nicolo et Giovanni, Siena 1513, p. 24r; per la citazione cfr. più avanti).

31. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., per esempio, pp. 18r, 53r, 77v, 89r-v. Come ha rilevato la storiografia su Carioni (ad esempio Bogliolo e Pezzella), l'analisi dei vizi presente in *Opera utilissima* ripercorre lo schema presente nel *De institutis coenobiorum* di Cassiano (capitoli II-VIII).

32. Si veda, ad esempio, Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 18v-19r; Id., *Specchio interiore*, cit., p. 58r. Diceva anche Cassiano: «[...] il fine della nostra professione è indubbiamente il regno di Dio, o regno dei cieli, ma la via che ad esso conduce è la purezza del cuore, senza la quale nessuno può raggiungere quel fine» (G. Cassiano, *op. cit.*, 1, 4). L'annullamento di sé, inoltre, è notoriamente centrale alla ricerca dell'unione con Dio di Meister Eckhart (cfr. M. Eckhart, *La via del distacco*, a cura di M. Vannini, Lorenzo De' Medici Press, Firenze 2017).

33. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 6r.

34. *Ivi*, p. 162v.

se stesso è ad odiarse, et il vero salvar se stesso è ad mortificarse»³⁵. Quindi il fedele è chiamato a sopportare umiliazioni e offese, ad accettare sventure e i difetti altrui, e a resistere alle tentazioni: «Non fugite li obbrobrij, perché mortificano le vostre passioni et male inclinationi»³⁶; «Chiaro è che la vita dell'uomo è e esser dee una continua battaglia»³⁷. Il metodo proposto da Carioni per mortificare l'amor proprio consiste nel «guarire per lo contrario», laddove ogni vizio deve essere affrontato individualmente, attraverso una prova che lo sollecita e a cui è necessario resistere per rafforzarsi³⁸:

Tu debbi sapere, che le altre passioni, o inclinationi, come di gola, ira et altre, *meglio si vinceno per la presentia, che per fuga* [...] voglio sperimentare se la ira è extinta in me, et per certificarme di quello, desidero ogni cosa contraria al mio volere, et senza peccare havero piacere, che uno mi faccia ogni iniuria et faro experientia cerca tal ira [...] per longa experientia di longhe contrarieta de ogni sorte, potro coniecturare tal passione essere exterminata o no. Et così e de la gola tra le vivande³⁹.

Gli scritti del frate si concentrano particolarmente sull'eliminazione della superbia in tutte le sue forme, in quanto considerata la principale espressione dell'amor proprio: «[...] pigliamo le nostre laudi, honori et fumetti, esaltatione, vana gloria, reverentia, opinione, reputatione di santità, tutte queste, et altre simili matteriole, et lighiamole sotto la coda d'un venerabile asino, pregandolo che con lo suo thuribulo tanto le profumi, che ammorbino tal mente noi stessi, che mai più di quelli non ci curiamo»⁴⁰. Invece, coloro che non erano determinati nel perseguire la via

35. Id., *Filosofia divina*, cit., pp. 19r-v. Anche Savonarola, Erasmo, Pietro da Lucca e Regino presentano Cristo come esempio virtuoso da imitare per sconfiggere vizi come la superbia, l'ira e l'invidia. Essi tuttavia non elaborano una teoria sistematica per realizzare l'annullamento dei vizi, come invece fa il frate cremasco.

36. Id., *Via de aperta*, cit., p. 12v. A questo proposito Domenico Cavalca affermava: «[...] molto è maggiore perfezione non voler essere amato che amare» (D. Cavalca, *Specchio di croce*, Antonio Miscominini, Firenze 1493, p. Civ).

37. B. Carioni da Crema, *Opera utilissima*, cit., p. 152v.

38. Carioni, forse influenzato dalle teorie pedagogiche umaniste, afferma anche che i vizi come la superbia non sono innati e che pertanto bisogna prestare particolare attenzione in presenza dei bambini per non dare il cattivo esempio (*ivi*, pp. 147r-v).

39. *Ivi*, 50v-51r. Per questa ragione i detrattori dei barnabiti dicevano che fra Battista «faceva far quelle prove di poner un uomo e una donna [nel letto] con un crocifisso» in mezzo (citato in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 498). La stessa pratica veniva riportata beffardamente da Ortensio Lando nel suo *Commentario delle più mostruose et memorabili cose d'Italia, et altri luoghi* (1548, probabilmente stampato a Venezia), il quale suggeriva che «meglio farebbe ella [Ludovica Torelli], se vi ponesse un gran fascio di spine o di ortiche» (p. 25r). Tuttavia, nella regola della confraternita di Vicenza, Battista aveva specificato che tale metodo si doveva applicare per tutti i vizi «excepto de la carne» (*Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 264).

40. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 93r.

della perfezione, quelli che dicevano «basta che mi salvi», sono definiti «tiepidi»⁴¹. La tiepidità è condannata anche da Thiene, che afferma: «abbominevole peccato del torpore, il qual fa che l'anima si contenti di non essere in peccato mortale, nel quale giacciono molti al giorno d'oggi»⁴².

Che alla base delle pratiche devote dei barnabiti e delle angeliche vi sia il percorso di mortificazione dell'amor proprio del loro maestro emerge da diverse fonti documentarie relative al gruppo⁴³, a partire dalle costituzioni, che affermano che il segno della rovina dei tempi è «Quando vedereti li prelati attendere piu tosto à taliare li atti, et operatione de vitij, cha di extirpare le loro radice, che sono lo *amore proprio*, et altre passione»⁴⁴. I barnabiti dovevano far crescere un sincero desiderio di «Humilita, matre, et custode de le virtu [...] con acuto desyderio, non habiano hauto à grato tutte le persecutione, irrisioni, et humiliationi»⁴⁵. I paolini, infatti, adottavano il metodo del maestro per sconfiggere i vizi: «*noi curiamo col contrario* [...] Ancora solemo tentare gli uomini, acciò ne facciano profitto e le virtù in loro si facciano più perfette e, se non resistono, confessino le loro infermità e diventino sani»⁴⁶.

Così, per tentare e mortificare il proprio orgoglio e status nobiliare, i barnabiti e le angeliche compiono atti pubblici di penitenza, andando in giro per le strade di Milano malvestiti e con una corda al collo, o pregando nelle piazze in ginocchio per farsi denigrare:

Molte persone così huomini e religiosi come donne, si misero con gran fervor di spirito, desiderose (come dice l'apostolo Paulo) d'essere crocifissi al mondo e vivere a Christo. E perciò non curandosi di quanto poteva dir il falso mondo fecero per la città molte pubbliche manifestazioni di grande umiltà e di dispreggio di sé stessi, di modo che facevano maraviglia a chiunque le vedeva [...] Le donne che seguitavano la mortificata Contessa portavano una grossa fune al collo a sembianza di un capestro pubblicamente per mortificare se stesse per amore di Gesù Cristo»⁴⁷.

41. *Ivi*, pp. 2r-v.

42. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 30.

43. Del resto, come si è visto, anche le loro fonti spirituali erano mutate da Battista da Crema. Come testimoniato dal confratello Soresina, «oltre il dottrina di S. Paolo, faceva gran conto delle *Collationi* et altri trattati di Giovan Cassiano, per il che nelle conferenze spirituali se ne serviva assai, facendo leggere di quello qualche cosa, e sopra di quello discorreva, con mirabil frutto di tutti» (cfr. G. Cagni, *Gaetano Bugati e le «Attestationi» del Padre Battista Soresina: un importante documento recuperato alla storiografia barnabita*, «Barnabiti Studi», 11, 1994, p. 67).

44. *Costituzioni*, cap. 17, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 358.

45. *Costituzioni dei Figliuoli di S. Paolo Apostolo*, cap. 12 (in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni*, cit., p. 327).

46. Come spiegano al malcapitato nobile devoto Bonsignore Cacciaguerra che passa alcuni mesi con loro nel 1539, sottoponendosi a dure prove di mortificazione (la citazione è in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 241).

47. Come osservato dal gesuato Paolo Morigia (*Historia della meravigliosa conversione, vita esemplare e beato fine della Ill.ma Sig. Ludovica Torelli contessa di Guastalla*, Comino Ventura, Bergamo, 1592, p. 6.

Nei paolini le penitenze contrarie ai difetti vengono impartite durante le riunioni in cui si esaminavano le mancanze individuali. Queste riunioni – chiamate *Collationi* – sono il momento centrale della vita quotidiana dei primi barnabiti e delle angeliche, in quanto mirano a far crescere i figli e le figlie di S. Paolo nella scala di perfezione: «Nesuno cosi clerico, comme laico, se subtrazzi da la Collatione, qual in communi quottidianamente si fara almancho per spatio de una hora. Ne la quale, congregati tutti, conferireti de la extirpatione de le radice de li vitij, del modo de acquistare le uere, et reale, et non le phantastice, virtu»⁴⁸. Le angeliche usavano le stesse tecniche dei loro confratelli⁴⁹, come testimonia l'angelica Paola Antonia Sfondrati nella sua *Historia* del loro monastero: «Si facevano certe collationi sopra le imperfettioni o mali habiti di qualcuna [...] il che veniva accettato con tanta prontezza e resignatione dall'esercitata [...] E benchè le violentie parevano talvolta fino al sangue [...] tutto però faceva buon pro alle pazienti»⁵⁰. Anche nella confraternita di Vicenza Battista prevede simili riunioni la cui gestione è affidata principalmente ai «Medici delle anime» (eletti tra i confratelli), i quali devono «qualche fiata curare le infirmitade mo cose contrarie mo cum le conveniente»⁵¹.

Benchè le fondazioni di Battista da Crema siano un caso alquanto particolare dal punto di vista del carattere «scientifico» con cui egli approccia la progressione spirituale dell'individuo, le idee di fondo del frate si ritrovano anche negli altri personaggi. Gaetano Thiene, ad esempio, nel momento di massima adesione al suo modello spirituale, scrive a Laura Mignani che solo attraverso l'annullamento di sé (cioè della propria volontà, intesa come ricerca del bene proprio) si può a essere uniti a Cristo e alla sua volontà (piuttosto che attraverso una devozione solamente «affettiva»): «Vorrei che Giesu Christo purificasse il cuore mio presto per non esser più rubello alla sua santa volontà, che certo non bramo ora mai che stare dove a lui piace e come gli piace; perché *in quest'obbedienza e morte di me stesso* sta la gloria del mio Creatore, e non in fervore affettuale, ma solo in fervore effettuale si purificano le anime»⁵².

Tale visione religiosa si ritrova per prima in Caterina da Genova, che già aveva posto «l'amor proprio» come il principale nemico dell'anima desiderosa di intraprendere il percorso di vita spirituale. Come Battista (che conosceva il pensiero

48. *Costituzioni*, cap. 9 (*De la Collatione*), in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 309. Sulle mortificazioni barnabite si veda anche E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 218-233, *passim*.

49. Cfr. *Ivi*, pp. 241-242.

50. *Historia dell'angelica Paola Antonia Sfondrati circa l'angeliche al monastero di San Paolo di Milano, fondato dalla contessa di Guastalla*, p. 40 (cit in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 242n).

51. *Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 263.

52. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., pp. 30-31. Se il «fervore effettuale» è stato spesso interpretato come un riferimento all'attività assistenziale del prete vicentino, qui si sostiene invece che sta a indicare l'obbedienza, intesa come frutto visibile della mortificazione della volontà.

di Caterina), la santa genovese vede l'amor di Dio e l'amor proprio collegate nella persona in un rapporto inversamente proporzionale: «Tanto quanto se despachiaua [=liberava] la habitatione de lo *amore proprio*, tanto era preizo la posesione de lo amore necto e puro, lo quale tanto quanto intrava et habitava, tanto la faceiva più anichilare»⁵³. L'amore per Dio le fa «abborrire tutte quelle cose che li dispiacevano, cum una certa giloxia et sotile guardia a tuti li deffecti per minimi che fusseno; e non solamenti a li deffecti, ma anchora li aprì li ochij a tute le imperfettione et habiti superflui che lei haveve havuto. Et li dava una certa forteza et fermeza a doverli extinguere»⁵⁴. Come si discuterà successivamente, Fieschi compie questo processo di mortificazione dell'amor proprio soprattutto nella sua opera negli ospedali.

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 «udendo spesso replicare quel vangelo: "chi vuol venir dopo me nieghi se medesimo e pigli la croce sua et seguite me" [...] Vigilava la notte [...] Leggeva, orava, s'affaticava, humiliavisi quanto più poteva nel vestire, nel parlare, nel conversare et molto più nel core, riputandosi nulla». Il modo con cui combatte contro i vizi (diverse fonti affermano che Miani aveva un carattere focoso e irascibile) ricorda molto da vicino le tecniche insegnate da Battista da Crema, come quella di «guarire per lo contrario»:

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; et così con l'aiuto di Dio, il quale gli donava ogni giorno maggior fervore, in breve ogni pianta di vitio dall'animo suo svelse et si rese atto a ricever la semente della divina gratia. Onde spesso mi ricordava questa parola: fratello, *se vuoi purgare l'anima tua da' peccati*, acciò diventi casa del Signore, *comincia a pigliarne uno per li capelli tanto che lo castighi a tuo modo, poi vattene a gl'altri et presto sarai sano*. Si pose in core di patir ogni avversità per amor del suo Signore. Peril che un giorno essendo da un scelerato ingiuriato gravemente et a torto, come mi narrò il magnifico signor Paulo Giustiniano che vi fu presente, et dicendogli che gli caverebbe la barba, la quale egl'havea molto lunga, a pelo a pelo, altro non rispose egli se non queste parole: s'Iddio così vuole, fallo, eccomi. Onde chi udì disse che se Girolamo Miani fosse stato come già era, non solo non l'avrebbe sopportato, ma l'avrebbe stracciato co' denti⁵⁵.

Questo atteggiamento si ritrova anche nelle preghiere dei somaschi, come testimoniano i verbali delle loro riunioni. Ancora vivo Miani, essi pregano che Dio dia loro la capacità di essere «humili et mansueti di core [...] et chel ne extirpi

53. C. Fieschi, *op. cit.*, vol. II, pp. 428-429.

54. *Ivi*, p. 405.

55. C. Pellegrini, *Vita del clarissimo*, cit., pp. 7-8.

li vitii et cressi le virtù»⁵⁶. Anche il gruppo veronese che si collega all'iniziativa di Miani, pone al centro del proprio lavoro con i poveri un modello di perfezione fondato sull'acquisto delle virtù: «Essendo certo che a un vero christiano non è laudabil cosa appresso Dio star sempre quasi *addormentati in una sola operatione*, ma si *progredire* et andar (come insegna il Spirito Santo per bocca del propheta) *de virtù in virtù* cum acceso desiderio de pervenire finalmente alla *santa perfettione*»⁵⁷.

Lo stesso modello torna nelle testimonianze sulla vita di Angela Merici rese al "Processo Nazari". Secondo Giacomo Chizzola: «[...] non si conosceva in lei effetto alcuno cattivo perché lei era aliena dall'ambizione, dalla vanagloria, dall'ira; solo si compiaceva nell'humiltà»⁵⁸. Gli *Arricordi* dati alle Colonelle per la guida spirituale delle figlie, però, non prescrivono di sottoporle a una mortificazione paragonabile a quella intrapresa nelle compagnie di Carioni⁵⁹. Né risulta che le orsoline praticassero penitenze pubbliche, probabilmente anche a causa del loro status sociale di provenienza, più umile di quello delle nobili angeliche e quindi non idoneo a perseguire una spiritualità che verteva ampiamente sulla rinuncia ai privilegi e all'orgoglio del sangue.

Tuttavia anche nella compagnia mericiana si registra l'enfasi sull'annichilazione, sulla mortificazione della volontà diretta al bene proprio, sulla rinuncia ai valori terreni e sull'acquisto delle virtù quali l'umiltà. Come dice Angela, infatti, «Imperoché non indarno, nanche senza causa, 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»⁶⁰. Così, anche il segretario della Compagnia testimonia che le orsoline seguono «la perfetta mortificatione et totale annihilatione di se stesse»⁶¹. Questi, inoltre, afferma che l'amor proprio impedisce l'unione con Dio: «Et, cargati [= aggravati] dal peso del *proprio amore*, [come possono] sperar de intrare in cielo?»⁶². Del resto nella regola mericiana la consapevolezza dei propri vizi e l'aspirazione a combatterli sono poste all'inizio del percorso spirituale delle orsoline, come spiega la fondatrice in un modello di preghiera mentale proposto

56. C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 4, 1978, p. 30.

57. S. Brunelli (a cura di), *Collaboratori di san Girolamo Miani a Verona*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 17, 1997, p. 2.

58. *Processo Nazari*, cit., pp. 940v-941r.

59. Tali scritti risalgono al 1539 e sono dettati da Angela come lascito finale alla compagnia prima di morire. Non si può escludere che allora Angela, passati quattro anni dalla fondazione e dalla scrittura della *Regula*, che appare più radicale, abbia ridimensionato le proprie aspettative nei confronti delle figlie, mentre precedentemente, attraverso il suo carisma, proponesse insegnamenti più simili a quelli di Carioni.

60. A. Merici, *Arricordi*, cit., cap. I, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 508.

61. G. Cozzano, *Risposta contro quelli persuadono la clausura alle vergini di sant'Orsola*, f. 50r, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 581.

62. *Ivi*, f. 967v, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 563.

loro: «Haimé dolente che, intrando nel *secreto del cuor mio*, di vergogna non ardisco levar gli occhii al cielo, che son degna da esser divorata così viva nel inferno, vedendo in me tanti errori, tante bruttezze et vituperii, tante monstruose et spaventose fiere et figure. Onde son constretta, di et notte, andando, stando, operando, pensando, di proclamare et gittar cridi al cielo, et *domandar misericordia et spatio di penitentia*»⁶³. L'atteggiamento penitenziale richiesto alle orsoline, analogamente a quanto richiesto ai barnabiti e ai somaschi, ha come obiettivo la purificazione interiore⁶⁴. Questo è infatti il significato attribuito dalla *Regula* ai precetti evangelici. Così l'obbedienza è da intendere come segno della vittoria sull'amor proprio: «[...] sola vera abnegatione della propria voluntade, la qual è in noi a modo del tenebroso inferno [...] l'obedientia è nel homo a modo d'una gran luce, che fa ogni opra esser buona et accetta»⁶⁵. Il precetto della verginità non è concepito tanto come condizione fisica, ma come stato interiore purificato dai vizi: «[...] sopra tutto se tenga il cuor puro et la conscientia monda da ogni cativo pensier, da ogni ombra d'invidia et malivolentia, da ogni discordia et mala sospitione, et da ogni altro cativo appetito et voluntade. Ma sia lieta et sempre piena di caritade, et fede, et speranza in Dio»⁶⁶. Infine, la povertà, analogamente a Battista da Crema, 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 [...] ogn'una se sforze spogliarsi del tutto, et metter ogni suo bene, et amore, et delectatione, non in robba, non in cibi et golla, non in parenti et amici, non in si stessa et alcuna sua propria provisione et sapere, ma in solo Dio»⁶⁷.

63. A. Merici, *Regula*, cit., cap. V, pp. 498-499.

64. Anche la regola di Regino prospetta un ideale di vita cristiana caratterizzato dal combattimento contro i vizi, l'esame della coscienza, la purezza del cuore, e la ricerca dell'unione con Dio (in sintonia con i testi che il frate aveva fatto stampare in precedenza): «Volendo voi pervenire a grado de perfettione con qualche gusto de spirito, è dibisogno che la mente vostra sia ben purificata d'ogni passione et abstracta dale fantasme, per modo che lo intelletto illuminato da supernatural lume veda chiaramente, che, for di quello, che Dio ifunde in voi per gratia, niente seti. E pervenuti a quella scientifica total nichilatione humilmente con un santo timore» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., p. Dir).

65. Concetto analogo era già stato espresso da Tommasina Fieschi, che rivendicava l'importanza dell'obbedienza come unica strada per rendere le opere giuste e meritorie (cfr. S. Mostaccio, *Delle «visitazioni spirituali» di una monaca. Tommasina Fieschi O. P.*, in G. Zarri (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Viella, Roma 1999, p. 302). Bembo riprendeva tale concetto dalla sua "madre" e maestra, Caterina Vigri, il cui trattato *Le sette armi spirituali* è stato indicato come uno dei primi in cui emerge la spiritualità del combattimento spirituale (S. Zen, *Oratori devoti, combattenti spirituali, soldati di Cristo. Percorsi della perfezione in Italia nella prima età moderna*, Loffredo, Napoli 2012, p. 9).

66. La descrizione dello stato interiore dell'orsolina ricorda quella del "vero devoto" fatta da Battista da Crema: «[...] uno vero devoto et santo mai non è corrucciato, ne in colera, ne stia sopra di se per essere melancolico et di mala voglia. Anzi sempre è allegro et giocondo di dentro [...] imperò che esso sa manifestamente quanto mal fanno alla anima tali contristamenti» (Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 32v).

67. A. Merici, *Regula*, cit., rispettivamente capitoli VIII, IX, X, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 501, 503-504). Carioni parla della "povertà di spirito" in *Via de aperta*, cit., p. 9r. Alcune

3. L'obiettivo della vita cristiana: l'unione con Dio

Indissolubilmente legata al processo di purificazione, in questi personaggi emerge con forza la dimensione mistica. Infatti, una volta conseguita la perfetta mortificazione dell'amor proprio e delle passioni, l'essere umano raggiunge uno stato di perfezione e di divinizzazione che consente l'unione con Dio e con la sua volontà. 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»⁶⁸. L'aspetto mistico della nozione di "perfetto" viene esplicitata soprattutto da Carioni, ma è presente in diverse forme in tutti i fondatori qui considerati. All'epoca il misticismo era condiviso da una varietà di circoli spirituali (con cui, come si è visto, questi personaggi ebbero contatti), che promuovevano l'unione del fedele col divino tramite la predicazione, la composizione di testi mistici, o la volgarizzazione di autori tardomedievali. Molto rilevante era anche l'influsso del misticismo femminile, rappresentato delle "sante vive" e disseminato dalle edizioni di scritti di donne (come quelli di Caterina da Siena e Angela da Foligno) e dalle agiografie. Inoltre, particolarmente negli scritti di Fieschi e Carioni, il misticismo è ripreso da san Paolo (*Gal 2:19-20*: «Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma è Cristo che vive in me»⁶⁹) e dalla tradizione neoplatonica che, dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, passava per Bernardo di Clairvaux ed Eckhart e alla mistica renana, fino a giungere all'umanesimo rinascimentale, rappresentato soprattutto da Marsilio Ficino e Pico della Mirandola⁷⁰.

Considerata una "santa viva" dai suoi discepoli, in virtù delle sue mortificazioni e delle sue esperienze straordinarie, Fieschi da una parte rientra in un modello di

delle affermazioni di Merici richiamano anche la regola di Regino, che diceva: «[...] a dio, corrispondenti a la *interior netezza* con vera *humiltà di cuore* et vero *sprezzamento* d'ogni curiosità» (p. Aiiir); «il virtuoso amare [...] quando vi vedrete haver in odio tutte quelle cose ch'vi tolgiano Dio, et etiam a dio voi istesse [...] et amarlo in purità di mente» (p. Ciiir).

68. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., p. 215r.

69. S. Paolo parla dello stato di grazia dell'individuo anche in *2 Cor 3, 17-18* e *1 Cor 2, 6-7*.

70. La connessione tra Battista da Crema e l'umanesimo neoplatonico è stata stabilita da L. Bogliolo (*op. cit.*, pp. 26-27 et passim) e poi ripresa da P. Grendler, *Man Is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation*, in J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson (a cura di), *Humanity and Divinity*, cit., pp. 227-49. Questi due studi, però, considerano le influenze umaniste in termini di retroterra culturale del frate e non in relazione alla sua nozione di "perfetto". Bonora e Firpo, invece, non hanno considerato tali influssi, ma (seguendo la traccia indicata nel saggio di R. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito*, «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. IV, 1965, pp. 350-708) hanno collegato il misticismo del frate domenicano a movimenti eretici medievali quali il Libero Spirito, il Begardismo, e gli "spirituali" francescani e all'influenza dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete tramite il circolo di Gabriele Biondo (E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 128-129, 177-179). Le due piste, naturalmente, non si escludono a vicenda. In questa sede si metterà particolarmente in evidenza la connessione con l'umanesimo neoplatonico, che a nostro avviso emerge con chiarezza nella spiritualità del frate domenicano.

santità femminile mistica che affonda le radici nel medioevo, e dall'altra è influenzata dalle idee neoplatoniche del tempo. Infatti, Caterina descrive l'unione con Dio usando immagini chiaramente ispirate allo Pseudo-Dionigi: come racconta nel *Dialogo*, la propria «umanità era tanto intrata con lo spirito in esso fuoco essenziale, che di continuo ardeva, et tamen stava in la sua natura. Questo era per miraculo et non per natura [...] O che felice martirio! Così fano li seraphini in quella beata patria: di continuo ardeno de quello divino amore che in loro redonda da quella dolce fornace di vero amore de la divinità, et tamen non se anichilano»⁷¹. Il tema della fornace divina che elimina le passioni del mondo mentre fa ardere l'anima d'amore è molto usato tra le figure femminili del periodo e tra quelle qui considerate⁷². Inoltre, in termini analoghi a Ficino e Pico, Fieschi presenta l'essere umano come una creazione angelica: «Et questo fu in quanto a la creatione angelica, così pura; et poi li mostrò quella altra creatione de Meser Adaz [=Adamo], la quale fu ancora con quella sua pura et sincera netesa [=purezza] [...] se non havese dato alcuna sugetione [=obbedienza], per haverlo creato de tanta excelentia, ogniuno in particolare se haveria creduto essere Dio, per la excelentia et doni che li havia dato in quanto a l'anima et in quanto a lo corpo, et a lo vivere con tanto imperio sopra tutte le cose create»⁷³. Tuttavia Fieschi prefigura la restaurazione della propria natura divina e il ricongiungimento dell'anima con Dio, solo a condizione che si raggiunga la purificazione interiore: «L'anima la quale è stata creata da Dio pura et necta, ha uno certo instincto naturale de ritornare a Dio, così necta et pura, ne altramenti li po' ritornare»⁷⁴.

Anche la dottrina di Battista da Crema va connessa agli influssi neoplatonici presenti nella spiritualità dell'epoca. Innanzitutto, come Fieschi e altri autori, Carioni assorbe la lezione dello Pseudo-Dionigi, secondo il quale, attraverso l'annullamento di sé, l'individuo recupera l'essenza divina e si unisce a Dio: «Me slargo strenzando in ti stesso [Cristo], et me sforzo cum Dionisio tuo a spogliarme de ogni cosa, sensibile imaginabile et intellettuale»⁷⁵; «Coniunzione con Dio assai più forte che è ad

71. C. Fieschi, *op. cit.*, p. 430.

72. Scrive Elena Duglioli, nel suo trattato (composto intorno al 1520): «O suavissimo mio amore [...] si estingua in lui [=nel cuore] ogni fame et desiderio d'ogni creata cosa, acciò sia sempre teco, di te solo pensi, te solo brami, te solo cerchi, e nel tuo solo beato amore si consumi et arda» (*Brieve et signoril modo del spiritualmente vivere*, in G.B. Melloni, *op. cit.*, vol. 3, p. 439). Anche Laura Mignani usa un'immagine simile incitando l'interlocutore ad amare «Il dolce Iesù Christo» affinché il «melifluo Yesu infiammi, arda et consuma tuto in lui, et per lui operati sempre il suo sacto volere» (G. Zarri, «*Et dice sor Laura...*», cit., p. 377). Un'immagine simile emerge anche da una lettera di Osanna Andreasi: «[...] divino amore, il quale fa l'anima ardere e brusare senza consumare, massime stando occupata ne la sacra passione di Cristo» (cit. in M. Marocchi, *op. cit.*, p. 136). Anche Merici e Negri adottano questa immagine (si veda più avanti per le citazioni).

73. C. Fieschi, *op. cit.*, pp. 382-383.

74. *Ivi*, p. 442.

75. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., 169r.

unirse in visione beatifica per essentia»⁷⁶. Il frate collega questi concetti mistici con la visione positiva dell'essere umano promossa dalla cultura umanista. Seguendo le idee di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, Battista sostiene che l'uomo è composto di tre parti, tutte necessarie e tutte perfettibili: la parte «concupiscente» (che provvede al nutrimento e la riproduzione), l'«irascibile» (importante per difendersi e per la giustizia), e la «ragione»: «Si che adunque laudevolmente si può operare secondo tal inclinatione de Concupiscibile, Irascibile, et Rationale: ne dio le ha messe nell'huomo, accio siano indarno, et ociose»⁷⁷. Come Ficino egli afferma che attraverso la ragione le altre due parti possano essere guidate correttamente verso la realizzazione completa della propria umanità e della «vera excellentia [...] simili a la excelentia de li angeli», come predisposto da Dio: «È adunque stata necessaria questa terza parte de la rationale, per farse excellenti, moderando le altre due parti [...] le quale sono basse, et communi ali animali»⁷⁸.

Quindi, come nell'*Oratio de hominis dignitate* di Pico, Battista afferma che l'uomo ha in se stesso «la perfettione di tutto il mondo, di tutte le creature, et di Dio ancora; secondo che se dice che l'homo è un piccol mondo; imperoché ha l'esser con li elementi, il viver con le piante, il sentir con li animali, lo intender con li angeli, lo operar con Dio [...] iustissimamente concorre el libero arbitrio e voler divino»⁷⁹. In un altro passo, anche questo chiaramente ispirato all'*Oratio* di Pico, afferma: «Volendo adunque Dio, far una creatura, non tutta celeste, ne tutta terrestre, perché di queste due sorti, avanti che facesse l'huomo, ne aveva fatto, finalmente fece l'huomo, il quale secondo l'anima, fusse celeste, et secondo il corpo fusse terrestre»⁸⁰. Secondo Battista l'essere umano può recuperare la natura celeste

76. *Ivi*, p. 93v. Anche Savonarola vede nell'unione essenziale lo sbocco della purificazione: «[...] bisogna che la vita tua sia tutta spirituale, e che tu facci una vera penitenza [...], e che tu sia paziente, e così acquisti una vita spirituale, la quale è una partecipazione della divina essenza e del lume della santa Trinità, e a questo modo diventi trasformato tutto in Cristo crucifisso» (G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, cit. in C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in G.C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *op. cit.*, p. 11).

77. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., p. 4r. Anche Pico presentava il concetto di essere umano in questi termini: C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 505-526 (in particolare, p. 514).

78. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., pp. 2r-v. Battista ribadisce il concetto a p. 162v («extirpare radice del male, moderandole secondo la ragione») e in *Filosofia divina*, cit., pp. 58r («dovete imparar sottometter la vostra sensualità alla ragione»), p. 62r («l'huomo (mediante la gratia di Dio) [...] combatte con la ragione contra la sensualità [...] quanto più l'huomo diventa perfetto»). Secondo Ficino la ragione libera l'uomo dalle forze cosmiche e gli permette di decidere dove collocarsi nell'universo (Ch. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 477-480, 487-98). Come afferma Trinkaus, secondo Pico «Man was a miracle and performed his miracles by a kind of self-hypnotic visionary experience in which he lifted himself by the wings of his imagination to the divine world beyond even the angelic one, and he summoned to him the angelic powers» (*ivi*, p. 521).

79. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 84r.

80. *Id.*, *Opera utilissima*, cit., p. 1v. La visione dell'uomo come microcosmo che ha la capacità di procedere verso Dio attraverso la combinazione di volontà e grazia era già presente in Gerson (nel sermone del

attraverso la mortificazione dell'amor proprio: «A Dio per natura ogni cosa è presente et manifesta, al homo per industria le cose occulte si manifestano [...] però è quasi onnipotente a vincer se stesso che è quasi ogni cosa»⁸¹. Così, egli conclude che l'essere umano purificato – il “perfetto” – raggiunge la condizione divina, di «degno habitaculo di esso Christo Crucifisso»⁸² o di «seraphino vestito de carne». L'immagine del “Serafino” usata da Battista da Crema per descrivere l'essere umano divinizzato è ripresa dallo Pseudo-Dionigi e da Pico⁸³. A tale figura Battista assegna il compito di fare proseliti e stabilire il paradiso in terra: «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 guadagnar con lui, e così saremo soi ministri in cielo, e in terra, e cominceremo el paradiso in questo mondo»⁸⁴.

Carioni descrive l'incontro mistico del perfetto col divino non solo facendo riferimento al misticismo dell'essenza (in cui l'umano si confonde col divino), caratteristico del neoplatonismo, ma anche a quello esperito dalle sante medievali, più spesso caratterizzato dall'incontro di due entità distinte⁸⁵. Battista, infatti, richiama le visioni di Caterina da Siena e di Angela da Foligno: «Onde alcuni santi per la abundantia del spirito largando le braccia tiravano à se le dolci stigmati de Christo, et alcuni altri stringendole, abbracciavano Christo, bevendo dilettevolmente da quello petto bianco ogni dolcezza di divinità»⁸⁶. Attraverso l'unione con Dio, i perfetti ricevono doni sovranaturali come la profezia e la capacità di mediare

1416, *Spiritus Domini*): Y. Matusevich, *Jean Gerson (1363-1429), Nicholas of Cusa (1401-1464), Jacques Lefevre D'Etaples (1450-1537): The continuity of ideas*, in T. Izbicki, C.M. Bellitto (a cura di), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2002, p. 242.

81. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 84v.

82. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 94v.

83. Dionigi si riferisce ai Serafini nel *De coelesti hierarchia* (cap. VII). Per il concetto di Serafino in Pico nell'*Oratio* si veda Ch. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 753-754.

84. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 56v. Da questo punto di vista tra i riferimenti spirituali di Carioni ci potrebbe essere il suo ex-confratello Girolamo Savonarola, il quale (a sua volta influenzato da Ficino e Pico) sosteneva che attraverso la purificazione dai vizi e la preghiera mentale l'individuo poteva «diventare una cosa medesima con il suo creatore Iddio» (L. Polizzotto, *La direzione domenicana del consiglio spirituale*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, vol. 3, *Letà moderna*, a cura di G. Zarri, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 137-139). Bisogna infine rilevare che anche Egidio da Viterbo – allievo e amico di Ficino – nel suo *Commentarium ad mentem Platonis* sosteneva che la dignità umana è superiore a quella degli angeli, non solo per via dell'Incarnazione, ma anche per la libertà data all'uomo di poter diventare Dio, in contrasto con la fissità delle gerarchie angeliche.

85. Semplificando si può dire che ci sono due modalità di unione con Dio: la prima è concepita come unione dello spirito infinito con lo spirito finito in un legame d'amore in cui è presente la distinzione tra la creatura e il Creatore; nella seconda l'unione è indistinta, in quanto Dio e l'uomo si uniscono in ciò che Eckhart definisce semplicemente Uno. Molti mistici combinano le due modalità (B. McGinn, *Unio Mystica/Mystical Union*, in A. Hollywood, P.Z. Beckman (a cura di), *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, New York 2012, p. 204).

86. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 62v.

l'aiuto divino verso i bisognosi: «Appare la gran sapientia di dio nel conoscer le cose che son state, che saranno et che sono»; «Et l'huomo santo quando vede la calamità di qualch'uno, tutto si commuove et prega per esso con grande efficacia, et piena fede, ogni cosa rimettendo alla divina bontà»⁸⁷. Inoltre la grazia di Dio infonde nel perfetto la «quiete interiore», i «lumi e la fortezza sovranaturale». Infine, essendo l'intenzione del perfetto purificata dalla mortificazione e la volontà guidata da Dio, le sue azioni esteriori non possono essere giudicate, neanche quando il suo comportamento devia dalla norma. Il perfetto è dunque superiore alla legge, sia ecclesiastica sia civile: i perfetti «vanno dove li conduce il spirito santo [...] sono superiori à ogni precetto, à escomunicatione, à ogni legge et statuti. Servando però la legge, senza legge»⁸⁸.

Come è stato sottolineato, il misticismo di Carioni tende verso una pericolosa anomia antistituzionale, che permette al perfetto di raggiungere una libertà di comportamento assoluta, fino, appunto, a porre il suo agire al di sopra della legge⁸⁹. Ora, però, se è vero che per Carioni tale stato mistico rappresenta la vetta del proprio ideale di perfezione, occorre enfatizzare che l'unione con Dio e la libertà del perfetto sono sottoposte alla condizione della vittoria completa sull'amor proprio e della conseguente purificazione dell'intenzione. Infatti, Carioni, in linea con la *discretio spirituum* di Jean Gerson⁹⁰, è diffidente nei confronti dei visionari, proprio perché in assenza del percorso di purificazione non vi è possibilità di vita spirituale: «[...] molti incauti sono stati ingannati [...] non dei mai desiderare di havere tali visioni, ò visitationi, ma desidera la purità di vita»⁹¹; «quella beata visione di Dio, promessa da esso Christo à quelli, che (dopo la professione della vera povertà et acquisto delle reali virtù) seranno giunti à tal monditia di core»⁹².

87. Id., *Via de aperta*, cit., p. 84r; Id., *Specchio interiore*, cit., p. 89v.

88. *Ivi*, p. 77r.

89. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 134-135, 144-146, 178-179, *et passim*.

90. Su Gerson cfr. M. Vannini, *La Discretio Spirituum tra Gerson e la Devotio Moderna*, in G. Zarri, *Storia della direzione spirituale*, pp. 57-83. Del resto, già Caterina da Siena manifestava una certa cautela nei confronti delle visioni, che potevano essere indotte dal diavolo (A. Bartolomei Romagnoli, *Arcangela Panigarola*, pp. 189-190).

91. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., pp. 87r-v.

92. *Ivi*, p. 94v. Anche Girolamo Sirino aveva affermato che per accedere all'illuminazione divina l'individuo doveva essere interiormente purificato: «Et veramente quando lo perfetto amatore *con mundo cuore et humile affetto* se incende nel fervore del Divino amore, allhora lo amoroso et buono Iesu sinfinde nell'anima sua et illumina lo intelletto et excita et infiamma lo affetto a tanta delectatione et contemplatione dela sua infinita bontà [...] desiderio de le cose eterne che *non fa stima dele cose terrene ne de se medesimo* et habita con la mente sempre ne la cosa amata quasi dal corpo totalmente separato» (*Libro de Gratia*, cap. III, senza numeri di pagina). Nel suo trattato egli ribadisce in più punti che senza mortificazione non ci può essere l'unione con Dio: «Ma non si può a tale felice et tranquillo stato pervenire senza la mortificatione dele proprie voglie conformando quelle come e ditto sopra con esso celeste volere, quanto più mortificata in se. Et nota che tanto lo buono et summo idio habita in nui per gratia quanto che per propria mortificatione et abnegatione manchiamo innui,

Quindi, l'allineamento tra la volontà umana e quella divina, che pone il perfetto al di sopra delle norme sociali, è prima di tutto il risultato del completamento di un processo di purificazione interiore – pur coadiuvato dalla grazia. La volontà del perfetto, cioè, non può più peccare proprio perché, essendosi liberata dall'amor proprio, coincide necessariamente con la carità evangelica, e quindi con il volere di Dio. Pertanto la ragione per la quale il perfetto non è tenuto a seguire la legge ordinaria è che già segue la legge della carità, che è molto più radicale e totalizzante di quella umana (sia civile sia ecclesiastica). Quest'ultima infatti è stata istituita per regolamentare un livello di esistenza meno evoluta, quello degli individui che ricercano l'affermazione personale prevaricando gli altri e che identificano il proprio status spirituale con le cerimonie esteriori e le gerarchie terrene⁹³. Quindi, la superiorità dei perfetti rispetto alle leggi può essere vista come il risultato della realizzazione dell'io virtuoso, che, purificato interiormente, approda alla libertà del "giusto", che a sua volta coincide necessariamente con la volontà divina.

Il raggiungimento della purificazione interiore e l'identità tra la volontà divina e l'intenzione dell'individuo sono certificati dalla coscienza, la quale riveste un ruolo centrale nel concetto di vita cristiana del frate domenicano. Essa, infatti, è chiamata a discernere se le scelte compiute dall'individuo corrispondano realmente alla volontà divina: «[...] noi non eleggere [=scegliere] 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 consentia, se è di cosa mala, et è persuaso dalla gratia, se è di cosa buona»⁹⁴. Quindi, Carioni propone un'anomia mistica la cui arbitrarietà e soggettività sono limitate dalla logica oggettiva del completamento del processo di sradicamento dell'amor proprio, che, approvato dalla coscienza, rende ogni atto (o meglio, l'intenzione che si cela dietro di esso) necessariamente altruistico e in sintonia col volere di Dio.

L'attenzione data alla coscienza e all'intenzione, molto diffusa all'epoca, va messa in relazione, come si è detto, non solo all'umanesimo, ma anche a esponenti dell'osservanza⁹⁵. Ad esempio nel trattato sulla carità di Giovanni Dominici si riscontra

come lo apostolo Paulo testifica dicendo quelli che sono de christo la carne loro hano crucifixa con li vitii et concupiscentie, debbiamo adoncha con profundissima humilita cognoscere nostra miseria e negando la propria volontà conformarne con lo divino volere» (*Ivi*, cap. XX).

93. Anche Luis de Granada afferma che il raggiungimento della carità permette l'abbandono della legge: «S. Paolo chiamava la carità il legame della perfezione e la fine della legge», cfr. Aumann J. (a cura di), *Summa of the Christian Life, Selected Texts from the Writings of the Venerable Louis de Granada*, vol. 2, TAN Books, Charlotte 1979, cap. 22.

94. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 65v.

95. Bruno Bruni (1370-1444) affermava che la coscienza è un giudice interiore a cui non si può mentire, perché ha partecipato a ogni nostra azione (M. Pellegrini, *op. cit.*, p. 190). Petrarca aveva sostenuto che «Nelle azioni umane tiene il primo posto l'intenzione di chi la compie, e molto importa con qual proposito tu ti accinga ad un'impresa: poichè non è l'impresa in sé, ma è la tua intenzione che merita lode o biasimo» (*ivi*, p. 249).

il "conosci te stesso" tipico del movimento umanista. Dominici, infatti, denuncia l'«hypocrisia» (che denota la discrepanza tra l'atto e l'intenzione) dei falsi religiosi e mette al centro del "vero cristianesimo" la dimensione interiore e l'intenzione: «Non mangia Dio le nostre vivande in altro che nella scodella della nostra volontà et della *intentione* dell'anima»⁹⁶. Anche Lorenzo Giustiniani dà grande importanza alla coscienza che rende l'uomo sicuro, aborre i vizi, dona allegrezze spirituali⁹⁷.

Se si considerano gli altri personaggi e i loro gruppi emergono aspetti compatibili con l'ideale mistico di Battista da Crema e Caterina Fieschi. La nozione di "Serafino" è presente in Zaccaria, il quale, rivolgendosi ai discepoli che seguono i suoi sermoni, afferma: «[...] diceva dio per David profeta, Io ho detto, *voi seti de j*, et figlioli delexcelso: et infinite volte sono stati chiamati, et reputati *li nostri Santi esser dei in carne*»⁹⁸. Però, anche le costituzioni dei barnabiti avvertono che la possibilità di agire secondo il volere di Dio procede dalla purificazione dell'intenzione: «[...] zonzere à quello stato di oratione, qual procede da la intentione, Devotione, et experientia. et questo è il statto, qual consiste in la actione overo in ager sempre Gratie à Dio»⁹⁹. Tale limitazione si riscontra in Gaetano Thiene, che afferma che la purificazione interiore è necessaria alla contemplazione e alla sequela dell'ispirazione divina: «Tre sono gli elementi che integrano la nostra vita contemplativa: la purezza interiore, la chiusura dei sensi, l'obbedienza alle interne ispirazioni»¹⁰⁰.

Tra i paolini l'ideale di "Serafino" (oltre a Battista), è incarnato dalla figura di Paola Antonia Negri. Mistica e visionaria, in maniera analoga a Fieschi descrive l'unione con Dio concepita come trasformazione nel fuoco divino: «O quanto è bella cosa darsi, e presto, e tutto a Dio, non ci andar adagio [...] ma *con tutto il cuore gettarsi in lui, donarsegli, infiammarsi in questa fornace del divino amore*, consumando ivi le frasche, e foglie, e rispetti del mondo»¹⁰¹. Tuttavia anche Paola Antonia chiarisce che senza percorso penitenziale non ci può essere contemplazione: «Se alcuno tratto all'alta contemplazione delle cose celesti volesse dire di non essergli espediente [...] implicarsi nella penitenza [...] potrà concludere d'haver indurato il cuore alla voce del Signore»¹⁰².

96. G. Dominici, *op. cit.*, pp. 129v-131r (la citazione è a p. 129v).

97. L. Giustiniani, *op. cit.*, pp. 26-7.

98. G. Cagni, F. Ghilardotti (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 165.

99. *Costituzioni*, cap. 10, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 314.

100. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 110. («Contemplativam vero tria sunt quae integrant: Puritas interiorum, clausura omnium sensuum, oboedientia internarum inspirationum»).

101. P.A. Negri, *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de Negri Milanese. Vita della medesima raccolta da Gio. Battista Fontana de Conti*, in aedibus populi Romani, Romae 1576, p. 327.

102. *Ivi*, p. 129.

A tale spiritualità è riconducibile anche il profilo di Angela Merici, benché la sua dimensione mistica non sia identificabile con altrettanta chiarezza. In parte questo può dipendere dal fatto che la santa bresciana non lasciò scritti di carattere estatico o visionario, né ebbe un biografo o un circolo spirituale che ne raccogliesse le gesta¹⁰³. Le testimonianze più significative sul misticismo di Merici emergono dai suoi scritti per la Compagnia di sant'Orsola. Nel modello di preghiera mentale presentato alle orsoline, Merici propone la trasformazione e la divinizzazione di sé attraverso l'unione con Dio – facendo anche riferimento a quell'immagine della fornace d'amore divina che si è già vista in diverse figure femminili:

Signor mio, unica vita et speranza mia, ti prego che tu te degni de receiver questo mio vilissimo et immondo cuore et abbruciare ogni suo affetto et passione nell'ardente fornace del tuo divin amore. Ti priego che tu ricevi il mio libero arbitrio, ogni mia propria voluntade [...] Riceve ogni mio pensar, parlar et operare; ogni mia cosa, finalmente, così interiore come esteriore: il che tutto offerisco avanti è piedi della tua divina Maestade. Et ti priego che tu te degne de riceverlo, benché ne sia indegna¹⁰⁴.

La tensione mistica si rivela ulteriormente nel capitolo *De l'obediencia* della *Regula*, dove emerge, analogamente a Battista da Crema, la superiorità dell'orsolina rispetto alla legge. Merici presenta tale ideale con toni più morbidi, in qualche modo celandone le pericolose implicazioni dietro una cortina di obbedienze terrene cui sottopone l'orsolina. Tuttavia, se si legge attentamente il passaggio, emerge con chiarezza che l'orsolina, sopra ogni altro referente, deve obbedire ai consigli dello

103. Alcune testimonianze accennano alla dimensione contemplativa della santa: Gallo, ad esempio, afferma che Angela «Era di pochissimo sonno, è da credere che la maggior parte della notte facesse orationi, contemplando specularmente quelle cose divine che a pochi sono concesse» (*Processo Nazari*, cit., f. 944v, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 539).

104. A. Merici, *Regula*, cit., cap. V, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 499. È interessante notare come nelle edizioni successive della regola questo passo venga modificato e si ponga l'enfasi sulla mortificazione anziché sull'unione: l'affermazione di Angela «abbruciare ogni suo affetto et passione» diventa «abbruciare da quello [dal cuore] ogni suo cativo affetto et passione» (*Regola della Compagnia di S. Orsola*, Turlino, Brescia 1569, cap. 5). Va altresì notato che Girolamo Sirino conclude il suo trattato *Libro de gratia* con un modello di preghiera mentale rivolto a un pubblico femminile (dato in preparazione alla ricezione della comunione), a cui Angela potrebbe essersi ispirata: «O Clementissimo padre signor et redemptor mio, io nela simplicità del mio cuore ti offerisco tutta me [...] la quale hai recomperata con lo tuo preciosissimo sangue [...] non son degna per li molti miei peccati [...] onde ti prego per la tua infinita misericordia che tu me ne facci degna perché io vilissimo verme non ho ardimento de venire a te [...] dami gratia che te possa ricevere con tutto lo cuore mundo, con la mente pura, con lo intelletto chiaro, et con la voluntà prompta. Libera lo cuore mio da ogni terrena et vana cogitatione, et accendelo de ardente flamma del tuo sancto amore, et mortifica in me tutti vitii et carnale concupiscentie, et salva l'anima mia, la quale hai de niente a tua imagine creata [...] illumina la cecità con lo lume dela clarità dela tua presentia [...] adopera in me si come hai operato con li tuoi sancti eletti».

Spirito Santo, che le giungono continuamente e senza mediazioni – come nel caso del “Serafino” di Carioni. Inoltre, come fra Battista, Merici afferma che la purificazione della coscienza è la condizione necessaria per poter seguire rettamente la voce divina (considerata come la fonte di «ogni verità»):

[...] ogn'una voglia obedire: primo a gli comandamenti di Dio [...] Da poi: a qu[e]llo che comanda la santa madre Giesa [...] Tertio: al proprio episcopo et pastore, et al proprio padre spirituale. Et alli governatori et governatrice della Compagnia. Più oltra: obedire alli padri et matre, et altri superiori di casa [...] Obedire ancora alle leggi et statuti 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 conscentia. Imperoché il Spirito Santo è quello il qual (come dice Giesù Christo) “Docet nos omnem veritatem”; ciò è: insegna a noi ogni verità¹⁰⁵.

La potenziale pericolosità di tali affermazioni è testimoniata dal fatto che nella regola riformata da Carlo Borromeo nel 1582 venga specificato che le ispirazioni dello Spirito Santo debbano essere vagliate dal confessore e che l'obbedienza a esse non abbia più la priorità rispetto alle altre: «[...] oltra di questo [obbedire] all'interne inspirationi, quali col giudicio, et approbatione del Padre spirituale conosceranno essere loro date dal Spirito Santo»¹⁰⁶.

Se negli scritti di fra Battista è la figura del “Serafino” a rappresentare l'immagine dell'individuo divinizzato, nella *Regula* di Angela è quella della “Sposa di Cristo”, concetto riferito alle orsoline per 12 volte. La declinazione in termini nuziali dell'esperienza religiosa femminile aveva radici profonde, che risalivano particolarmente al XII-XIII secolo¹⁰⁷ ed era presente in molte mistiche coeve a Merici. Ma la novità

105. A. Merici, *Regula*, cit., cap. VIII, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 502. La centralità delle ispirazioni divine è presente anche nella regola di Regino: «I libri non vi mancano, ne quali posseti vedere, et comprehendere ciò che al viver christiano, et al stato virginal vi conviene. Ma habbate per certo, che le vere spose de Iesu Christo, et ogni anima fidele meglio assai orando impara, che leggendo, et che lingua humana insegnar non gli potria. Perhò che solo Dio nela oratione vi insegna, et vi ammaestra per supernatural lume infuso nell'anima pura, et voluntarosa di ben fare» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., p. Diiiiv).

106. *Regola della Compagnia di S. Orsola di Brescia di nuovo rivista corretta et confermata da Monsignor illustrissimo Carlo Cardinale di S. Prassede, arcivescovo di Milano et Visitatore Apostolico*, Marchetti, Brescia, 1582, cap. 8.

107. Caterina da Siena, soventemente raffigurata nell'atto di scambiare l'anello con Cristo, ne è un noto esempio. Se il matrimonio della monaca con Cristo è già presente nel rito della *consecratio virginum* fin dal IX secolo, è soprattutto nel periodo tra il XIII e il XVI secolo che l'identità di sposa e l'unione mistica divengono centrali nell'esperienza religiosa femminile – tanto da riguardare anche quella vissuta al di fuori dai conventi. Sui cambiamenti delle identità religiose femminili tra età antica e medioevo, B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995. Per una raccolta di scritti femminili si veda G. Pozzi, C. Leonardi, *op. cit.*

della regola mericana è quella di associare il tema della *Sponsa Christi* a una forma di vita secolare¹⁰⁸. Per questa ragione nella regola borromaica questo concetto verrà smussato e l'orsolina sarà qualificata come "vergine"¹⁰⁹.

Tuttavia, Merici, come fra Battista, è diffidente verso i visionari, in quanto l'unione col divino dev'essere preceduta dalla mortificazione di sé: «Poi del tutto questa Reverenda Madre fu sempre lontanissima dalli visioni, et inimicissima de coloro che *si vantavano di vederne diversamente* [...] v'erano persone che assai *si compiacevano* in queste visioni del venerdì, o mercoledì [...] et ve n'erano che *si gloriavano* avere li sticmati nelle mani [...] sempre in lei fu una profonda umiltà, la qual è la vera corona de tutti l'altre virtù, *poiché queste sono del tutto vanissime, quando il fondamento della santissima umiltà manca*»¹¹⁰.

Infine, anche Girolamo Miani si presenta ai suoi contemporanei con un'aura di carisma divino. Definito dal suo biografo con la stessa espressione che usa fra Battista per i "perfetti", «habitaolo di Spirito Santo et figliuolo et herede di Dio»¹¹¹, egli incarna l'immagine del "Cristo nudo sulla croce"¹¹². Il nobile veneziano, che aveva rinunciato ai propri averi per vivere come Cristo, in povertà tra i poveri, propone questa identità sia ai suoi discepoli – che avrebbero dovuto abbandonare i propri beni – sia agli internati. Grazie alla mediazione di Miani, infatti, gli orfani erano redenti nell'immagine di Cristo: come Gesù, essi erano «povereli, tribulati, afliti, faticati et al fin da tuti despriziati, et abandonati»¹¹³; «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 [...] [voglio] mostrarli la dita tera de promissione»¹¹⁴.

108. Come si è già notato l'idea della Sposa di Cristo nel mondo era già presente nella regola di Regino. L'eremita, però, usa tale termine in un modo più occasionale e meno sistematico perché non vi associa i consigli evangelici come invece fa Angela (pur interpretati in senso spirituale).

109. Merici, inoltre, presenta l'unione celeste in contrasto con il matrimonio terreno e come la sua immagine rovesciata. Angela affermava che le sue figlie erano «Spose non de mondani, et corrottili, et finalmente *puzzolenti sposi*, ma del immortal Figliol del eterno Iddio» (A. Merici, *Testamento*, cit., p. 4 in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 514). Il termine "puzzolenti" si riferisce al fatto che gli uomini terreni sono peccatori, in quanto nella mentalità dell'epoca il peccato è maleodorante, mentre la virtù emana un buon odore (l'incorruttibilità del corpo del santo e il suo profumo erano visti come una prova di santità).

110. *Processo Nazari*, cit. f. 944v, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 539.

111. C. Pellegrini, *Vita del clarissimo*, cit., p. 11.

112. Questa immagine riferita a Miani è usata dal cappuccino Girolamo da Molfetta, nella sua introduzione al trattato di Bartolomeo Cordoni, *Dyalogo de la unione spirituale de Dio con l'anima*, Francesco Cantalupo et Innocenzo da Cicognara, Milano 1539, p. 3r. Nelle biografie successive divenne il tratto distintivo di Miani.

113. Seconda lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 6.

114. *Ivi*, pp. 5, 6-7.

La mediazione della salvezza e della redenzione altrui si riscontra anche nel misticismo di alcuni dei personaggi qui discussi. Angela Merici, come facevano le "sante vive", e come probabilmente faceva lei stessa, chiede alle orsoline di immedesimarsi con il Cristo redentore, per assumere il ruolo di mediatrici della salvezza della comunità in cui vivono¹¹⁵: «Signor, in luoco de quelle meschine creature che non te cognoscono [...] mene crappa il cuore, et volentiera (s'io potesse) spargerei il proprio sangue per aprire la cecitate de le lor menti»; «digiune [...] per domar gli sensi et gli appetiti et lascivie, che [...] signorezzan nel mondo, et anchora per implorar inanzi al throno della divina Altezza misericordia per tante dissolutioni, che in così fatti tempi da christiani sono comesse [...] per implorare il divino aiuto per il popol christiano»¹¹⁶. Anche Paola Antonia Negri sostiene di sacrificarsi come Cristo per i suoi discepoli: «Se vogliono che io stia sempre crocifissa, purché li sia utile, non rifiuto né pena né stento»¹¹⁷. Il ruolo intercessorio è anche attribuito da Gaetano Thiene a Laura Mignani: «Madre [...] scordative in tuto de vui, et solo ve sia Jesu passionato [...] Bramati [...] che tuto lo mondo sia jetato sopra de vui, aciò essi sian salvi; uditi la voce della ira de Idio sopra el populo christiano, butative fra Idio et esso populo et cridati: In me, in me»¹¹⁸. È interessante notare che l'assunzione dei peccati altrui è presente anche in Battista da Crema. La sua prospettiva, tuttavia, non è quella mistica femminile, ma, sebbene probabilmente mutuata da quella, è concepita attraverso il suo ruolo di confessore: «O tutti desperati de qualunque enormi peccati [...] donatime a mi tutti li vostri peccati. Et anchora essa disperatione [...] perche in verita li accetto, per conto a render rasone per voi, e satisfare per ciascaduno, perche non e cosa difficile a Dio a podere multiplicare sopra de mi tutte le vostre miserie e maleditione, e liberarve voi»¹¹⁹.

4. Vita attiva e contemplativa

La concezione di vita cristiana di Carioni e degli altri leader delle compagnie spirituali comporta una ridefinizione di alcuni concetti chiave della vita cristiana, tra i quali va annoverato il contrasto tra la "vita attiva" e la "vita contemplativa". Sebbene in ambito teologico questi due aspetti (incarnati dalle figure di Marta e Maria) non siano stati sempre visti in opposizione¹²⁰, nel Medioevo erano associati,

115. G. Zarri, *Sante vive*, cit. Per il medioevo cfr. C.W. Bynum, *Sacro convivio*, cit.; B. Newman, *op. cit.*, pp. 108-136.

116. A. Merici, *Regula*, cit., V e IV in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 499 e 496.

117. P.A. Negri, *op. cit.*, p. 263.

118. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 34.

119. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 71v-72r.

120. Particolarmente significativi da questo punto di vista sono Agostino ed Eckhart: B. McGinn (a cura di), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, The Modern Library, New York 2006,

rispettivamente, allo status laicale e religioso ed erano identificati con la cura dei bisognosi nel mondo e la contemplazione monastica nei chiostrì. La vita contemplativa, inoltre, era considerata superiore a quella attiva¹²¹.

Se anche nel periodo in cui vivono i fondatori tale concezione rimane dominante, le nuove idee sulla vita cristiana ne mettono in discussione alcuni aspetti. Per esempio, in circoli come il Divino Amore genovese o nei trattati in volgare, i metodi di meditazione e contemplazione sono proposti anche ai laici. Un altro caso in cui si ritrova una nuova sensibilità religiosa, seppur per certi versi ancora vissuta all'interno del tradizionale conflitto tra vita attiva e contemplativa, è rappresentato dal noto scambio epistolare tra Gasparo Contarini (1483-1542) e i camaldolesi Paolo Giustiniani (1476-1528) e Vincenzo Querini (1578-1514), avvenuto tra il 1511 e il 1523. Contarini, infatti, non condivide la scelta dei due amici di ricercare la perfezione nel chiostrì e rivendica il valore dell'operare nel mondo¹²². Tuttavia, se confrontata con le idee dei fondatori delle compagnie, la scelta di Contarini non è tanto motivata dalla convinzione di poter raggiungere la purificazione e la contemplazione nel secolo, ma dal suo dovere civico di dedicarsi al bene degli altri. Il futuro cardinale, infatti, attribuisce il merito della perfezione e della salvezza alla misericordia di Cristo: «[...] niuno per le opere sue se puol giustificare over purgare lo animo da li affecti, ma bisogna ricorrere a la divina gratia, la quale se ha per la fede de Jesu Christo, come dice Sancto Paulo»¹²³. Giustiniani, invece, che cerca la perfezione per congiungersi a Dio, pur non negando in linea di principio che questa si possa raggiungere nel mondo, ritiene tale possibilità molto remota e in ogni caso non adatta a se stesso. Come scrive nel 1518 riferendosi alla sua vita a Murano: «[...] non v'era annegazione del mondo, non mortificazione della propria volontà, non virtù di obbedienza, non vera povertà, bensì innumerevoli pericoli della castità»¹²⁴. Egli pertanto opta per la vita eremitica che garantisce l'isolamento dalle distrazioni.

Da una parte quindi Giustiniani condivide la necessità di mortificare le passioni e di purificare la coscienza, come afferma scrivendo a Marcantonio Flaminio nel 1526: «In due cose consiste l'esercizio col quale si può sperare di ricevere il chiaro lume della fede, e queste sono: in primo luogo, nel purgare l'animo da tutte le pas-

pp. 519-544; C. Radler, *Actio et Contemplatio/Action and Contemplation*, in A. Hollywood, P.Z. Beckman (a cura di), *op. cit.*, pp. 211-222.

121. G. Alberigo, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», XVI, 1974, pp. 216-221.

122. E.G. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 10-25. Per le lettere di Contarini cfr. H. Jedin, *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, 1959, pp. 59-118.

123. Lettera a Giustiniani del 1523, cit. in G. Fragnito, *Contarini Gasparo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 28, cit.

124. G. Alberigo, *Vita attiva*, cit., p. 182 (lettera del 1518, scritta dall'eremo di Camaldoli).

sioni e da tutti gli affetti disordinati; in secondo luogo, nel continuo studio e nella continua lezione [...] del S. Vangelo di Cristo [...] Epistole di Paolo [...] di tutta la Sacra Scrittura divinamente ispirata». Il camaldolese, tuttavia, non sembra tanto ricercare il combattimento contro i vizi (come emerge anche nella sua critica a Cassiano), ma preferisce dedicarsi alla lettura dei testi sacri e alla contemplazione nella quiete dell'eremo. L'esaltazione di Giustiniani della vita eremitica fa emergere una concezione della vita cristiana complessivamente differente da quella di Battista da Crema. Come già scriveva nel 1511 in una lettera all'amico Giovan Battista Egnazio, che cercava di convincere a unirsi a lui e a Querini nell'eremo camaldolese: «[...] vi prometto una comodissima celletta, piena di libri aristotelici o platonici, oppure, ciò che è assai meglio, cristiani. Vi prometto la compagnia, i servigi e la fraterna carità di ben venti tra monaci e conversi». Analogamente, in un'altra lettera indirizzata a un prete, raccontava che «in queste cellette, una vita assai più quieta, più riposata [...] una dolce pace, un ameno ozio, un grato silenzio»¹²⁵. Giustiniani, inoltre, fa affidamento sui riti della Chiesa, sulla messa e sui voti religiosi, che liberano l'uomo dai legami terreni¹²⁶.

I fondatori delle compagnie dei somaschi, delle orsoline e dei barnabiti presentano il rapporto tra vita attiva e contemplativa in termini innovativi. I fondatori, infatti, pur considerando la forma di vita delle loro compagnie in opposizione a quella monastica, non identificano la "vita attiva" necessariamente con il soccorso misericordioso dei bisognosi, in quanto essa è soprattutto concepita attraverso il filtro dell'asceti monastica e quindi della mortificazione di sé. Questa idea di "vita attiva" non si oppone, ma conduce, a una "vita contemplativa" aperta sia ai laici sia ai religiosi, che, a sua volta, sfocia in una sorta di "misticismo attivo", definito da fra Battista come "terza vita".

Secondo Carioni nella "vita attiva" si può sperimentare la stessa mortificazione ricercata dal monaco nel monastero. Il mondo terreno offre continuamente all'individuo occasioni per mettere alla prova le proprie debolezze, non solo della carne, ma anche dell'orgoglio, dell'ira, dell'attaccamento ai beni materiali, a cui bisogna resistere per progredire nel cammino di perfezione: «Gran cosa à trovare uno che sia consumato nella *vita attiva* talmente, che sappia tollerare ogni imperfezione di ogni creatura senza suo fastidio di animo»¹²⁷; «La vita attiva infima, et grossa consiste nelle operationi corporali, ma la vita attiva nobile consiste nell'operationi dell'anima; come sono sterpare li vitii, piantare le virtù, raffrenare, et modificare le fantasmi et le cogitationi»¹²⁸. Anche Thiene attribuisce lo stesso significato alla "vita attiva": «La *vita attiva* consiste nell'accettazione della fatica e della povertà, e

125. Citato in Leclercq, *Un umanista eremita*, pp. 132, 69, 72.

126. *Ivi*, pp. 118-120.

127. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 97v.

128. *Id.*, *Deti Notabili*, cit., p. 69v.

nel disprezzo della fama e dell'onore del mondo e della propria conoscenza»¹²⁹. Tale concezione si ritrova anche nel trattato del canonico lateranense Serafino Torresini da Bologna, ammiratore di Battista da Crema e confessore di Angela Merici, il quale afferma che, oltre alle opere «di pietà ne prossimi», «la *vita attiva* dimanda, et ricerca [...] che siano mortificati in se stesso gli vitii, la propria volontà, le passioni, il proprio amore, le false inclinazioni, i mali costumi, gli affetti inordinati, gli incomposti gesti, le concupiscentie, et la lingua [...] l'anima di virtù sante et perfettissima ornata [...] custodia del cuore, dei pensieri»¹³⁰.

Pur non negando che si possa vivere la vita spirituale in monastero, questi personaggi sono in genere propensi a ritenere che la mortificazione dell'amor proprio vissuta nel mondo comporti una sfida con se stessi più difficile e quindi più meritoria, tale da portare l'individuo a un grado di perfezione maggiore. Come avverte Merici nella sua *Regula*, riferendosi alla vita nel mondo: «[...] tanto mazzor fatica et pericolo li convien che sia, quanto la impresa che se fa è di mazzor valore; perché non è sorte di male che qui non ce sia per oppondersi [...] se vi sforzaret per l'avenire, a vostro gran potere, de viver sì come richiede alle vere spose del Altissimo, et servare questa Regola sì come via per la quale haveti a camminare [...] non solamente tutti li pericoli et adversitadi di facil superaremo, ma anchora con gran gloria et giubilatione nostra li vinceremo»¹³¹.

In questi ambienti, tuttavia, la vita contemplativa viene ancora considerata superiore a quella attiva. Come afferma Carioni: «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»¹³². 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»¹³³.

129. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 110 («Vita activa stat: 1° in assumptione laboris et paupertatis. 2° In contemptu famae et honoris mundani et absconsione sapientiae suae»).

130. Serafino da Bologna, *Faretra del diuino amore di Giouanni Lanspergio certosino... Tradotta in volgare dal R. Don Serafino da Bologna*, Egidio Regazzola e Domenico Cavalcalupo, Venezia 1578, Prologo, p. 2v.

131. A. Merici, *Regula*, cit., Prologo, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 493. Il tono battagliero di questo passo (come di altri presenti nella *Regula*) risente forse dell'influenza del trattato sul combattimento spirituale di Caterina Vigri, la quale affermava: «Ma necessario è a chiuncha vole intrare a questa batalgia che mai non pona zoxo le arme, imperò che li soi inemici mai non dormeno. Ordoncha, suxo con grande fervore e confidentia prendiamo le arme a laude de Christo» (*Le sette armi spirituali*, a cura di A. Degl' Innocenti, p. 5). (*Libro devoto de la beata Chaterina Bolognese...*, Bologna per Hieronymo Platone de Benedictis, 1511), p. Aiiir.

132. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 97v.

133. *Ivi*, p. 97r. Domenico Cavalca aveva già affermato che è necessario che «la vita attiva preceda e aiuti sempre la vita contemplativa» (in M. Petrocchi, *Storia della spiritualità*, cit. p. 27).

Ora, dato che la contemplazione è frutto della mortificazione e che questa può essere attuata nel mondo, ne consegue che anche la contemplazione possa essere vissuta nella vita secolare. Battista da Crema definisce questo tipo di esperienza contemplativa-attiva come «terza vita», dicendola superiore alle altre due: «Ma la *terza vita*, più difficile et rara et di maggiore perfettione [...] 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»¹³⁴.

L'assimilazione della vita attiva alla contemplativa per certi versi si ritrova anche nelle costituzioni dei cappuccini (composte nel 1536). Affermando che entrambi gli stati di vita fanno parte della perfezione religiosa, esse adottano il concetto di «vita mista». Nella loro formulazione, tuttavia, la fase contemplativa e quella attiva sembrano considerate come distinte e da perseguire in alternanza, in quanto ancora rispettivamente associate alla preghiera nell'eremo e all'aiuto ai bisognosi: i frati, «quando per praticar con secolari, sentano diminuirsi di spirito», devono tornare alla solitudine dell'eremo, fin quando «repieni di Dio, l'impeto li mova a sparger al mundo le gratie divine. E così facendo, *ora Marta e ora Maria*, in *vita mista* sequiteranno Cristo, el quale, avendo orato al monte, scendeva nel templo per predicare»¹³⁵. È lo stesso Battista a specificare che la «terza vita» e la «vita mista» non sono la stessa cosa e che la simultaneità delle due fasi è essenziale: «La vita Mista è ancor imperfetta, quando in un tempo serve all'attiva, et nell'altro la contemplativa; ma quella è buona, et perfetta, che l'una et l'altra in un medesimo tempo abbraccia nella sua perfettione»¹³⁶.

Il concetto di «terza vita» si ritrova anche in una lettera di Zaccaria («farete orazioni, e l'azione esteriore non impedirà l'elevazione ed azione interiore, né questa l'altra»¹³⁷) e nelle costituzioni dei barnabiti, in cui si prescrive la contemplazione, sia nella sua forma tradizionale sia in quella enucleata da Battista: «Pertanto volemmo, et statuemo, che almancho per doi hore, fra il di, et la nocte, si demmo alla Oratione, senza implicarsi in alchuna altra opera. Ben vi pregemmo, che dappoi *ò manzando, ò altro operando, sempre statte con la mente elevata*»¹³⁸.

Anche nella compagnia di Merici si seguiva esattamente questo il tipo di vita, come emerge dalle parole del suo segretario: «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. Et a fozza mirabile vivono congiuntamente in l'una et l'altra. L'altezza della contemplatione non leva le fazzende, né le fazzende

134. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., pp. 97v-98r.

135. *Constitutioni*, n. 114, cit. in M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo*, cit., p. 230.

136. Battista da Crema, *Deti notabili*, cit. p. 69v.

137. Terza lettera, a Messer Carlo Magni, 28 luglio 1531.

138. *Costituzioni*, cap. 10, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 317.

impedissen il gusto celeste. Né la luce celeste toglie le opere. Così gli apostoli, tanti altri martiri, et vergine, et confessori»¹³⁹.

Così, la vita attiva e la contemplativa trovano una nuova sintesi nella proposta di una “terza vita”, espressione di un “misticismo attivo” in cui l’individuo che ha perfettamente mortificato l’amor proprio può seguire la volontà di Dio nel mondo. Come è chiaro, le figure mistiche del “Serafino”, della “Sposa di Cristo” e del “Cristo povero”, elaborate dai leader delle compagnie spirituali, corrispondono a questo profilo spirituale.

5. Opere di bene e carità

Al modello di vita cristiana dei fondatori vanno anche ricondotti i loro concetti di “carità” e di “opere buone”. Agli inizi del Cinquecento il povero è ancora percepito come immagine del Cristo crocifisso ed emarginato e l’attenzione ai poveri e ai malati è considerata come un atto di amore verso Dio e come una forma di imitazione di Cristo e del suo amore per l’umanità¹⁴⁰. Rispetto al periodo medievale, tuttavia, accanto a questa immagine del povero, tra la fine del Quattrocento e l’inizio del Cinquecento emergono nuove concezioni della povertà e della carità. Le guerre d’Italia e le conseguenti carestie ed epidemie, insieme alle trasformazioni economiche e ai movimenti demografici dalla campagna alla città, causarono un aumento dei poveri e dei malati nei centri cittadini, con i relativi problemi sociali (l’acconteraggio, i furti, il contagio, il ribrezzo e il cattivo odore). Tale situazione, insieme a una percezione più positiva del successo economico, portò a una parziale desacralizzazione della povertà (se non alla sua criminalizzazione), all’introduzione di provvedimenti volti a contenere o eliminare il fenomeno e alla creazione di nuovi ospedali¹⁴¹. Anche umanisti come Erasmo e Vives promossero l’idea che la carità fosse un dovere del cittadino, contribuendo al passaggio dalla carità corporativa e *ad personam* tipica del periodo medievale a quella universale e spersonalizzata dell’età moderna¹⁴². La questione dell’assistenza ai poveri si inseriva poi in un qua-

139. G. Cozzano, *Risposta*, cit., 50v-51r, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 581.

140. C. Radler, *op. cit.*, pp. 213-14; B. Pullan, *Catholics, Protestants and the Poor in the Early Modern Europe*, in «Journal of Interdisciplinary History», 35:3, 2005, pp. 441-456.

141. Su tali politiche, cfr., ad esempio, P. Delcorno, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, il Mulino, Bologna 2018; B. Geremek, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1986; R. Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; S. Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

142. Bossy, *Christianity in the West*, pp. 57-63 e 140-149.

dro di riaffermazione delle distinzioni tra le classi sociali e dei codici d’onore che ne caratterizzavano i confini¹⁴³.

È in questo complesso contesto semantico che si inseriscono l’esperienza e i significati della carità e delle opere nelle compagnie spirituali di Fieschi, Carioni, Thiene, Zaccaria, Miani e Merici. Alcuni di loro fondano gli ospedali per gli “incurabili” (rifiutati dagli altri ospedali) e Miani in particolare raccoglie vagabondi e orfani che reinserisce nel mondo del lavoro, da lui considerato come perno dell’identità sociale («chi non laborat non manducat»¹⁴⁴) – tanto che le sue opere sono seguite con grande interesse da parte di ambienti umanisti. Carioni e Merici, inoltre, non sembrano attribuire alla povertà materiale un particolare significato spirituale, in quanto sottolineano particolarmente la “povertà di spirito”. Va però chiarito che il loro lavoro negli ospedali e con i poveri non si può vedere come un riflesso delle politiche di contenimento dell’acconteraggio e del disordine sociale causato da poveri e malati presenti nelle città. Questi personaggi (soprattutto Miani, che percepisce il povero attraverso l’immagine di Cristo) continuano a dare un profondo significato spirituale alle opere caritative, che va ben oltre le analoghe iniziative filantropiche. Va altresì osservato che la carità negli ospedali non riguarda solo la cura del corpo, ma anche quella dell’anima, che consiste nella conversione dell’assistito. Tale significato spirituale, tuttavia, non va visto come segno di una propensione a sottolineare l’importanza delle opere in risposta allo scarso impegno degli ecclesiastici verso gli ultimi o in opposizione alla predestinazione e alla *sola fide* luterane¹⁴⁵. Al contrario, la loro idea di carità non si contrappone del tutto al protestantesimo, ma presenta con esso diversi tratti in comune.

I fondatori, infatti, come Lutero, criticano l’idea che le buone opere in quanto tali possano apportare meriti spirituali o contribuire alla salvezza. Carioni osserva che «opere mechaniche, ovvero opere di exterior misericordia, come è a servire a infermi, governare hospitali [...] sono operationi grosse et ignobili»¹⁴⁶. Fra Battista (un po’ come Erasmo) diceva anche: «[...] che tu faccia elemosine [...] perché Dio non ti toglia la robba, o perché non ti punisca [...] non è propriamente fare elemosina; ma è uno volere far contratto con Dio [...] haverai in questo la morte misera»¹⁴⁷.

143. Per alcuni di questi significati della carità in ambito cattolico, A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 16-34; B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Harvard University Press, Cambridge 1971; N. Terpstra, *Cultures of Charity: Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

144. Terza lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 13. Miani dice anche «el lavorar et la devuciuon ett la carità, le qual tre cose è fondamento delopera [...] el non lavorare, pocho se conferma li fraterli nela carità de Christo» (Prima lettera, in *ivi*, p. 3).

145. Come è stato tradizionalmente sostenuto, in particolare dalla storiografia della “Riforma Cattolica”: A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit.

146. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., p. 159v.

147. *Ivi*, p. 80v.

Egli quindi ironizza su coloro che, mentre si adoperano nei servizi assistenziali, si insuperbiscono, o operano distrattamente, senza curarsi delle mancanze del loro comportamento verso gli assistiti: «[...] sono occupato tutto il tempo ad aiutare poveri, ò vero ad havere cura di hospitali [...] [mentre si dovrebbe considerare se] in tali esercitij è alcuna imperfettione di negligentia, se vi è troppa curiosa sollicitudine, 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»¹⁴⁸; queste persone «fanno buone opere senza alcuno suo frutto spirituale, et così vanno all'inferno»¹⁴⁹. Questa posizione, lungi dall'essere riconducibile a un'influenza luterana, è invece fondata in alcuni esponenti delle correnti dell'osservanza e della *devotio moderna*. Infatti, il vescovo domenicano promotore della riforma osservante, Giovanni Dominici, il cui trattato sulla carità è ben conosciuto da Carioni, affermava: «Se io distribuio in cibo de poveri tutta la mia faculta cioe tutto il mio havere et non havero charita non mi giovera et non mi fara per cosa alcuna [...] Ogni elemosina che si fa [...] son dua amori. L'uno è l'amor di Dio et fa grande la città superna Jerusalem. L'altro è l'amor proprio che amplifica la infernal città di Babilonia [...] riguarda al sangue, all'honore, alla fama o alla propria sensitiva voluntà»¹⁵⁰. Un concetto simile era implicito nell'*Imitazione di Cristo*, che avvertiva che ciò che contava veramente quando si facevano le opere di bene era la motivazione che le muoveva¹⁵¹.

Anche Miani condivide la preoccupazione che dietro la distribuzione delle elemosine si celi la superbia, come quando, nel 1532, in una chiesa di Brescia, egli rimproverò alcuni suoi amici nobili che non tenevano nascosta la quantità di denaro che intendono donare ai poveri¹⁵². Così, Thiene, analogamente a Carioni e Miani, è critico verso chi esteriormente fa opere di bene, ma non si cura del proprio coinvolgimento interiore. In una nota lettera a Giustiniani, egli si lamenta delle elemosine fatte dai nobili veneziani che si occupano dell'Ospedale degli Incurabili: «Asai se afaticano per Cristo in opere esteriori. Ma non tacebo. Io non faria conto de tutte le opere esteriori né quatrini, se non sono confettate con le salze de questo sangue sparso com tanto foco d'amore»¹⁵³. Ritroviamo questa idea in Zaccaria, che afferma: «La elimosina senza charità non giova, anzi fa danno»¹⁵⁴. Da questo punto di vista, quindi, la loro

148. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 73r.

149. *Ivi*, 73r, 17r.

150. G. Dominici, *op. cit.*, p. 24r. La prima parte della citazione è presente in S. Paolo (1 Cor 13,3) e in Cassiano (*Conlationes*, 1.6), la seconda in sant'Agostino.

151. T. da Kempis, *Imitazione di Cristo*, Libro 1, cap. XV. Su questo tema cfr. M. von Habsburg, *op. cit.*, pp. 23-24.

152. Tra questi personaggi c'era un amico di Merici e Stella, Gian Giacomo Bardinello, e il cronista bresciano Pandolfo Nassino (A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit., p. 20n).

153. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 68. Thiene mostra lo stesso tipo di risentimento nei confronti dei confratelli del Divino Amore romano (A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 39-40).

154. G. Cagni, F. Ghilardotti (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», 21, 2004, p. 140.

posizione si distingue da quella più diffusa, che invece tende a identificare, in maniera più immediata, l'elemosina con l'acquisizione di meriti spirituali.

Ora, è pur vero che questi gruppi erano attivi nella fondazione e nella cura di ospedali, soprattutto degli "incurabili". Coerentemente con la loro visione della vita cristiana, ai loro occhi le opere di misericordia possono contribuire all'innalzamento spirituale dell'individuo quando esse sono vissute all'interno del percorso di mortificazione dell'amor proprio¹⁵⁵. Si tratta, cioè, di un'interpretazione ascetica delle opere, che coincide con il loro concetto peculiare di "vita attiva" e che, almeno in parte, va distinta dall'intento di operare il bene verso i bisognosi. Tale approccio emerge in maniera particolarmente evidente in Caterina da Genova, spesso 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 «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 despiacere [...] Et così trovava diverse creature brute de diverse bruture, pedochij [...] con spuse quasi intollerabile [...] oltre la spusa e bruture, sempre cridavano et se lamentavano de quelli li andavano atorno, et li dicevano vilania»¹⁵⁶. Allo stesso modo, forse proprio ispirato dalla Santa genovese, anche Carioni descrive il lavoro negli ospedali come uno strumento per mortificare l'amor proprio, e in particolare per combattere l'orgoglio e 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»¹⁵⁷.

In quel periodo, in effetti, gli "incurabili" rappresentavano la forma più ripugnante di malati, che richiedevano un grande sforzo di rinuncia al bene proprio per superare i sentimenti di disgusto e di difesa della propria dignità¹⁵⁸. In ambito nobiliare la devozione era invece espressa soprattutto attraverso il finanziamento delle chiese o dei conventi, la partecipazione alle processioni o alle messe, dove spesso ciò che contava era l'esibizione dello status familiare, mentre le forme di devozione personale, che comportavano l'abbassamento di sé, inclusa la partecipazione ai sa-

155. Sebbene diversi storici abbiano sostenuto che le opere di carità potevano avere significato penitenziale o di perfezionamento individuale, tuttavia non si sono addentrati nell'analisi di questa concezione: Prosperi vi accenna in relazione alle confraternite (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 18-19); Camillocci in merito a Caterina da Genova (D. Solferoli Camillocci, *I devoti della carità*, cit., pp. 45-46), Bonora a Battista da Crema (E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 172) e Pullan agli oratoriani di Filippo Neri nella seconda metà del XVI secolo (B. Pullan, *The Counter-Reformation Medical Care and Poor Relief*, in O.P. Grell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga (a cura di), *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*, Routledge, New York 1999, p. 32).

156. C. Fieschi, *op. cit.*, pp. 421-423.

157. Battista da Crema, *Opera utilissima*, cit., pp. 212r-v.

158. B. Pullan, *The Counter-Reformation*, cit., pp. 30-32.

cramenti della confessione e della comunione, erano visti come atti inappropriati. La critica a questo atteggiamento nobiliare emerge frequentemente negli ambienti qui considerati, a cominciare da fra Battista che, rivolgendosi a coloro che non vogliono comunicarsi, scrive che «lo faciati primo per superbia perché ve pare che sia vergogna che ve sia ditto pizochari, et santi, piagnoni»¹⁵⁹. Tale concetto è ribadito in una lettera di Paola Antonia Negri inviata ai barnabiti a Verona nel 1544: «Signor [...] Quanti non ti vogliono confessare vergognandosi fin ad inchinarti tutti due gli ginocchi, a lasciarsi vedere a far un atto virtuoso, come di confessarsi, et comunicarsi [...] e questo non per fuggire la laude humana¹⁶⁰, ma per timore, che non li venga detto qualche parola, ò fatto qualche vergogna con dirgli che sono Chietini, santoni, colli torti, hipocriti, e simili parole, che a' sensi suoi dispiacessero?»¹⁶¹. Che la nobiltà fosse reticente a rendere pubblica la propria umiltà e a rinunciare all'onore emerge anche nella critica di Thiene all'aristocrazia veneziana impegnata agli Incurabili: «Certo non li è chi cerche Cristo crucifisso [...] uno nobile che disprezzi l'onor per amor di Cristo [...] Cristo aspetta, niun se move»¹⁶².

Da questo punto di vista si potrebbe anche ipotizzare che la segretezza cui erano tenuti i nobili membri del Divino Amore, che nascondevano la propria identità e le opere della compagnia, non fosse in realtà un segno di umiltà (come spesso viene affermato), ma, al contrario, un tentativo di proteggere l'onore dei confratelli che svolgevano opere di carità negli ospedali. Leggendo la spiegazione data alla segretezza sembra infatti che questa sia motivata dal timore che i confratelli laici possano essere derisi dai loro pari per via del loro comportamento devoto: «[...] per essere questa fraternita di laici, li quali alle volte *si spaventano delle bone opere per il dir d'altri*, sia obligato ogni uno delli fratelli tenere secreto li fratelli, l'opere et modi della fraternita»¹⁶³. Tale ipotesi troverebbe conferma in un'altra lettera scritta da Thiene a Laura Mignani tra il 1518 e il 1520, in cui racconta che il giovane Stella – allora, come Thiene, nel Divino Amore romano – aveva passato un brutto periodo perché era stato contagiato lavorando con gli incurabili e «se vergognava che alcun el sapesse» (compresi i confratelli)¹⁶⁴.

Questo concetto doveva essere ben chiaro a Miani e ai suoi discepoli, che, provenendo in buona parte da famiglie altolocate, assistendo i poveri, si umiliavano,

159. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit. p. 47r.

160. Qui Negri allude alla pratica barnabita di mostrarsi "matti" al mondo per rafforzare il distacco dai suoi valori.

161. P.A. Negri, *op. cit.*, p. 416.

162. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 68.

163. P. Tacchi Venturi, *op. cit.*, p. 35. A ulteriore prova che questo sia il significato del cappuccio, è interessante notare che negli statuti della confraternita di S. Girolamo (del 1521), fra Battista ordinava il comportamento opposto: «[...] li gubernatori soli debano lavare li piedi ali poveri et sugarli, e basarli inzinochiati a capo discoperto» (*Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 245).

164. F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano*, cit., p. 26.

mortificando l'amor proprio attraverso la rinuncia allo status. Scrive infatti Miani al responsabile della casa dei Servi di Poveri di Bergamo di «mandar ali ospedali quelli che non lavora con pace, devucion ett modestia»; «Anui apartien soportar el prosimo [...] Perché el signor permete tal eror per vostra et sua utilità, aciò che vui inparate aver paciencia et cognoser la frazilità umana»¹⁶⁵. Così, anche il vescovo Pietro Lippomano, che accoglie la compagnia di Miani a Bergamo, ammira il santo non solo per il bene che faceva, ma anche per la sua capacità di tollerare opere comunemente considerate disgustose: «[...] *cum le proprie mane lavando le ulcerose piaghe, abstergendo le insanie*, medegando cum varii medicamenti et impiastri, *tollerando fetidissimi odori e altre spurcitie, quale soleno indur non solo a ministri, ma anche ali aspicienti nausea et abominacione*; e luy non solo non li aborisce, ma cum le proprie mani le continta come se fussero reddolenti de suavi odori. *O inaudita tolerantia, o pietà immensa*»¹⁶⁶.

È però solo con il raggiungimento dello stato di perfezione che le opere di bene acquistano il significato di atti veramente caritativi, altruistici e santi. Avendo sconfitto l'amor proprio, cioè, l'individuo non può che agire per il bene degli altri, perché le sue azioni coincidono necessariamente con la carità evangelica e il volere di Dio. Così, in un sermone per le angeliche, Zaccaria afferma che fare il bene altrui è possibile solo se uno «abbia perso se stesso totalmente, non guardando se non al prossimo, posponendo ogni propria utilità»¹⁶⁷. Anche Miani avverte i suoi discepoli che solo il completo abbandono dell'amor proprio e la vera conversione del cuore santificheranno il loro lavoro con i poveri: «Como adonca voleno far qualche è dito cencia carità, cencia umiltà de cuor, cencia soportar el prosimo, cencia procurar de la salute del peccator, e pregar per quello, cencia mortificacion [...] volgino esser mortificati in ogni suo ato exterior et pieni el interior de umiltà, carità et de uncio»¹⁶⁸. 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»¹⁶⁹.

165. Prima lettera e Terza lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, pp. 2, 10-11. Questa affermazione del gentiluomo veneziano si ritrova anche nella testimonianza di Da Molfetta: Miani era solito «*sopportare patientemente et compatire alle miserie, infirmità et difetti*, non tanto di quello coi quali vivea, ma di qualunque altra persona» (in B. Cordoni, *op. cit.*, p. 4v).

166. Discorso attribuito al vescovo di Bergamo Pietro Lippomano, 12 luglio 1533 (citato in G. Bonacina, *op. cit.*, p. 263).

167. Quinta lettera, in *Gli scritti di S. Antonio Maria Zaccaria*, cit.

168. Sesta Lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 23.

169. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 89v.

Considerate in questi termini, le opere di bene non rappresentano tanto il contributo umano verso la salvezza, ma, al contrario, il frutto di uno stato di grazia già raggiunto attraverso la mortificazione dell'amor proprio. Le opere quindi sono la manifestazione della carità, della raggiunta purificazione di sé, la realizzazione del puro amore per Dio e quindi della vera fede, che, in assenza di amor proprio, andavano necessariamente a beneficio del prossimo¹⁷⁰. Tali concetti, ancora una volta, benché reminiscenti delle posizioni protestanti sulle opere, hanno le radici nel secolo precedente, come dimostrano certe affermazioni del canonico di S. Giorgio in Alga Lorenzo Giustiniani. Egli infatti contrapponeva le opere meccaniche a quelle fatte "perfettamente" con il cuore mosso dalla grazia e quindi volto totalmente a Dio (con l'approvazione del libero arbitrio):

[...] si fa grata l'opera [...] dove nasca la virtù per poter meritare. Non già certamente, perché tu habbi digiunato; perche abbi lagrimato, et pianto; perche habbi vigilato, perché ti sij affaticato, perché habbi peregrinato; perché habbi vestito il nudo, pasciuto l'affamato, visitato l'incarcerato, servitor all'infermo, alloggiato il peregrino, et forsetiero; overo perche habbi sepellito il morto, ma si bene *perche persuadendoti la gratia, et consentendo il libero arbitrio, tutte queste cose perfettamente di cuore hai fatto*. Dico di cuore. Perche tutto ciò volontariamente, liberamente, et semplicemente hai fatto; et ciò per potere solamente piacere a Dio¹⁷¹.

Nei personaggi qui considerati, quindi, la carità è una disposizione interiore, il frutto della vittoria contro l'amor proprio. Così intesa, la carità, secondo Carioni, ha il potere di trasformare l'individuo in un essere divino:

La Charità sol riguarda nel puro honore, et amore di Dio et nel puro odio di se stesso [...] contiene in se ogni virtù, et discaccia da se ogni vitio, però il vitioso non può essere in charità [...] La carità è purification della mente [...] Ben che la carità possi stare col premio, nondimeno chi riguarda al premio spesso per amor proprio vien meno [...] la carità è paziente [...] non conosce invidia [...] non è ambitiosa [...] non cerca se stesso. Però l'amor proprio esclude la carità [...] sopporta ogni male [...] spera ogni cosa difficile, et naturalmente impossibile [...] Molti pensano di amar il prossimo, nondimeno non son mossi da carità, ma sol da naturale affetto, et sono senza merito [...] la carità è affabile verso il nemico [...] Quando la carità è data in grande abbondantia, fa nell'huomo insolita alteratione del corpo, et delle forze dell'anima [...] fa la faccia rubiconda, et tramuta l'aspetto, facendolo diventare amabile et reverendo [...] spesso induce a fare alcuni gesti, et movimenti, et dire alcune parole, che alli

170. Anche in diversi ambienti monastici osservanti di inizio Cinquecento (come quello benedettino), le opere non erano intese come qualcosa da contabilizzare nel giorno del giudizio, secondo la concezione "mercantilista" della salvezza propria della Chiesa romana, ma facevano parte del processo di rigenerazione del libero arbitrio (B. Collett, *op. cit.*).

171. L. Giustiniani, *op. cit.*, pp. 69-71. Tale posizione sembra quasi anticipare anche il concetto di "viva fede" di Ochino (cfr. *infra*, cap. 4).

inesperti pareno pazzie [...] questa carità di continuo persevera nell'oratione, et non si stanca dal contemplare, et spesso operando con le mani lo spirito si rapisse in Dio [...] fa perdere il discernimento tra l'un cibo et l'altro, et spesso induce il vomito, perché indebolisce la virtù digestiva [...] porta più chiara intelligentia di Dio et più utile cognitione delle cose naturali¹⁷².

Così intesa, la carità è la più importante di una serie di virtù associate a essa, quali l'umiltà e la pazienza. Come Angela Merici sintetizza efficacemente: «Et tutti li deportamenti suoi, gli fatti et i detti sian con caritate, et ogni cosa rezzano con patientia, con le quale due vertude specialmente se fracassa la testa al diavolo»¹⁷³. In definitiva, quindi, la carità, concepita da questi personaggi all'interno della loro visione della vita cristiana, è intesa come purezza del cuore, esito necessario del percorso di mortificazione e segno certo della santità.

172. Battista da Crema, *Detti notabili*, cit., pp. 4v-6v. Questa concezione della carità (oltre che a san Paolo, 1 Corinzi 13) rimanda a quella di Girolamo Sirino: «La Charità è madre de pace, fonte de sapientia, illuminatione de intelletto, operatrice de miraculi [...] stato de angeli [...] è paziente, benigna, non invida, non ambitiosa, non cerca cose proprie, non pensa male, ogni cosa tolera, ogni bene spera [...] fa l'anima beata, sposa de Christo, habitaculo del Spirito sancto et coniuncta col suo Creatore» (G. Sirino, *Libro de Gratia*, Grado III; nell'edizione del 1565 di Francesco Bindoni è a p. 59).

173. A. Merici, *Arricordi*, cit., in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 510. Anche Battista da Crema si sofferma in particolare su queste due virtù. In *Filosofia divina* egli afferma che Cristo ha in particolare lodato due "documenti": «[...] cioè la Charità et la patientia. Chi riguarda bene le tue parole, et li fatti, ritrovara che queste due virtù sempre ti erano in bocca, et nelle mani» (p. 104r).

La percezione della Chiesa

Le prossime pagine saranno dedicate a mettere a fuoco l'immagine della Chiesa espressa dai fondatori e a delineare, alla luce della loro concezione della vita cristiana, quale fu il ruolo e il significato che essi attribuirono alle gerarchie ecclesiastiche, ai sacramenti, alla messa e a diverse forme devozionali. Altro tema che verrà affrontato sarà quello dell'atteggiamento che costoro tennero sia nei confronti delle emergenti critiche protestanti, sia della *vexata quaestio* della riforma della Chiesa.

Tradizionalmente, la storiografia della Riforma cattolica ha privilegiato la sintonia dei membri dei gruppi spirituali con l'apparato ecclesiastico e la loro collocazione all'interno della tradizione cattolica, di contro alle idee protestanti. Essi, in effetti, richiesero l'approvazione ecclesiastica tanto per i loro scritti quanto per le loro compagnie, si confrontarono con l'emergente dibattito confessionale criticando il luteranesimo e auspicando la riforma delle strutture ecclesiastiche. Se certamente ciò è inconfutabile, bisogna tuttavia evidenziare due aspetti di fondo che rendono il loro rapporto con la Chiesa ben più problematico: anzi tutto la visione della vita cristiana delle compagnie differiva per molti aspetti da quella incarnata dalla Chiesa romana; in secondo luogo, pur presentandosi all'interno della tradizione del cattolicesimo romano, esse non miravano alla trasformazione delle sue istituzioni, ma intendevano porre la loro *forma vitae* come specifico modello di riforma della vita cristiana in senso più ampio e della società tutta.

Come si vuole dimostrare, ciò che marca la distanza tra questi sodalizi (in particolare quelli riconducibili a Battista da Crema) e la Chiesa romana è la concezione del sacro e il rapporto intessuto con esso dall'individuo. Il sacro, sia inteso come progressione spirituale sia come esperienza del divino, era interpretato infatti dai fondatori come un fatto individuale, fondato sulla conversione interiore e sull'unione con Dio. Di conseguenza, come si vedrà, essi consideravano l'apparato esteriore del culto – i rituali, la liturgia, le gerarchie ecclesiastiche – come marginale rispetto all'esperienza religiosa.

Se ciò può richiamare in qualche modo la prospettiva protestante, i fondatori non sostennero mai l'abolizione dello *status* religioso, dei riti e della devozione esteriore. Come molti altri riformatori della Chiesa dell'epoca essi ritenevano infatti che occorresse riempire tali aspetti di significato spirituale interiore, senza il quale non erano che vuoti formalismi. La loro posizione era tuttavia più radicale, fondandosi su una

concezione della vita cristiana incentrata sulla trasformazione progressiva dell'interiorità (della mente, del cuore e dell'anima). In questa prospettiva, quindi, gli aspetti esteriori del culto erano essenzialmente considerati come propedeutici alla vera vita spirituale, come un momento iniziale di un percorso che portava alla santificazione personale: stato nel quale tali aspetti avrebbero perso di significato. Al contempo, la centralità dell'interiorità nella vita cristiana implicava anche che non fosse necessario né abolire l'apparato esteriore del culto, il quale poteva essere osservato finché non si fosse ritenuto superfluo, né intraprendere un progetto di riforma del cristianesimo che poggiasse sulla riforma dell'apparato istituzionale della Chiesa.

Si trattava dunque di una religiosità che portava inevitabilmente a considerare laici e clero sullo stesso piano, mentre le uniche distinzioni possibili erano quelle di carattere spirituale, di grado di perfezione, che attraversavano l'umanità intera. La Chiesa stessa era quindi identificata con la comunità dei fedeli, rappresentativa di una sorta di "sacerdozio universale" o di comunità di santi al cui interno i fondatori identificarono la propria proposta di vita cristiana con il modello della Chiesa primitiva: un ideale che nella loro percezione (e di quella di ambienti affini) non era compatibile con una Chiesa rinascimentale appesantita dall'impalcatura gerarchica e rituale che nel corso del Medioevo si era sovrapposta alla purezza e semplicità originali. Del modello apostolico queste compagnie ripresero l'idea della comunità di santi e l'attività di proselitismo, portata avanti attraverso la diffusione di testi scritti, la predicazione informale e l'esempio. In questo quadro, i proclami di fedeltà alla Chiesa dei fondatori, le richieste di autorizzazione ecclesiastica alle loro opere, i richiami alla tradizione della Chiesa (ai padri, ai santi e ai teologi medievali), testimoniano soprattutto la loro contrarietà allo scisma protestante, il loro percepirsi come eredi della Chiesa primitiva senza però voler rompere con l'istituzione ecclesiastica e, soprattutto nel caso di Battista da Crema, una precisa strategia finalizzata a evitare possibili accuse di eterodossia.

1. *Le compagnie, il luteranesimo e la riforma della Chiesa*

Prima di analizzare la concezione della Chiesa espressa dai fondatori sarà opportuno soffermarsi brevemente sulle loro posizioni in merito alla diffusione del protestantesimo nei territori della penisola. Come è noto, a partire dai primi anni Venti del Cinquecento le città appartenenti al dominio della Serenissima erano soggette alle infiltrazioni dei testi di Lutero, che cominciarono a guadagnare proseliti e predicatori¹. Battista da Crema, già nel 1523, in *Via de aperta verità*, si oppone

1. Sulla diffusione delle idee protestanti nelle città italiane e sulle categorie sociali che vi aderirono, cfr. *Città italiane del '500 tra riforma e controriforma*, Atti del Convegno internazionale di studi (Lucca 13-15 ottobre), M. Pacini Fazzi, Lucca 1983; M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001; S. Peyronel Rambaldi, *Propaganda evan-*

alla proposta di Lutero di abolire la confessione, sostenendo che il problema sono i confessori avidi e non l'istituto in quanto tale: «Vedremo che per uno carlino se absolve ogni caso [...] Et per questo et per altro uno ribaldo heretico ha tolto via o persuaso de remove in scriptis et in parole la confessione vocale [...] vitupero la heresia de quello ribaldo quale dice non doverse confessare»². Analogamente, nella *Philosophia divina* del 1531, Carioni afferma la necessità di obbedire alla Chiesa, anche se al presente è governata da prelati non all'altezza: «Tu te inganni, o Martino: peroché sono stati huomini et hanno potuto fallare»; «Per parte mia voglio più presto seguitar li santi, che li tuoi documenti, li quali non fanno santi ma profani»³.

Tuttavia, il rapporto di Carioni con le autorità ecclesiastiche fu tutt'altro che lineare. Mentre i paolini vennero accusati di "begardismo", le sue opere furono condannate dall'Inquisizione (nel 1552) per via della sua dottrina del "perfetto", la cui presunta impeccabilità ricordava da vicino la nozione luterana della certezza della salvezza riservata a coloro che avevano vera fede⁴. Lo stesso Battista era consapevole dei rischi che correva ed è probabilmente per questa ragione che non di rado faceva affermazioni di sudditanza alla Chiesa e si preoccupava di ottenere l'approvazione ecclesiastica alle proprie opere tramite i suoi sodali Francesco Landini e Melchiorre Crivelli⁵. Del resto, l'accusa espressa da fra Battista nei confronti di Lutero di aver causato lo scisma nella cristianità non va spiegata nei termini di una diversa concezione della vita cristiana (rispetto alla quale ci sono convergenze e divergenze), ma con la sua contrarietà verso riforme religiose di carattere esteriore e istituzionale. Il frate domenicano ritiene frutto della presunzione quelle proposte di rinnovamento che non riguardino esclusivamente la trasformazione individuale e interiore del fedele: «[...] la santa santità non fa scisma, né divisione: ma questo male voriano fare alcuni superbi, che non si vogliono humiliare a gli altri»⁶.

gelica e protestante in Italia (1520 c.-1570) e J.J. Martin, *Elites and reform in Northern Italy*, entrambi in P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon (a cura di), *op. cit.*, pp. 53-68 e 309-329. Sui tentativi dei predicatori cattolici di contrastarle (sebbene nei decenni successivi), si veda E. Michelson, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Harvard University Press, Cambridge London 2013.

2. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 76v-77r. Tali accuse di Carioni nei confronti di Lutero sono state già rilevate da S. Cavazza, «Luthero fidelissimo inimico de messer Iesu Christo». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 65-94, pp. 82-87.

3. Id., *Philosophia divina*, cit., pp. 13v, 15v.

4. S. Pagano, *La condanna delle opere di fra Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti studi», XIV, 1997, pp. 247-51. Cfr. anche E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 145; G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003, pp. 44-45.

5. Forse per la stessa ragione egli richiede (e ottiene) l'autorizzazione da Clemente VII di stampare alcuni opuscoli nel 1525.

6. Battista da Crema, *Philosophia divina*, cit., p. 15r. Egli afferma anche: «Et se tu Dio sei uno, certo è che tu vuoi una sola Chiesa, et non tante scisme, ne heresie, che accade a Martin Luthero ad voler far scisma», *Ivi*, p. 13v.

Da questo punto di vista, infatti, le critiche del frate domenicano non risparmiano neanche la Chiesa romana. Come diversi osservatori della sua epoca, Battista da Crema considera la moltitudine degli ordini religiosi, delle confraternite e processioni come un'espressione della sola religione esteriore, e quindi irrilevante ai fini della vera devozione: «Da queste [devozioni esteriori] procedano tante sorti di religioni di diversi abiti, tante compagnie con suoi stendardi, tante processioni, et simili altre fantasie, che è un chaos infinito»⁷. Battista, però, assume una posizione più radicale di quella dei grandi critici della corruzione ecclesiastica, quali Savonarola ed Erasmo, o di Pietro da Lucca, in quanto non considera la riforma della Chiesa esteriore come necessaria ai fini dell'implementazione della vera vita cristiana⁸. Per quanto consapevole dei problemi del clero, il frate ironizza su quanti se ne scandalizzano e pensano di poter risolvere il problema tramite la riforma della Chiesa. Impersonando un immaginario riformatore ecclesiastico, afferma: «[...] 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?»⁹. Battista, a maggior ragione, critica quegli ecclesiastici che vogliono perseguitare coloro che non sono allineati 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 correctione di tutto il mondo»¹⁰. Battista accusa questi personaggi di ipocrisia, ammonendo «Risguardate appresso se in voi medesimi mai fallate con Dio, o con il prossimo, et quale giustitia fate contra di voi»¹¹ e affermando che «sappi che ogni uno che si scandalizza ò meraviglia per cosa alcuna, è ancora molto imperfetto et debile, che si lassa ferire, et nuocere dalla imperfetione d'altri»¹². Fra Battista non si appella dunque alla riforma della Chiesa esteriore, ma alla trasformazione interiore dell'individuo. Al contrario, egli considera ogni tentativo di imporre un codice di comportamento esteriore come inutile ed effetto della superbia. Del resto, fra Battista, come Thiene (che si allontana da Carafa quando questi ottiene la porpora cardinalizia), Zaccaria e Miani (che rimane laico), non ambisce a ricoprire alte cariche ecclesiastiche, anzi deride

7. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 55r.

8. Nonostante le critiche alla corruzione e alle cerimonie della Chiesa, questi autori riconoscevano il ruolo spirituale all'istituzione ecclesiastica e alle sue gerarchie. Su Savonarola si veda D. Weinstein, *op. cit.*; su Erasmo, H.M. Pabel, *The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in Id. (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, Sixteenth Century Publishers, Kirksville 1995, pp. 57-93; e, su Pietro da Lucca, cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo*, cit., pp. 29-31.

9. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 41r.

10. *Ivi*, p. 29v.

11. *Ibidem*.

12. *Ivi*, p. 45v.

quanti «si beccano il cervello dicendo S'io fossi Papa, s'io fossi prelado o signore, farei tante cose, tali sono grandi maestri fantastici, et sono ambiziosi»¹³.

Il pensiero di Angela Merici nei confronti della riforma protestante emerge negli *Arricordi* e nel *Testamento* (1539). Merici condanna le opinioni degli "heretici" e mette in guardia le Colonelle dal fatto che possano predicare cose contrarie alla Chiesa o alla regola della compagnia: «[...] vardarle dalle pestifere opinionone delli heretici, quando aldireti qualche predicatore, o altra persona, haver fama di heresia, o predicar cose nove contra la usanza commune della Chiesa, et contra quello che haveti havuto da noi, allhora con bel modo teneti via da aldir simile persona le vostre figlioline»¹⁴. Nello stesso capitolo, però, si riferisce anche alla corruzione della Chiesa. Se le Colonelle devono difendere le vergini dagli "eretici" (definiti i "ladri"), esse devono fare lo stesso nei confronti del clero immorale e degli uomini secolari (i "lupi"). La preoccupazione principale della fondatrice è, infatti, che queste categorie di persone possano sviare le vergini dal perseguire il loro modello di vita:

Sappiate che haveti da difender et risguardare le vostre peccorelle dalli lupi e dalli ladri, ciò è da due sorte de persone pestifere, dalli inganni della gente mondana o falsi religiosi et dalli heretici [...] State su la guardia che qualche confessore, o altro religioso, non le levassen giù da qualche suo bono sentimento o dal digiunare, o dal proposito fermo della verginitade, o dall'apprezzar questa santa Regola divinamente ordinata¹⁵.

Le lettere del segretario Cozzano evidenziano l'esistenza di pressioni che cercavano di portare le adepti in campo protestante, probabilmente con qualche successo: il demonio «se sforza et se è sforzato de spiantarla [la compagnia] da gli consigli celesti [...] et piantarla negli consigli terreni, per non dire diabolici, contrafazzendola con riti, et vie estranee, et heretiche [...] far vita spirituale secondo altri modi et riti novi»¹⁶. Cozzano inoltre bolla come opinione eretica quella che sostiene che, anziché sottoporsi a un percorso penitenziale, basti affidarsi a Dio: «Et sotto apparentia di pender solamente da Dio, cascare nella tentatione et maleditione di esso Dio. Come tirar al bene le anime con gli meggii ancor corporali non bisogna, ma lassar questo officio a Dio; se egli per lui solo le tirerà, le saran tirate, altramente il resto è vano. Opinionone pestifera et più che heretica»¹⁷.

In ogni caso la posizione di Angela in relazione a questi dibattiti appare cauta. Invita le orsoline a rimanere fuori dalle dispute tra protestanti e cattolici e a non giudicare: «Lassatili nel grado suo. Tegnite ognun per bono, ma siate prudente al

13. Id., *Filosofia divina*, cit., p. 105r.

14. A. Merici, *Arricordi*, cit., 7, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 511.

15. *Ibidem*.

16. G. Cozzano, *Risposta*, cit., ff. 5v-6r, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 566.

17. *Ivi*, ff. 5r-v. L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 566.

bene vostro»¹⁸. Infatti, sebbene auspichi la riforma della Chiesa corrotta, Merici sembra prendere le distanze dai dibattiti su questo tema e piuttosto incoraggia le sue figlie a seguire la "vita nova" proposta dalla sua regola, in unione con Cristo, l'unica via certa per ricevere l'illuminazione e la vera vita spirituale:

Et fati vita nova. Delle altre openioni, che adesso sorgono, et sorgeranno, lassatile andare sicome a voi non pertiengano. Ma pregati, et fati pregare, che Dio non abbandone la sua Giesia, ma la voglia riformare sicome allui piace [...] Imperoché a questi tempi pericolosi et pestiferi altro ricorso non trovareti, che il fuger alli piedi di Iesu Christo, perché se lui ve governerà, et amaestrerà, sareti amaestratae¹⁹.

2. La Chiesa delle origini

Il modello ecclesiale di riferimento delle compagnie è la Chiesa degli apostoli, ideale comune a molte esperienze di rinnovamento religioso di inizio Cinquecento, dai protestanti a Erasmo ai cappuccini e ai gesuiti²⁰. L'ideale della Chiesa primitiva era anche usato come pietra di paragone per criticare l'istituzione ecclesiastica rinascimentale, in quanto rappresentativa di una Chiesa scevra dalle distorsioni medievali, dall'accumulo di riti, di superstizioni e di forme di sapere astratte e in definitiva inutili alla vera vita cristiana.

Pur non aderendo all'ideale della Chiesa primitiva in forma letterale – come, ad esempio, gli anabattisti d'oltralpe²¹ –, Battista da Crema, Antonio Zaccaria, Girolamo Miani e Angela Merici plasmano le loro compagnie su questo modello. Per i fondatori, la Chiesa apostolica rappresenta il fondamento e il fine della vita cristiana, la matrice della visione di un'idea di Chiesa universale e senza gerarchie, i cui membri vivono nel mondo impegnati in attività quotidiane e al servizio degli altri. Era la Chiesa degli illuminati da Dio, la comunione dei perfetti o dei santi, l'espressione ultima del compimento del percorso di purificazione, della vittoria contro l'amor proprio, la realizzazione della carità in questo mondo, la partecipa-

zione continua alla grazia, l'unione perpetua con il corpo mistico di Cristo e la fusione nel fuoco d'amore di Dio.

Nella prefazione della *Via de aperta verità* è l'eremita Girolamo Regino a inquadrare il pensiero di Battista da Crema all'interno di un ideale ritorno al modello della Chiesa primitiva: «Apertamente hormai per tanti diversi evidentissimi segni occorsi, et che ogni di appaiono [...] veder si può chel magno Dio voglia ridur la nostra santa giesia sposa del suo unigenito figliol christo Iesu, a quella semplicissima apostolica purità, nella quale essa nacque»²². Nei trattati di Battista da Crema emerge una visione della comunità cristiana e della Chiesa compatibile con quella apostolica. Carioni, infatti, pur senza negare lo status religioso, non ritiene significativa la distinzione tra chierici e laici dal punto di vista della vita cristiana. Egli pone l'umanità in un continuum, distribuendola, a seconda del grado di perfezione raggiunto, negli stadi di devoti "incipienti", "proficienti", "perfetti" e "perfettissimi" (o "più che perfetti")²³. Quindi, dal punto di vista della scala di perfezione, Battista non pensa che lo status laicale sia inferiore a quello religioso: «Chi volesse dire che non si podesse venire a perfettione in stato secular, serìa assai bene de havergi compassione»²⁴.

È in base a tale idea di comunità cristiana che fra Battista imposta la propria opera di proselitismo, volta a riformare la società attraverso una sorta di "sacerdozio universale". È vero che alcuni storici hanno recentemente visto il modello religioso di Carioni come caratterizzato da un forte elemento settario ed esoterico²⁵. In effetti il frate presenta l'ascesa verso la perfezione come graduale, non riconoscibile esteriormente e come un percorso che non garantisce l'unione con Dio a tutti. In alcune affermazioni, Battista sembra proporre un modello spirituale riservato a pochi illuminati: «Signor caro se tu volessi parlare anchora un pocho più alto? Tutto il mondo non te intendereia. Si che meglio è che tali documenti non dichi pubblicamente a tutti, ma tu parli tal parole secretamente et a pochi»²⁶.

18. A. Merici, *Arricordi*, cit., 7, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 511.

19. *Ibidem*. Anche Cozzano afferma che le orsoline dovevano mantenersi salde nella vita della compagnia «essendo poste fra tante corrottele et nove sette de vita sospetta» (G. Cozzano, *Epistola confortatoria alle Vergini della Compagnia di Sant'Orsola composta per il suo Canceglier Gabriello Cozzano*, ff. 968v-69r, in L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, p. 563).

20. Sui cappuccini cfr. M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo*, cit., p. 39, *et passim*; sui gesuiti si veda G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., pp. 64-65, *et passim*; su Erasmo, I. Backus, *Erasmus and the spirituality of the early Church*, in H.M. Pabel (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, cit., pp. 95-114.

21. Sulla Chiesa apostolica e l'anabattismo, cfr. J.D. Roth, J. M. Stayer, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Brill, Leiden 2007.

22. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 1v. Fra Battista si riferisce alla santità della Chiesa primitiva in diversi passaggi dei suoi trattati (cfr. ad esempio, Id., *Filosofia divina*, cit., pp. 54v-55r).

23. «Sono ancora in questo terzo grado alcuni perfetti, altri più perfetti, et alcuni perfettissimi» (Id., *Specchio interiore*, cit., p. 7v). Si veda anche Id., *Opera utilissima*, cit., pp. 170v-172r. Se tali categorie già erano state discusse nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, esse erano riferite a coloro che si trovavano nello status religioso e non ai laici (parte III, q. 89, a. 2).

24. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 134r.

25. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo*, cit., pp. 31-48; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 133-135, 145-46, 168-170 *et passim*; A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit., pp. 240, 440n.

26. Battista da Crema, *Filosofia divina*, cit., pp. 119r-v. Battista dice anche che «le cose divine non si manifestano a tutti, ma alli amici di Dio» (*ivi*, p. 55r). Come si è visto, l'espressione «amici di Dio» (riferita a coloro che hanno raggiunto la perfezione) potrebbe spiegare il nome delle associazioni di Zaccaria e Stella (cfr. Cap. 1). Anche Erasmo, nell'*Enchiridion militis christiani* (apud Ioannem Knoblouchium, apud Felicem Argentinam 1523, pp. 69r-v), sostiene che l'essere umano

Benché sia fuor di dubbio che il frate fosse convinto che a ogni grado di perfezione corrispondeva un diverso grado di conoscenza dei segreti divini o di comunicazione con Dio, egli però presenta tale percorso come aperto a tutti²⁷. Occorre infatti chiarire che quando il frate sostiene che solo alcuni accedono ai più alti livelli della via spirituale, lo fa con disappunto, riferendosi allo stato deplorabile dei suoi contemporanei e alla difficoltà della via da lui prefigurata, non perché voglia promuovere una religione per pochi: «Ma con dolor è da pensare quanti pochi arrivano a questo stato [di perfezione], ne pur lo conoscono»²⁸. Inoltre Battista rifiuta esplicitamente le concezioni settarie della perfezione e critica coloro che sostengono che «in ogni loco et tempo Dio ha alcuni, che debbono et possono essere veri servi suoi»²⁹. Egli, in quanto direttore spirituale, non si stanca di incitare i suoi lettori a perseverare e a non scoraggiarsi: «[...] non ti perdere d'animo, persevera, perché non è impossibile appresso a Dio, non volendo ti stesso iudicare impossibile quello al quale Christo ti exhorta»³⁰.

Così il frate invita tutti, indipendentemente dal grado di istruzione, dal retroterra sociale e dal genere, a intraprendere la via della perfezione e diventare veri cristiani: «Et è una via, nella quale tutti puonno et debbano intrare, et con ogni studio osservarla»³¹. La possibilità di accesso ai segreti divini e all'unione con Dio sono fondati sulle capacità individuali di vincere se stessi, non su conoscenze pregresse, né tantomeno su simbologie esoteriche. In contrasto con gli astratti ragionamenti degli Scolastici e in continuità con il modello spirituale della *devotio moderna* e l'insegnamento umanistico, quella di Carioni è una vita cristiana pratica, non di teorie: «Et certo è che non lo po ben conoscere chi non lo experimenta, perché tal scientia non è de parole ma de fatti»³². È una spiritualità fondata sul concetto di "dotta ignoranza", che rivendica come una ricchezza l'assenza di cultura formale e accademica. Il ladrone crocifisso con Cristo può insegnare molto meglio dei teologi:

è prigioniero delle passioni e ammira le cose vane. Per questa ragione il regno dei cieli è destinato solo a una minoranza di beati.

27. Del resto, per quanto la dottrina di Carioni abbia un fine mistico, la maggior parte della sua opera si concentra sulla strada che conduce (e in parte coincide) con tale fine, e cioè la mortificazione dell'amor proprio, percorso a cui tutti sono chiamati. A questo proposito non mi sembra del tutto condivisibile l'idea secondo cui i trattati di Carioni sono indirizzati a diverse persone, a seconda del loro grado di perfezione (cfr. in particolare G. Caravale, *L'orazione proibita*, cit., pp. 109-111). Se è vero che lo *Specchio* rappresenta lo scritto in cui la sua dottrina è espressa in maniera più chiara ed esplicita, anche negli altri trattati, pur trattando aspetti più specifici, si ritrovano le stesse idee sulla perfezione e i suoi esiti mistici.

28. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 17r. Anche in *Filosofia divina* egli afferma: «O caro Christo risguarda un poco in drieto anchora di presente, et vedi un pocho quanti pochi te seguitano? O Christo, non vedi tu che tutti te fugemo, come se fosti un pessimo huomo» (pp. 98v-99r).

29. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 74r.

30. Id., *Opera utilissima*, cit., p. 167v.

31. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 5v.

32. Id., *Via de aperta*, cit., p. 17v.

«O studenti, o lettori, voi sapete niente»; «O ladrone pedagogo mio, precettor mio tu sei pur dotto et hai imparato molto più in una hora con quello precetor tuo, che non ho fatto io in Platone, et Aristotile in vinti anni»³³. Infatti, né la professione né la condizione economica inficiano la vita devota: «Si che non vale a dire sono povero o richo, o mercadante. Non sono bone scuse che de tutti questi stadi, se ne trova de devote et stagando ne le occupatione sono uniti in si stessi»³⁴.

Un altro importante aspetto che riconduce la dottrina della perfezione di Battista da Crema a una dimensione universalistica è rappresentato dall'assenza di ogni forma di discriminazione di genere. Infatti, come emerge nella dedica dello *Specchio interiore* indirizzata a due delle reggitrici dell'ospedale veneziano degli Incurabili, le donne possono diventare "perfette" quanto gli uomini: «[...] à voi venerande madri che volete essere perfette, si drizza questa operetta»³⁵. Diverse volte Battista si rivolge ai suoi lettori e alle sue lettrici affermando: «O con quanta attentione et profonda investigatione l'huomo et donna, massimamente quelli li quali cercano di essere perfetti, doveriano pensare»³⁶. Battista asserisce anche che le donne possono fungere da direttrici spirituali. Infatti, i prerequisiti e le qualità associati a quella funzione non dipendono né dal genere né dallo status religioso, ma solo dalle capacità personali: «Pertanto tu debbi cercare uno qualche discreto, compassionevole, affabile et veramente humile di core, et se trovi uno tale, overo sia frate, o prete, o secolare, o homo, o donna, te debbi sottomettere a tal stretta obedientia [...] senza iudicare ne perché né come te sia comandato»³⁷. Che non fossero parole retoriche emerge dalla vicenda della *leadership* carismatica di Paola Antonia Negri, ritenuta la migliore interprete del concetto battistiano di "Serafino"³⁸.

Carioni aspira a convertire la società e a creare una nuova comunità di santi in imitazione della Chiesa degli apostoli. Infatti, compito precipuo dei perfetti è quello di creare nuovi adepti: «[...] rari sono quelli che vogliono far perfetti, et questi tali sappiano che mai non arriveranno alla perfettione, se non si diletano di insegnare ad altri»³⁹. Battista critica quegli spirituali che, al contrario, preferiscono vivere appartati, senza impegnarsi nell'opera di proselitismo: «[...] quelli che dicono che vogliono essere boni et perfetti [...] dicono è bona cosa stare solitario,

33. Id., *Filosofia divina*, cit., pp. 108v, 107v. Tale concetto, già presente in Francesco d'Assisi che proibiva ai frati di possedere libri, viene elaborato all'interno della filosofia umanistica e neoplatonica di Niccolò Cusano (*De docta ignorantia*).

34. Id., *Via de aperta*, cit., p. 104v.

35. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 7v.

36. *Ivi*, p. 72v.

37. Id., *Opera utilissima*, cit., pp. 149r-v.

38. Anche il francescano Enrico Herp, nello *Specchio de la perfectione humana* (che ebbe tre edizioni italiane, tutte a Venezia tra il 1522 e il 1524), originariamente dedicato a una donna pia, già aveva affermato che l'unione con Dio e la perfezione potessero essere raggiunti da tutti, anche da donne e rustici: cfr. B. McGinn, *The Varieties*, cit., pp. 131, 533, 534n.

39. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 74r.

et non essere conosciuto. Se Iesu Christo e li Apostoli havessero fatto in tal modo, mal seria di noi»⁴⁰. Da questo punto di vista, Battista considera il libro come la maniera più efficace per diffondere le idee sulla “vera” vita cristiana e per dirigere le persone spiritualmente:

“O charo Christo, tu sei pur un bel libretto [...] il qual libretto può e sa legere ogni dotto et indotto, ogni cieco et oculato, né costa tanti denari che ogni povero non lo possa facilmente comprare”⁴¹; “specchiati quello che insegni, et rimoveti da insegnare bontà à stampa”⁴²; “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, poi che è quasi persa la stampa de’ boni solicatori”⁴³.

In questa prospettiva, particolarmente significativo è lo *Specchio interiore*, che Battista presenta come uno strumento per esaminare se stessi, in maniera analoga, seppur meno sistematica, agli *Esercizi Spirituali* di Loyola, che anticipa di qualche anno. Il titolo del trattato, infatti, sta a indicare il confronto che il lettore deve effettuare tra il proprio stato interiore e la perfezione di Cristo (rappresentata dallo specchio) per valutare le eventuali discrepanze: «[...] et specchiare la faccia sua interiore in questo specchio»; «questa operetta, in la quale spesse volte leggendo, troverete se sarà ancora qualche imperfezione nell’anima vostra, et vi accorgerete quanto profetto fate nella *vita Christiana*»; «risguarda hora dove tu sei et esamina molto bene te stesso molte volte»⁴⁴. A differenza del fondatore dei gesuiti, tuttavia, Battista lascia al praticante la responsabilità di valutare il proprio progresso spirituale (anziché al confessore, cui gli *Esercizi* sono indirizzati).

Oltre al libro, Battista affida l’opera di proselitismo alle confraternite, e soprattutto ai paolini, come spiega Zaccaria ai suoi confratelli pochi anni dopo la

40. *Ivi*, pp. 71r-v.

41. *Id.*, *Filosofia divina*, cit., p. 82r. Singolarmente simile è la seguente affermazione di Ochino: «Mi è pervenuto alle mani un libro, ove è scritto tutte le verità [...] tanto facile, che gli fanciulli e le donne poteranno leggere in quello [...] Questo libro è il benigno Giesù» (dalle *Prediche nove* del 1541, cit. in M. Camaioni, *Il Vangelo e l’Anticristo*, cit., p. 241).

42. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 75r.

43. *Ivi*, p. 72v. Questo passaggio – almeno in merito all’importanza di insegnare la perfezione – sembra ripreso da Lorenzo Giustiniani, che aveva affermato: «Certo esso spirito divide gli suoi doni non per che se tengano nascosti, non per che siano senza fructo. Ma acio che distribuendoli a proximi quelli che gli possegono ne guadagnino» (L. Giustiniani, *Doctrina del Beato Lorenzo patriarcha della vita monastica*, 1494, senza luogo ed editore, Prologo, p. Aiiiv).

44. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., pp. 7v, 96r. Anche Merici usava il concetto dello specchio, riferito all’esempio che le guide dovevano dare: «Voi viveti et deportative così che le vostre figlioline se *specchien* in voi. Et quello che volete che lor faccian, fatil voi prima. A che fozza potreti voi [...] avisarle et indurle a vertù alcuna, la quale voi prima non havereti? [...] Siché fati che, a vostro essempro ancora, le se movano et se inanimen al viver virtuoso» (A. Merici, *Arricordi*, cit., 6).

scomparsa del maestro: «[...] il desiderio del nostro divin padre il quale (come vi ricorderete) voleva che fossimo piante e colonne della rinnovazione del fervor christiano»⁴⁵. I paolini, infatti, intraprendono azioni missionarie a Milano, Verona, Venezia e Vicenza, identificandosi con gli apostoli, che, sebbene perseguitati e privi di formazione culturale, erano sostenuti dal favore divino: «[...] et voi che così vi separate, vi riempimmo de benedictione Divine, et vi racordemmo di non temere anchora che non havesservi tante litere, o favore, perché tali erano li apostoli. Et la unzione del spirito santo vi amaestara del tutto, et torra la vostra cura, perché sie compiaciuto in voi»⁴⁶. Il proselitismo dei paolini finalizzato all’instaurazione della Chiesa primitiva emerge anche in una lettera di Paola Antonia Negri (del 1550) diretta al neoeletto Giulio III (Giovanni Ciochi Del Monte), in cui auspica “battistianamente” che Dio lo illumini e gli purifichi la mente affinché si faccia promotore di tale progetto: «[...] sperando, e desiderando, che in questa elezzione, *habbiato ricevuto dal Padre de’ lumi*, lumi per saper governare [...] una tale *purificazione di mente* [...] essendo diventato un altro *Christo in terra* ancora voi [...] O come si terrà felice l’anima mia, quando vederò questa *dolce sposa* [...] *riassumere la forma della pristina bellezza*»⁴⁷.

L’ideale della Chiesa primitiva è centrale all’idea di riforma cristiana promossa anche dagli altri fondatori, a cominciare dai Servi dei Poveri. Miani costruisce l’identità, l’esperienza religiosa e il proselitismo della sua compagnia su questo ideale. Come testimoniato dal biografo, Miani e i suoi discepoli, lasciano le proprietà e le occupazioni del mondo, hanno tutto in comune, si mantengono con il lavoro nei campi, 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, tagliar migli e far opere simili, tutta via cantando salmi et hinni al Signore, ammaestrando i poveri contadini nella vita christiana, mangiando in pan di sorgo et altre simili vivande della villa⁴⁸.

Come i barnabiti, anche la Compagnia dei Servi dei Poveri ambisce ad avviare la riforma cristiana della società, cominciando – come fece Gesù stesso – dai poveri. Inoltre, Miani e i suoi discepoli pregano che Dio trasformi la cristianità in una comunità di santi, come al tempo degli apostoli: «Dulce padre nostro signor Iesù Christo, te pregamo per tua infinita bontà, che reformi la cristianità a quello *stato*

45. A.M. Zaccaria, *Gli scritti*, cit.

46. *Costituzioni*, cap. 16, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 352.

47. P.A. Negri, *op. cit.*, p. 564.

48. C. Pellegrini, *Vita del clarissimo*, cit., p. 15. Il biografo racconta che anche a S. Rocco «lavorando si cantavano salmi, oravasi giorno et notte, il tutto era comune» (*ivi*, p. 11).

de sanctità, lo qual fu nel tempo di toi apostoli»⁴⁹. I somaschi abbracciano un'idea di Chiesa universale, 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, atìo gli acreschi li gaudii accidentali; per la giesia perfecta in terra, cioè per quelli chi son nela gratia sua, atìo gli acrescha le virtù et gratie et li conservi nela observantia de soi comandamenti; per la imperfecta, cioè peccatori, atìo li dia emendatione de vita et remisione de loro peccati; per la purgativa, atìo li liberi da quelle pene et gli di la gloria eterna; per la giesia sua che pol essere, cioè per li infideli chi son al presente et chi saranno, atìo gli doni il lume dela fede⁵⁰.

Se si passa all'esame della Compagnia di sant'Orsola, il quadro non cambia. Innanzitutto, come ha osservato giustamente Zarri, il richiamo alla Chiesa primitiva è dato dalla scelta della figura di sant'Orsola come patrona della compagnia, che all'epoca rinvia alla nave simbolo della prima comunità cristiana, e dalla presenza nella chiesa di sant'Afra, scelta da Angela come luogo di residenza, delle reliquie della matrona martirizzata Afra e di Faustino e Giovita, martiri e protettori della città⁵¹. Anche la terminologia usata da Angela per riferirsi alle guide spirituali – le “Colonelle” – rimanda alle “colonne”, i capi delle comunità dei nazorei⁵²; mentre quella riferita alle governatrici che sostenevano la compagnia dall'esterno – le “Matrone” – richiama le donne aristocratiche romane che appoggiarono le prime comunità cristiane.

Negli scritti della compagnia, inoltre, si trovano diverse testimonianze che denotano riferimenti in tal senso. Merici incita le sue consorelle a esemplare la propria vita spirituale 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»; «se legge delli apostoli, et altri christiani della primitiva Giesia: “Erat autem eorum cor unum”»; cioè: un sol cor era de tutti loro»⁵³. Come Miani, inoltre, anche Angela Merici plasma l'identità della propria compagnia sul modello della Chiesa apostolica: «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»⁵⁴. Benché

49. Id. (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 4, 1978, p. 28.

50. *Ivi*, pp. 30-31.

51. G. Zarri, *Orsola e Caterina*, cit., pp. 417-451.

52. È stato anche osservato che tale denominazione coincide con quella attribuita ai responsabili di quartiere sia di Desenzano, città natia di Angela (L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 242), sia di Brescia (G. Zarri, *Orsola e Caterina*, cit., p. 437).

53. A. Merici, *Arricordi*, cit., 7; Ead., *Testamento*, cit., 10, pp. 511 e 516.

54. Lettera introduttiva (*Al lettore*) alla *Regula* (in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 433). L'autore di tale lettera è, con tutta probabilità, Gabriele Cozzano.

diretta alle donne, la compagnia non escludeva di potersi aprire ad altre categorie di persone: «Non che, per questo, se voglia escluder come seguaci et adherenti [...] ogni sorte di creature: homini, donne, grandi, piccolo, gioveni, vecchii»⁵⁵. Negli scritti di Cozzano, inoltre, la vita monastica viene presentata come sintomo e causa del declino della Chiesa, mentre la Compagnia di Sant'Orsola viene paragonata alla Chiesa primitiva: «Primo la Giesia è stata nel suo primo et aureo stato di viver, senza clausure, ne seraglie di conventi. Dapoi declinando, sono successi gli monasterij [...] la stessa perfettione, et primitivo, et aureo stato della santa Giesia: al qual se assimiglia questa nostra»⁵⁶. Inoltre, analogamente a Battista da Crema, Cozzano allude anche a un'idea di Chiesa che coincide con quella dei perfetti: «Felice che'l saperà cognossere. Puochi ben saran quelli che tal gioia apprezierà, perché rari sono sempre a chi è dato il ver lume di sapere, specialmente in questo corrottissimo tempo. Ma quelli pochissimi pur saran beatissimi»⁵⁷.

Infine, come gli apostoli, le orsoline vivono nel mondo, si guadagnano da vivere, si aiutano tra di loro, danno il buon esempio, diffondono la pace e predicano informalmente: «Ditigli che, voglia dove le si ritrovan, le dian bon essempro. Et che le siano bon odor a tutti di virtude»; «le sue parole tutte sian savie [...] humane et induttive a concordia et carità [...] Et che cercheno di metter pace et concordia dove le saranno»⁵⁸; «tutte le parolle, atti et movimenti nostri sempre sian in amai-stramento et edificatione de chi harà pratica con noi»⁵⁹.

3. La Chiesa istituzionale, i voti, le gerarchie

La specifica concezione della vita cristiana dei fondatori si riflette anche nella loro visione della Chiesa istituzionale, a partire dalla questione del valore spirituale dello status religioso e dei voti, già dibattuta negli ambienti umanistici e della *devotio moderna*. Lorenzo Valla (nel *De professione religiosorum*, 1442) aveva infatti affermato che «la professione religiosa non rende migliori gli uomini, come non li

55. *Ivi*, p. 434. Cfr. G. Zarri, *Orsola e Caterina*, cit., pp. 434-435.

56. G. Cozzano, *Risposta*, cit., f. 32v, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 575.

57. Id., *Epistola confortatoria*, cit., f. 967r, p. 563.

58. A. Merici, *Arricordi*, cit., 5, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 510.

59. Ead., *Regula*, cit., 9, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 503. La percezione della dimensione pubblica della compagnia emerge anche nella raccomandazione alle matrone di evitare discordie, per non dare «cattivo essempro alla cittade» (Ead., *Testamento*, cit., 10). Inoltre, nella lettera prefatoria alla regola si legge che grazie alla compagnia «le contrate se consolano; la città se nobilita» (*Al Lettore*, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 434). Questi avvertimenti di Angela, inoltre, ricordano le parole di Regino per le sue seguaci: «[...] la conversatione vostra sia humile benigna et gratiosa. Tutti i gesti vostri, et costumi siano domestici, et amichevoli, pieni di dolce charità» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., p. Bivv).

rende il diaconato, il sacerdozio, l'episcopato, il papato»⁶⁰ – concetto poi riaffermato da Erasmo nel suo celebre aforisma «monachus non est pietas»⁶¹. Tuttavia, se nell'*Enchiridion* l'umanista olandese propone ai laici una *sequela Christi* da perseguire nella vita secolare⁶², egli, al contempo, riconosce alle gerarchie ecclesiastiche il compito specifico di mediare la grazia nel mondo⁶³.

Battista da Crema si colloca nel solco di questa tradizione. Secondo il frate, infatti, la progressione spirituale e la separazione dal mondo consistono in un atteggiamento spirituale interiore e non in una condizione fisica o giuridica. Pur non negando che lo status monastico ponga l'individuo in un percorso spirituale di vita, Battista da Crema respinge l'idea che il voto possa trasformarlo spiritualmente: «Nota però che noi Religiosi non facciamo professione di essere perfetti ma de tendere a essa perfezione. Donde che un bono religioso non fa vodo di haver queste virtu secondo che ti ho esposto ma di acquistare»⁶⁴. In maniera analoga, fra Battista non attribuisce valore spirituale alle gerarchie ecclesiastiche, che, come abbiamo visto, sostituisce con categorie puramente spirituali (“incipienti”, “proficienti” e “perfetti”). La categoria degli “incipienti”, infatti, può includere alti prelati e teologi: «[...] incipienti in questa vita Christiana, tutti quelli, che hanno poca virtù, et debile forza à resistere alle tentationi, et alle sue proprie passioni, mali habiti, et naturali

60. L. Valla, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1953, p. 424. Su Valla si veda D. Cantimori *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975, pp. 6-7 e P. Prodi, *Nel mondo o fuori dal mondo: La vocazione alla perfezione all'inizio dell'età moderna*, in C. Naro (a cura di), *Angela Merici*, cit., pp. 13-33. Valla affermava anche: «Ho voluto confutare [...] che voi abbiate una prerogativa e un privilegio per aver promesso obbedienza, povertà, castità»; «tu hai agito rettamente per necessità, io volontariamente» (ivi, pp., 24-25). Già Leonardo Bruni, aveva criticato i religiosi sostenendo che «Non una veste ruvida [...] non una tetra smania di punire le colpe altrui, sorvolando sulle proprie; non un fastidioso continuo andare per le chiese; non il mormorare sospiri e giaculatorie, strofinando immagini sacre, rendono buono l'uomo. Occorre che al di sopra di tutto vi sia un animo veramente sincero, non una capziosa e disonesta autoesibizione. Voi però vi date pena solo di una cosa, di sembrare buoni; ma quanto all'esserlo davvero non ve ne curate» (*Oratio adversus hypocrisim*, in L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, UTET, Torino 1996, cit. in M. Pellegrini, *op. cit.*, p. 188).

61. Erasmo asseriva anche che i voti erano stati inventati dagli uomini ed erano estranei alla vita cristiana (E. da Rotterdam, *Enchiridion militis christiani, saluberrimis præceptis refertum auctore D. Erasmo Roterodamo*, apud Ioannem Knoblochium, apud Felicem Argentinam, 1523, *Lettera a Paolo Volz*, p. 14v).

62. Cfr. S. Cavazza, *Erasmo e la «philosophia Christi»*, cit.; G. Marc'hadour, *Erasmus as Priest. Holy Orders in his Vision and Practice*, in H.M. Pabel (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, cit. pp. 115-150.

63. E. da Rotterdam, *Enchiridion*, cit., *Lettera a Paolo Volz*, pp. 7v-8r.

64. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 21r. La stessa posizione viene esposta nel trattato di Herp: «È da sapere che quelli che hanno promessa volontaria povertà et obedientia non per questo sonno subito diventati perfetti ma se sonno astreti de sforzarsene quanto sie possibile de pervenire al stato della perfezione» (E. Herp, *Specchio della perfezione humana*, per Nicolo d'Aristotile detto Zoppino, Venezia 1539, p. 3v).

inclinationi [...] ancora che tal persone fosseno preti ò frati, dottori ò maestri in teologia, Vescovi ò altri prelati, ò secolari di qualunque sorte»⁶⁵.

L'atteggiamento di Carioni trova riscontro anche negli altri leader delle compagnie spirituali, che dimostrano di non attribuire un significato spirituale allo status religioso e ai voti in termini meccanici. Infatti, come fra Battista (che abbandona i domenicani), anche Angela Merici non sembra dare particolare valore sacrale o identitario al proprio ordine di appartenenza (da cui si distacca per legarsi ai canonici lateranensi e per fondare la Compagnia di sant'Orsola). Se probabilmente sia Carioni sia Merici continuano a vestire l'abito del loro ordine di provenienza⁶⁶, tale scelta va spiegata con il principio secondo il quale cambiare le forme esteriori della religione (considerate non rappresentative della vera devozione) è un atto contrario all'obbedienza e una manifestazione della superbia.

Così, se è vero che Gaetano Thiene e Antonio Zaccaria prendono gli ordini sacerdotali, essi considerano il loro status clericale come privo di significato senza la purificazione interiore e l'unione con Dio. Nel 1523 Thiene scrive a Giustiniani: «Padre reverendo, pregate il Signore perché quella che sento sia vera vocazione e non una fantasia. E, se è vocazione, che io non corra a vuoto qua e là, ma che l'abbracci solo per la gloria di Dio [...] che Dio sia tutto, senza il quale ahimè, e la sua intima unione non sono che niente»⁶⁷. Allo stesso modo, nelle costituzioni dei barnabiti la professione è concessa a coloro che hanno superato le dure prove di annullamento di se stessi esemplate sulla vita dei padri del deserto: «[...] li sperimentati, et provati [...] con molte sorte de inzurie, et humiliatione non ficte [...] chi facevano li philosophi, ovvero li Santi patri antiqui»⁶⁸. Anche a professione avvenuta, la mancanza della vera devozione portava all'espulsione dall'ordine: «Ma se per caso fosse scoperta tal sua malitia da po la professione, Volemmo non solo, che la religione non li sia tenuta per li suoi debiti, Ma che lo parate fora de la Religione»⁶⁹.

Caterina da Genova e Girolamo Miani, invece, rimangono nello status laicale tutta la vita. È noto che Fieschi (come Carioni), rifiuta l'idea che, ai fini del perseguimento della vita devota, lo status religioso sia superiore a quello laico: nella *Vita della Santa genovese* è narrato un episodio in cui Caterina si arrabbiò con un religioso («de modo che pareiva mata») che sosteneva che il proprio status lo ponesse

65. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 7r.

66. Come sappiamo dai dipinti che rappresentano questi due personaggi.

67. Cit. in A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., p. 61.

68. *Costituzioni*, cap. 11, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 321. A conferma di tale pratica si può citare il caso dell'irrequieto Lorenzo Davidico cui vennero negati i voti a causa del suo comportamento «pieno di escusationi et duplicità, senza contritione» (in *Atti capitolari*, vol II, f. 8rv, citato in M. Firpo, G. Maifreda, *op. cit.*, pp. 342-243).

69. *Costituzioni*, cap. 11, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 320.

in una condizione di superiorità rispetto a lei che era maritata: «[...] circha che voi meritati più che mi per le rinuntie che haveti facto per Dio et per ordinatione de la religione, che ve fa continuamente meritare [...] Non cercho di queste cose, sono vostre! Ma che io non lo posia amare tanto como voi, non me lo daretì mai ad intendere!»⁷⁰. Così, se i somaschi e i barnabiti non fanno distinzioni tra laici ed ecclesiastici nella ricerca della perfezione, le orsoline (pur qualificate come “Spose di Cristo”) sono tutte laiche.

Merici, del resto, dimostra di non associare valore sacrale né al voto religioso, né alle gerarchie. Nella *Regula*, infatti, emerge come lo status spirituale dell'orsolina non dipenda dal voto religioso, ma da un atto della volontà e dalla conversione del cuore: «Ogn'una ancora voglie conservare la sacra verginitade, non già di ciò facciandò voto per essortatione homana, ma voluntariamente facciandò a Dio sacrificio del proprio cuore»⁷¹. Merici, inoltre, non attribuisce alcun tipo di sacralità ai ruoli di potere. Il governo della Compagnia di sant'Orsola, infatti, è concepito in una forma democratica e pragmatica, articolato in soli due ruoli, entrambi eletti (le Colonelle e le Matrone). Nei suoi scritti, inoltre, Merici non usa il termine “superiore” per i membri di governo e inizialmente la compagnia non prevede la figura della “Madre generale”, introdotta solo due anni dopo la fondazione, per ereditare dei beni lasciati alla compagnia – ruolo assunto da Angela, sempre tramite elezione⁷². A ulteriore testimonianza della democraticità dei ruoli e dell'assenza di valore “sacrale” associato alle posizioni di governo, la *Regula* specifica che se una Matrona «non potesse fare il suo officio, o se diportasse male, quella persona sia dal governo rimovesta»⁷³. Un altro aspetto della compagnia che rimanda al suo carattere democratico e puramente fondato su valori spirituali interiori è che nei consigli per la gestione dei problemi delle orsoline, Merici non tiene in considerazione le differenze di classe. Come nel caso dei “Maistri” della confraternita di Vicenza di Carioni (eletti tra i «più perfetti che se trovano»⁷⁴) e dei paolini (guidati “informalmente” da una figlia di un maestro di scuola), le Colonelle erano scelte in base al merito (le «più sufficienti») e non in base al rango – tanto che nel 1537 furono elette donne provenienti da famiglie artigiane. Ben consapevole delle dinamiche concernenti l'onore aristocratico, Angela ne minava le fondamenta avvertendo le Colonelle di non farsi condizionare dallo status delle governatrici: «[...] ricorreti dalla madre principale, et promptamente, et senza rispetto alcuno gli proponereti li

70. Vita, cap. 16, p. 191. Citato in D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, cit. p. 47.

71. A. Merici, *Regula*, cit., cap. IX, p. 502. Anche Regino parlava di fare «firmo proponimento della santa verginità» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., pp. 20-21).

72. L'atto di elezione del 1537 è in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 517-519. Merici fu eletta all'unanimità.

73. A. Merici, *Regula*, cit., XI.

74. *Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 253.

bisogni delle vostre peccorelle. Et se le vedereti tarde a provedergli, *usatigli instantia*; et qui da parte mia ancora *siate importune et fastidiose*»⁷⁵.

Sempre all'interno di una spiritualità che non attribuisce valore spirituale (o sacrale) alle forme esteriori del culto, va rilevato che Angela non chiede alle orsoline di indossare un abito specifico, ma solo vesti semplici⁷⁶. È significativo, infatti, che dopo la morte di Merici, dal 1545 al 1559, la compagnia si divise su un fatto apparentemente irrilevante, ma che evidentemente catalizzava profondi significati spirituali: la decisione presa da parte della maggioranza delle Matrone di far indossare alle orsoline un cinturino di cuoio nero come segno esteriore di appartenenza alla compagnia⁷⁷. Il conflitto riguardava proprio la legittimità o meno di attribuire valore spirituale a dei segni esteriori, come emerge dalla motivazione per l'introduzione del cinturino data dalle sue sostenitrici: «[...] per li segni esteriori molte fiate se cognosse la interiore spiritualità de la creatura»⁷⁸. Proprio il fatto che il cinturino causasse una spaccatura nella compagnia e che a esso si opponesse la maggior parte delle orsoline della prima generazione sembra confermare che la fondatrice fosse contraria a delegare ai segni esteriori significati spirituali interiori.

Infine, l'indifferenza di Angela verso le manifestazioni esteriori della devozione si riscontra nel ruolo che attribuisce alla *Regula* stessa. Ciò va esaminato in parallelo ai barnabiti che seguono il motto di fra Battista secondo il quale «el modo de amar Dio è questo, non haver modo alcuno»⁷⁹. Zaccaria, infatti, sostiene che i confratelli, più che seguire delle costituzioni, dovrebbero operare seguendo la propria intenzione (opportunamente purificata):

Sapete, Viscere care, che è ben buona cosa l'aver l'obedienza scritta [...] ma non è troppo buona cosa se non se gli aggiunge che siano scritte nelle nostre menti. Che se verbi gratia ve fosse uno che non fosse vostro discepolo, ma che si diletasse di cercare et exequire compitamente la mente vostra mettendosi sempre avanti gli occhi la intenzione vostra, questo saría meglio e più veramente vostro discepolo, di quello [che] avesse la mente vostra scritta nella carta, e non

75. A. Merici, *Arricordi*, cit., 4. L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 509. È significativo, infatti, che tali prescrizioni non siano più presenti nelle nuove regole della Compagnia di sant'Orsola.

76. Ead., *Regula*, cit., II. L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 494-495.

77. Il gruppo che si opponeva al cinturino era meno numeroso ma comprendeva la maggioranza delle orsoline della compagnia ai tempi di Merici. Sulla vicenda cf. G. Belotti, *La Compagnia di sant'Orsola dalla crisi al consolidamento*, in Id., X. Toscani (a cura di), *La sponsalità dai monasteri al secolo: la diffusione del carisma di Sant'Angela Merici nel mondo*, Atti del Convegno internazionale di studi, Centro Mericiano Brescia 2009, pp. 399-458 e L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, pp. 259-329.

78. *Ordinatione* dell'Arcidiacono e dell'Arciprete della chiesa cattedrale di Brescia del 1546, in A. Merici, *Writings. Rule, Counsels, Testament*, Ursulines of the Roman Union, Roma 1995, pp. 60-61.

79. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 149v. Del resto Carioni sosteneva anche che, per avviarsi verso la strada della perfezione, si poteva seguire indifferentemente una tra le regole di s. Agostino, s. Benedetto e s. Francesco (Id., *Opera utilissima*, cit., p. 149v). In effetti, come si è visto, Carioni e Zaccaria intendevano inizialmente sottomettersi alla regola agostiniana.

nel cuore [...] *Se sarete generosi, imparerete a governarvi da voi stessi senza leggi di fuori, ma havendo però la legge ne' vostri cuori, et incamminerete a compire non la parola de fuoravia, ma la intenzione, perché se non volete ubedire come servi ma come figliuoli, così conviene fare*⁸⁰.

Tali affermazioni avrebbero potuto essere sottoscritte da Angela Merici, la cui regola non interferisce con la vita quotidiana delle adepte, ma si concentra sulla loro disposizione interiore⁸¹. A questo riguardo è significativo che, nel dare prescrizioni, la *Regula* non usi quasi mai il verbo "dovere" (tre volte), ma principalmente il verbo "volere" (sessantadue volte), proprio a testimonianza del fatto che la fondatrice richieda il coinvolgimento interiore dell'orsolina. Come afferma Angela, la *Regula* non obbliga, ma «dimostra, invita et consiglia»⁸². Inoltre, negli scritti mericiani – come nei barnabiti e negli scritti di Carioni – emerge con chiarezza l'importanza data alla coscienza (citata sei volte) e come l'identità dell'orsolina risieda nel cuore e nella mente. All'interno di tale logica si può vedere il richiamo fatto da Angela alle Colonelle che non devono giudicare le scelte di vita delle loro sottoposte ma rispettarne le inclinazioni interiori: «[...] non sapeti cosa il [Dio] voglia far di loro [...] Et poi chi po giudicare gli *cori et gli pensieri secreti* di dentro della creatura? [...] che a voi non sta giudicar le ancille di Iddio; il qual ben sa che cosa il ne vol fare»⁸³. Va notato che tale concetto richiama da vicino quanto affermato da fra Battista nello *Specchio*: «[...] giudicare altri [...] non appartiene a noi, per che non potemo sapere la mente, ne la intenzione d'altri [...] volersi usurpar la iurisdizione di Dio [...] lassa fare ogniuno à suo modo»⁸⁴. Merici, inoltre, non assegna compiti dettagliati neanche alle governatrici, le quali devono essere mosse semplicemente dall'amore per le figlie, come riassunto nel detto agostiniano: «Ama, et fac quod vis»; ciò è: habbi amore et caritate, et poi fa' ciò che ti piace [...] la carità non può peccare»⁸⁵.

4. Sacramenti

È stato spesso sottolineato che i personaggi qui considerati ebbero un ruolo importante nel diffondere la pratica sacramentale frequente – particolarmente

80. Lettera del 3 novembre 1538, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 232.

81. Cfr. Q. Mazzonis, *Spiritualità genere e identità*, cit., pp. 149-150.

82. A. Merici, *Testamento*, cit., 3, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, op. cit., p. 514.

83. *Arricordi*, 8, in L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, op. cit., p. 511.

84. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 42v.

85. A. Merici, *Testamento*, cit., 1, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, op. cit., p. 513. Tale principio era già stato affermato da Carioni: «Sì che, amore non temer fare cosa alcuna dove sei certo del voler divino, che fallar non porrai. Lassa pur dir chi dir vole: lo amore [è] senza modo» (Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 151v).

nell'ambito di una storiografia volta a sottolinearne il contributo in funzione della Riforma cattolica⁸⁶. Se ciò, in parte, corrisponde al vero, bisogna anzitutto rilevare che all'epoca la comunione frequente ai laici era una pratica ritenuta sospetta⁸⁷ e pertanto la sua incentivazione rappresenta una posizione non del tutto armonica rispetto alla Chiesa del tempo. In secondo luogo, il significato e il ruolo attribuito dai fondatori a tale pratica vanno qualificati e compresi alla luce della loro concezione della vita cristiana. Bisognerà infatti chiarire che essi pongono al centro del loro ragionamento sull'efficacia dei sacramenti il problema dell'atteggiamento interiore del fedele che li riceve.

Sin dall'XI secolo, la teologia sacramentale riteneva che il sacramento funzionasse *ex opere operato*, cioè in forza del rito stesso e indipendentemente dalla purezza dell'officiante⁸⁸. Se la legislazione prevedeva anche che il fedele ricevesse il sacramento senza essere in peccato mortale, l'enfasi del tempo era sul problema della purezza del ministro. Nel corso del Quattrocento, invece, con la progressiva interiorizzazione della vita religiosa, è probabile che l'attenzione si spostasse gradualmente dalla correttezza dell'erogazione del rituale a quella del ricevimento della grazia che il rituale conferisce. Testimonianze in questo senso si trovano in Paolo Maffei, Savonarola ed Egidio da Viterbo, che insistono sulla disposizione interiore del fedele⁸⁹. Tale questione si ritrova nella teologia del Concilio di Trento, laddove, accanto alla riaffermazione del principio secondo il quale i sacramenti funzionano *ex opere operato*, è presente l'importanza della disposizione del fedele nella clausola «purché chi la riceve non frapponga ostacolo»⁹⁰. Per i protestanti, invece, i sacramenti erano principalmente segno della promessa di salvezza, cui il fedele rispondeva con la fede. La soluzione offerta dal Protestantismo, quindi, si potrebbe vedere come un esito radicale della maggiore attenzione data al comportamento interiore del fedele, il quale viene caricato della responsabilità di riempire di signi-

86. Esempi recenti sono M. Mullett, op. cit., p. 70; P. Zovatto, *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma, 2002, p. 253. Bogliolo, però, rispetto a Carioni, allude a un significato della comunione più complesso (L. Bogliolo, op. cit., p. 47).

87. Cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 512n.

88. Anche se la definizione canonica era precedente, la questione venne definitivamente risolta al tempo della riforma gregoriana. Con Gregorio VII si sancì anche la presenza reale di Cristo (e non simbolica) nell'ostia e quindi del valore del sacramento in funzione della salvezza dei fedeli (G.L. Potestà, G. Vian, *Storia del cristianesimo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 211-212). Tuttavia, ancora nel IV Concilio Lateranense (1215), la preoccupazione della Chiesa era quella di rispondere alle critiche dei movimenti "ereticali" (come i valdesi), che sostenevano la necessità della purezza del sacerdote che amministrava il sacramento.

89. Questo punto è centrale al trattato del canonico lateranense P. Maffei, *Meditazione contemplante il sacramento del corpo di Gesù Cristo*, Pietro da Padova, Venezia 1500. Cfr. a riguardo M. Petrocchi, *Storia della spiritualità*, cit., pp. 56-60. Su Savonarola cfr. D. Weinstein, op. cit., pp. 215-217; su Egidio da Viterbo si veda J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo*, cit., pp. 119-120.

90. Sessione VII (1547), Canone VI.

ficato – con la vera fede – il sacramento. Se l'analisi di tale letteratura esula dagli obiettivi di questo saggio, si intende qui rilevare come nei fondatori delle compagnie il discorso dell'efficacia dei sacramenti non abbia come principale preoccupazione né il problema di chi officia il sacramento, né la questione della presenza reale, ma quella della disposizione interiore di chi riceve la grazia sacramentale⁹¹.

Battista da Crema (che come sempre si rivela il più radicale dei nostri personaggi) non presenta una precisa dottrina sacramentale, ma discute quei sacramenti funzionali al percorso di perfezione, e cioè la comunione e la confessione. Infatti, per il frate il fine dei sacramenti è quello di «unirse in uno medesimo volere et vivere, come voleva et viveva christo»⁹². Egli, anzi tutto, sostiene che attraverso i sacramenti contenuti nel Vangelo il fedele può sperimentare la grazia divina: «Dove e da sapere che tutti li sacramenti del novo testamento sono efficace causa de la gratia de Dio»⁹³. Tuttavia, la posizione di Carioni riguardo al funzionamento del rito sacramentale è ambigua. Infatti, se da una parte egli afferma che i sacramenti santificano chi li riceve, dall'altra sostiene anche che l'essere umano ha la capacità di impedire l'efficacia della grazia divina: «Cosi li sacramenti fariano santi li sui [=coloro] che li frequentano: Ma non seguita tal frutto perché li homini impedissent tal fine»⁹⁴. Quindi non è del tutto corretto affermare che fra Battista fosse un sostenitore della comunione frequente, in quanto il suo sostegno era vincolato alla disposizione interiore del fedele: «Cosi adoncha como e cosa vituperabile comunicarse ogni giorno senza devotione, gusto e fervore. Così e cosa laudabile comunicarse ogni giorno, a chi hanno gustato e devotione»⁹⁵. Carioni precisa che i benefici spirituali dei sacramenti sono ricevuti dai fedeli in maniera differente: «Ma perché causa non fanno consimile effetto in tutti li christiani», in alcuni di loro non crescono frutti, ma foglie, «cioè simulatione de santita la quale simulatione e ceremonie exteriore sono a magior danno de la anima»⁹⁶. Il frate afferma che l'atto di ricevere l'eucarestia

91. Dice Battista da Crema riguardo al ministero del sacerdote: «[...] alcuni che vano a celebrare, et non hanno seco il Spirito santo, ma il demonio [...] Non per questo voglio dir che un sacerdote cattivo per virtù, non sua, non possa consecrare [...] per che in tal caso esso malo sacerdote è usato da Dio à far tal sacrificio per instrumento, ben che à esso instrumento non dia alcuna utilità [...] et poi lo farà impicar per la gola quando gli piacerà» (Battista da Crema, *Filosofia divina*, cit., p. 51r).

92. Id., *Via de aperta*, cit., p. 44v.

93. *Ivi*, p. 42v.

94. *Ivi*, p. 43r.

95. *Ivi*, pp. 51r-v. Tale concezione si riscontra nei capitoli della confraternita di S. Girolamo di Vicenza, nei quali la comunione era prescritta quasi quotidianamente per coloro che «diventa humile, paziente, et virtuoso [...] o una fiada al mese [a coloro che] non se fano migliori nele virtù [...] Et se alcuni se trovassero non fare tal frutto [...] non li lassi comunicare. Et se ancora non se emendano li privano per uno anno» (*Capitoli*, in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 247).

96. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 43r. Da questo punto di vista Battista differisce da Cavalca, che pur rappresenta uno degli autori che più lo influenzarono. Se come Battista, anche Cavalca definisce i sacramenti come "medicine", egli non dice che fanno effetto diverso a seconda delle persone.

senza devozione interiore lascia le persone «iracundi e vanagloriosi e quelli medemi che erano»⁹⁷. Anche se la preoccupazione riguardo all'atteggiamento interiore del fedele nel ricevere il sacramento era condivisa da molti autori spirituali dell'epoca, Carioni sembra più radicale e sistematico nel sostenere che la mancanza di devozione può compromettere l'efficacia della grazia⁹⁸. Benché non neghi chiaramente che i sacramenti possano trasmettere la grazia in quanto tali – *ex opere operato* –, egli però lega il loro funzionamento alla disposizione interiore del praticante, considerata nella prospettiva del suo percorso ascetico.

Inoltre, Battista non considera il rituale eucaristico come necessario per ricevere la grazia divina, in quanto questa si può ricevere tramite la "comunione spirituale". Riferendosi all'esempio di Caterina da Siena e altre persone devote, il frate si ricollega a una pratica spirituale che era stata promossa all'interno della *devotio moderna*⁹⁹:

Se sei impedito de non poder andare a messa crida tanto ne le orecchie de la pietà divina che te comuniche lui almanco spiritualmente dagando la gratia che ge darebbe se corporalmente se comunicasse [...] Christo in propria persona comunicò una anima devota et tutta innamorata et absorta de amore. Ciò lo ha fatto così la santa Caterina senese [...]

Invece la sua attenzione è rivolta alla purezza di coloro che li amministrano – preoccupazione che Battista non ha (D. Cavalca, *op. cit.*, pp. 203-204).

97. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 44v. Girolamo Sirino aveva già sostenuto che la comunione doveva essere quotidiana, purché si fosse ben predisposti: «Senza dubio si como ali indigni lo frequente uso de questo sacramento se converte ad exitio et a dannabile ruina, così ali devoti et humili contriti conferisse gratia et vita beata» (*Libro de Gratia*, capitolo VIII). Mentre però egli insiste particolarmente sul fatto di non essere in peccato mortale, Carioni esamina la disposizione interiore in profondità. Sirino affermava anche che bisognava seguire l'esempio delle comunità apostoliche primitive: «[...] nela primitiva giesa quando tutti li fedeli et catholici christiani ogni giorno se comunicavano era tanto lo fervore, la charita et la perfectione spirituale» (*Tractato dela frequentatione dela sancta Communione*, cap. 1, in *Libro de Gratia*).

98. Savonarola ha una concezione dei sacramenti molto simile a quella del suo confratello cremasco: «Iddio che ha ordinato di darci la sua gratia, mediante i sacramenti, et massime della confessione et communionone ogni volta che ei ci vederà bene disposti [...] et quanto più meglio ci disponeremo, tanto più ci accrescerà la gratia [...] come è possibile che tante migliaia di Sacerdoti, ogni di frequentino questi sacramenti [...] e non faccino alcuno profitto nella vita Christiana? [...] Questo è segno che ei vivono mal disposti et però non v'acquistano gratia» (G. Savonarola, *Prediche del Reverendo Fra Girolamo Savonarola da Ferrara sopra il Salmo Quam Bonus Israel Deus, predicate a Firenze... nel 1493*, Bernardino de Bindoni, Venezia 1543, p. 152v).

99. Discussa da Tommaso d'Aquino (a. 1,2), la comunione spirituale è però considerata inferiore a quella sacramentale (*Summa Theologiae*, parte III, q. 80, articolo 1, obiezione 3). Tale pratica viene propagandata da Groote e dall'*Imitazione di Cristo*: «Infatti questo invisibile ristoro dell'anima, che è la comunione spirituale, si ha ogni volta che uno medita con devozione il mistero dell'incarnazione e della passione di Cristo, accendendosi di amore per lui» (Libro IV, cap. X). Si veda anche R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Brill, Leiden 1968, pp. 174, 229.

Si che ad voi li quali non possiti haver copia de communion esteriore retornati al fonte de misericordia che se in verità ge haveti fede et gran desiderio non seriti inganati et havereti lo intento vostro perché de questo ne ho certa esperientia de molti li quali per desiderio et oratione spirituale se comunica ogni matina et fanno mirabile profetto in via dei [=di Dio] et de boni costumi. Et qualche volta più et meno sono consolati, che se corporalmente se comunicasseno¹⁰⁰.

Per quanto riguarda la confessione va sottolineato che il frate non crede che la purificazione necessaria al ricevimento della grazia eucaristica possa essere ottenuta in maniera meccanica, tramite l'assoluzione dei peccati commessi: «[...] molti se confessano de le cose passate et fatte, et così se absolvono. *Non so quanto vaglia tal absoluteione* [...] bisogna haver firmo proposito de guardarse et emendarse, et se questa seconda parte non gli è, el confessore et el confitente, in tal confessione fallano»¹⁰¹; «hozi di [...] se fa la confessione como se fusse una semplice cerimonia»¹⁰². Come si è visto, infatti, il frate concepisce la penitenza e il superamento del peccato come un lungo e continuo processo di mortificazione dell'amor proprio. L'istituto della confessione, quindi, è difeso da Carioni dal punto di vista della direzione spirituale, che i confessori devono esercitare per guidare i penitenti «como al ballo dar mane et condurre avanti Christo lo confitente et farlo stare in bono proposito»¹⁰³. Inoltre, come per la comunione, Battista accenna a una sorta di «confessione (o assoluzione) spirituale», che si ottiene direttamente da Cristo, senza la mediazione del confessore: «[...] ogni sera et più spesso che dimandi perdonanza a Christo et la sua absoluteione [...] se per qualche modo havessero peccato, perché la absoluteione che da christo credo sia molto bona [...] Et sappiati certo che la obtenerai, se haverai vero pentimento del passato, con proposito de guardarte [per l'avvenire]»¹⁰⁴.

Infine, Carioni, coerentemente con quanto visto finora, afferma che il battesimo non può trasformare l'essere umano in un vero cristiano, senza che questi si impegni nel percorso ascetico: l'individuo non può essere considerato «vero ne perfetto Christiano, et ben che esso battezzato, invano si usurpa il titolo [...] et però

100. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 53v-54r.

101. *Ivi*, p. 75v.

102. *Ibidem*.

103. *Ivi*, p. 78r. A tal proposito ci sembra indicativo il fatto che nella confraternita di S. Girolamo di Vicenza Carioni stabilisca che non sia possibile confessarsi che dal confessore eletto dalla compagnia (o da uno indicato da questi o dai governatori). Ciò suggerisce che il frate intendesse la confessione come uno strumento per esercitare la direzione spirituale, più che un rito sacramentale in grado di assolvere dai peccati. Anche nell'*Imitazione di Cristo* la confessione non rivestiva un ruolo significativo (era prevista una volta l'anno); importante invece era l'esame di coscienza giornaliero (M. von Habsburg, *op. cit.*, p. 17). Sulla confessione in età medievale e moderna, cfr. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 2002.

104. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 78r.

poco gli giova esser lavato di acqua santa, se non si monda anche interiormente dalli suoi vitij, peccati et imperfettioni»¹⁰⁵.

Tale concezione della manifestazione del sacro e del rituale emerge anche negli altri personaggi. L'esempio di Gaetano Thiene è particolarmente significativo, in quanto considerato un grande sostenitore del rito eucaristico. Da una parte è vero che il prete vicentino interpreta in senso mistico la celebrazione eucaristica e che ne incoraggia la partecipazione frequente tra i laici. Come ricorda un confratello della confraternita vicentina riformata da Carioni e Thiene, «Dove si comunicavano quattro volte a l'anno, [Thiene] li ridusse in dodici volte; et cominciò con le sue dolci parole infocar i cuori delli fratelli, immo a metterli lo foco dell'ardente carità et massime nelle communioni, cioè, quando lui di sua mano li comunicava, et tanto gli essortò a tor spesso tanto sacramento, che molti delli detti fratelli si comunicavano ogni settimana»¹⁰⁶. Allo stesso tempo, però, Thiene considera l'azione della grazia divina dipendente dall'atteggiamento interiore del devoto: «Ogni dì pilgo quello qual a me crida, Disce a me quia humilis sum. Et pur superbo sono. Pilgo quello ardente focco qual se dice, Veni mittere ignem et cladium. Et pure resto freddo»¹⁰⁷. Questa concezione dell'eucarestia emerge anche dalla lettera scritta a Paolo Giustiniani nel 1523: «[...] pater mi, mai sarò contento finché io non vedo li cristiani andar dal sacerdote a cibarsi con gran gloria e non con erubescenza»¹⁰⁸. Nella stessa lettera Thiene afferma anche che il comportamento scarsamente devoto della nobiltà veneziana nell'Ospedale degli Incurabili comprometteva l'efficacia del sacramento: «Non è possibile, che questa facela ardente de questa consacrata Ostia sia mutata in virtù, o pure è la creatura umana transubstantiata in Lucifero. Supplicati, Pater mi, questa grazia, che questo Sacramento sia fruttuoso da parte nostra»¹⁰⁹.

Per quanto riguarda Caterina da Genova, se da una parte, come Thiene, presenta una concezione mistica dell'eucarestia, dall'altra le attribuisce valore di «consolazione spirituale». Nel *Dialogo* la futura santa racconta che una volta «advene che trovandose in giexia se comunicò, et li vene uno talle razo di lume, con talle sentimento, che l'anima, etiam l'umanità se parevano in vita eterna, per tanto gusto et sentimento et lume divino». Tuttavia, la parte spirituale di Caterina sminuisce tale esperienza: «O

105. *Id.*, *Specchio interiore*, cit., p. 6v.

106. Brano tratto da un Memoriale del 1525-1526 redatto da un membro della compagnia di San Girolamo e trascritto agli inizi del XVII secolo durante il processo informativo vicentino in vista della canonizzazione di Thiene (avvenuta nel 1629). Il documento è pubblicato in F. Andreu, *Nuovi documenti per la vita di S. Gaetano*, in «Regnum Dei», II, 1946, pp. 65-67: 65 (cit. in D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, cit. p. 218).

107. F. Andreu, *Le lettere di S. Gaetano*, cit., p. 16. Nell'*Imitazione di Cristo* la disposizione consigliata al devoto davanti al sacramento richiama l'atteggiamento di Thiene: «[...] io sono povero di virtù. Ecco che io mi metto dinanzi a te, povero e nudo, chiedendo grazia e implorando misericordia. Ristora questo tuo misero affamato; riscalda la mia freddezza con il fuoco del tuo amore» (Libro IV, 16).

108. F. Andreu, *Le lettere di S. Gaetano*, cit., p. 56.

109. *Ivi*, p. 59.

Signore, o Signore, io non voglio prova di te, perché non cerco sentimenti ma li fugio come demonij, perché sono cose impeditive a lo puro amore». Quindi, rivolgendosi alla sua parte corporale, afferma: «[...] tu vai apreso a li pascimenti, non a li piaciamenti [...] non mi contento di questi passimenti ne sentimenti, ma li aborrisco»¹¹⁰. La prassi sacramentale, quindi, pur conferendo la grazia divina, non rappresenta un'esperienza centrale della vita devota, ma piuttosto una distrazione dalla ricerca della vera e totale unione con Dio: «Li gusti corporali, evidenti contra lo spirito [...] non li temo tanto. Ma li spirituali sono uno certo veneno a lo amore puro de Dio, perciò, he più da fugire che lo demonio»¹¹¹. Tale posizione, radicata nella teologia negativa di Meister Eckhart, è anche presente in Battista da Crema che sostiene che il vero perfetto, per raggiungere la santificazione, non ricerca le consolazioni spirituali ma l'annullamento di sé («non cercate consolatione ne li sacramenti, ma foco de conformarve al vivere de Christo»), fino a esser considerato «anathema da Dio»¹¹².

La concezione dei sacramenti di Angela Merici è più difficile da ricostruire e se per certi versi sembra più vicina alla posizione ufficiale della Chiesa, presenta tratti in comune con gli altri personaggi. Al «Processo Nazari», Angela è descritta come devota del sacramento eucaristico, cui possiamo supporre che attribuisse valore mistico: i testimoni Agostino Gallo e Antonio Romano affermano che «si comunicava tutti i dì che poteva» e che la sua entrata nel terz'ordine francescano era dovuta proprio alla possibilità di comunicarsi frequentemente. Possiamo anche supporre che Angela condividesse le preoccupazioni di fra Battista sull'importanza della disposizione interiore di coloro che ricevono la comunione, dato che questo aspetto emerge nel *Faretra* del suo confessore, Serafino da Bologna: egli, infatti, redarguisce coloro che «Frequentano bene i sacramenti miei, ma con tanta, e tal indispositione tepidità, et mala preparatione, che sempre restano aridi, secchi, ciechi, negligenti, imperfetti, come prima, non ricevendo alcun influsso della gratia mia»¹¹³. Benché Angela prescriva alle consorelle di comunicarsi due volte al mese, contrariamente ad altre pratiche (come la preghiera e la confessione), non offre

110. C. Fieschi, *op. cit.*, pp. 411-412.

111. *Ivi*, p. 413.

112. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 139v-146r. Anche Serafino da Fermo afferma che «le consolazioni spirituali» sono date da Dio a coloro che sono agli inizi del processo di conversione per incitarli a lasciare «li nocivi dilette del mondo», ma esse invitano «alla perfetta vittoria di se stessa» (Serafino da Fermo, *Dubbi circa l'oratione*, in Id. *Opere spirituali, alla christiana perfettione, utiliss. et necessarie*. Del R. P. Serafino da Fermo, Francesco Conti, Piacenza 1570, p. 115). La critica alle consolazioni spirituali è presente anche in Caterina Vigri, che vi contrappone l'annullamento di sé stessi: «Christo, lo quale ce invita none a sseguitare la dolcea mentale né lla consollatione [...], ma sì a portare la innamorata croce dicendo: *Abneget semetipsum*» (*Le sette armi spirituali*, a cura di I. Degl'Innocenti, cit., p. 33).

113. Serafino da Bologna, *op. cit.*, p. 244v.

spiegazioni a riguardo¹¹⁴. La *Regula*, invece, enfatizza l'importanza della comunione spirituale («comunicarse col spirito»), che le orsoline possono esperire ogni giorno sia in chiesa durante la messa sia nelle proprie camere¹¹⁵. A questo proposito si può richiamare la testimonianza di Elena Duglioli, un'altra donna devota vicina ai canonici lateranensi (in particolare a Pietro da Lucca, suo confessore) e a Regino, la cui spiegazione di tale esperienza ci sembra rappresentativa di quella vissuta da Angela e dalle orsoline. Se da una parte emerge una certa contrapposizione rispetto al privilegio sacerdotale di poter accedere alla comunione sacramentale, dall'altra si rivendica la validità di quella spirituale: mentre «il Sacerdote si Comunica [...] ogni disposta anima, et preparata può ancho lei in quell' hora comunicarsi de comunione spirituale [...] ogni volta che l'anima desidera unirsi con el suo divino amore, tante volte si viene a spiritualmente Comunicare, et il merito si acquista, qual se Sacramentalmente si comunicasse [...] credendo con ogni affetto desiderare unirsi con il suo Signore, ti sei comunicato. A questo modo li veri servi de Dio se comunicano, et alle volte tanto più felicemente di essi sacerdoti [...] [perché] si ritrovano più puri, più degni e più di tal bene bramosi»¹¹⁶.

La *Regula* mericana dedica alla confessione uno spazio molto maggiore rispetto alla comunione:

[...] la confessione, necessaria medicina delle piaghe dell'anime nostre. Imperoché già mai niuno sarà giustificato dal peccato, se egli prima con la bocca non confesserà al sacerdote gli suoi falli, come dice la Scrittura: «Dic tu prius iniquitates tuas, ut justificeris»; ciò è: di tu prima li tuoi peccati, acioché tu sia giustificato [...] Ogn'una adoncha voglia presentarsi avanti il sacerdote, si come avanti Dio eterno giudice, et ivi dolente, schiettamente et in verità di conscientia, confesse il suo peccato et ne domandi perdonanza, et sempre con timore et reverentia stia sotto al confessore, fin che habbia receuta l'absolutione»¹¹⁷.

L'enfasi sulla pratica confessionale potrebbe trovare una spiegazione nel coinvolgimento del confessore nella direzione spirituale delle orsoline. Tale ideale potrebbe essere stato mutuato da Girolamo Regino¹¹⁸ o da Battista da Crema, che davano grande importanza alla direzione spirituale. Bisogna infatti considerare che Angela prescrive alle orsoline di scegliersi due confessori, uno comune (tramite elezione) e uno privato, a cui devono confessarsi ogni mese. Questi confessori avrebbero potuto agire, seppur informalmente, in accordo con le guide spirituali e le governatrici. Ciò, tuttavia, non deve far pensare a un controllo della compagnia da parte dei confessori.

114. Si può notare che anche Regino (nel *Modo de coservar*) offre scarse spiegazioni riguardo alla comunione, mentre si dilunga, come fa Angela, sulla confessione.

115. A. Merici, *Regula*, cit., cap. VI, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 500.

116. E. Duglioli, *Brieve et signoril*, in *modo del spiritualmente vivere*, in G.B. Melloni, *op. cit.*, p. 439.

117. A. Merici, *Regula*, cit., cap. VII, L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, pp. 500-501.

118. G. Regino, *Modo di conservar*, cit., pp. 23v-24v.

Su tali aspetti ci sembra opportuno richiamare un testo elaborato dalle governatrici della compagnia verso la fine degli anni Cinquanta e diretto proprio ai confessori, per spiegare loro la finalità del sodalizio (identificata nella sponsalità a Cristo)¹¹⁹. Ciò che qui interessa rilevare è che nel manoscritto emerge sia l'importanza della direzione spirituale sia il fatto che i confessori sono sottoposti alle governatrici, come viene chiarito fin dalla prima riga: «Parimente sappiasi, nel governo di essa compagnia non la madre et altre persone governatrici dover seguire essi padri, ma all'opposto». In quegli anni a svolgere il ruolo di direttori spirituali sono i Padri della Pace, il cui fondatore, Francesco Cabrini d'Alfianello, è figura complessa e dalle venature mistiche e profetiche¹²⁰. Nei primi anni della compagnia, invece, è probabile che i confessori della compagnia fossero i canonici lateranensi di S. Salvatore, che, come si è visto, promuovevano una cultura spirituale fondata sulla patristica, l'ascetica e la mistica – e tra cui Angela stessa aveva scelto il proprio confessore.

Infine, nei barnabiti, il ruolo della confessione, invece, è meno rilevante, in quanto essi operano una chiara distinzione tra confessione sacramentale e direzione spirituale. Se nella prima si confessano e si assolvono le manifestazioni del peccato, nella seconda ci si confronta con le sue radici e, sotto la guida di una persona esperta, si intraprende un percorso di mortificazione per estirparle: «Tal colpe si lavano con la confessione Sacramentale, et con la Interna Contritione di core. Ma la Radice di Quelle, si extirpara per la loro manifestatione, a Quelli Pero, che sanno medicare le piagge con il ferro, et oleo»¹²¹. Nelle fonti somasche, infine, non emergono informazioni specifiche sulla confessione e la comunione, se non una semplice raccomandazione di Miani riguardo il loro adempimento «segundo la devociun solita» – laddove egli avvertiva che «mancando la devociun mancherà ogni cosa»¹²².

5. Preghiera e penitenza

La scarsa importanza attribuita alle devozioni vissute meccanicamente, emerge altresì nella concezione che i fondatori hanno della preghiera e della penitenza.

119. *Ordini istruttori di padri confessori de la Compagnia di santa Orsola*. Su questo testo cfr. G. Belotti, *Il "governo delle coscienze" al femminile: i capitoli per i confessori della Compagnia di sant'Orsola fra asceti, comprensione e controllo*, in «Claretianum», 1, L, 2010, pp. 123-151. Sulla direzione spirituale di gruppi di donne in questo periodo cfr. G. Zarri, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», vol. VII, 1986, pp. 1-550 (già pubblicato per le Edizioni di Storia e Letteratura nel 1976).

120. Cfr. A. Prosperi, *Cabrini, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1972.

121. *Costituzioni*, cap. 13, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 338.

122. Prima lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 3.

Essi considerano tali pratiche a partire dalla distinzione tra la modalità esteriore e interiore, attribuendo valore spirituale in particolare alla seconda tipologia. Se tale atteggiamento era comune a diversi autori spirituali dell'epoca si trattava comunque di posizioni non scontate, sia perché l'orazione interiore era guardata con sospetto da molti esponenti ecclesiastici, sia perché la minor importanza attribuita alla disciplina fisica denotava un cambiamento rispetto alla religiosità medievale che invece le attribuiva grande significato¹²³. Infatti, benché i fondatori conducano vita austera e penitenziale (Miani in particolare), nessuno di loro fa della sofferenza della carne un elemento centrale della propria spiritualità.

Dunque, riguardo alla preghiera, Battista da Crema sostiene la netta preminenza di quella fatta interiormente: «La prima et la più forte et più familiar cosa che tu debbi havere et che aiutar ti possa è la Oration mentale»¹²⁴. Il frate, al contrario, considera la preghiera vocale come un'esperienza rituale e meccanica: «[...] despiace a Dio quelli che voleno pur dire molte oratione e salmi e tutto lo giorno spenderlo in simil parole come se Dio fusse sordo e bisognasse continuamente ciancharge ne le orecchie»¹²⁵. Nella sua ridefinizione della geografia del sacro il frate non individua nella chiesa un luogo speciale dove pregare («E queste tal oration mentale non e necessario che la sia solamente [...] in alcun tempio»¹²⁶), ma, in termini paradossali, afferma che si può praticare l'orazione mentale ovunque e durante qualsiasi attività quotidiana: «elevation di mente ogniuno può et deve fare, non solamente in Chiesa ò ingenocchiato in camera, ma ancora caminando per via, mangiando et bevendo, et facendo ogni altra opera, ancora che fussino etiam in le estreme necessità del corpo, perché Dio non si imbratta per nostre operazioni naturali»¹²⁷.

Come Battista da Crema, anche gli altri personaggi non attribuiscono particolare valore spirituale alla preghiera vocale. Nelle costituzioni dei barnabiti, la preghiera mentale ha una posizione chiaramente preminente: «Sapiate fratelli, che la Oratione Mentale è il Cibo, et Nutrimento de li profitenti. Però si di quella non vi nutrirete, vi sentirete necessariamente manchare le forze. Ma la sola exteriore Oratione (maxime non indugandone alla Mentale, ovvero non partecipando di essa) è sola exteriore satisfactione, et Hypocrisia de la vera Oratione, et dil vero cibo spirituale»¹²⁸. Le costituzioni chiariscono anche che la preghiera vocale ha una

123. Sul tema dell'orazione mentale e della sua censura, cfr. G. Caravale, *L'orazione proibita*, cit. Sull'importanza del corpo nella religiosità medievale si veda C.W. Bynum, *Sacro convivio sacro digiuno*, cit.

124. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 34r.

125. *Ivi*, p. 56r. Lo stesso concetto (seppur espresso con toni meno eccentrici) si ritrova nell'*Enchiridion* di Erasmo (p. 22v) e in Savonarola (G. Savonarola, *Il trionfo della croce. La ragionevolezza della fede*, a cura di M. Negrelli, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, p. 70).

126. *Ivi*, p. 34v.

127. *Id.*, *Specchio interiore*, cit., p. 60r. Tale concezione si riallaccia all'idea giovannea secondo la quale Dio si può adorare ovunque "in spirito e verità" (*Giovanni*, 4, 23-24).

128. *Ivi*, p. 312.

funzione propedeutica alla preghiera mentale: «Notate però la exterior oratione, ovvero vocale perciò essere ritrovata, accio che excitati dal suo gusto, et senso, almeno alultimo Inconminziano imparare la interiore oratione»¹²⁹.

La regola di Angela Merici documenta una concezione affine a quella dei barnabiti. Anche per la santa bresciana l'orazione mentale è al centro della spiritualità proposta alle orsoline: «[...] col spirito et con la mente bisogna sempre orare, per il continuo bisogno che se ha del aiuto di Dio». Se la *Regula* prescrive diverse preghiere vocali da svolgere individualmente (i Sette Salmi penitenziali e l'Ufficio Divino per chi sapeva leggere e il Padre Nostro e l'Ave Maria per le illetterate), il loro obiettivo principale era quello di predisporre fisicamente le orsoline alla preghiera mentale: «[...] consigliamo ancora la frequente oratione vocale, per la quale se excitano li sentimenti corporei et se dispone alla mentale»¹³⁰.

Infine, come emerge dai documenti dei Servi dei Poveri, i seguaci di Miani intervallano le loro riunioni con entrambe le tipologie di preghiera, le quali erano incentrate sulla virtù, sulla Passione e sul disprezzo di sé, conformemente alla filosofia spirituale del gruppo:

Poi elevemo la mente a Dio et pregamolo chel si degni per sua misericordia exaudir le orationi fate così miseramente, che suplisca lui per tutti li deffeti fati per noi [...] Da poi el sacerdote dice una oratione secundo el signor lo inspira; et finita el dice 3 pater noster et 3 Ave Maria sotto voce, cum li brazi in croce, pregandol, in memoria de li tre chiodi cum li quali lui volse esser crucifixo, che l ne conceda gratia de despreciar tutte le cose del mundo, et noi medesimi¹³¹.

129. Costituzioni, cap. 10, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 313. Anche Savonarola riteneva che l'utilità della preghiera vocale consistesse nella preparazione alla preghiera mentale tramite la quale si comunicava con Dio (Bataillon, *De Savonarole*, pp. 27-28). Tale concetto è presente anche nel trattato di Sirino, *Libro de gratia* (cap. XVI): «la attenta oratione vocale è bona ad excitare la devotione dela mente. Ma la mentale è più efficace & expediente a unire l'anima con Dio». Sirino affermava anche: «Ma se per questo orare mentale tu non potrai dire le tue solite oratione vocale lassale stare, perché glie molto meglio unire la mente tua con Dio et contemplare le cose Divine, onde procede timore, amore, cognitione, et gusto suavissimo che non è a dire molte parole con lingua et con la mente forse in altro vagare». Queste idee si ritrovano in Elena Duglioli, anch'essa vicina ai canonici lateranensi: «Né si creda, ch'el rivoltar officii, mover le asciute labbra, e dir con la sola voce le molte corone, sia orare, perché queste tali orationi della sol voce non son degne di esser chiamate orationi, se non di simie, peroché oratione è un ascendere di mente in Dio, & un cordial parlar espressivo delli affocati affetti a Dio» (*Brieve et signoril modo*, cit., in G.B. Melloni, *Atti, o Memorie*, cit., p. 437).

130. *Reg.* V, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angela Merici*, p. 498. Anche la regola di Regino diceva di lasciare la preghiera vocale e ricorrere alla mentale. Regino, come Merici non prescrive la preghiera in comune: «non havendo voi l'obbligo del officio, massime de dirlo in choro» (G. Regino, *Modo di conservar*, cit., p. Ciiv).

131. *Libro delle Proposte*, in C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 4, 1978, pp. 33-34.

Come nel caso della preghiera vocale, i fondatori considerano la penitenza corporale come un atto esteriore che, in quanto tale, non ha il potere di redimere spiritualmente chi vi si sottopone. Benché la disciplina del corpo rimanga presente, in questi ambienti tale pratica non è più considerata, come nel Medioevo, idonea a redimere l'individuo spiritualmente, né come forma di punizione per i peccati commessi, né in imitazione della sofferenza del corpo di Cristo. Analogamente alla preghiera vocale – considerata atta a preparare l'individuo all'elevazione mentale –, la penitenza corporale è considerata utile a intensificare la vita spirituale e interiore dell'individuo. Tale concezione denota una nuova percezione del corpo e dell'esteriorità, non più considerati come portatori di sacralità, e della dimensione interiore, la quale è evidentemente sempre più centrale all'identità dell'individuo rinascimentale¹³².

Quindi, se Carioni considera la penitenza in una fase iniziale del percorso di purificazione, non ritiene che sia atta a riformare l'individuo: «Li digiuni, vigilie et orationi non sono il fine, ne la perfettione dell'huomo, ma instrumenti di pervenire alla perfettione. Adunque quando tali instrumenti non ti aiutano, ma più presto t'impediscono, getta fora dalle tue mani tali instrumenti, et seguita il fine»¹³³. Come si è visto, infatti, la mortificazione richiesta da fra Battista è quella interiore, dei vizi e delle passioni¹³⁴. Per questa ragione il frate afferma che le vigilie, i digiuni e la flagellazione e non sono sufficienti a certificare la conversione religiosa, ma al contrario, possono diventare fonte di orgoglio personale e di giudizio verso chi non li pratica:

[...] Ma perche voi me diceti che la penitentia vi par necessaria: perché e freno de peccati: pare che vogliati dire de far grande austerita: de ieuni: vigilie: discipline et altri simili [...]

132. Come ha affermato Peter Burke riferendosi alla letteratura rinascimentale: «Come per la letteratura sulla simulazione e dissimulazione, la diffusione del nuovo termine [sincerità] suggerisce che le persone stessero diventando più consapevoli della differenza tra il sé interiore ed esteriore, differenza che troverà compimento in Cartesio alla fine del periodo nel suo famoso contrasto tra la mente e il corpo» (P. Burke, *Representation of the Self from Petrarch to Descartes*, in R. Porter (a cura di), *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Routledge, London-New York 1997, p. 20; mia traduzione). Sull'argomento cfr. anche J.J. Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Palgrave Macmillan, New York 2004, in particolare pp. 103-122, e C.W. Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in Id., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1982, pp. 82-109. Gli studi sull'importanza dell'interiorità e sul concetto di individuo nella religiosità di età moderna hanno riguardato in particolare Ignazio di Loyola: cfr., M. Sluhovsky, *Becoming a New Self*, cit.

133. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 56r.

134. La subordinazione della disciplina del corpo a quella dello spirito è presente anche nella regola della Compagnia del Buon Gesù composta da Serafino da Fermo: «[...] sforzarsi di vincere le passioni del cuore, perché meglio è resistere ad una passione o di sdegno o di cupidità che far quaranta discipline et digiunar tutto un anno» (*Alcune regole cavate da gli ammaestramenti della divina vergine Margherita per la sua unione*, 17, in I. Colosio, *Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù*, in «La nuova rivista di ascetica e mistica», n. 2, 1977, p. 256).

de tal penitentia parlando ve bisogna usar matura discretione [...] Dove se uno per castigar el corpo fece penitentia ma da quella in lui nascesse impatentia o superbia dispresando li altri o metando molta confidentia in le sue austerita¹³⁵.

Nonostante la centralità che il corpo aveva rivestito nella religiosità femminile medievale, il cambiamento della concezione della penitenza si ritrova anche nelle donne che partecipano a questo modello spirituale¹³⁶. Come si è visto nel capitolo precedente, la *Regula* di Angela Merici prescrive il digiuno in relazione all'opera di mediazione per la salvezza altrui che le orsoline sono chiamate a svolgere. Tuttavia, altri passaggi testimoniano come Angela ponga dei limiti ai digiuni e alle pratiche penitenziali: «[...] habbieno a *ralentare et diminuire essi digiuni* secondo che esser bisogno se vederà, perché chi indiscretamente affligesse il suo corpo [...] saria far sacrificio di robbaria»¹³⁷. Angela ribadisce tale concetto con il detto biblico «*Melius est obedire quam sacrificare*» (inteso come «meglio mortificare la volontà che il corpo»), citato anche da fra Battista¹³⁸. Inoltre, Angela distingue tra digiuno corporale e spirituale e chiarisce che la funzione dell'astinenza dal cibo è il raggiungimento dell'astinenza spirituale, cioè la mortificazione dell'amor proprio: «[...] ogn'una abbrassar voglia anche il *digiuno corporale*, sì come cosa necessaria, et come *mezzo et via al ver digiuno spirituale*, per il qual tutti gli vitii et errori dala mente se tronchano [...] il digiuno et astinentia convien che sia il principio et mezzo di tutti gli beni et profetti nostri spirituali»¹³⁹.

L'enfasi sull'interiorità, a scapito della corporalità, ci sembra emergere anche in Caterina da Genova, la quale ritiene che il corpo non sia altro che uno strumento che, nel bene e nel male, dipende dall'anima: «[...] sono corpo bestiale senza ragione, senza posansa, senza volontà, senza memoria, perché tute queste cose sono in lo spirito, et io opero como instrumento, ne poso fare se non quello che voi; per questo, quanto da mi solo non poso vegnire né in bene né in male, avanti non sia causato da ti. Tu sei stato lo primo a peccare con la raxone e volontà; io sono stato tuo instrumento a mettere ad effecto lo peccato che già era facto in lo spirito»¹⁴⁰.

135. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., pp. 135r-136r.

136. Dopo il pionieristico studio di Bynum sul significato del corpo per la religiosità femminile (*Sacro convivio sacro digiuno*, cit.), diversi studi hanno messo in evidenza la tendenza maschile a interpretare l'esperienza religiosa delle donne come fisica e penitenziale: cfr., ad esempio, C. Mooney (a cura di), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.

137. A. Merici, *Regula*, cit., IV, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 496.

138. 1 Sam 15: 22-24. Angela lo cita in *Regula*, cit., VIII, (in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 501), mentre Battista ne parla nella regola della confraternita di Vicenza (in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, p. 253).

139. A. Merici, *Regula*, cit., VIII, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 501.

140. C. Fieschi, *op. cit.*, p. 415. È stato infatti sostenuto che l'ultima parte del *Dialogo*, che si concentra sulle penitenze di Caterina, sia stata aggiunta dai discepoli.

Anche Paola Antonia Negri mette al centro la mortificazione interiore anziché quella del corpo: «Ma oltre al *digiuno corporale*, bisogna che *digiuni l'anima da' vizii*, dalle compiacenze, dalle ambizioni, da gli appetiti di laude [...] dalle curiosità, [...] da' sospetti, e finzioni, dalle adulazioni [...] dall'esser duro ne' propri pareri, e non voler mai cedere a gl'altri [...] dai desiderii delle commodita»¹⁴¹.

Infine, nella compagnia di Miani la povertà radicale, oltre ad avere un significato penitenziale corporale e a rappresentare il segno dell'imitazione di Cristo, presenta un importante risvolto interiore. Infatti, la scelta di vivere nella povertà corrisponde alla ricerca dell'umiltà: «Humiliemosi tutti [...] vivendo malamente»¹⁴².

6. Cerimonie e altre devozioni esteriori

Infine, la marginalità della dimensione esteriore della religione nei fondatori emerge nella critica al formalismo religioso, cioè all'adesione superficiale a pratiche devote quali andare a messa, partecipare a riti, venerare immagini sacre, e così via. Tale atteggiamento da parte dei fondatori delle compagnie era condiviso da molti riformatori (umanisti, osservanti e devoti moderni) che, da diverso tempo e in maniera crescente, criticavano una religiosità di «pure cerimonie», che si riduceva cioè alla partecipazione meccanica ai riti della Chiesa¹⁴³. Come nel caso dei sacramenti, della preghiera e della penitenza, nei fondatori l'adesione alle devozioni esteriori può avere un ruolo spirituale solo nella misura in cui essa sia funzionale al percorso di perfezionamento interiore.

Tale approccio è particolarmente evidente in Battista da Crema, per il quale coloro che partecipano ai riti esteriori senza mortificare l'amor proprio sono dei «cerimoniani»: «[...] christiani... de pure cerimonie, de andare in giesa et haver la mente a la mercantia o ad altre vanità»¹⁴⁴. Non è importante che si vada a messa, che si ascoltino le prediche, che si versino lacrime per la Passione di Cristo, se non si combattono i propri vizi e l'attaccamento ai valori della vita terrena: «Ci sono persone che fanno buone opere senza alcuno suo frutto spirituale, et così vanno

141. P. A. Negri, *op. cit.*, pp. 130-131.

142. *Libro delle Proposte*, in C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 4, 1978, p. 33.

143. Tre noti esempi sono Girolamo Savonarola, Egidio da Viterbo e, in particolare, Erasmo da Rotterdam: cfr. E. Muir, *op. cit.*, pp. 166-169 e T. Greene, *op. cit.*, pp. 179-183. Dice, ad esempio, il frate ferrarese: «Tu [Firenze] ti stavi là in quelle tue cerimonie estrinseche, e parevati essere santa; e Dio t'ha dimostrato quanto tu erravi e che quelle non valgono cosa alcuna senza la purità del cuore, e che la vita cristiana consiste in altro che in cerimonie!» (Prima predica *Sopra Aggeo*, 1° novembre 1493, cit. in P. Villari, E. Casanova, *op. cit.*, p. 57). Tale critica è presente anche nell'*Imitazione di Cristo* (cfr. M. von Habsburg, *op. cit.*, pp. 24-25) ed è particolarmente presente nell'umanesimo.

144. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 77v.

all'inferno [...] quanti vanno à messa, à prediche et altri officij et perdonanze, fanno elemosine et altri beni, et pur à tutti questi non vale niente per lo acquisto del Paradiso»¹⁴⁵. Battista accusa coloro che affermano che «l'acqua santa li [i peccati] lava via, torrò poi un'indulgentia plenaria et cesseremo il tutto [...] vana presunzione»¹⁴⁶. Il frate critica coloro che pregano e che mettono la loro devozione in «altaretti, figurette, dicendo officij di morti, et altre hore canonice»¹⁴⁷; «le lachrime non sono devotione, ma aqua. La vera devotione e [...] mortificare le proprie sensualita e passione»¹⁴⁸.

Tuttavia, se Battista da Crema critica i "cerimoniani", non rigetta le cerimonie. Egli, infatti, chiarisce che il significato dei rituali è simbolico, in quanto rappresentano la vita di Gesù. La loro utilità consiste nello stimolare nell'individuo l'imitazione di Cristo:

[...] 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 ceremoniani¹⁴⁹.

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 cerimonie. Troviamo tale posizione anche in Savonarola, il quale considera i sacramenti come riti esteriori utili per coloro che sono ancora agli inizi del percorso di perfezione. Riferendosi esplicitamente ai "perfetti", invece, sostiene che questi sono al di sopra dei riti della Chiesa: gli atti dell'uomo sono «esteriori e interiori. Li interiori sono carità, prontezza, devozioni e simili; li esteriori sono li sacramenti e le altre cerimonie della Chiesa. Ma non saria necessario questi atti esteriori, se li uomini fussino perfetti; ma tanto l'uomo ne ha di bisogno, quanto è manco perfetto [...] Li santi e li perfetti non hanno bisogno di questi atti estrinseci per eccitargli a religione, ma noi, perché siamo imperfetti, abbiamo bisogno di questi eccitamenti de' sacramenti e degli atti esteriori»¹⁵⁰.

Condividendo tali idee, gli oratori dei barnabiti sono scevri di immagini e addobbi, e mantengono solo quelli che stimolano la compunzione del cuore: «Li oratorij nostri seranno humili, et vili, senza sculpture, senza tapeti, senza drappi

145. Id., *Specchio interiore*, cit., p. 17r.

146. *Ivi*, p. 3r.

147. *Ivi*, p. 54v.

148. *Ivi*, p. 46r.

149. *Ivi*, p. 55r.

150. G. Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, Angelo Belardetti, Roma 1969, vol. I, p. 296 (Predica XVIII, 4 giugno 1495).

de seta, et con campanile abietto [...] Se li faranno imagine, non che dimonstrano artificio, ma che causano compunctione»¹⁵¹. Anche Miani e i somaschi, nell'introduzione al *Dyalogo* di Cordoni, vengono lodati da Girolamo da Molfetta perché sogliono «amare Dio con altro che cerimonie»¹⁵². Così, Caterina da Genova non dà grande importanza alle liturgie e alle prediche, che dice di non riuscire a seguire interamente, perché sempre presa dal colloquio divino¹⁵³.

Infine, anche negli scritti di Angela Merici ritroviamo una posizione analoga. Se da una parte le pratiche ecclesiastiche sono presenti nella vita dell'orsolina, dall'altra è richiesta un'intensa spiritualità nel viverle. Questo emerge, ad esempio, nella prescrizione della messa quotidiana, che è presentata come un'esperienza spirituale intensa, che va ben oltre la consueta partecipazione meccanica. Merici afferma, infatti, che la messa rappresenta un'esperienza attraverso cui poter partecipare ai meriti della Passione di Cristo, fino a raggiungere (come si è visto) la comunione spirituale. Inoltre, in linea con le idee di Battista da Crema, Merici non considera la chiesa l'unico luogo dove vivere tali esperienze:

Ancor ogn'una vada a Messa ogni giorno [...] imperoché nella sacra Messa se ritrovan tutti gli meriti della passione del Signor nostro. Et quanto più se gli sta con maggior attentione, fede et contritione, tanto più se partecipa de quei benedetti meriti et se riceve mazzor consolatione. Anzi, sarà un comunicarse col spirito. Ma perho s'arricorda a non induggiar troppo nelle giese; ma (se voranno più longamente orare) vadan nelle sue camere, et ivi chiuse, oreno qualmente et quanto il spirito et conscientia dittaranno¹⁵⁴.

7. Considerazioni finali

Come si è visto, benché ogni gruppo avesse una propria identità e caratteristiche specifiche – che culminavano nelle figure del "Serafino", o della "Sposa di Cristo" o del "Cristo povero" –, l'esperienza spirituale dei Figli e delle Figlie di S. Paolo, dei Servi dei Poveri, della Compagnia di sant'Orsola convergeva sui principi riguardanti la vita cristiana. Sintetizzando nelle loro compagnie istanze ascetiche e mistiche diffuse all'epoca, i fondatori offrirono una base riproducibile all'unione con Dio rendendola accessibile a tutti, in maniera simile a ciò che successivamente avrebbe fatto Ignazio da Loyola con gli *Esercizi Spirituali*¹⁵⁵.

151. *Costituzioni*, 1, in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, p. 286.

152. B. Cordoni, *op. cit.*, p. 3v. Come si è visto la stessa espressione è usata da Savonarola (n. 143).

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

154. A. Merici, *Regula*, cit., VI, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 500.

155. Su questa concezione di Loyola, M. Sluhovskiy, *Becoming a New Self*, cit., pp. 84-5.

La religiosità promossa da queste compagnie era egualitaria in termini di classe e di genere. Dal punto di vista sociale, i gruppi erano alquanto misti, consideravano la rinuncia ai valori del mondo un tema spirituale centrale e minavano quei criteri di organizzazione sociale e politica del tempo quali l'onore nobiliare e le gerarchie civili ed ecclesiastiche. Non davano importanza alle istituzioni e ai rituali, la cui gestione era tradizionalmente riservata alle élite. Il "perfetto" rappresentava una figura incontrollabile, in quanto depositaria di conoscenze arcane e superiore alle leggi, e i cui limiti d'azione erano dati solo dalla coscienza, che certificava la purezza dell'intenzione e rappresentava una forma di autorità alternativa all'ordine costituito.

Anche dal punto di vista delle gerarchie di genere questi gruppi si ponevano in contrasto con l'ordine sociale del tempo, promuovendo la sostanziale parità tra donne e uomini. Le donne, infatti, erano presenti in questi ambienti, sia come leader sia come partecipanti, e avevano un ruolo qualitativamente indistinguibile da quello degli uomini. Alcuni di questi gruppi erano guidati dalle donne, non solo le orsoline di Merici e le angeliche di Torelli, ma anche i barnabiti, guidati per più di un decennio da Paola Antonia Negri. Inoltre, Caterina Fieschi ispirò la riforma delle confraternite attuata da Carioni e Thiene nel Veneto (oltre quella del Divino Amore genovese), mentre Laura Mignani ebbe una significativa influenza su Stella e Thiene. In un modello religioso in cui le gerarchie erano puramente spirituali, sia gli uomini sia le donne potevano diventare "perfetti" e direttori spirituali. In questa spiritualità di fine Quattrocento e di primo Cinquecento, inoltre, le capacità delle donne erano valorizzate in misura forse maggiore rispetto al periodo medievale e post-tridentino. La divinizzazione e il misticismo femminili, infatti, non erano più solo visti come l'espressione dell'imperscrutabile e imprevedibile volontà di Dio, di cui le donne sarebbero, in quanto sesso inferiore, soprattutto un contenitore. In una spiritualità in cui l'unione col divino è il frutto di un percorso di liberazione dall'amor proprio, le facoltà sovranaturali femminili sono anche viste come la conseguenza di una perfezione raggiunta sotto il profilo morale, intellettuale e umana.

È probabile che l'importante spazio di affermazione che le donne trovarono in tale movimento religioso, sia dovuto al fatto che esso promuoveva una spiritualità i cui tratti si combinavano bene con la percezione della femminilità dell'epoca: la ricerca dell'unione mistica con Dio e l'enfasi sull'interiorità a scapito della dimensione esteriore e istituzionale dell'esperienza religiosa, erano compatibili con l'idea che la donna fosse più predisposta all'invasione del trascendente e che fosse inadatta per natura all'amministrazione istituzionale del sacro¹⁵⁶. Infine, è anche

156. Cfr., per esempio, C. Mooney, *Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity*, in Id. (a cura di) *Gendered Voices*, cit., pp. 1-15; J. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York 2006, pp. 7-24. Altri studi hanno mostrato

possibile che le donne fossero agevolate all'interno di una religiosità fondata sul distacco dai valori del mondo e sulla rinuncia all'amor proprio, perché esse erano coinvolte nei "negozi del mondo" in maniera diversa e meno profonda degli uomini. Tutti questi aspetti probabilmente hanno permesso ad alcune delle donne appartenenti a questa corrente religiosa (come Caterina Vigri, Illuminata Bembo, Caterina Fieschi, Elena Duglioli, Angela Merici, Ludovica Torelli e Paola Antonia Negri, di mitigare o mettere in secondo piano quella mortificazione del corpo che nel medioevo aveva rappresentato uno degli elementi chiave per il successo delle donne nel campo religioso¹⁵⁷.

come le stesse idee portavano a considerare le donne come più predisposte alla possessione diabolica: N. Caciola, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 2003, pp. 140-58; D. Elliott, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004, pp. 204-211, e M. Sluhovskiy, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.

157. La penitenza fisica e segni fisici come le stimmate, faranno ancora parte dell'esperienza religiosa femminile per tutto il XVI e il XVII secolo (cfr., ad esempio, G. Zarri, *Sante vive*, cit.; Ead. (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991; G. Pozzi, C. Leonardi, *op. cit.*).

Le compagnie e gli ambienti riformatori italiani

La concezione di vita cristiana delle compagnie di Carioni, Merici e Miani fu elaborata nella seconda metà degli anni Venti del Cinquecento, periodo ancora aperto alle sperimentazioni religiose e in cui i concetti di ortodossia ed eterodossia non erano ancora ben definiti. Dalla seconda metà degli anni Trenta, invece, la diffusione delle dottrine luterane e calviniste suscitò dibattiti teologici che condussero sia alla formulazione di nuove proposte ireniche e di ipotesi di compromesso tese a scongiurare lo scisma della cristianità, sia a un progressivo irrigidimento delle identità confessionali e quindi a una maggiore intolleranza verso forme di vita "nonconformiste". In questa prospettiva si intende quindi valutare come si inserì l'ideale di vita cristiana delle compagnie nelle crescenti tensioni religiose e nelle aspirazioni riformatrici degli anni Trenta e Quaranta.

Anzi tutto, è opportuno soffermarsi sulle tensioni legate alle oggettive difficoltà che la *forma vitae* delle compagnie causò ai loro stessi adepti, esacerbate dalle critiche cui esse furono sottoposte da parte della componente più conservatrice della società ecclesiastica e civile. Anche senza seguire nel dettaglio i percorsi delle singole associazioni, va notato che, per i somaschi e per le orsoline, la scomparsa dei fondatori fu motivo di spaesamento e di freno alla loro capacità di reclutamento. I paolini, invece, guidati da personaggi carismatici come Zaccaria, Torelli e Negri – e con il fondamentale supporto di Serafino da Fermo –, elaborarono nuove strategie per diffondere ulteriormente le idee di Battista da Crema e per estendere il loro ascendente in altre città.

In secondo luogo, va esaminato il rapporto tra i fondatori e i movimenti riformatori del tempo. Considerando le compagnie come promotrici di uno specifico ideale di riforma della società, si mette a confronto la loro visione della vita cristiana con quella promossa dai circoli dell'evangelismo e degli Spirituali, composti da esponenti dell'élite laica ed ecclesiastica e impegnati nella riforma della Chiesa. Sebbene Carioni, Merici e Miani e le loro compagnie appartenessero a un decennio precedente e non avessero nel riformismo ecclesiastico il loro obiettivo principale, appare come non solo tra questi ambienti ci fossero contatti specifici, più di quanto non sia stato finora rilevato, ma anche che, sul piano delle concezioni della vita cristiana, al netto delle differenze soteriologiche, emergano significative affini-

tà. Nel rilevare tali convergenze non si intende sollevare la questione di influssi specifici tra i due movimenti, quanto piuttosto mettere in luce l'ampio sviluppo e la complessa articolazione degli ideali di perfezione radicati nel Quattrocento in quegli ambienti che, in diverse forme, avanzarono proposte di riforma della Chiesa e della società cristiana.

1. *I problemi e lo sviluppo delle compagnie negli anni Trenta e Quaranta*

Le compagnie, a causa del carattere "non-convenzionale" della loro proposta di vita cristiana, della capacità di reclutamento mostrata e della visibilità pubblica raggiunta, attrassero presto le critiche di diversi esponenti della Chiesa e della società civile. A seguito di tali critiche, e per via di alcuni aspetti problematici inerenti alla loro stessa visione della vita cristiana, dopo la morte dei fondatori carismatici, esse attraversarono periodi in cui non mancarono divisioni, conflitti e defezioni. Tuttavia, sarà solo in seguito, negli anni Cinquanta e Sessanta, all'interno di un nuovo clima religioso caratterizzato dal disciplinamento e dalla repressione delle forme religiose sospette di eterodossia, che le compagnie furono riformate.

1.1 *Problemi interni alle compagnie*

La prima causa dei problemi incontrati dai fondatori delle compagnie è riconducibile al radicalismo della loro concezione di vita cristiana. Una delle difficoltà principali consisteva nel fatto che questa, sia nel processo di purificazione interiore, sia nell'interpretazione dei messaggi divini, caricava sulle spalle del fedele una grande responsabilità senza offrire certezze esteriori, rituali o istituzionali, cui appoggiarsi. Benché il percorso di perfezione fosse seguito dal direttore spirituale ed esistessero momenti di confronto tra confratelli e consorelle, il fedele in definitiva affidava la valutazione della propria progressione e dei segnali divini al giudizio della propria coscienza. Tale modello, inoltre, aveva delle conseguenze non trascurabili sul piano della vita quotidiana, in quanto la persona non doveva solo rinunciare al proprio status, all'onore e (in alcuni casi) ai propri beni, ma doveva anche distaccarsi emotivamente dalla propria famiglia e dagli amici per giungere a quell'«amore senza affettione», teorizzato da Caterina da Genova e condiviso dai fondatori¹. I discepoli delle compagnie di Battista da Crema, inoltre, almeno nella

1. Fieschi asseriva che «Non voglio ancora che facci amicicia con alcuno, né ritenghi parenti in particolare; ma voglio che *ami ogniuno senza amore e senza affettione*» (*Libro de la Vita mirabile*, f. 220v, cit. in A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., p. 42). Anche Carioni affermava che «circa l'amore naturale che [l'uomo] ha à suoi figlioli, amici o parenti [...] è contra la carità» (Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 35v). Merici, per quanto considerasse la carità (intesa come amore) come il fondamento dei rapporti nella compagnia, avvertiva le adepti di «metter ogni suo bene, et amore,

fase iniziale del percorso di purificazione, dovevano ricercare continuamente quelle tentazioni che conducevano alla vittoria sui vizi (come gli insulti e le mortificazioni pubbliche), mentre in quella di Miani gli adepti facevano dell'umiliazione e della povertà una condizione non solo spirituale, ma anche esistenziale.

A fronte di una spiritualità così impegnativa molti seguaci mostrarono di non poter tenere il passo. Questa, almeno, doveva essere l'opinione di Battista da Crema che, una volta a capo della confraternita di S. Girolamo di Vicenza, espulse metà dei suoi componenti per via della loro "tiepidezza" – fatto che suscitò tensioni e proteste². Allo stesso modo, i primi barnabiti conobbero defezioni, fughe improvvise e crisi individuali, proprio a causa delle loro estenuanti pratiche ascetiche, volte a combattere le imperfezioni individuali³. Anche tra i somaschi si registrano conflitti interni causati dalle difficoltà di realizzare fino in fondo quella radicale conversione interiore che doveva accompagnare il loro impegno nella compagnia. Infatti, dalle lettere di Miani e dai verbali delle riunioni emerge come alcuni seguaci non riuscissero ad adempiere la richiesta di Miani di accostarsi ai poveri con umiltà e carità⁴. La mancanza di fervore e la difesa dell'onore – come si è visto – erano anche stati denunciati da Thiene a proposito dell'atteggiamento con cui la nobiltà veneziana operava nell'ospedale degli "incurabili". Secondo il prete vicentino, non era sufficiente sostenere economicamente i poveri, ma occorreva andare fisicamente tra i malati, per servirli, curarli, resistendo al disgusto e all'offesa arrecata alla propria immagine aristocratica. La proposta di Angela Merici alle donne bresciane, invece, comportava un profondo ripensamento della nozione dell'onore femminile condiviso all'epoca. Angela contravveniva le norme sociali riguardanti la femminilità ponendo l'orsolina fuori dal mercato matrimoniale e dai conventi e quindi dai ruoli previsti per le donne – la moglie e la monaca. Merici, inoltre, definiva l'identità della

et delectatione [...] non in parenti et amici» (A. Merici, *Regula*, cit., X in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 504).

2. Come emerge dal *Diario* della compagnia di pochi anni dopo citato da F. Andreu, *Nuovi documenti per la vita di S. Gaetano*, in «Regnum Dei», II, 1946, p. 67. La confraternita riprende vigore con la partenza di Carioni da Vicenza e con la successiva revisione degli statuti. Dal 1579, con la riforma di Antonio Pagani, la compagnia conoscerà un nuovo sviluppo all'interno dell'attività assistenziale vicentina (L. Giacomuzzi, *op. cit.*, pp. 271-297).

3. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 201-283.

4. Scrive infatti Miani: «O che mancherete de fede et tornerete ale cose del mondo, o che starete forte in fede et a questo modo el vi proverà» (Seconda lettera, in C. Pellegrini, *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», n. 3, 1975, p. 6). Nella sesta lettera in particolare Miani fa riferimento a gravi «disordini» nella compagnia, arrivando ad avvertire alcuni confratelli della punizione divina che si sarebbe abbattuta su di loro. Inoltre, il libro delle proposte del Capitolo di Brescia del 1536 riporta la denuncia del somasco Barili («poca murtificaciun, poca cura dele aneme, poca vigilancia») e la seguente affermazione: «Quasi in tutti li hospitali ge sono molti disobedientie et desordeni, talmente che le persone ne resteno scandalizati et mal edificati» (C. Pellegrini, *Ordini e costituzioni fino al 1569. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», 4, 1978, pp. 19, 42).

Sposa di Cristo in base a un impegno tutto interiore, non supportato cioè né da cerimonie di accettazione, né dai voti, né da un abito distintivo. Per queste ragioni, alcune adepte lasciarono la compagnia per entrare in convento o per sposarsi⁵.

1.2 Accuse alle compagnie e ai fondatori

Parallelamente ai problemi interni, le compagnie furono esposte alle critiche provenienti dalle autorità laiche e religiose. I principali capi di accusa nei loro confronti erano l'indifferenza alle gerarchie e alle norme sociali e di genere e un'idea di santificazione e di unione con Dio offerta a tutti, senza distinzione di status, e ricercata in un percorso fin troppo individuale e interno agli istituti e che poco si affidava alla dimensione istituzionale e rituale della Chiesa.

Le critiche del tempo rivolte a Battista da Crema si possono ricostruire da un testo di Serafino da Fermo, composto nel 1537-1538 a difesa della dottrina del frate⁶. In questa "apologia" si comprende la problematicità di un concetto di perfezione che, sia nel percorso sia negli esiti, poneva l'individuo al di sopra delle istituzioni (in particolare di quelle ecclesiastiche) e dei loro valori di riferimento⁷. Ancora alla fine del Cinquecento, nel riesame delle sue opere ormai poste all'*Indice*, i censori dell'Inquisizione rilevavano come i testi di fra Battista non dessero sufficiente importanza ai riti della Chiesa⁸.

Precursore di tali critiche fu Gian Pietro Carafa, che, nel 1531 e nel 1536, scrisse due dure lettere rispettivamente a Carioni e a Miani, di cui criticava il protagonismo religioso che usciva dal seminato del potere di mediazione del sacro da parte della Chiesa e la fondazione di "sette", accusa che formulò esplicitamente al primo e implicitamente al secondo. L'offensiva contro fra Battista, infatti, non riguarda i pilastri della sua dottrina, come l'annullamento di sé, l'umiltà, l'aspirazione a seguire la volontà di Dio, in quanto Carafa mostra di conoscere bene tali aspetti e forse di dividerli – sia nell'esperienza con i primi teatini, sia sostenendo l'opera

5. Come si legge in una lettera di Cozzano indirizzata alla compagnia scossa da tali defezioni («al-dito io ho, dico, il vostro giusto dolore che haveti preso per esser uscite alcune della Compagnia», G. Cozzano, *Epistola confortatoria*, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angela Merici*, cit., p. 536).

6. L'apologia (*Resoluzione de li dubi circa le opere del reverendo padre fra Battista del reverendo don Serafino scritte a mano*) è stata pubblicata da O. Premoli, *L'Apologia di Battista da Crema*, in «Il Rosario Memorie Domenicane», XXXV, gennaio-febbraio-marzo 1919, pp. 3-19. Essa fu messa all'*Indice* insieme agli scritti di Carioni.

7. Ciò emerge dai seguenti punti esaminati dal canonico fermano: l'impassibilità a ciò che viene considerato bene e male (parti 1-3); la certezza di poter accedere alla perfezione (4); la contrapposizione tra le consolazioni spirituali, le opere, i mezzi esteriori offerti dalla Chiesa (come le preghiere e i digiuni) da una parte, e l'umiltà assoluta, la carità e il desiderio di Dio dall'altra (5, 6, 8, 11); la superiorità del perfetto rispetto alle leggi e al giudizio umano (10) (in O. Premoli, *L'Apologia di Battista da Crema*, in «Il Rosario Memorie Domenicane», XXXV, gennaio-febbraio-marzo 1919, pp. 9-16).

8. G. Caravale, *L'orazione proibita*, cit., pp. 134-138.

di Miani – e ai quali si appella proprio per far tornare il frate a più miti consigli. Piuttosto egli accusa Carioni di aver abbandonato l'ordine domenicano e di avere istituito a Milano un gruppo che seguiva una via di perfezione indipendente dalla Chiesa e dalle sue istituzioni:

[...] *aprir una bottega di tal sorta [...] gran confusion saria seguita in opprobrio della religion christiana [...] Per tanto vi prego per la misericordia di Dio, e per quella Croce la qual voi solevite tanto predicare, che, lassato ogni vostro disegno, ritornate con tutto 'l core ad unirvi co la volontà di Dio, il qual, come voi vedete, non ha voluto che voi andate per quelle vostre vie, che non son vie ma precipitii et ruine ma vuole che camminate nella vostra vocazione, e che siate costante infino alla morte nei vostri santi voti [...] Così a voi convene il tacere, et ascondersi et umiliarsi, et in questo modo risanar le piaghe ch'avete fatte, et satisfar a la chiesa la quale havete scandalizzata, et placar la maestà di Dio, et vigilare un poco meglio a vedere la sua volontà, et non lassarsi più trasportar da la propria*⁹.

Non diverso, né meno severo, è il richiamo che Carafa indirizza a Miani nel febbraio del 1536, poco prima di convocarlo a Roma. Il prelado accusa Girolamo di voler apparire come un maestro di spiritualità nei gruppi che andava formando, anziché porsi al servizio della Chiesa:

[...] *la salutifera dottrina del santo Evangelio attende a revocar il misero huomo dalla vanità et dalla ostentatione [...] Et non posso dissimularvi, ch'io per l'amor che vi porto, non vi dica che so rimasto attonito, di tanta commotione et tanto tumulto in Milano, in Como, in Bergamo et in Pavia, con tante legationi et tante facende: le quali se m'havessero trovato a mezza via, il mio debito saria stato di ritornarmene indietro [...] Resta che voi charo fratello vi ricordiate di non ricever invano la gratia di Dio, et di non lassarvi impedir né distraere, non solo da niuna cosa mondana, ma né anchora da molte illusioni ascose sotto pretesto di spiritualitate et di bontade, et non vi lassate per niente ingannare da chi vi volesse dar ad intendere che così facilmente voi potessi esser maestro anzi che discepolo: Et nolite omni spiritui credere: sed probate spiritus utrum ex Deo sint*¹⁰. *et ascondete, vi prego, et serbate*

9. Lettera del 9 marzo 1531, in P. Paschini, *San Gaetano Thiene*, cit., pp. 163-164.

10. È interessante notare che questa affermazione (1 *Giovanni* 4, 1: «Carissimi, non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio») venga menzionata, nella seconda metà del Cinquecento, da un altro canonico lateranense, Gabriele Fiamma (1533-1585), nota figura di autore religioso e letterato, processato dall'Inquisizione nel 1562 e salvato da Pio IV. Nelle sue *Rime spirituali* (poste all'*Indice* dell'Inquisizione di Parma nel 1580), egli presenta il detto giovanneo in una luce negativa, appartenente a chi dubita dei carismi divini altrui (ed. Francesco de Franceschi senese, Venezia 1570, p. 3). Accostato spesso alle posizioni eterodosse degli Spirituali, nelle sue *Prediche del reuerendo don Gabriel Fiamma, canonico regolare lateranense* (Francesco Senese, Venezia 1574) emergono però idee compatibili anche con la dottrina di fra Battista: dalla perfezione insegnata direttamente da Cristo, alla convinzione che la vita cristiana significhi cercare di arrivare alla santità (contro l'opinione di coloro

cautamente il thesoro, se Dio vel da [...] che altramente vi trovareste poco contento in vita, et pegio al punto della morte: et non siate per niente in quello errore di credere che ad ognuno tocca a far ogni cosa: perché la providentia di Dio diversamente a diversi ha distribuito li sui doni, et non omnia possumus omnes [...] Tempus loquendi, et tempus tacendi: qui taceremo per questa volta¹¹.

Il severo prelado non si limitava a criticare questi personaggi, ma, nel 1533, si rivolgeva in toni simili anche alle confraternite laiche che lavoravano negli ospedali, accusate di denigrare la dignità clericale¹². Così, allo stesso modo, si possono interpretare gli attacchi ai paolini, contro i quali, nel 1536-1537, fu intentato un processo – probabilmente orchestrato dallo stesso Carafa – e al quale sopravvissero grazie al loro alleato inquisitore di Milano, Melchiorre Crivelli. Il processo seguì l'accusa espressa in un breve di Paolo III di ricordare «multae haereses ab Ecclesia damnatae, prasertim beguinarum et pauperum de Lugduno nuncupatae»¹³. Il richiamo all'eresia begarda e ai poveri di Lione, oltre a indicare la percezione dei paolini da parte di una frangia della Chiesa come una setta estranea all'istituzione ecclesiastica, sembra anche esprimere la paura nei confronti della critica ai valori del mondo, ai codici di onore e alle gerarchie, implicita nelle loro pratiche penitenziali e pauperistiche. In questo quadro va anche vista l'accusa di disordine sessuale, usata per screditare il nuovo ordine spirituale proposto dalla doppia congregazione di Carioni, Zaccaria e Torelli e spesso adoperata per Lutero o per attaccare gruppi religiosi come gli anabattisti o per descrivere i misfatti delle streghe (anch'esse associate all'eresia e all'insubordinazione sociale)¹⁴. Così, mentre Carafa definisce Torelli «bella e bigama», la vita comune tra il ramo maschile e quello femminile dava adito ad accuse di promiscuità. Nello stesso senso va interpretato lo scandalo causato dalla *leadership* femminile di Paola Antonia Negri, considerata innaturale e sovvertitrice della tradizionale gerarchia di genere¹⁵.

La questione del rispetto delle norme di genere e delle gerarchie sociali emerge anche dalle accuse rivolte ad Angela Merici e alle orsoline. In effetti una parte della società civile ed ecclesiastica percepiva la compagnia come potenzialmente

che sostengono che «è cosa da perfetti», p. 592), all'unione divina per essenza, alla centralità del combattimento contro i vizi e all'importanza della coscienza. Su Fiamma cfr. E. Bonora, *Fiamma, Gabriele*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, vol. 2, pp. 590-591.

11. In P. Paschini, *La beneficenza*, cit., p. 104.

12. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 75-76. Cfr. la lettera indirizzata da Carafa al vescovo veronese Gian Matteo Giberti (in G.M. Monti, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Cooperativa Tipografica Chiostro S. Sofia, Benevento 1923, pp. 169-170).

13. B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. 15, 1892, p. 151. Cfr. anche E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 187-194, 200.

14. B.P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

15. Cfr. A. Toffolo, «*Servire a dio in l'habito mio secolare*»: Ludovica Torelli e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti, in «Barnabiti Studi», n. 30, 2013, pp. 45-46.

eversiva da questi punti di vista, sia in quanto sottraeva il controllo della verginità agli uomini¹⁶, sia perché concepiva la sponsalità a Cristo fuori dal convento, e sia per l'origine medio-bassa di diverse adepti. Come si legge negli scritti di Cozzano, morta la fondatrice, contro la compagnia si diffondeva un certo

veleno sottile, chel dragone non cessa de spander per la Compagnia, per rafredir gli cori nel amore di essa [...] che è bene gir a più perfetta vita, come sono gli monasteri [...] que Compagnia la è, che ognun se ne mena beffe? Frati, preti specialmente, et altre persone savie [...] Et meritamente quella sor Angela esser vituperata, che habbia sollecitato tante vergini a prometter verginitade, senza un risguardar dove la le lassava nelli perigoli del mondo [...] né gentili homini, né gentil donne, o altre persone di cunto non hano piacer, né voleno che sue figlie ce intreno, ma esser compagnia de vil sorte de persone, massare et povere creature¹⁷.

1.3 L'espansione dei paolini

Le compagnie che risentirono maggiormente di tali critiche, difficoltà e, soprattutto, della scomparsa dei fondatori, furono i somaschi e le orsoline, la cui *forma vitae* era fortemente legata al carisma di questi ultimi. La situazione si presentava particolarmente complessa per le eredi di Angela Merici, poiché mentre i somaschi erano impegnati in diverse città in opere di pubblica utilità, le orsoline inizialmente rappresentavano una realtà locale e che non aveva compiti specifici nella società – per quanto è probabile che alcune di loro prestassero servizio negli ospedali. Tuttavia, queste compagnie, divise tra la fedeltà al progetto spirituale dei fondatori e l'esigenza di adattarsi a un contesto politico-religioso che si andava irrigidendo, reagirono con modalità diverse, riuscendo a sopravvivere. Da questo punto di vista, i forti legami che esse avevano con l'aristocrazia cittadina svolsero un ruolo importante. Mentre le orsoline erano protette da vedove le cui famiglie erano ben rappresentate nel Consiglio civico di Brescia¹⁸, le opere dei somaschi nelle diverse città erano sostenute da uomini e donne appartenenti alla nobiltà riuniti nelle confraternite dei «Protettori» laici¹⁹.

16. È stato sostenuto che il controllo della verginità rappresentava uno dei fondamenti del potere nel periodo moderno: U. Strasser, *The State of Virginité. Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.

17. G. Cozzano, *Risposta*, f. 15r, in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 569.

18. Nel 1537, questo è il caso di almeno tre governatrici della compagnia (due Avogadro e una Bargnana) (Q. Mazzonis, *Spiritualità genere e identità*, cit., p. 66).

19. Tali dinamiche sono a oggi inesplorate. Per quanto riguarda i barnabiti e le angeliche, invece, si rinvia agli scavi fatti in questa direzione da E. Bonora, *I conflitti*, cit. e da R. Baernstein, *op. cit.* I paolini, infatti, erano composti prevalentemente da esponenti dell'aristocrazia e, come si è visto, governati dalla potente feudataria – e ben connessa con la corte romana – contessa Torelli di Guastalla.

Negli anni Quaranta le orsoline e i somaschi, cercarono di consolidare la propria identità sotto il profilo istituzionale. Se i discepoli di Miani ottennero l'approvazione pontificia alla compagnia nel 1540, le seguaci di Merici la ricevettero nel 1546²⁰. I somaschi, inoltre, attuarono diversi tentativi per fondersi con altri istituti – particolarmente significativo, per quanto non privo di ambiguità, fu quello con i teatini di Carafa²¹ – e diversificarono il proprio impegno, intensificando l'insegnamento nelle scuole della Dottrina Cristiana, avviato da Miani. Se l'insegnamento sarà, più tardi, anche l'approdo principale delle orsoline, in questo periodo, per attenuare le conseguenze di un radicalismo religioso che non legittimava l'identità della sposa di Cristo attraverso segni esteriori, esse, per iniziativa di quasi tutte le governatrici, introdussero un segno visibile di appartenenza alla compagnia. L'adozione del "cingolo di cuoio nero", sebbene accettato dalla maggioranza delle orsoline, causò una frattura interna destinata a durare circa quindici anni.

È opportuno soffermarsi sul caso dei barnabiti e delle angeliche, che, contrariamente alle altre compagnie, tra la fine degli anni Trenta e il 1551 (data della loro riforma operata da Carafa), conobbero una forte espansione nella quale promossero ulteriormente la dottrina di Battista da Crema. Usciti indenni dal processo del 1536-1537 a loro carico, i paolini avviarono una stagione di iniziative volte a diffondere la propria visione della vita cristiana. Seguendo il modello già tracciato da Carioni, essi condussero la loro attività di proselitismo lungo due direttrici: la stampa dei trattati di Battista da Crema e le missioni in altre città, dove si adoperarono nella creazione di circoli di adepti tra la nobiltà, nella riforma e nell'amministrazione di ospedali, di confraternite e di conventi femminili. Se qui è possibile soltanto accennare a tali complesse iniziative già in gran parte illustrate dalla storiografia²², si intende soprattutto mettere a fuoco alcuni aspetti della strategia espansiva di questi religiosi e in particolare il ruolo di Serafino da Fermo. Consapevoli dei sospetti che ancora gravavano su di loro e sul loro maestro²³, essi si mossero con circospezione per evitare le accuse della fazione più intransigente nella Chiesa²⁴. Un po' come Battista, che

20. Il primo riconoscimento canonico della Congregazione dei Servi dei Poveri era stato dato dal vescovo di Bergamo Lippomano nel 1535. La bolla papale di Paolo III è del 4 giugno 1540. La Compagnia di sant'Orsola fu approvata prima dal vicario del vescovo di Brescia, Lorenzo Muzio, e poi da Paolo III, la cui bolla fu pubblicata il 14 aprile del 1546.

21. Si veda *infra*, cap. 5, par. 1.2.

22. Per l'espansione dei paolini nelle città si rimanda ancora all'approfondita ricostruzione di E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 369-474 (sul proselitismo a Milano, v. pp. 285-367).

23. Per quanto riguarda Battista, ricordiamo qui le critiche di Giustiniani nel 1523 (che avrebbero condotto Thiene a lasciare il maestro nel 1524 e il frate a presentare alcuni suoi scritti a Clemente VII nel 1525); il breve papale del 20 agosto 1530, che attribuiva al frate dottrine eterodosse; e, infine, la lettera accusatoria di Carafa del 1531. I paolini, invece, furono sospettati di eresia nel 1536 (e processati nello stesso anno).

24. Un'indicazione in tal senso emerge da una lettera che Zaccaria scrisse a un "fratello in Christo", a due settimane dalla morte di Battista da Crema (il 16 gennaio 1534). Zaccaria fa riferimento a dei

presentava alcuni aspetti controversi della propria dottrina all'interno di autorevoli tradizioni teologiche, i paolini tesero a enfatizzare sia la sintonia delle idee di Battista da Crema con l'istituzione ecclesiastica e sia la sua dimensione antiprotestante. Va altresì sottolineato che in tale strategia, parteciparono attivamente due personaggi ammiratori del frate e frequentatori delle attività della doppia congregazione, il canonico lateranense Serafino da Fermo e l'Inquisitore di Milano, Melchiorre Crivelli.

È infatti Serafino da Fermo, tra il 1537 e il 1539, ad avviare la diffusione delle idee di Carioni a mezzo stampa. Egli prima compose e pubblicò alcuni trattati ispirati al suo pensiero, poi ne compendì lo *Specchio interiore* e infine scrisse un'"apologia" della sua dottrina²⁵. Nel 1541, poco dopo la morte di Serafino (avvenuta nel 1540), questi scritti, insieme ad altri tre suoi nuovi trattati²⁶ e al compendio di *Opera utilissima alla vittoria et cognitione di se stesso* (di fra Battista), vennero raccolti e pubblicati a Venezia, probabilmente con la collaborazione dei paolini²⁷. Le lettere dedicatorie di Serafino indicano chiaramente fra Battista come la fonte ispiratrice dei trattati del canonico nonché come l'autore dello *Specchio* e di *Opera utilissima*. Tale raccolta seguì uno sviluppo editoriale complesso, che denota il problema dei sospetti e poi della condanna a carico della dottrina del frate. Tra il 1543 e il 1569, infatti, nelle nuove edizioni, il nome di Battista da Crema venne taciuto, dato che non vennero più incluse né le lettere dedicatorie né l'"apologia"²⁸. Invece nel 1570 uscirono due nuove edizioni (una in latino e l'altra in volgare) curate da

problemi a cui i paolini sarebbero andati incontro (i «pesi che occorrono e occorreranno [...] andiamo per la via della croce») e fa intuire che essi si stessero muovendo segretamente per farvi fronte («le lettere che vi scrivo, ve le scrivo per voi solo, e tenetele segrete») (A.M. Zaccaria, *Gli scritti*, cit.).

25. *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse di Giovanni* (Milano, Cicognara 1538), *Della mentale oratione* (Cicognara, Milano 1538 e 1540), *Trattato della conversione* (Cicognara, Milano 1538); *Specchio interiore compendiosamente raccolto* (Vincenzo Bonardo et Marc'Antonio compagni, Bologna 1539). L'"apologia", che rappresenta l'unico lavoro di Serafino posto all'*Indice*, fu stampata solo dopo la sua morte. Che l'opera di Serafino fosse uno strumento per diffondere le idee di Carioni fu denunciato da Gian Pietro Besozzi nel 1555 (dopo la riforma dell'istituto): secondo il barnabita, i suoi ex-confratelli fuoriusciti leggevano «i libri di don Serafino [da Fermo] per leggere ivi la dottrina di fra Battista» (E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 530).

26. *Modo brevissimo di confessarsi spiritualmente* (poche pagine di consigli per punti, considerati come un'appendice allo *Specchio interiore*), *Trattato della Discretione*, e *Dubbi circa l'oratione*.

27. La raccolta degli scritti di Serafino è intitolata *Specchio interiore compendiosamente raccolto alle devote persone utilissimo*, Venezia per Comin di Trino 1541.

28. La prima edizione è *Opere utilissime et spirituali del reveren. P.D. Serafino da Fermo Nuovamente corrette et stampate*, per Francesco Bindoni & Maffeo Pasini, 1543. Le edizioni successive sono del 1543 (Giovanni Dalla Chiesa), 1548, 1556, 1562 (tutte dell'editore Al segno della Speranza) e 1569 (Comin di Trino). In queste edizioni la selezione degli scritti di Serafino è diversa da quella del 1541 e include gli scritti giovanili, quali *Vita della B. Margherita et Gentile* (stampata anche a Mantova nel 1545, probabilmente per Venturino Ruffinelli), *Dialogo over meditatione della diffidentia et confidentia*, *Quarantadue problemi circa l'oratione*, *Del discernimento degli spiriti*. Questi ultimi due scritti saranno poi rielaborati da Serafino stesso dopo aver conosciuto Battista (intitolati rispettivamente *Dubbi circa l'oratione* e *Trattato della Discretione*). L'"apologia" di Serafino verrà espunta fisicamente

un altro canonico regolare lateranense, Gaspare Scotti, in cui furono reinserite le lettere dedicatorie e, con esse, il nome e il ruolo di Carioni²⁹.

Nel quadro di una strategia quasi certamente concordata con i barnabiti, Serafino compendì le opere di fra Battista per ripresentare la dottrina del frate in una veste nuova, che ne mostrasse sia la compatibilità con l'ortodossia cattolica, sia (soprattutto nell'"apologia") l'indole antiluterana³⁰. Tale intento, però, non si tradusse in una semplificazione, o in una riduzione in termini ortodossi del pensiero del domenicano. Senza negare gli esiti mistici e il tema della libertà del cristiano, propri della dottrina di Battista, Serafino rese più eccezionali tali conseguenze, in conformità alla visione della Chiesa che non escludeva la possibilità dei carismi divini negli individui³¹.

Nello stesso anno in cui morì Serafino da Fermo, i paolini pubblicarono lo *Specchio interiore* a Milano e continuarono l'opera di diffusione del pensiero di Battista da Crema, ristampandone tutte le opere a Venezia³² e componendo una nuova "apologia"³³.

anche dall'edizione del 1541 (dove mancano le pagine da 153 a 168) e non verrà più pubblicata a seguito della messa all'Indice degli scritti di Carioni (a partire dal 1554).

29. Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfezione, utilis. et necessarie. Del R. P. Serafino da Fermo*, Francesco Conti, Piacenza 1570; Id., *Feruentiss. Verbi Dei praeconis virique sanctiss. D. Seraphini Firmani, Can. Reg. Later. Opuscola, ad vitae perfectionem*, Placentiae, Apud Vincentium Comitem 1570. L'"apologia", invece, non venne inclusa. Per questa edizione e quella in latino si veda il prossimo capitolo.

30. Cfr. anche E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 151n, 271-272, 275-276.

31. Serafino compendia così un noto passaggio dello *Specchio interiore* (in corsivo le parti aggiunte da Serafino e non presenti nell'edizione di Battista del 1540, alle pp. 77r-v): il perfetto, «pervenuto a somma libertà [...] non conosce cosa che li possa nocere, perché si conosce esser ogni male, et non ha vergogna, ne rispetto di persona, et parla di Dio, et con Dio, come con un'altra persona, ne mai si ritira da fare il suo voler, qual è sempre in Dio, per morte, o per paura di pericolo con somma sicurezza. Se tal huomo si ritrovasse, saria superiore ad ogni precetto, et scomunica, ad ogni legge, et statuto, perché vorria osservare più che non gli è imposto, et per servar li precetti, abbracciarla li consigli [...] Se tu sei tale, beato sei, se non, sforzati diventare» (Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfezione*, cit., p. 461). Allo stesso modo, se si mette a confronto la conclusione dello *Specchio* di Battista con quella di Serafino, si può notare come quest'ultima sia fedele all'originale tranne che per l'attenuazione del concetto secondo cui coloro che sono stati confermati in grazia «non possono più partirsi da Dio» (concetto ormai sospetto di luteranesimo), sostituito con la dichiarazione che si cresce di grazia in grazia e che non si pecca più mortalmente (*ivi*, p. 481). Anche nell'"apologia", Serafino evidenzia la continuità tra le idee di Battista e l'ortodossia cattolica e la contrapposizione alla dottrina luterana: Carioni difendeva il tema dell'impassibilità (sostenendo che sconfiggeva le passioni viziose), della perfezione (vista in continuità con i Padri e non in contrasto con la grazia), dell'essere "anathema da Christo" (frutto dell'umiltà), e del porsi sopra le leggi (tratto che conseguiva alla rinuncia a se stessi e quindi fondato sull'obbedienza).

32. Battista da Crema, *Specchio interiore* (Giovanni Andrea e Florio Valvassori, Venezia 1544; Bartholomeo detto l'Imperatore, Venezia 1549), Id., *Via de aperta verità* (per Nicolo Bascarini a instantia de Marchio Sessa, Venezia, 1544 e 1547), Id., *Filosofia divina* (Melchior Sessa e per Comin da Trino, Venezia 1544; Melchior Sessa e per Bartholomeo detto l'Imperatore, Venezia, 1545), Id., *Opera utilissima* (Nicolo de Bascarini ad instantia di Marchio Sessa, Venezia 1545; Bartholomeo detto l'Imperatore et Francesco suo genero, Venezia 1548).

33. Come segnalato da E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 526-527n. Probabilmente composta dal barnabita Paolo Melso e recante il titolo di *Apologia del reverendo fra Paolo di santo Domenico circa le opere del padre fra Battista scritta a mano*, fu consegnata agli inquisitori nel 1552.

Un altro personaggio che si inserisce in tali strategie volte alla riproposizione del pensiero del frate cremasco e che ebbe un ruolo significativo nel dare sostegno all'azione dei paolini è Melchiorre Crivelli. Per più di trent'anni inquisitore generale dello Stato di Milano (1518-1550), e dal 1544 vescovo suffraganeo (su nomina del cardinale Ippolito II d'Este), Crivelli, come si è visto, aveva approvato le opere di Battista da Crema (*Opera utilissima, Philosophia divina e Specchio interiore*), aveva frequentato i capitoli dei paolini e li aveva scagionati nel processo del 1536-1537³⁴. Egli inoltre aveva concesso l'*Imprimatur* anche all'"apologia" di Serafino da Fermo. Il fatto che nel 1538 Crivelli promulgò il primo catalogo italiano di libri proibiti che comprendeva opere teologiche in latino e commentari scritturali d'oltralpe (quali quelle di Lutero, Melantone, Ecolampadio, Hutten e Calvino) ci sembra significativo della sinergia con i barnabiti e Serafino da Fermo e di quella strategia che intendeva presentare la congregazione e fra Battista in chiave ortodossa e antiprotestante³⁵. Non sembra una coincidenza che in quello stesso anno Serafino da Fermo pubblicasse la *Dichiarazione sopra l'Apocalisse*, approvato dallo stesso Crivelli, in cui si associavano questi autori («Lutero [...] Ecolampadio, Zuinglio, Carlostadio, Melantone»³⁶) alla venuta dell'Anticristo. È anche significativo che l'unica opera in italiano presente nell'*Indice* di Crivelli fosse il *Sommario della Sacra Scrittura* (considerato luterano), che sempre Serafino da Fermo aveva denunciato a Modena nel 1537 e che riusciva a far bruciare a Bologna nel 1538³⁷. Crivelli non poté però evitare la condanna delle opere di Battista da Crema e la riforma dei paolini nel 1552, anche perché, non casualmente, a seguito del conflitto con il neoletto vescovo Giovanni Angelo Arcimboldi, persecutore della dottrina di Carioni e dei paolini, egli fu esautorato dal ruolo di inquisitore milanese dalle autorità romane nell'anno successivo³⁸.

Nella loro opera di proselitismo, i paolini non si limitarono a ristampare i trattati del loro maestro, ma cercarono di creare nuovi adepti in diverse città della Lombardia, del Veneto e dell'Emilia Romagna. Agendo in parallelo a Serafino da Fermo, dedicarono grande attenzione ai conventi femminili³⁹, riformandone diversi secondo la loro dottrina, a Vicenza, Venezia, Verona, Ferrara, Cremona e,

34. Sulla frequentazione delle riunioni dei barnabiti, cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 318n.

35. Crivelli rivendicherà davanti alle autorità romane il proprio apporto nell'aver mantenuto Milano «più netta [dalle eresie] che forse altra città in Italia» (*ivi*, p. 320).

36. *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse di Giovanni*, in Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfezione*, cit., p. 528.

37. Su quest'opera stampata nel 1534 e sulla sua ampia diffusione cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997. Per la vicenda si veda più avanti.

38. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 321-324.

39. Tale tratto dei paolini, che non può essere spiegato attraverso la categoria del disciplinamento, andrebbe approfondito e considerato all'interno del loro progetto di conversione della società, sia laica sia religiosa (su questo si veda più avanti). È probabile che la *leadership* femminile di Negri e Torelli contribuì a indirizzare in tal senso l'anelito riformatore dei paolini.

probabilmente, Reggio⁴⁰. Inoltre, dispiegarono la loro azione negli ospedali a Venezia e a Verona, dove si collegarono alle iniziative di Carioni e a quelle di Miani⁴¹. Infine, sempre operando in parallelo a Serafino da Fermo, che predicava a Modena, Mantova e Bologna, intrapresero una vasta azione di proselitismo tra il patriziato di Vicenza, Verona e Venezia e nella corte di Ferrara⁴². Come Bonora ha dimostrato, in tali ambienti i paolini promossero un ideale di vita spirituale ispirato a Battista da Crema attraverso la predicazione, la direzione spirituale, la *collatione*, la preghiera mentale, le penitenze pubbliche, le letture di S. Paolo e dei padri della Chiesa⁴³.

40. A Vicenza nel 1537 i paolini operarono dalle convertite di S. Maria Maddalena (istituito da Maddalena Valmarana agli inizi degli anni Trenta), dove già era intervenuto Battista da Crema (P.A. Sfondrati, *Historia*, pp. 60-61, cit. in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 373). Alle convertite Serafino dedicò il trattato *Della conversione* (stampato a Milano nel 1538), in cui ricorda il magistero di Negri. Sempre a Vicenza i paolini riformarono il convento di S. Silvestro, alle cui monache Serafino indirizzò *I dubbi circa l'orazione* (composto tra il 1539 e il 1540, come si deduce dal fatto che nella dedica parlava della morte di Zaccaria). A Venezia sembrano esserci stati contatti con il convento di S. Croce alla Giudecca, probabilmente tramite Serafino da Fermo alla fine degli anni Trenta. Infatti, nella lettera dedicatoria al *Trattato della mental oratione* (a loro dedicato) emerge che furono le monache stesse a richiedere lo scritto di Serafino (si veda l'edizione degli scritti del fermano di Scotti, Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfezione*, cit., pp. 10-11). A Verona, forse chiamati dal vescovo Giberti, i paolini (almeno dal 1543) operarono nei conventi femminili. Nel 1548, grazie ai buoni rapporti tra Torelli e la corte estense, le angeliche furono chiamate a Ferrara da Ercole II d'Este per riformare il convento di Santa Chiara (*Mediolanen. beatificationis, et canonizationis... Antonii Mariae Zaccaria*, p. 178). Nel 1549 i paolini riformarono il monastero delle convertite a Cremona, dove già Zaccaria aveva iniziato l'opera. Infine, a Reggio si trovano tracce del pensiero di Battista da Crema nel convento di S. Chiara, come emerge dalle testimonianze delle monache («quel frate Baptista qual si voleva fare ancora lui el Salvatore») riportate durante il processo inquisitoriale contro Basilio Albriso nel 1559 (cfr. A. Biondi, A. Prosperi, *Il processo del medico Albriso, Reggio 1559*, in «Contributi», 2, n. 4, 1978, p. XVI).

41. A Venezia i paolini andarono ai Derelitti fondati da Miani (e dove i somaschi erano presenti almeno negli anni Quaranta) e all'ospedale degli Incurabili (come si ricorderà istituito dal Thiene discepolo di Carioni), che Miani aveva diretto nel 1531. A Verona, lavorarono nelle case per orfani e malati (la Casa della Misericordia e la Casa di Carità), riformate nel 1531 da Miani.

42. Se per i rapporti dei paolini e questi ambienti si rimanda a E. Bonora, *I conflitti*, cit., (pp. 369-474), qui si accenna al contributo di Serafino da Fermo. Il canonico dedicò il *Trattato della discrezione* alla moglie di Federico Gonzaga di Bozzolo, Giovanna Orsini. Giovanna era in contatto con altri personaggi spirituali di spessore e aveva finanziato la pubblicazione del trattato dell'eremita agostiniano Antonio Meli da Crema (1462 ca.-1528), *Libro de vita contemplativa* (composto nel 1513 e dedicato originariamente a Lucrezia Borgia, che Giovanna conosceva), a cui collaborò Adeodata Martinengo, badessa del monastero di S. Giulia a Brescia (cfr. G. Zarri, *Libri di spirito*, cit., pp. 131-132; Ead., *La religione di Lucrezia Borgia*, cit., pp. 90-93). Serafino dedicò il compendio dell'opera di Battista, *Opera utilissima* a Giulia Picenarda (che apparteneva alla casa Sfondrati). Giulia raccolse poveri nella sua corte, per poi entrare nelle angeliche milanesi nel 1538. Nel 1537 Serafino predicò anche a Modena con il beneplacido di Lucrezia Pico Rangoni, a cui successivamente dedicò il trattato sull'Apocalisse (dato alle stampe nel 1538). Infine, Serafino nel 1538 predicò a Bologna (come si rileva ancora dalla dedica al *Trattato della mental oratione*, pp. 10-11).

43. Come testimoniato anche da Paola Antonia Sfondrati (*Historia*, p. 70, cit. in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 378n) in relazione alle città venete.

2. Le compagnie e i circoli dell'evangelismo e degli Spirituali

A partire dagli studi di Delio Cantimori sugli eretici italiani, la storiografia ha messo in evidenza la specificità della Riforma italiana rispetto a quella dei Paesi d'oltralpe⁴⁴. La tesi di fondo è che il riformismo italiano subì sì l'influsso delle idee protestanti, in particolare in materia di giustificazione per fede e, almeno in parte, di predestinazione, ma ebbe dei tratti originali e un'ampia varietà di posizioni. Diversi studi hanno messo in luce due periodi distinti del movimento eterodosso italiano. Il primo, generalmente identificato con il termine "evangelismo", che politicamente faceva riferimento all'azione di Gasparo Contarini e alle riforme di Gian Matteo Giberti (e che include personaggi come Gregorio Cortese, Federico Fregoso, Ercole Gonzaga, Marcantonio Flaminio, Bernardino Ochino, Reginald Pole e altri), si diffuse nel periodo che va dal Sacco di Roma (1527) al fallimento dei colloqui di Ratisbona (1541)⁴⁵. Il secondo, invece, i cui promotori sono definiti (e si definivano) "Spirituali", si sviluppò dalla seconda metà degli anni Trenta, con il formarsi del circolo dell'esule spagnolo Juan de Valdés (a cui si affiliarono alcuni esponenti dell'evangelismo come Pole, Ochino e Flaminio e altre figure di alto profilo come Pietro Martire Vermigli, Giulia Gonzaga, Vittoria Colonna e Pietro Carnesecchi). Dopo la morte di Valdés (1541) alcuni dei suoi sodali confluirono nella cosiddetta *Ecclesia Viterbiensis* di Reginald Pole, alla cui influenza sono ascritti anche altri vescovi e cardinali come Vittore Soranzo e Giovanni Morone⁴⁶. Entrambi i movimenti volevano evitare lo scisma e, tendenzialmente, intendevano riformare la Chiesa dall'interno, ma si distinguevano per alcuni aspetti importanti e in special modo per il grado di radicalismo rispetto alla giustificazione per fede,

44. La bibliografia su questi temi è troppo vasta per essere racchiusa in una nota. Alcune rassegne storiografiche sono A.J. Schutte, *Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History: The Post-Cantimori Paradigm Shift*, in «The Journal of Modern History», n. 61, 1989, pp. 269-284; S. Seidel Menchi, *The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian historiography, 1939-2009*, in «Archive for Reformation History», 100, 2009, pp. 193-217. Per delle raccolte di saggi si veda R. Delph, M. Fontaine, J. Martin (a cura di), *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy: Contexts and Contestations* (Kirkville Mo, 2006); P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon (a cura di), *op. cit.*; L. Felici (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante*, cit. Una breve selezione dei più noti studi include: D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit.; A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma*, cit.; P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, cit.; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016. Si segnaleranno studi specifici nel resto del capitolo.

45. Per i riferimenti bibliografici sul concetto di "evangelismo" si veda, G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017, pp. 369-416 (371). Sui rapporti tra gli ambienti dell'evangelismo francese e quelli italiani cfr. G. Alonge, *Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016.

46. Sull'avvicinamento di Pole a Valdés, M. Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali»*, cit., pp. 135 e ss.

al significato attribuito ai riti della Chiesa e all'opportunità di diffondere le nuove idee religiose tra il popolo.

Particolarmente significativo per gli Spirituali fu il pensiero di Valdés che, sintetizzando in maniera originale e raffinata il pensiero erasmiano e luterano e la spiritualità dell'alumbradismo spagnolo, proponeva una concezione della vita religiosa fondata sull'assorbimento graduale della fede ricevuta per illuminazione divina e senza la mediazione della Chiesa, da vivere nicodemamente o da diffondere esplicitamente a seconda delle circostanze⁴⁷. Contenute in una serie di manoscritti che circolavano ampiamente tra gli ambienti simpatizzanti, tali idee – insieme ad altre, appartenenti ai diversi esponenti del movimento, tra i quali spicca la figura di Ochino⁴⁸ – vennero diffuse a un più ampio pubblico attraverso la predicazione, la stampa, l'attività di cenacoli spirituali e le riforme pastorali. Un testo fondamentale (tanto da essere considerato il manifesto del movimento degli Spirituali) è il trattato noto come *Beneficio di Cristo* (stampato a Venezia nel 1543)⁴⁹, concepito con l'intenzione di trovare una mediazione con i protestanti al Concilio di Trento (i cui lavori dovevano iniziare proprio nel 1543) e di offrirla a un ampio pubblico. Presentandosi come una sintesi di diverse tradizioni religiose – benedettina, valdesiana e calvinista⁵⁰ –, il *Beneficio* intendeva offrire una posizione protestante moderata sulla giustificazione per fede e sulla predestinazione, senza sovvertire le istituzioni ecclesiastiche⁵¹. Tuttavia, tanto gli esponenti dell'evangelismo quanto gli

47. Su Valdés si vedano in particolare gli studi di Massimo Firpo: *Introduzione*, in J. de Valdés, *Alfabeto Cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di M. Firpo, Einaudi, Torino 1994, pp. VII-CCI; Id., *Tra alumbrados e «spirituali»*, cit. Su Valdés erasmiano, M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Genève, Droz 1991. Su Valdés alumbrado (seguace di Pedro Ruiz de Alcaraz), cfr. anche J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España y en Italia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1979.

48. Camaioni ha chiarito come il generale dei cappuccini avesse una sua fisionomia spirituale definita, non semplicemente ascrivibile all'influenza valdesiana e da rintracciare particolarmente nella spiritualità del suo ordine (cfr. M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo*, cit.).

49. Il *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo*, Bernardino de Bindoni, Venezia 1543, fu composto dal monaco benedettino Benedetto Fontanini da Mantova e revisionato da Marcantonio Flaminio, sodale di Valdés e Pole, tra il 1540 e il 1542. Stampato diverse volte a Venezia, pare che tra il 1543 e il 1549 abbia venduto più di 40.000 copie solo in quella città. Un'ampia panoramica degli studi sul *Beneficio* è in B. Collett, *op. cit.*, pp. 157-185.

50. Sulla connessione tra i benedettini, gli Spirituali e il *Beneficio*, cfr. C. Ginzburg, A. Prosperi, *Giochi di pazienza, Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Einaudi, Torino 1975; B. Collett, *op. cit.*; A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit. Sostenitori invece dell'influenza valdesiana sono gli studi di Massimo Firpo e da ultimo quello di M. Iacovella, *Dall'alfabeto cristiano al beneficio di Cristo. Ricerche su Valdés e il valdesianesimo (1536-1544)*, in «Rivista storica italiana», n. 128, fasc. 1, 2016, pp. 177-215. La radice calvinista è stata messa in luce da T. Bozza, *Introduzione al Beneficio di Cristo* (Arti grafiche italiane, Roma 1963) e rivisitata da Salvatore Caponetto: B. Fontanini da Mantova, M. Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Claudiana, Torino 1975.

51. M. Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali»*, cit., pp. 146-149; A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit., pp. 67-71.

Spirituali non raggiunsero i loro obiettivi poiché su di essi si abbatté la repressione del partito conservatore della Chiesa, a partire dall'istituzione dell'Inquisizione (1542) e soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta sotto i pontificati di Paolo IV e Pio V (con una breve pausa durante quello di Pio IV, 1559-1565).

Tendenzialmente gli studi su questi ambienti hanno considerato l'esperienza delle compagnie di Carioni, Merici e Miani come distante da quella dei circoli riformatori italiani. I fondatori sono stati prevalentemente visti come espressione di un mondo visionario, profetico, mistico e penitenziale, popolato da romiti e "sante vive" e dunque molto diverso da quello che si aprì con il diffondersi della Riforma luterana⁵². Tuttavia, il passaggio dal secondo Quattrocento al periodo della Riforma non fu solo segnato dall'attenuarsi della prospettiva apocalittica e dall'avvento di un periodo caratterizzato dai tentativi di riforma delle istituzioni ecclesiastiche e dai dibattiti dottrinali. Dal punto di vista della spiritualità e delle concezioni della vita cristiana, infatti, in tale passaggio epocale, ci furono importanti continuità⁵³. Come si è visto, gli ambienti monastici, della *devotio moderna* e dell'umanesimo sin dal secolo decimoquinto promossero un nuovo approccio al sacro fondato sull'interiorizzazione della perfezione e della *sequela Christi* che trovò nuovi sbocchi nelle prime decadi del Cinquecento e oltre. Ora, se è vero che, rispetto ai protagonisti degli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali, Carioni, Merici e Miani si sono formati in un contesto più evidentemente monastico e mistico (legato in particolare all'osservanza domenicana e ai canonici regolari lateranensi), essi, come si è cercato di far emergere, non sono tanto espressione di un ambiente profetico e fondamentalmente influenzato dalle eresie medievali, ma si collegano soprattutto alle nuove correnti devote, da cui prendono e sviluppano i riferimenti scritturistici e patristici e le idee sull'interiorità, sulla mortificazione dei vizi, la divinizzazione di sé e l'unione mistica. E, da questo punto di vista, non sono poche le affinità tra le compagnie e i circoli dell'evangelismo e degli Spirituali, così come non sono irrilevanti le connessioni e i contatti che ci furono tra questi ambienti.

Inoltre, se è vero che, a differenza dei circoli irenici, i fondatori delle compagnie non aderirono alla giustificazione per fede, rimasero estranei alla riforma delle strutture ecclesiastiche e non parteciparono a quei dibattiti teologici legati alle scelte dottrinali della Chiesa, ciò fu dovuto a specifiche scelte spirituali e, in

52. S. Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in A. Prosperi, A. Biondi (a cura di), *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Panini, Modena 1987, pp. 9-28 (9-11); A. Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-48 (26-35). Come affermato da Prosperi in merito all'importanza dell'eucarestia sia negli scritti di Battista da Crema sia nel *Beneficio*, «Come potessero andar d'accordo l'agostinismo luterano e il severo ascetismo calviniano con la dottrina del visionario domenicano [Battista da Crema], che fu accusato di pelagianesimo, resta un mistero» (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 22).

53. Come dimostra anche il recente volume curato da S. Peyronel Rambaldi, *Verso la Riforma*, cit.

parte, a dati anagrafici. Infatti, tra la fine degli anni Dieci e la metà degli anni Venti, Carioni aveva già scritto le sue due opere più importanti, Merici era già considerata “santa” e Miani aveva cominciato a occuparsi di poveri. Quindi, quando in Italia si affacciò la concezione luterana della giustificazione (nella prima metà degli anni Venti), essi la ritennero fuorviante. Tuttavia, se è vero che i fondatori si schierarono con la Chiesa e, soprattutto, aderirono al modello soteriologico della *scala perfectionis*, questo non significa che, come si è visto, non avessero in comune con Lutero alcuni aspetti della concezione della vita cristiana, quali il significato da attribuire alle opere, o l’importanza data alla dimensione interiore a scapito delle “cerimonie”. Tali concezioni, infatti, risalivano all’umanesimo, alla *devotio moderna* e al monachesimo osservante e quindi sono presenti sia nelle compagnie sia in Lutero (che di formazione era un monaco agostiniano osservante, influenzato dalla *devotio moderna* e da Erasmo da Rotterdam). Essi, inoltre, come molti contemporanei di entrambi gli schieramenti, erano animati da spirito riformatore. Ma, sebbene negli anni Venti la questione della riforma della Chiesa fosse già molto sentita, la loro concezione della vita cristiana andava in un’altra direzione. Essa, infatti, metteva laici e religiosi sullo stesso piano, aveva come punto di riferimento la Chiesa apostolica e – in un mondo religioso ancora fluido, dove forse tutto sembrava possibile – intendeva promuovere una riforma della società cristiana nel suo complesso, tramite la conversione interiore e personale alla via della perfezione. Tale atteggiamento è comprovato dal fatto che Carioni, Miani, Thiene e Zaccaria scelsero di non perseguire la strada della carriera ecclesiastica, la quale non sarebbe stata loro preclusa per nascita (dato il retroterra nobiliare). Le differenze tra i fondatori e i circoli degli ambienti dell’evangelismo e degli Spirituali (composti da alti ecclesiastici, a cui nel conclave del 1549 mancò un solo voto per far eleggere Pole), sono quindi riconducibili all’approccio soteriologico, allo status religioso ricoperto, al tipo di strategia riformatrice e all’impatto avuto nei conflitti politici interni alla Chiesa, piuttosto che all’appartenenza delle compagnie a un contesto religioso del tutto diverso – e cioè a quello delle eresie medievali.

Tenendo presenti queste considerazioni, raccogliendo indizi che emergono in diversi studi e attraverso l’analisi di diverse fonti spirituali, è possibile mettere in luce le convergenze e le differenze tra le compagnie da una parte e gli ambienti dell’evangelismo e degli Spirituali dall’altra. Sul piano dei rapporti concreti tra gli ambienti sono individuabili alcuni intrecci – che meriterebbero però indagini più approfondite – in cui si scorgono rapporti di collaborazione e una molteplicità di figure “ibride”. Dal punto di vista della spiritualità, inoltre, si mostrerà che aspetti rilevanti della percezione della vita cristiana dei fondatori delle compagnie si ritrovano anche in alcuni degli scritti più importanti degli ambienti riformatori e viceversa. Nel complesso, quindi, per certi versi, i due movimenti possono essere visti in parallelo, quali differenti esiti soteriologici di concezioni di vita cristiana affini e radicate nel Quattrocento.

2.1 Ambienti comuni

Il primo personaggio in cui emergono le connessioni con gli ambienti attivi in diversi progetti di riforma è Girolamo Miani. Nel fondatore dei somaschi si possono rintracciare contatti con ambienti di simpatie erasmiane, con i cappuccini, e con il circolo del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Come si è visto, infatti, già dalla fine degli anni Venti, le iniziative verso i poveri e gli orfani del fondatore dei somaschi furono sostenute da alcuni ammiratori veneziani di Erasmo⁵⁴. Anche a Brescia sembra che il circolo locale dei sostenitori del pensatore olandese guardasse con interesse alle idee di Miani sull’educazione dei ragazzi, facendole confluire in delle scuole per l’istruzione giovanile⁵⁵ – come si vedrà più avanti.

Inoltre, alla metà del decennio successivo, in diverse città, come Bergamo, Brescia, Milano, Como, Verona e Venezia, Miani collaborò con i cappuccini⁵⁶, i quali, come è noto, erano protetti da personaggi legati agli ambienti dell’evangelismo e degli Spirituali, quali Vittoria Colonna, Margherita Paleologo, Ercole Gonzaga e Giovanni Morone⁵⁷. Dell’intensità del legame tra i somaschi e il nuovo ordine dei frati minori cappuccini si trova riscontro nel fatto che, dal 1536, i seguaci di Miani ricordano questi ultimi nelle loro preghiere⁵⁸. Tale connessione è ulteriormente testimoniata dal cappuccino Girolamo da Molfetta, il quale, nel 1542, fuggì dall’Italia per seguire Ochino. Egli dedicò a Miani e ai suoi Servi dei Poveri l’edizione da lui curata nel 1539 del trattato mistico di Bartolomeo Cordoni, *Dyalogo de la unione spirituale*, successivamente messo all’*Indice*⁵⁹. Nella lettera introduttiva Molfetta dimostra di conoscere bene Miani e di apprezzarne i tratti centrali della spiritualità, quali lo spirito evangelico, la cura delle anime e dei corpi dei poveri, le virtù della pazienza e della carità e lo scarso peso dato alla devozione ritualistica e formale: «[...] abbruggiando della carità divina per amore dell’Evangelio et

54. A. Nordio, *L’ospedale degli incurabili nell’assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», n. 32, 1996, p. 173.

55. E. Selmi, *Emilio degli Emilii*, cit., p. 180.

56. Cfr. M. Tentorio, *Alcune note sulla relazione della “Compagnia dei Servi dei Poveri” coi Padri Cappuccini*, in «Rivista dell’Ordine dei Padri Somaschi», XXXII, 1957, pp. 29-39; M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*». Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento, tesi di Dottorato, Università Roma Tre (Relatori P. Broggio e G. Caravale, 2011), pp. 251-252, G. Bonacina, *op. cit.*, p. 77.

57. Cfr. G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017.

58. Si vedano i documenti della compagnia editi in C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e costituzioni fino al 1569. Libro delle Proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 2, 1978, p. 31.

59. B. Cordoni, *Dyalogo*, cit., pp. 2-6. Questo testo è considerato il trattato di spiritualità più influente all’interno della tradizione cappuccina. Sulle diverse edizioni dell’opera e sulle censure cui fu sottoposta a partire dalla seconda metà del Cinquecento, si veda M. Camaioni, *Le vicende editoriali del Dyalogo della unione spirituale di Dio con l’anima di Bartolomeo Cordoni tra censure preventive e tardivi interventi della Congregazione dell’Indice*, in «Schifanoia», nn. 42-43, 2013, pp. 143-156.

acciochè si augmentasse il regno di Dio»; «vi raccolse, medicandovi le anime con li santi essempli et documenti suoi, con le mani l'infermità corporali»; egli sapeva «sopportare patientemente et compatire alle miserie, infermità et difetti, non tanto di quello coi quali vivea, ma di qualunque altra persona»; «amare Dio con altro che cerimonie». Infine, Girolamo da Molfetta conosceva e condivideva l'aspirazione di Miani e dei somaschi alla riforma non solo (o non tanto) dell'istituzione ecclesiastica, ma della cristianità tutta, della "Chiesa universale", secondo il modello degli apostoli: «Et segua da qui l'universale reformatione della chiesa, della quale egli hebbe grandissima sete et ne ordinò particolare oratione, che tuttavia si canta alle messe et comuni vostre orationi così dicendo: Dolce Padre nostro Signor Iesu Christo ti pregamo per toa infinita bontà che reformi tutta la Christianità a quello stato de santità la qual fu nel tempo de i toi Santi Apostoli»⁶⁰.

Un altro personaggio di simpatie protestanti che sostenne i somaschi, e che, dal 1539, fu in contatto con Ochino e i cappuccini, è il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo. Egli, infatti, insieme all'agostiniano e futuro apostata Girolamo Zanchi, non solo partecipava alle riunioni dei discepoli di Miani, ma ne riorganizzò l'opera in seguito alla scomparsa del fondatore⁶¹.

Il legame tra Girolamo Miani e gli ambienti dell'evangelismo emerge anche nel circolo del vescovo veronese Gian Matteo Giberti⁶². È probabile che Miani abbia conosciuto Giberti nel 1527, quando il vescovo veronese era con Carafa a Venezia, e che una qualche forma di collaborazione risalga al 1531, nella circostanza della riforma di alcune case per poveri a Verona, a opera di Girolamo o dei suoi seguaci⁶³. Dal punto di vista del rapporto tra i somaschi e la cerchia gibertina andrebbe anche considerata la figura del discepolo e probabile biografo di Miani, Pietro Contarini (1491-1563), molto stimato dal vescovo veronese – tanto da indicarlo come suo successore⁶⁴. Altra figura di raccordo tra questi ambienti è il domenicano Reginaldo

60. B. Cordoni, *op. cit.*, p. 5r. Infatti, come si è visto, tali affermazioni si ritrovano nel libro delle proposte dei somaschi del 1536. Sulla complessa figura di Girolamo da Molfetta si veda M. Camaioni, *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in L. Felici (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante*, cit., pp. 73-94 (80-82); Id., *Il Vangelo e l'anticristo, ad nomen*.

61. Nel 1546 Soranzo riuni i conservatori delle tre opere dei somaschi nella Scuola della carità. La presenza di Zanchi è attestata in una riunione della Scuola del 1547 (cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 136-137).

62. Il circolo gibertino era costituito da umanisti e chierici come Tullio Crispoldi, Reginaldo Nerli, Nicolò Ormaneto, Alberto Lino, Flaminio e van Kampen, che leggevano S. Paolo e discutevano di giustificazione per fede. Sul circolo, cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma*, cit.

63. Santinelli (*La vita del Venerabile Servo di Dio Girolamo Miani Fondatore della Congregazione de' Chierici Regolari di Somasca, Simone Occhi*, Venezia, 1740, pp. 32-33) ascrive la riforma a Miani.

64. Più interessato alla pietà che alle cariche ecclesiastiche, Pietro Contarini fu Protettore dell'ospedale degli Incurabili, vescovo di Pafo per un breve periodo (1557-1562) e presente alle ultime fasi del Concilio di Trento. Egli fu anche in rapporto di amicizia con Reginald Pole e Girolamo Seripando.

Nerli (1494-c.1564), che tra la seconda metà degli anni Trenta e gli anni Quaranta collaborava con il circolo gibertino, del cardinale Ercole Gonzaga e la marchesa Margherita Paleologo – mentre tra gli anni Venti e Trenta si muoveva tra i conventi domenicani di Bologna e Milano, tra cui quello di S. Maria delle Grazie, anche se probabilmente dopo che vi stette Battista da Crema⁶⁵.

Nerli, che a Verona teneva lezioni pubbliche su san Paolo, era anche in contatto con Miani, il quale gli commissionò un catechismo (pubblicato intorno al 1540), che fu adottato dai somaschi fino alla fine del Cinquecento⁶⁶. Se si esamina tale catechismo si possono individuare aspetti ascrivibili sia alla concezione della vita cristiana di Carioni e Miani fondata sulla mortificazione, sia a quella solafideistica del *Beneficio di Cristo*. In sintonia con il primo ambiente si riscontra l'enfasi sulla battaglia contro i vizi:

"[...] le cose che il mondo ama et desidera, le reputiamo croce; et quelle chel mondo reputa croce, ci accostiamo con ogni sforzo et amore. Et così portaremo, viveremo e moriremo in croce con Christo"; "L'augmento della gratia ricevuta nel battesimo, et si conferma et fortifica nella battaglia contra i vitii [...] acciò che possiamo star forti nelle tentationi et tribulationi [...] senza che niuna cosa ci possi separar dalla charità del dolce signor Iesu Christo"; "Questo amor proprio mi par un horribil mostro"⁶⁷.

Il testo dà anche un'interpretazione dei riti della Chiesa in linea con quella di Carioni, in quanto rafforzano o simboleggiano il combattimento interiore contro

65. Una nota biografica sul Nerli è in M. Firpo, D. Marcatto (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011, vol. 1, pp. 26-31. Su Nerli ed Ercole Gonzaga, P.V. Murphy, *op. cit.*; sui contatti con Margherita Paleologo, G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017. La presenza di Nerli a S. Maria delle Grazie è riferita in G.B. Castiglione, *Istoria delle scuole della Dottrina Cristiana fondate in Milano*, Cesare Orena, Milano 1800, vol. 1, p. 69. Nerli fu anche inquisitore di Bologna, carica da cui fu rimosso dalla fazione più intransigente nel sant'Ufficio nel 1554.

66. *Istruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'esposizione del Simbolo di Athanasio*, Innocenzo da Cicognara, Milano. Il testo è sprovvisto di data, ma G.B. Castiglione, *op. cit.* (p. 67), lo fa risalire al 1540. Il testo è pubblicato in C. Pellegrini (a cura di), *Istruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'esposizione del Simbolo di Athanasio*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 11, 1984. I somaschi lo usarono per gli orfani aggiungendovi nel tempo nuove istruzioni (cfr. *ivi*, pp. IV-V). Cfr. anche il pre-print di M. Turrini, *Catechismi e scuole di dottrina cristiana nell'Italia del Cinquecento*, pre-print: https://www.academia.edu/21423833/Pre-print_di_M._TURRINI_Catechismi_e_scuole_della_dottrina_cristiana_nell'Italia_del_Cinquecento_in_Leducazione_religiosa_in_Russia_e_Europa_XVI_secolo_a_cura_di_E._Tokareva_e_M._Inglot_San_Pietroburgo_Casa_editrice_dellAccademia_russa_cristiana_umanistica_2010_pp_60-80, p. 11n.

67. R. Nerli, *Istruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'esposizione del Simbolo di Athanasio*, Innocenzo da Cicognara, Milano [senza anno], in C. Pellegrini (a cura di), *Istruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'esposizione del Simbolo di Athanasio*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 11, 1984, pp. 5r, 8v, 16v.

i vizi: le persone «dovrebbero con la monditia del cuore e la purità della coscienza frequentare»: il sacramento, fare il segno della croce, che «si fa nella fronte, acciocché non habiamo vergogna di confessar la croce [...] et nel petto, acciocché ci ricordiamo di portare sempre nel core la memoria dell'amara passione [...] et quindi c'infiamiamo et accendiamo di desiderio di seguitarlo, crucifigendo et mortificando tutti i nostri vitii et passioni et portando con paciencia et volentieri tutte le cose adverse»⁶⁸.

Il catechismo di Nerli, al contempo, presenta tematiche diffuse tra gli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali, quali l'enfasi sulla fede, l'illuminazione della grazia e la rigenerazione dell'uomo nella perfezione di Cristo: Dio si fece uomo

“per nostro amore et salute, et acciò che regenerasse noi spiritualmente figlioli di Dio [...] ci resuscitasse in gratia qui in novità di vita”; “ciascuno chel crede fermamente et tiene, è liberato per gratia di Dio dalla servitù del demonio et dal peccato et della morte eterna, et diventa figliolo di Dio et ottiene la gratia sua in questa vita, et nell'altra la gloria et la vita eterna. I. Basta la fede per ottenere tutto questo? R. Sì, a chi more subito che ha ricevuto el battesimo, o vero altrimenti è veramente impedito, havendo perhò la buona volontà di far il resto a che è tenuto quando potesse”; “La gratia di Dio ce li [i precetti] fa osservare per amore et non timore [...] La gratia è un dono di Dio che ci illumina et accende [...] ci fa conoscere, fugire et odiare il peccato, et che ci fa anchora conoscere la bontà di Dio, l'amore et li benefici suoi verso di noi et che il bene, che è in noi et nelle altre creature, è tutto suo”⁶⁹.

Per quanto riguarda i rapporti tra i paolini e gli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali, si riscontra una situazione piuttosto articolata che vede coinvolti personaggi della cerchia gibertina, cappuccini, nobildonne ed esponenti di circoli letterari. Anzi tutto, anche i paolini stabilirono rapporti di collaborazione con i cappuccini, di cui favorirono l'ingresso a Milano nel 1538⁷⁰. Il legame tra i due istituti si rileva anche nell'istituzione della devozione delle Quarantore (l'esposizione dell'ostia per quaranta ore di seguito in chiesa), ideata negli ambienti frequentati dai barnabiti e promosso dai cappuccini⁷¹. Un altro indizio della sinergia tra questi gruppi emerge dal fatto che il testo fondamentale dei cappuccini, il *Dyalogo* curato dal Molfetta (e dedicato a Miani), fu approvato da Melchiorre Crivelli, l'inquisitore milanese sostenitore dei paolini⁷². Il *Dyalogo*, infatti, soprattutto sul versante

68. *Ivi*, pp. 9r, 4v.

69. *Ivi*, pp. 7v, 8r, 18r-v.

70. Cfr. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 262-263.

71. Cfr. M. Camaioni «*De homini carnali fare spirituali*», cit., pp. 247-248.

72. Va anche notato che tale trattato era già stato edito a Perugia nel 1538, anno in cui si insediò nella città il vescovo Francesco Bernardino Simonetta, che, come vedremo, fu un grande sostenitore di Battista da Crema (come ha già osservato M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*», cit.,

mistico, presenta notevoli affinità con la spiritualità di Battista da Crema. Le idee sulla perfezione e sull'unione con Dio del frate domenicano si ritrovano anche in un altro noto trattato di un altrettanto celebre cappuccino, *L'Arte de la unione* di Giovanni da Fano⁷³.

Un ulteriore esempio della vicinanza tra questi ambienti si riscontra nei rapporti tra i paolini e Maria d'Aragona del Vasto (1503-1568) e suo marito, il Governatore di Milano Alfonso d'Avalos (1502-1546). La marchesa prima del suo trasferimento a Milano nel 1538 aveva frequentato (sembra assiduamente) i circoli di Chiaia e del monastero di San Francesco delle monache a Napoli, rispettivamente facenti capo a Juan de Valdés e alla contessa di Fondi, Giulia Gonzaga⁷⁴. Promotrice di circoli letterari a Milano e a Pavia, Maria era rimasta in corrispondenza con l'umanista Pietro Carnesecchi, sodale di Valdés a Napoli, e con il Priore Generale degli agostiniani Girolamo Seripando, aperto alle idee evangeliche e alla giustificazione per fede. Anche Alfonso d'Avalos aveva frequentato i circoli umanisti napoletani di ispirazione eterodossa insieme alla poetessa e marchesa di Pescara, Vittoria Colonna, la quale lo aveva educato agli studi umanistici avendone sposato il cugino maggiore Francesco Ferdinando d'Avalos. Alfonso e Maria – come i paolini – favorirono l'ingresso dei cappuccini a Milano e cercarono di portarvi il loro generale (e futuro apostata) Bernardino Ochino, con cui Alfonso e Maria corrispondevano e di cui Maria aveva ascoltato le prediche a Napoli⁷⁵. Ora, ci sembra rappresentativo di una certa contiguità tra gli ideali spirituali dei paolini e di quelli valdesiani, il fatto che, nel 1540, Ludovica Torelli dedichi a Maria d'Aragona la prima edizione a stampa dello *Specchio interiore* di Battista da Crema. Nella lettera dedicatoria

p. 377n). Potrebbe essere anche rilevante il fatto che tale trattato fu stampato da due editori (Francesco Cantalupo e Innocentio da Cicognara) che a fronte di un catalogo di sole otto opere (tutte tra il 1537 e il 1539), presenta quattro trattati di Serafino da Fermo e due di Girolamo da Molfetta.

73. G. da Fano, *L'Arte de la unione*, per Damiano & Jacomo Filippo fratelli, Brescia 1536. Ispirato da molte delle fonti di Battista da Crema (*Specchio di perfezione* di Herp, *l'Imitazione di Cristo*, Pietro da Lucca e Cassiano), prevedeva l'unione con Dio attraverso un percorso di mortificazione dell'amor proprio, purificazione dell'intenzione, della coscienza e del cuore, che porta il fedele all'illuminazione e all'unione con Dio.

74. D. Robin, *Publishing Women: Salons, the Presses, and the Counter-Reformation in sixteenth-century Italy*, Chicago University Press, Chicago-London 2007, pp. 35-37. Per la bibliografia su Maria, cfr. G. Alberigo, *Aragona, Maria d'*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961. Maria era anche legata a Margherita Paleologo (G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017, p. 406). Su Giulia Gonzaga, C. Russell, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-Century Italy*, Brepols, Turnhout 2006.

75. D. Robin, *op. cit.*, p. 36. Alfonso sembra anche essere stato vicino a Pietro Aretino, come emerge da una lettera (senza data) presente nella raccolta *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, vol. 2, Aldi Filii, Venezia 1550, p. 43r. Nella lettera il governatore si sofferma sull'importanza della virtù e sui mali causati dai vizi, alludendo probabilmente alla fama non esattamente specchiata del suo corrispondente.

Torelli fa riferimento alla loro «familiar pratica et humanissima conversatione» e afferma di inviarle lo *Specchio* avendo «conosciuta la nobiltà del suo ingegno [...] et l'essersi già applicata agli studi spirituali» (forse facendo riferimento all'esperienza spirituale valdesiana della marchesa) e perché si era «tutta messa nelli esercitij virtuosi». Maria era anche in contatto epistolare con Paola Antonia Negri, mentre Alfonso, oltre a corrispondere con l'angelica, era sotto la direzione spirituale del barnabita Antonio Morigia⁷⁶.

La diffusione delle dottrine del frate cremasco nei circoli umanisti vicini agli ambienti valdesiani è comprovata dalla presenza delle sue opere nella storia della letteratura italiana di Anton Francesco Doni (1513-1574), frequentatore del cenacolo letterario di Maria d'Aragona a Pavia⁷⁷. Doni dimostra di conoscere bene la produzione religiosa di Battista da Crema, definendolo «Frate dotto, buono, humile et devoto, ha fatto queste opere utile et sante *Filosofia divina, Aperta verità, Vittoria cognition di se stesso, Specchio interiore et Sentenze spirituali*»⁷⁸. Che le opere di fra Battista fossero diffuse in tali ambienti emerge anche nella loro presenza nelle liste delle biblioteche friulane legate a personaggi di ispirazione eterodossa e in un procedimento dell'Inquisizione veneziana nel 1555 contro un libraio che, oltre alle opere di Antonio Brucioli, Sebastiano Castellione, Andrea Osiander e di Erasmo, possedeva l'intera opera del frate domenicano⁷⁹.

Tra i diversi personaggi che la storiografia ha accostato ai valdesiani e in contatto con la cerchia dei paolini vi è il cardinale Giovanni Morone, il quale rappresentò il punto di riferimento di questi ultimi nella corte papale, tanto che essi avevano sperato che il processo a cui furono sottoposti nel 1552 fosse affidato a lui⁸⁰. Non sorprende quindi che al momento del suo arresto, nel 1557, Morone venisse trovato

76. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 77-78. In una lettera di Negri ad Alfonso d'Avalos del 1545 emerge come i due si dovessero scrivere di frequente, consuetudine che però il Marchese doveva aver interrotto di recente. Scrive infatti Paola Antonia: «[...] che fate? dormite? che di voi non s'intende. Onde procede questo?» (P.A. Negri, *op. cit.*, p. 593).

77. Su Doni si veda P. Grendler, *Critics of the Italian World 1530-1560: Anton Francesco Doni, Nicolo Franco and Ortensio Lando*, University of Wisconsin Press, Madison 1969.

78. A.F. Doni, *La Libreria del Doni Fiorentino*, Giolito de Ferrari, Venezia 1557, p. 30. Ci sembra particolarmente significativo che Doni conosca le *Sentenze spirituali* che (a quanto risulta) sarebbe stato stampato solo nel 1583 (con il titolo *Detti notabili*). Un'ulteriore prova dei contatti tra l'ambiente dei paolini e i circoli letterari sono le lettere di Paola Antonia Negri a Gaspara e Baldassarre Stampa (il quale poi si avvicinò al *Beneficio di Cristo*) (cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 455-459).

79. L'episodio è riportato da E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 181n. Un caso simile (in cui le opere del frate vengono trovate in ambienti eterodossi) è raccontato in D. Corsi e M. Duni (a cura di), *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 223. Sulle biblioteche friulane cfr. U. Rozzo, *Biblioteche e libri proibiti nel Friuli del Cinquecento*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine», n. 85, 1993, pp. 93-140.

80. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 517 e n. Morone, inoltre, nel processo a proprio carico, chiamerà tra i suoi difensori Basilio Ferrari, fratello maggiore di uno dei fondatori dei barnabiti.

in possesso dello *Specchio interiore* di Battista da Crema⁸¹. Un'altra figura coinvolta nei circoli vicini agli Spirituali e ai paolini è l'umanista eterodosso Celio Secondo Curione, che aveva frequentato le angeliche di Torelli alla metà degli anni Trenta e che ancora molto tempo dopo manteneva una certa ambigua fascinazione per il loro misticismo⁸².

Ma soprattutto, i discepoli di fra Battista dovettero suscitare un certo interesse nella cerchia di Gian Matteo Giberti, con cui ebbero contatti già probabilmente a partire dal 1529, anno in cui Torelli risiedette a Verona per un periodo non breve⁸³. Stando alla *Vita* di Fontana, la divina Paola Antonia Negri era ammirata dallo stesso Giberti e da Gasparo Contarini⁸⁴. A Verona, del resto, Carioni aveva lasciato il segno, avendovi riformato la Confraternita del Santissimo corpo di Cristo nel 1520 e lasciandovi diversi sodali, come Francesco Capello (suo procuratore e seguace almeno dal 1520), che nel 1531 è nella Casa della Misericordia dove operarono anche i somaschi. In quella casa, e in quella della Pietà, i paolini andarono nel 1543, esercitando la direzione spirituale e impegnandosi nell'organizzazione degli istituti⁸⁵. Nella diocesi veronese, inoltre, essi fecero proseliti tra la nobiltà cittadina, diffondendo la loro idea di perfezione.

Probabilmente su richiesta dello stesso Giberti, alcuni barnabiti e angeliche si occuparono della riforma dei monasteri femminili⁸⁶. Come è stato giustamente affermato, va ripensata l'interpretazione storiografica che vede la collaborazione tra ordini religiosi e vescovi all'interno di una prospettiva volta a sottolineare l'affermazione di un movimento coeso di riforma della Chiesa⁸⁷. Tuttavia, alla luce della circolarità di rapporti tra Giberti, i cappuccini, i somaschi e i barnabiti, e dal punto di vista delle concezioni della perfezione (piuttosto che di un generico concetto di riforma della Chiesa), si potrebbe invece scorgere una certa unità di intenti tra il vescovo veronese e i paolini⁸⁸. Sotto questo profilo, quindi, è possibile sostenere che vi sia compatibilità di idee tra il riformismo dei conventi avviato da Giberti e il suo collaboratore Tullio Crispoldi (1510-1573) e la concezione della

81. M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, cit., p. 28.

82. L. Biasiori, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 24-29.

83. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 395 e n.

84. P.A. Negri, *op. cit.*, p. 58.

85. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 410-414; F.L. Barelli, *Memorie dell'origine*, pp. 178-179.

86. Cfr. Sfondrati, *Historia*, ms., p. 67; F.L. Barelli da Nizza, *op. cit.*, vol. I, pp. 178-179.

87. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 375-379.

88. Come ha sottolineato Peyronel Rambaldi, Giberti era preoccupato per le critiche dei protestanti verso il clero corrotto e per questa ragione avviò la riforma dei costumi del clero, maschile e femminile (S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi*, cit., pp. 155-156). Camaioni ha evidenziato le non poche affinità tra Crispoldi e gli scritti dei primi cappuccini. A questi, peraltro, si deve la loro presentazione al Giberti nel 1535 (su tali aspetti, v. M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*», cit., pp. 217n, 135-136).

vita cristiana dei discepoli di Carioni⁸⁹. Com'è noto, nel 1539, Giberti e Crispoldi indirizzarono alle monache nuove costituzioni e un trattato sulla vita conventuale femminile⁹⁰. L'esame di tali scritti rivela come non ci si trovi di fronte a dei testi volti al mero disciplinamento. Piuttosto si potrebbe dire che essi inseriscano in una cornice tradizionale una varietà di concetti innovativi, ascrivibili sia all'ambiente dei paolini sia all'evangelismo.

Infatti, nell'esortazione iniziale delle costituzioni di Giberti emergono temi quali la conversione del cuore e della mente, la rettitudine dell'intenzione, la "perfezione evangelica", il conformarsi alla volontà divina (comuni a entrambi gli ambienti), la fede vivificata dalle opere (soprattutto caratteristica di Ochino e di Miani) e il primato della ragione (di matrice battistiana):

Et in primis ordiniamo che si servino li precetti del sommo et ottimo Iddio, amandolo con tutto il core con drizzare a quello la volontà et retta intentione, amandolo con tutta la mente, si che lo intelletto si sottoponga a Iddio per fede sincera, con tutta l'anima cioè appetito sensitivo, soggiogando il senso alla ragione, et regolandolo secondo Iddio, et similmente amando quello con tutte le forze, essequendo con le opere etiam esteriori, perciò che la fede senza le opere è morta. Da poi amare il prossimo come se medesime [...] Debbono etiam con ogni studio, perché se hanno destinato alla vita perfetta, di giorno in giorno far profitto nella perfezione evangelica in cercare non solo di osservare i precetti ma anchora gli consigli del n.s. Iesu christo⁹¹.

Allo stesso modo, nel trattato per le monache di Crispoldi sono presenti concetti simili a quelli espressi nei trattati di Battista da Crema: la carità che scaturisce dall'odio di se stesso, la vittoria sull'amor proprio che rende l'obbedienza volontaria e che conduce all'umiltà e alla pace interiore. Inoltre, inserita nel contesto monastico, l'idea (pur presente) che la carità sia superiore alla legge, viene depotenziata degli esiti individualistici e anomici:

"[...] il Signore non vole che per obbligo *obediate*, ma per *charità*"⁹²; "la *charità* non [...] conosce altro maggior obbligo quanto il suo di se, peroche l'amore *vince ogni legge et è legge*

89. Sulla figura di Crispoldi, cfr. P. Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Morcelliana, Brescia 2009. In merito ad alcune affinità tra il trattato *Alcune cose sopra la passione* di Crispoldi e le idee di Carioni, cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 395-397.

90. G.M. Giberti, *Constitutioni de le monache per la città et Diocesi di Verona, utili anco alle altre Città*, Antonio da Portese, Verona, 1539; T. Crispoldi, *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache ad instruzione loro*, Stefano del Sabbio, Venezia 1539.

91. G.M. Giberti, *op. cit.*, pp. Aiiiv-Aiiir. Tali concetti si riscontrano anche in altri punti del testo. L'ultima affermazione richiama il passo della *Regula* di Angela Merici che prescrive l'obbedienza ai «consigli dello Spirito Santo».

92. T. Crispoldi, *op. cit.*, p. 37v.

sopra ogni legge [...] che bisogna havere in odio se stesso [...] con la quale insegna di esser piacevole et humile di core et con la quale da pace alle anime vostre"⁹³; "quando siete libere del peccato della superbia non vi pare strano di servire a l'Abadessa, così quando state libere dal peccato dell'ira non vi par strano l'esservi comandato tal volta indiscretamente [...] fora dall'amor di voi medesime [...] havete di caro che vi sia et ricordato et comandato il ben fare"⁹⁴.

Al contempo, nel trattato, emergono tematiche tipicamente evangeliche, che lo stesso Crispoldi aveva promosso nella diocesi e che rimandano alla rigenerazione dell'individuo per il beneficio di Cristo e non per le opere (le quali sono, piuttosto, il frutto della grazia):

[...] noi siamo sotto la gratia et non sotto la legge [...] chi adunque fugge questa gratia o la suavità di quella [...] vole fare a modo suo et non ubedire a Dio [...] si ritrovera prigione del peccato [...] perché noi siamo poveri da noi et feriti et amalati per li peccati nostri et delli padri nostri: esso ci fa ricchi della gratia sua et ci risana [...] cioè facciamo opere di quella gratia che esso ci dà, et così di queste opere ornati vengamo a fare honore al figliol di Dio Sposo della natura nostra [...] le iustitie nostre sono bruttissime come li Propheti dicono [...] Si che bisogna ricevere un loco di grande beneficio quando nel servitio di Dio vi sentite dolcezza⁹⁵.

Se nell'ambiente gibertino, quindi, emergono concezioni spirituali che erano condivise dai paolini e che in parte potrebbero risalire a un influsso delle idee di Battista da Crema, allo stesso modo tra i barnabiti si ritrovano aspetti riconducibili alla cerchia del vescovo veronese. Infatti, tra i testi assegnati alla lettura dei barnabiti vi erano i *Canones concilii coloniensis* e l'*Enchiridion christianae religionis* di Johan Gropper, fatti stampare a Verona nel 1541. Usato da Giberti, e apprezzato da Pole e Contarini, l'*Enchiridion* in particolare è un manuale per la preparazione del clero dalle posizioni controverse sulla grazia e la giustizia divina, tanto da essere posto all'*Indice* dopo il Concilio di Trento⁹⁶.

Un altro indizio del legame tra i paolini, i somaschi e gli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali è l'*Heroidum epistolarum*, un poema ovidiano del 1542 dedicato a Ercole Gonzaga e composto da Aurelio Albuizio, letterato milanese e Protettore dell'orfanotrofo di S. Martino istituito da Miani a Milano (nonché amico del noto giurista e poeta Andrea Alciato). I personaggi celebrati dal trattato vedono

93. *Ivi*, pp. 37v-38r.

94. *Ivi*, p. 38v.

95. *Ivi*, pp. 44r-45r.

96. Cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 215 n41. Sull'*Enchiridion* cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 254-255.

uno accanto all'altro la contessa Torelli, l'angelica Giulia Sfondrati, il barnabita Morigia, il protettore dell'orfanotrofio istituito dai somaschi, Agostino Monti, i cardinali Ercole Gonzaga e Agostino Trivulzio, e le nobili Vittoria Colonna e Giulia Gonzaga⁹⁷.

Infine, anche nella predicazione di Serafino da Fermo si incontrano casi di donne che avevano rapporti con ambienti vicini agli Spirituali. La prima è Giovanna Orsini, sostenitrice dei cappuccini e in contatto con Margherita Paleologo, che esercitò un importante ruolo di *patronage* spirituale negli ambienti evangelici del tempo⁹⁸. Alla fine degli anni Trenta Serafino da Fermo dedicò a Giovanna la seconda stesura del suo *Trattato della discretione*, che, come lui stesso dichiara, aveva riscritto «havendo letto alcune opere del Reverendo Padre Fra Battista da Crema»⁹⁹. Serafino doveva essere legato a Giovanna da almeno un decennio, dato che già le aveva dedicato la prima versione di tale trattato (probabilmente composta nella seconda metà degli anni Venti).

Un'altra figura femminile aristocratica che Serafino e i paolini cercarono di portare verso la dottrina del frate domenicano è Lucrezia Pico, moglie del Signore della città di Modena Claudio Rangoni (1505-1550). La vicenda, che risale al 1537, è conosciuta per lo scontro tra il canonico regolare e alcuni personaggi simpatizzanti delle idee eterodosse, cui Lucrezia era legata nonostante la sua amicizia con Serafino¹⁰⁰. Come racconta il letterato aperto alle idee riformatrici, Ludovico Castelvetro, Serafino, «persona giovane et pulita et ben parlante», che voleva «introdurre et far introdurre in Modena la setta della contessa di Guastalla della perfezione»¹⁰¹, denunciò come eretico il trattato *Sommario della Santa Scrittura*, trovato in casa di Lucrezia¹⁰². Tale denuncia suscitò le reazioni dell'Accademia modenese, di cui

97. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 21; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 399-401. L'edizione milanese è pubblicata insieme a un altro trattato di Albuizio dedicato a Giberti (*Moralium Christianum liber*). Albuizio scrisse anche versi per la morte di Alfonso d'Avalos (G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia, cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, vol. 1, parte 1, Giambatista Bossini, Brescia 1753, p. 350).

98. G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017 (sui rapporti con Giovanna Orsini), pp. 378, 405-407).

99. Cfr. la lettera dedicatoria al *Trattato della discretione alle persone spirituali utilissimo*, stampato postumo a Milano, per Francesco Cantalupo et Innocenzo Cicognara.

100. Lucrezia affidò più tardi l'educazione del figlio all'eterodosso Girolamo Teggia, che sarà definito «el papa de' lutherani» (M. Firpo, G. Maifreda, *op. cit.*, p. 9).

101. L. Castelvetro, *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo*, in *Filologia ed eresia: scritti religiosi*, a cura di G. Mongini, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 285-302 (290). L'episodio di Serafino da Fermo è ricostruito in S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, FrancoAngeli, Milano 1979, pp. 209-221, e variamente richiamato in Ead., *Dai Paesi Bassi*, cit.

102. Secondo quanto afferma Peyronel Rambaldi, questo testo, originariamente composto intorno al 1522 e pubblicato in volgare nel 1534, nasce nell'ambito della *devotio moderna*, ma offre una rilettura

facevano parte personaggi come Pietro Aretino, Matteo Bandello e Benedetto Varchi, anch'essi legati a Claudio Rangoni, e diversi esponenti del dissenso religioso cittadino. Così, durante una cerimonia nella quale dovevano essere presenti alcuni barnabiti e angeliche, gli accademici «in forma di trombetti fecero certi bandi da far ridere, ne' quali pungevano le vedove et le donne devote de' frati. Di questi bandi prese gran sdegno madonna Lucrezia de' Pichi» che «nutriva immoderata simpatia per gli oratori sacri e strano entusiasmo per fondare la Retta Perfezione ad imitazione della contessa di Guastalla»¹⁰³. Forse è a seguito a tali esperienze che Serafino da Fermo dedicò a Lucrezia il trattato antiprottestante sull'*Apocalisse*¹⁰⁴ e criticò esplicitamente gli ambienti eterodossi in *Dubbi circa l'oratione*, affermando che «tra quelli che vogliono esser *nomati spirituali*, vivere spiritualmente è stimata una ipocrisia»¹⁰⁵.

Anche l'ambiente che circonda la Compagnia di sant'Orsola presenta una situazione piuttosto articolata. Se da una parte, infatti, come si è visto, Merici e il segretario della compagnia Cozzano si opponevano esplicitamente al protestantesimo, dall'altra, c'erano diversi punti di contatto tra Angela e il suo entourage e gli ambienti degli Spirituali. Uno di questi è costituito dal convento di S. Salvatore dei canonici regolari lateranensi di Sant'Alba, luogo di studio delle Scritture e della patristica, dove nel 1526 aveva predicato il futuro apostata Pietro Martire Vermigli (indirizzando gli studi dell'ordine verso sant'Agostino), e in cui, intorno al 1533, entrarono Celso Martinengo e Ippolito Chizzola, che simpatizzavano per le idee eterodosse¹⁰⁶. Dal periodo di incubazione della fondazione della compagnia fino alla morte (1532-1540), Angela Merici alloggiò in una stanza del convento di S. Salvatore a sant'Alba. In quel convento la fondatrice scelse anche il confessore, che, come si ricorderà, era un seguace di Battista da Crema, Serafino da Bologna. Nella cerchia mericiana vi erano anche due pittori bresciani, che sono stati associati agli ambienti degli Spirituali. Uno di questi è Alessandro Bonvicino detto il Moretto, la cui opera fu in parte ispirata dal *Beneficio di Cristo*¹⁰⁷. Egli, nel 1540, ritrasse Angela Merici appena deceduta e nel 1572 aveva una figlia nella Compagnia di sant'Orsola, Catherina de Bonvicini¹⁰⁸. L'altro è Girolamo Romanino, che fu in stretto rapporto,

del Vangelo alla luce della giustificazione per fede. Più che discutere gli aspetti teologici, si concentra su quelli etico-pratici, puntando a rinnovare la vita del cristiano all'interno di una società fondata sul lavoro e sulla solidarietà (*ivi*, p. 24).

103. L. Castelvetro, *op. cit.*, p. 290.

104. *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse* (1538).

105. Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfettione*, cit., p. 111. Scritto tra il 1539 e il 1540, e dedicato alle monache di S. Silvestro di Vicenza, fu pubblicato per la prima volta postumo nel 1541 (in Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit.).

106. G. Caravale, *Predicazione e Inquisizione*, cit., pp. 35-36.

107. G. Fusari, *Moretto e il Beneficio di Cristo in Aspirazioni e devozioni, Brescia nel Cinquecento tra preghiera ed eresia*, Museo diocesano, Milano 2006, pp. 60-71.

108. L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, p. 305n.

oltre che con lo stesso Moretto, anche con Lorenzo Lotto e Tiziano, noti per i loro contatti con ambienti dissidenti¹⁰⁹. Egli è l'autore del dipinto più celebre riguardante la compagnia mericana, *Il matrimonio mistico di S. Caterina d'Alessandria* (del 1536), in cui è ritratta anche la fondatrice, all'epoca ancora viva.

Intorno a Merici, inoltre, figurano alcuni personaggi (meritevoli di maggiori approfondimenti) che ebbero contatti o mostrano affinità con il mondo degli Spirituali o dell'evangelismo: Gabriele Cozzano (il segretario della compagnia), e, soprattutto, Giacomo Chizzola e Agostino Gallo¹¹⁰. Chizzola faceva parte del circolo erasmiano di Brescia guidato dall'animatore della vita culturale bresciana dei primi trent'anni del secolo, Emilio Emilii, il quale, nel 1531, pubblicò la prima edizione italiana dell'*Enchiridion militis christiani*¹¹¹. Inoltre, Chizzola era legato a diversi personaggi appartenenti alla cosiddetta *Ecclesia Viterbiensis*, quali Pietro Carneseccchi, con cui era solito discorrere a Venezia¹¹², Bartolomeo Stella e Marcantonio Flaminio, con i quali qualche anno prima aveva condiviso l'esperienza dell'Ospedale degli Incurabili a Brescia, e Reginald Pole, che accompagnerà in Inghilterra in qualità di diplomatico nel 1554¹¹³.

Particolarmente significativa, e collegata a questi ambienti, è l'esperienza delle Accademie di Rezzato, istituite intorno al 1540 da Chizzola, e attorno alle quali ruotavano diversi protagonisti della vita culturale bresciana, come l'umanista Vincenzo Maggi, Gallo, probabilmente Cozzano e diversi altri letterati che vi insegnavano¹¹⁴. Le scuole ebbero il supporto di alcuni nobili che avevano sostenuto finanziariamente le case fondate da Miani e promuovevano un innovativo programma pedagogico ispirato a Erasmo e all'opera per gli orfani del fondatore dei somaschi. L'Accademia formava i ragazzi dal punto di vista sia professionale sia letterario e sia spirituale: oltre a prevedere l'insegnamento di un mestiere, il programma della scuola assegnava ai classici (tra i quali, Cicerone, Virgilio e Socrate) una funzione propedeutica (l'apprendimento delle lingue antiche) alla formazione del cristiano e alla lettura del Vangelo (di Luca, in latino o in greco). Inoltre, proponeva la lettura dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis e dell'*Enchiridion* di Erasmo, ritenuti necessari alla

109. Cfr. M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici*, cit. Su Romanino, cfr. L. Camerlengo (a cura di), *Romanino: un pittore in rivolta nel Rinascimento italiano*, Silvana, Milano 2006.

110. Come si è visto Gallo e Chizzola testimoniarono al processo informale in vista della beatificazione di Angela nel 1568 (Cozzano, invece, era probabilmente già morto). Si veda il capitolo 1 per dei cenni biografici su questi personaggi.

111. Sugli ambienti erasmiani a Brescia si rinvia a E. Selmi, *Emilio degli Emilii*, cit.

112. M. Firpo, S. Pagano (a cura di), *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558)*. Edizione critica, t. I, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004, p. 385.

113. Sui contatti tra Chizzola e Pole, cfr. A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina* (ed. 1979), cit., pp. 83-84.

114. Per un dettagliato resoconto delle attività delle scuole, cfr. E. Travi, *Cultura e spiritualità*, cit.. Cfr. anche E. Selmi, *Emilio degli Emilii*, cit., pp. 180-182. Sembra che l'Accademia contasse sette scuole (di cui due a Brescia e due a Rezzato). Le ultime notizie risalgono al 1553.

rigenerazione dell'essere umano in Cristo e per ascendere verso Dio. Oltre alla finalità religiosa, vi era probabilmente l'aspirazione alla realizzazione completa delle capacità umane, tanto che erano anche previste attività sportive (come il gioco della palla).

L'Accademia attrasse presto l'attenzione dei protagonisti dell'*Ecclesia Viterbiensis*, come emerge dalla richiesta fatta da Stella a Chizzola di inviare un programma dettagliato e dal fatto che Flaminio vi si recò in visita. L'apertura agli ideali dell'evangelismo e degli spirituali negli orientamenti religiosi dell'Accademia si riscontra anche nella richiesta fatta da Chizzola a Stella di intercedere presso Alvise Priuli, Flaminio e Pole per fargli avere un nuovo catechismo, non essendo egli soddisfatto di quello in uso nell'Accademia¹¹⁵. In seguito, nel 1547, anche il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo istituì nella sua diocesi le Accademie, dopo averne chiesto notizia a Chizzola¹¹⁶. Alle scuole, infine, nel 1543, si era anche interessato Jacopo Bonfadio che, con l'intenzione di fondarne una a Salò, pregò Fortunato Martinengo di parlarne a Chizzola con cui era legato da un rapporto di amicizia¹¹⁷.

Anche Agostino Gallo – il testimone principale della vita di Angela Merici al "Processo Nazari", presente tra i membri dell'ospedale bresciano di Stella e attivo nelle Accademie di Rezzato – presenta, come Chizzola, un profilo sfaccettato e complesso. Negli anni Sessanta figurava tra i membri dell'Accademia degli Occulti (con il nome di Incognito), caratterizzata da una spiritualità neoplatonica, interiore e anticerimoniale, sostenitrice del partito Ghibellino e non impermeabile a posizioni cripto riformate¹¹⁸. Il pensiero religioso di Gallo affiora – seppur velatamente – anche nel suo celebre trattato sui piaceri della vita di campagna e sulle tecniche agricole, le *Dieci giornate dell'agricoltura* (1564), che conobbe un enorme successo tanto da essere ristampato decine di volte e tradotto in diverse lingue¹¹⁹. Il trattato, scritto in forma di dialogo tra gentiluomini, ha tra i suoi interlocutori Vincenzo Maggi (1498-1564), noto filosofo e letterato bresciano e appartenente al circolo dell'Emilii¹²⁰. Sebbene il trattato di Gallo sia giustamente noto per il

115. E. Travi, *op. cit.*, p. 209.

116. Su Chizzola e Soranzo, cfr. M. Firpo, S. Pagano (a cura di), *op. cit.*, pp. 385-387 e P. Uccelli, *Dell'eresia in Bergamo nel XVI secolo e di Frate Michele Ghislieri Inquisitore in detta città indi col nome di Pio V Pontefice massimo e santo*, in «La scuola cattolica», anno III, vol. VI, 1875, p. 254.

117. Cfr. *Lettere famigliari di Jacopo Bonfadio*, Jacopo Turlini, Brescia 1746, pp. 43-44.

118. Su Gallo cfr. L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, p. 115-116. Sull'Accademia degli Occulti, J.D. Fleming, *Afterword: The Art of the Field*, in Id., *The Invention of Discovery, 1500-1700*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 181-184; M. Bizzarini, *La vera identità di Barbara Calini e i madrigali a cinque voci di Giovanni Contino*, in «Philomusica on-line», 15/1, 2016, pp. 575-598.

119. A. Gallo, *Le dieci giornate della vera agricoltura e piaceri della villa*, per Gio. Battista Bozzola, Brescia 1564. Dato il successo editoriale l'autore vi aggiunse altre giornate passando prima a *Le tredici giornate*, fino ad arrivare a *Le venti giornate*.

120. Egli fu anche docente a Padova, attivo alla corte ferrarese di Renata di Francia (dove circolavano idee filoriformate) e forse corrispondente di Erasmo: E. Selmi, *Maggi, Vincenzo*, in *Dizionario*

suo alto valore tecnico-scientifico¹²¹, non è stato finora notato che esso contiene critiche nei confronti della corruzione ecclesiastica e civile e una visione spirituale di impronta etica ed evangelica. Ad esempio, alla domanda se la vita di campagna non impedisca di ascoltare prediche, uno degli interlocutori del dialogo risponde:

[...] habbiam un tale Sacerdote, che si può chiamare buon pastore; conciosia che mai non manca [...] *dichiararci il Vangelo*, con tutti gli amaestramenti necessarij [...] [si loda il] *viver suo costumato, et visitar molte fiato i poveri infermi* [...] che pochi vi sono che non vivano più christianamente che in passato. Non mancando à insegnarci come dobbiamo stare divotamente alla santa *Messa, ringraziando nostro Signore per lo sacrificio del Corpo suo*, che si fa all'onnipotente Iddio, per placare l'ira sua, che meritiamo per li nostri innumerevoli peccati. Che se vi dovessi dir le cose ch'egli ci dice con carità, et massimamente à *lasciar gl'incantesimi, le superstitioni, et le altre diavolarie* insegnate da i perfidi Spoletini et Ceretani, non so quando vi facessi fine [...] [Un altro] *Prete di tanta ignorantia vestito, et di tale superbia gonfio*, che non solo *non merita quel beneficio cotanto sporcamente speso*, ma neanche il nome di pastore [...] non voler seppellir un'huomo povero, se prima non era pagato dalla ramaricata moglie [...] [per concludere solennemente] *Maladetto sia quell'huomo della cui vita piangono molti e della cui morte ridono tutti*¹²².

Di grande interesse sono poi le lettere tra il Gallo e alcuni suoi amici allegate in appendice al trattato, che rivelano tematiche religiose in maniera esplicita. Per esempio, in una lettera scritta da Gallo a Chizzola nel 1558 emerge come il motivo principale per vivere in campagna sia quello di spendere «questo poco tempo che vi resta à *gloria di quel Signore, che con tanto amore ci ha redenti*»¹²³. Ma è soprattutto interessante notare che in tale sede vengano omessi sia il nome di Chizzola (che si tratti di lui si deduce da alcuni riferimenti all'Accademia di Rezzato e dalle missioni da lui svolte in diversi Paesi europei) sia quelli di coloro al servizio dei quali Chizzola si era posto, tra i quali Reginald Pole (sostituiti dai puntini di sospensione)¹²⁴. Che si tratti di autocensura è ancora più evidente in un'edizione precedente, in cui è anche taciuto il riferimento alle Accademie di Rezzato¹²⁵. Questi elementi potrebbero quanto meno indicare che sia la figura di Chizzola sia le Accademie fossero

Biografico degli Italiani, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006. È autore di *Un breve trattato dell'eccellentia delle donne*, Damiano Turlini, Brescia 1545.

121. F. Grasso Caprioli, *Camillo Tarello, Agostino Gallo, Giacomo Chizzola e l'Accademia di Rezzato*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 22/2, 1982, pp. 37-122; M. Pegrari (a cura di), *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento*, Atti del Convegno (Brescia 23-24 ottobre 1987), Edizioni del Moretto, Brescia 1988.

122. A. Gallo, *Le Vinti giornate dell'agricoltura et de' piaceri della villa*, Gratioso Percaccino, Venezia 1569, pp. 380-381.

123. *Ivi*, p. 405.

124. *Ibidem*.

125. A. Gallo, *Le dieci giornate*, cit., Domenico Farri, Venezia, 1565, p. 225v.

considerate sospette, forse perché associate a personaggi come Pole. Dall'edizione del 1569 compare anche un'interessante lettera scritta da Venezia l'anno precedente da un anonimo «Cavaliere vostro» che, con un piglio molto simile a quello di Battista da Crema, critica benevolmente il trattato di Gallo per non aver sottolineato abbastanza l'importanza della battaglia contro la superbia, senza la quale la vita di campagna non avrebbe potuto apportare quei benefici e virtù presentati dal trattato¹²⁶. La lettera, inoltre, condanna l'ipocrisia della religiosità esteriore e della pretesa devozione e umiltà di laici e religiosi. L'anonimo Cavaliere propone quindi di curare la superbia (definita «ventosità», termine peraltro usato anche da fra Battista¹²⁷) con gli «anesi», semi di finocchio che nei trattati di medicina dell'epoca erano consigliati per curare il gonfiore di pancia. Gli anesi in questo contesto potrebbero richiamare coloro che hanno raggiunto la perfezione, chiamati a esercitare la direzione spirituale verso i superbi, in quanto per essere efficaci, devono essere «ben preparati [...] nella perfetta cognitione di Dio et di se medesimo»¹²⁸.

Sembra quindi di poter affermare che sia i fondatori delle compagnie, sia i loro seguaci, avevano diversi legami con gli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali. Dal punto di vista dell'ideologia religiosa in tutti questi ambienti si riscontra una significativa varietà e fluidità di posizioni non propriamente definibili dal punto di vista confessionale, a conferma del fatto che le concezioni religiose di quel periodo erano spesso articolate in maniera complessa.

2.2 *La soteriologia e la perfezione: differenze e affinità*

Un'indagine più specifica merita il tema delle affinità e delle differenze tra il concetto di vita cristiana dei fondatori delle compagnie e quello di alcuni dei principali protagonisti del movimento degli Spirituali. Di questi ultimi si prendono in considerazione, in particolare, diversi scritti di Juan de Valdés, alcune prediche di Bernardino Ochino e il *Beneficio di Cristo*. In questa analisi occorre tenere in conto che questi ambienti erano divisi da una diversa concezione della salvezza. Mentre gli Spirituali adottarono la concezione protestante della *sola fide* e (in parte) della predestinazione, Carioni, Merici e Miani sostenevano che l'essere umano dovesse

126. *Id.* *Le Vinti giornate*, cit., pp. 421-426.

127. Afferma il frate: «[...] la charità, dice Paulo non è gonfia, né piena di vento. Quanti sono che [...] hanno piacer che siano lodati, et se elevano in alto, come se fossero una balla piena et gondia de vento» (Battista da Crema, *Filosofia divina*, cit., p. 105r).

128. *Ivi*, p. 426. A tali ambienti va associata un'altra figura che faceva parte del circolo mericiano e anch'essa imbevuta di cultura neoplatonica, e cioè quella dell'alchimista Giovan Battista Nazari, che registrò le testimonianze degli amici della futura santa nel 1568 (e sulla base delle quali ne stese la prima biografia). Nazari fu autore di diversi testi alchemici, come *Il Metaforfosi metallico et humano*, Pietro e Francesco Maria Marchetti, Brescia 1564 e *Della tramutatione metallica sogni tre*, Pietro e Francesco Maria Marchetti, Brescia 1572.

partecipare attivamente alla salvezza e alla perfezione attraverso un percorso di mortificazione dell'amor proprio e delle passioni.

Tale differenza dottrinale aveva delle conseguenze anche sul concetto di vita cristiana, nel senso che comportava, nelle compagnie, una ricerca volontaria della perfezione che si esprimeva in scelte di vita più radicali, come la povertà estrema (nei somaschi), le pratiche penitenziali per mortificare l'amor proprio (nei paolini) e, in parte, lo stile di vita quasi-monastico (delle orsoline)¹²⁹. Va però detto che anche diversi esponenti dell'evangelismo, per esempio, Vittoria Colonna e Bernardino Ochino, conducevano notoriamente una vita molto austera. Per quanto sia difficile fare congetture sulle concrete esperienze di vita di entrambi gli ambienti, va anche sottolineato che c'erano differenze tra le compagnie stesse, in quanto i somaschi rappresentano il gruppo che viveva la rottura col mondo in maniera più radicale, mentre le orsoline adottavano un percorso di purificazione privo di quella drasticità caratteristica degli altri due sodalizi. È inoltre importante sottolineare che nelle compagnie il raggiungimento dello stato di perfezione comportava l'abbandono della fase penitenziale ed era segnato dalla pace della coscienza, dalla carità e dall'unione con Dio e quindi prevedeva uno stile più sobrio. Ma soprattutto, il radicalismo dei paolini e dei somaschi era vissuto all'interno delle loro comunità, mentre i loro principi di vita cristiana erano promossi anche all'esterno, come nelle confraternite a sostegno dei poveri istituite da Miani, o tra i destinatari della predicazione dei barnabiti e degli scritti di Battista da Crema. Il frate domenicano, infatti, indirizzava il proprio modello di perfezione anche a donne e uomini che continuavano a operare nei "negozi" del mondo:

[...] l'huomo ogni mattina deve purificare la sua intentione, che tutte le sue opere che vuole fare fra il giorno, tutte siano per honore di Dio, dimandando che lo esaudisca in tal sua buona volontà. La qual se l'huomo si diletterà di fare, potrà ancora andare alle sue mercantie, et opererà virtuosamente [...] ricordarsi il suo buono proponimento, et così si riguardarà che non cascarà in ira [...] [e nelle] imperfettioni tutte [...] mangiare et dormire sobriamente [...] parco nel parlare, vedere, et udire, et veridico et giusto nel vendere et comprare, perché così vuole l'honore di Dio¹³⁰.

Quindi, pur tenendo conto di una certa differenza di stili di comportamento concreto tra gli ambienti esaminati, se si analizza la concezione di vita cristiana e della Chiesa

129. Come è stato osservato, il comportamento dei paolini sollecita delle critiche nel già citato poema di Aurelio Albuizio, *Heroidum epistolarum*, per via della preoccupazione che le loro penitenze pubbliche potessero turbare il popolo (E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 399-401). È possibile che tali perplessità si possano almeno in parte spiegare con la prudenza mostrata dagli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali in materia di predicazione e di diffusione delle loro convinzioni religiose. Su Contarini, Giberti, Ochino e Valdés, cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi*, cit., p. 145; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, cit. p. 132.

130. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., pp. 66v-67r. Un passaggio molto simile si ritrova nella *Regula* di Angela (Cap. IX, *Della verginità*).

elaborata negli scritti degli Spirituali e dei fondatori delle compagnie emergono significativi aspetti in comune, benché la cornice soteriologica nella quale tale concezione è inscritta sia differente. La nostra analisi procederà rilevando, anzi tutto, la presenza di alcuni temi che sono considerati tipici degli ambienti Spirituali, negli scritti dei personaggi legati alle compagnie, per poi continuare con l'operazione inversa.

Un rilievo sulla compatibilità tra il *Beneficio di Cristo* e la spiritualità di Carioni e di Serafino da Fermo è stato fatto tempo fa da Mario Rosa, il quale ha sostenuto che il celebre trattato si pone all'incrocio tra una tradizione ascetico-mistica, includendovi anche il frate domenicano, e un'altra più dottrinale e teologica di ispirazione protestante¹³¹. Rosa ha anche giustamente notato che già nello *Specchio interiore* compendiato da Serafino, si usava l'espressione «Beneficio di Cristo»¹³². A ciò va aggiunto che anche nell'edizione originale di fra Battista si riscontra l'uso di tale termine. Se, infatti, il frate afferma che attraverso il combattimento spirituale l'individuo partecipa attivamente alla propria perfezione, quest'ultima rappresenta un "beneficio" che è stato concesso dalla misericordia divina tramite il sacrificio di Cristo: «La passione di Christo [...] tanta sviscerata bontà [...] se non ti diletta di fare tale e tanto profetto, che mostri di conoscere et che *ringratii quanto puoi con li fatti tanto beneficio?* [...] Se tu medesimo dici, non mi curo di tanta perfettione. Risguarda se questo è poco difetto ad *essere ingrato à tanto beneficio*, et à fare resistentia alla gratia et frutto della passione di Christo»¹³³. Il tema del "beneficio" torna anche in *Filosofia divina* dove è identificato con la grazia che fa volgere al bene e senza la quale il libero arbitrio conduce alla rovina: «Christo ve fa questo *gran beneficio*, che quasi *sete sforzati ad lasciar il male* [...] Non vedete che l'esser in libertà, et prosperità, ruina tante anime et corpi?»¹³⁴. Anche Serafino da Fermo (nel suo scritto *Della conversione*, ca. 1537) usa il concetto di "beneficio", riferendosi più strettamente alla giustificazione, come farà il trattato nato nella cerchia degli Spirituali:

131. M. Rosa, «Il Beneficio di Cristo». *Interpretazioni a confronto*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 40, n. 3, 1978, p. 614.

132. Se non abbiamo potuto consultare l'edizione indicata da Rosa, riportiamo qui un passo tratto dall'edizione del 1570: «Se adunque tu non procuri sanarti intieramente d'ogni difetto, et acquistare la perfettione, senza dubbio *ti rendi ingrato à tanto beneficio*, et annulli in te il frutto di così acerba pena, qual sostenne Christo sol per santificarti» (Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfettione*, cit., p. 400).

133. Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 11v.

134. Id., *Filosofia divina*, cit., p. 28v. Del resto, la visione di un Battista "pelagiano" (spesso presente nella storiografia) è sconsigliata da molti passaggi delle sue opere in cui attribuisce alla grazia ogni merito: «Chi non se desperera totalmente di si medesmi et sperera totalmente in Dio? [...] Dio charo sono troppo debile, non posso servare in questi vasi fictili così nobile thesoro quanto è la gratia e la gloria tua [...] Se adoncha o *signor mio tu hai messa ne l'anima mia la gratia tua et altre virtù* [...] Aut *servalo ti stesso* in mi medesimo, aut tientelo. Perché più conviene a mi esser in tua gratia senza gratia, come se fosse una preda o uno animale, che havere la gratia da l'amicicia toa et non conservar quella» (Id., *Via de aperta*, cit., pp. 166r-v).

Dio "nella *giustificazione del peccatore* ha dimostrato con la potentia ancora *infinita misericordia*. Questo vi ho voluto scrivere figliole mie [...] per darvi occasione [...] de posseder il *beneficio che Dio v'ha concesso*"¹³⁵; "Hor qual giustizia vostra potete voi racontar, per la qual Dio v'habbi fatto tal *beneficio*, de chiamarvi dalla misera servitù del demonio, alla *felice libertà della sua gratia*?"¹³⁶; "*beneficio della redentione* [...] non ci havea giovato nascer nella colpa, se non fusse stata la redention del figliuol di Dio"¹³⁷.

Paola Antonia Negri usa tale termine in diverse occasioni, anche dopo la pubblicazione del *Beneficio di Cristo*. Non vi è dubbio che l'erede di fra Battista fosse avversa a questo trattato, che lei accusa di promettere familiarità con Dio anche a chi non si mortifica. Tuttavia bisogna notare che la mistica non rigetta l'idea del "beneficio" offerto dal sacrificio di Cristo, ma ne nega l'efficacia in mancanza del virtuoso operare: è sbagliato presupporre «che'l sangue sparso avesse da lavar le colpe anchor delli negligenti et amatori dil mondo et che *in vita non vogliono con virtuose operationi riconoscer il beneficio di esso sangue*, anzi conculcarlo con le offese, vanamente di quello presupponendo» – dice in polemica con la dottrina della giustificazione per fede¹³⁸.

Inoltre, sebbene i fondatori e il loro entourage rifiutino il concetto di predestinazione, in virtù di un'idea di perfezione fondata sull'adesione volontaria a un percorso di mortificazione a cui tutti sono chiamati, in diversi passaggi dei loro scritti si riferiscono agli "eletti" e a un'illuminazione divina ricevuta per grazia. Nella lettera dedicatoria a *Via de aperta verità*, Regino afferma che «Vedemo *novi spiriti nel celeste lume de verità inebriati*, non per scientia acquisita, ma *da Dio per gratia nel intelletto loro*, anzi ne lo affetto volontario infusa»¹³⁹. L'illuminazione divina ricevuta per grazia dagli "eletti" sembra quindi convivere con la volontà individuale e si sovrappone a essa, come emerge anche dalla *Regula* di Angela Merici che chiede alle orsoline di digiunare per domandare «quella gran promissione fatta da Giesù Christo a *gli suoi eletti et ben disposti*»¹⁴⁰. Nel suo testo, inoltre, essa nomina il lume divino come fonte di conoscenza per ben otto volte: «[...] beati sono quelli alli quali *Dio harà ispirato nel cuore la luce di Verità*»; «haveti da pregar *Dio, che'l ve illumine*, et ve drizze, et insegne quello che haveti a fare»; «*Jesu Christo sarà in mezzo di voi, et ve illuminerà et amaestrerà sicome vero et bon Maestro*»¹⁴¹.

135. Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfettione*, cit., p. 185.

136. *Ivi*, p. 184.

137. *Ivi*, p. 231.

138. La citazione è tratta da una lettera inedita di Negri citata in E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 458. Così, nel 1549 Negri scrive in una lettera ai paolini: «[...] riputandoci indegni di tante grazie, che ricevute habbiamo, e con ispavento di *non ci rendere indegni del beneficio del sangue per noi isparso*» (P.A. Negri, *op. cit.*, p. 182).

139. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 2.

140. A. Merici, *Regula*, cit., IIII; Ead., *Ricordi*, cit., Prologo; Ead., *Testamento, Ultimo*.

141. Ead., *Regula*, cit., Prologo. Concezione simile si riscontra nel segretario Cozzano, il quale, come si è visto, afferma che *rari sono sempre a chi è dato il ver lume di sapere*, specialmente in questo cor-

Va a questo punto verificata la presenza, nella concezione di vita cristiana degli Spirituali, di quei temi che sono emersi nell'analisi degli scritti di Carioni, Merici e Miani. Al riguardo si può affermare che il punto d'incontro principale tra questi ambienti consista nella concezione secondo la quale l'essere umano può raggiungere la santificazione e l'unione con Dio durante la propria vita¹⁴². Gli Spirituali, cioè, come i fondatori, mettono al culmine dell'ideale di vita cristiana un individuo rigenerato da Cristo, mortificato, virtuoso e santo, che agisce nel mondo in sintonia con il volere di Dio. È bene però rimarcare che la prospettiva in cui tale ideale è calato rimane differente: se per i fondatori delle compagnie la perfezione è il risultato dell'azione combinata della volontà umana e della grazia, per gli Spirituali è il frutto della sola fede e della misericordia divina. In altre parole, per gli Spirituali non è questa perfezione che conduce alla salvezza, ma sono la fede e l'illuminazione ricevute per grazia che rendono perfetti.

Dunque, partendo proprio dal testo fondamentale degli Spirituali, il *Beneficio di Cristo*, emerge come la fede implichi non soltanto la salvezza, ma anche la divinizzazione dell'essere umano, descritta con le stesse caratteristiche attribuite dai fondatori delle compagnie:

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 santi*¹⁴³.

rottissimo tempo. Ma *quelli pochissimi pur saran beatissimi*» (G. Cozzano, *Epistola confortatoria*, f. 967v, in in L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *op. cit.*, p. 563).

142. Nel nord Europa la salvezza viene principalmente vista in ottica forense, prospettiva che non richiedeva la rigenerazione dell'essere umano. Sebbene in un periodo iniziale – tra il 1515 e il 1519 – Lutero parlasse della gradualità della grazia, e dunque della necessità di combattere il peccato e cercare la purificazione, a partire dagli anni Trenta egli subì l'influsso di Melantone, che distingueva tra l'imputazione da parte di Dio della "giustificazione" (fatta nel foro divino, indipendentemente dall'opera dell'uomo) e la "santificazione", o rigenerazione (mentre per Agostino erano entrambi presenti nell'essere umano). Questo portò Lutero ad attribuire minore importanza alla perfezione umana: benché l'uomo di fede fosse tenuto al comportamento morale, l'individuo rimaneva peccatore interiormente, mentre era salvo estrinsecamente, agli occhi di Dio (A. McGrath, *Christian Theology. An Introduction*, Blackwell, Oxford 2001, pp. 457-463). Per Calvino invece la santificazione era importante, ma tendeva a coincidere con l'adempimento delle norme della Chiesa ginevrina, anziché essere vissuta in termini di un libero rapporto tra l'individuo e Dio.

143. *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo*, cit., pp. 31r-v. Questo passo si trova anche nel catechismo valdesiano: «[...] per la vera fede lo spirito di Christo habita ne cuori nostri, il quale ci move et inspira a tutte quelle cose, ale quali minspirava Christo, a la humiltà, a la mansuetudine a la ubidienza ala carità» (*Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino della fanciullezza i figliuoli de Christiani delle cose della religione*, Roma 1545, senza numeri di pagina). In una formulazione leggermente diversa si ritrova anche in J. de Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, E. Anton, Halle in Sassonia 1840, nn. 86, 90, 100.

Anche il pensiero valdesiano pone al centro dell'idea di vita cristiana un concetto di perfezione che richiama da vicino quello di Battista da Crema, Merici e Miani. Nell'*Alfabeto cristiano*, rivolgendosi a Giulia Gonzaga, l'esule spagnolo afferma che questa consiste nell'assenza dei vizi e dell'amor proprio, nella povertà di spirito, nell'umiltà e nella carità:

[...] la *idea della perfezione cristiana* [...] inclina ad amar cosa veruna fuor che Iddio [...] operare cosa nessuna che non sia conforme alla volontà di Dio [...] e molto *alieno da ogni ira, da ogni vendetta e da ogni rancore, pieno di pace e de umiltà* [...] tanto *povero di spirito* [...] tanto *fervente nell'amore del prossimo* [...] tanto *mortificata*, sì negli affetti, et *appetiti esteriori come ne gli interiori*, che né la gloria del mondo v'inalza, né il dishonore v'abatte¹⁴⁴.

La santificazione personale era predicata anche da Ochino, il quale fa coincidere la "fede viva" ricevuta per grazia con le virtù discusse da Carioni, Merici e Miani, quali la mortificazione dell'amor proprio, la capacità di operare il bene, di superare le difficoltà della vita, la capacità di resistere alle ingiurie, l'acquisizione della pazienza, dell'umiltà e della carità. Chi riceve la fede

mortifica el proprio amore [...] *opera cose mirabili* [...] Ma gli huomini carnali et non regenerati, come quelli che hanno ancho el *cor basso et vile*, operano solo per mercè et per timore [...] chi ha questa viva fede, *ha passato tutte le difficoltà, tal che non gl'è più difficile, ne orare, ne perdonare ingiurie, ne fare elemosine, ne havere patientia, ne altra cosa che gli possi intervenire, imo gl'è dolce in fin la morte*, però chi predica viva fede, *predica tutte le difficoltà che si truovano nella via di Dio, per che predica charità, patientia, humiltà, et ogni virtù et opera buona*¹⁴⁵.

L'importanza della perfezione, negli Spirituali, intesa come assenza di amor proprio e di vizi e pratica delle virtù va spiegata con il fatto che essi condividono con Carioni, Merici e Miani quel patrimonio di concezioni spirituali radicate nella cultura monastica, nella *devotio moderna*, nell'umanesimo erasmiano, nel neoplatonismo, nel misticismo renano-fiammingo e femminile – influssi presenti anche nell'alumbradismo in cui si

144. Id., *Alfabeto cristiano*, cit., in M. Firpo, cit., p. 47. Scritto a Napoli nel 1536, l'*Alfabeto* fu pubblicato da Giulia Gonzaga nel 1545.

145. B. Ochino, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena*, Basilea, c. 1550 (senza editore), *Predica III* (Come la giustificazione per Christo è ingiustamente perseguitata, et falsamente calunniata). Ochino dice anche: la «fede della iustificazione per Christo fa li homini ferventi, solliciti, diligenti, assidui, perfecti et pieni d'ogni virtù, et fa operar cose mirabili, et solo per gloria di Dio» (cit. in M. Camaioni, *Le opere della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in P. Delcorno, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, il Mulino, Bologna 2018, p. 303). È probabile che Ochino conoscesse i lavori di Carioni, come sembrano suggerire le somiglianze tra i due autori nell'uso dell'analogia Cristo-libro (v. *supra*, cap. 3, § 2, n.41). La *Filosofia divina* rappresenta lo scritto battistiano che più si avvicina alle idee ochiniane.

era formato Valdés¹⁴⁶. È attraverso questi influssi che attribuiscono grande rilievo al perfezionamento umano che essi recepiscono la nozione di giustificazione per fede luterana. L'influenza della cultura monastica e della *devotio* negli Spirituali è nota, ma è opportuno richiamarla in questa sede. Anzitutto, ci sembra particolarmente significativo che nell'*Alfabeto cristiano* Valdés consigli a Giulia Gonzaga di leggere Cassiano, l'autore preferito da Battista da Crema, affermando di averlo usato lui stesso tempo addietro: «G. Che libri sono quelli che voi chiamate semplicissimi? V. Di quelli che io usai un tempo sono un libretto che chiamano *De imitatione Christi* et l'altro di Cassiano»¹⁴⁷. Insieme a Cassiano, dunque, Valdés consiglia anche *l'Imitazione di Cristo*, altro testo di primaria importanza per i fondatori delle compagnie¹⁴⁸. Lo Spagnolo, peraltro, aveva già suggerito la lettura dell'*Imitazione*, con i *Moralia* di san Gregorio (autore anch'esso presente negli scritti di Carioni e Merici), nel *Dialogo della dottrina cristiana*¹⁴⁹. *L'Imitazione* era un testo centrale anche per altri Spirituali: letta quotidianamente nell'*Ecclesia Viterbiensis*¹⁵⁰, era lodata da Flaminio¹⁵¹ e da Alvise Priuli¹⁵².

146. M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, cit. p. 12.

147. J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., in M. Firpo, cit., p. 92. Valdés non si riferisce a un testo specifico, ma Firpo sostiene che possa trattarsi dell'*Opera delle costituzioni et origine de monachi*, di cui individua un'edizione postuma, stampata a Venezia nel 1563 (*ibidem*). Di questa, tuttavia, esisteva anche un'edizione del 1530 (sempre di Benedetto Buffi, monaco camaldolese del Monte di S. Corona), stampata a Firenze (cfr. A.T. Villa, *Biblioteca degli volgarizzatori, o sia Notizia dall'opere volgarizzate*, vol. 2, Federico Agnelli, Milano 1767, p. 146). Si segnala anche una traduzione italiana delle *Conlationes* del gesuato Luca Crivelli (m. 1513) in uso presso il suo ordine (cfr. *ivi*, p. 147 e F. Raffaele, *op. cit.*, p. 159). Cassiano (come Crisostomo) figura tra gli esegeti biblici presenti nella biblioteca di Ercole Gonzaga (con il *De incarnatione Domini*, testo acquistato nel 1538) (P.V. Murphy, *op. cit.*, pp. 21, 26, 262).

148. Valdés consiglia anche le «vite degli eremiti» di san Girolamo.

149. J. de Valdés, *Dialogo de doctrina christiana*, Editora Nacional, Madrid 1979, p. 140.

150. Cfr. A. Overell, *Pole's piety? The devotional reading of Reginald Pole and his friends*, in «Journal of Ecclesiastical History», 63, 3, 2012, pp. 458-474. Inoltre, nel circolo di Pole si leggevano i trattati di Herp (*Speculum perfectionis*) e di Ludolfo di Sassonia (*Meditationes vitae Christi*) (*ivi*, p. 468).

151. Flaminio considera *l'Imitazione* come un testo di riferimento fondamentale per una concezione della vita cristiana basata sulla giustificazione per fede – pur criticandone la minaccia della punizione ultraterrena: «Io non saprei proporvi libro alcuno (non parlo della scrittura santa) che fusse più utile di quel libretto del imitatione Christi [...] 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 giustificazione per la fede [...] non approvo la via del timore, della quale egli spesso si serve [...] il timor penale non è conveniente al christiano, essendo conveniente à lui l'amor filiale. Ma è bene et conveniente che'l christiano viva in un perpetuo timore di se stesso» (Lettera a Carlo Gualteruzzi del 28 febbraio 1542, in *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, vol. 2, Aldi Filii, Venezia 1550, pp. 56v-57r). Non è un caso che tra i riformatori d'oltralpe *l'Imitazione* fosse particolarmente apprezzata da Spirituali come Kaspar Schwenckfeld (che probabilmente la tradusse in tedesco nel 1531) e Sebastian Franck, che erano più interessati alla morale, alla dimensione interiore e personale con Cristo, che agli assunti teologici e alle forme istituzionali (M. von Habsburg, *op. cit.*). Come è noto, personaggi eterodossi come Camillo Renato e Bartolomeo Fonzio avevano contatti con questi riformatori (M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, cit., p. 265).

152. Cfr. A. Overell, *op. cit.*, p. 467.

Come è noto, diversi personaggi – Gregorio Cortese, Pole, Contarini, Flaminio e altri – erano legati ai benedettini cassinesi¹⁵³, che solevano leggere le *Conlationes* di Cassiano a mensa (una pratica in uso sin dai tempi di Benedetto da Norcia), possedevano le *Institutiones* in tutte le biblioteche della congregazione e diffondevano l'*Imitazione di Cristo*. Il concetto di giustificazione per fede dei benedettini era fondato tanto su Agostino quanto su Crisostomo e comportava la graduale restaurazione (per i meriti di Cristo) del libero arbitrio nell'essere umano, che, volgendo al bene, eliminava i vizi, operava virtuosamente e caritativamente, fino ad assimilare la perfezione di Cristo¹⁵⁴. Inoltre, nel 1535, prima di aderire alla concezione solafideistica luterana, Ochino – con Giovanni da Fano e Bernardino d'Asti – aveva composto le costituzioni dei cappuccini, che, come è stato detto, possono essere considerate un trattato di perfezione – in cui si ritrova molta della letteratura che caratterizza la dottrina di Battista da Crema¹⁵⁵. Infine, sempre a proposito delle esperienze comuni tra questi gruppi, va segnalato che diversi personaggi legati alle compagnie, come Thiene, Stella, Zaccaria e Serafino da Fermo, analogamente a molti Spirituali, tra cui Contarini, Pole, Flaminio, e Vermigli, si erano formati all'Università di Padova, dove si insegnavano le tesi di Tommaso D'Aquino e Duns Scoto con un approccio umanistico, fondato sullo studio di testi greci e sul confronto con autori come Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola ed Erasmo¹⁵⁶.

È probabilmente in connessione agli influssi monastici, della *devotio* e dell'umanesimo che gli Spirituali davano una notevole importanza alla mortificazione dell'amor proprio, dei vizi e delle passioni – come facevano Carioni, Miani e Merici.

153. Negli anni Trenta Pole e Flaminio partecipano ai dibattiti religiosi nelle case benedettine di S. Giustina a Padova e S. Giorgio Maggiore a Venezia (A. Overell, *op. cit.*, p. 467). Pole poi era stato educato dai Certosini, che avevano portato l'*Imitazione* in Inghilterra (*ivi*, p. 468).

154. B. Collett, *op. cit.*; A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit., pp. 79-81. Il commento alle epistole di S. Paolo di Crisostomo era posseduto da Ercole Gonzaga e fu anche il primo trattato realizzato dai fratelli Nicolini da Stabio nella tipografia istituita da Giberti nel palazzo vescovile nel 1529 (cfr. M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*», cit., p. 374 n.66). Crisostomo fu tradotto anche da Celio Secondo Curione.

155. M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*», cit., pp. 158-174 (soprattutto pp. 164, 167-168, 173). Ochino risulta anche iscritto alla Compagnia di S. Tommaso D'Aquino (istituita a Perugia nel 1445), caratterizzata dall'impegno morale e da una spiritualità interiore e caritativa. Questa compagnia comprendeva nobili, mercanti, artigiani e persone di modeste condizioni. Oltre alla componente laica figuravano diversi religiosi francescani, domenicani e canonici regolari di S. Salvatore (o renani). Ochino, che nel 1539 si trovava a predicare a Perugia, diede avvio all'istituzione di una casa per Derelitte che fu seguita dalla compagnia (cfr. O. Marinelli, *La Compagnia di San Tommaso d'Aquino di Perugia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 26-84).

156. M.T. Gaetano, *Renaissance Thomism at the University of Padua*, PhD, University of Pennsylvania, 2013, <http://repository.upenn.edu/edissertations/865>, pp. 12-13. S. Negruzzo, *Fermenti riformatori*, cit. Sull'argomento si veda anche A. Frazier (a cura di), *Thomism in the Renaissance: Fifty Years after Kristeller. Divus Thomas*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2017, p. 120.

Se non vi è dubbio che contrariamente ai fondatori delle compagnie, per gli Spirituali la mortificazione rappresenta il frutto della fede imputata da Cristo (anziché un atto del libero arbitrio pur sostenuto dalla grazia), il tema della partecipazione umana nel processo di acquisizione della fede non sembra del tutto assente. Recita il *Beneficio*:

“Ma perché la vita di Christo, della cui imitatione si dobbiamo vestire, fu una perpetua croce piena di tribolazioni, ignominie, et persecuzioni, *se vogliamo conformarci con la vita sua, ci bisogna portare di continuo la croce*, come esso disse, se alcuno vorrà venire dopo me, *disprezzi se stesso*, et tolga ogni giorno la croce sua et seguiti me. La cagione principale di questa croce è chel nostro Dio con questo esercitio vuol mortificare in noi gl'affetti dell'animo, et gl'appetiti della carne [...] vuole che la *fede nostra affinata, come l'oro nella fornace delle tribulationi*, risplenda a laude sua”¹⁵⁷; “li veri christiani *per le tribulationi* si vestono della *immagine di christo crucifisso*”¹⁵⁸; “veri christiani i quali tutto che *combattino virilmente* con la carne, et col mondo, et col diavolo”¹⁵⁹; “La fragilità nostra per le *tribulationi, et persecuzioni* divenne robusta”¹⁶⁰; “Dico la *patientia* opera la prova, perché avendo Dio promesso d'aiutare nelle *tribulationi* coloro che confidano in lui”¹⁶¹.

Anche nella concezione della vita cristiana di Valdés la mortificazione riveste un ruolo importante. Come è noto, per Valdés il progresso umano (nella vita cristiana come nella conoscenza di Dio) è ottenuto per rivelazione divina, e quindi in maniera indipendente dai meriti del comportamento¹⁶². Anche la mortificazione, di conseguenza, è intesa come frutto della fede, segno inequivocabile della presenza della grazia nell'individuo: «[...] la *mortificazione e la vivificazione* sono efficacissime esperienze, con le quali è *confermata la nostra fede*, conciossiacosaché solamente coloro, li quali credono, si conoscono giusti in Cristo, hanno mortificazione ed hanno vivificazione»¹⁶³. A volte, però, la mortificazione sembra far parte del processo di acquisizione della fede: «Al *pio Cristiano*, che *desidera* viver vita eterna, appartiene attendere a *mortificarsi molto*, ad essere molto simile a Cristo nella morte, per essere medesimamente a Cristo nella risurrezione»¹⁶⁴; «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*»¹⁶⁵. Nelle *Cento e dieci considerazioni*,

157. *Trattato utilissimo*, cit., pp. 43r-v.

158. *Ivi*, p. 45r.

159. *Ivi*, p. 46v.

160. *Ivi*, p. 44r.

161. *Ivi*, p. 44v.

162. M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, cit., p. 44.

163. J. de Valdés, *Le cento e dieci divine considerationi*, cit., n. 102, pp. 376-377.

164. *Ivi*, n. 39 (*Che alla mortificazione risponde la vivificazione e alla vivificazione risponde la gloria della risurrezione*), p. 128.

165. *Ivi*, n. 66 (*In che maniera lo spirito maligno è più impetuoso dello spirito santo*), p. 221.

dove afferma con tonalità neoplatoniche che il compito del cristiano consiste nel recuperare l'immagine divina originaria, lo Spagnolo presenta l'estirpazione dei vizi e l'acquisizione delle virtù in termini che ricordano la ricerca delle tentazioni praticata dai paolini e dai somaschi. La differenza è che Valdés non propone di sottoporvisi volontariamente e (probabilmente) ascrive tali prove alla volontà divina:

Ch'il proprio esercizio del Cristiano nella presente vita è attendere alla riparazione dell'animo suo e ricuperare la immagine e similitudine di Dio con la quale fu creato [...] Quando per la depravazione dell'animo suo sarà sollecitato all'impietà, ricordandosi che Dio è giusto dirà: no; che a me appartiene esser giusto e non impio. Quando sarà sollecitato alla vendetta, ricordando che Dio è misericordioso, dirà: no [...] sollecitato all'ira [...] Dio è paziente [...] sollecitato a falsità e bugie [...] Dio è fedele e verace [...] sollecitato a esser stimato e apprezzato dagli uomini [...] Dio è pellegrino e forestiero nella presente vita [...] [l'uomo] troverà in Dio perfezioni con le quali potrà reprimere e così a poco a poco andará aumentando in sé la riparazione dell'animo¹⁶⁶.

Il tema del combattimento spirituale emerge in una lettera scritta da Ochino ad Alfonso d'Avalos nel febbraio del 1542, quando quest'ultimo era sotto la direzione spirituale dei paolini. Con toni che ricordano da vicino Battista da Crema, il cappuccino sprona il Governatore a essere soldato di Cristo nel vincere se stesso: «[...] vi veggio nelle altezze del mondo, dove li venti impetuosi delli rispetti humani sono potentissimi, tal che bisogna esser perfettissimo per vincere [...] gli altri vostri amici faranno festa [...] et io [farò festa] quando vincerete voi stesso, et non haverete per idolo il rispetto del mondo [...] [ma] servirete in honore di Dio»¹⁶⁷.

Inoltre, nell'idea di vita cristiana degli Spirituali – probabilmente sempre in connessione agli influssi monastici, umanistici e della *devotio moderna* – sembrerebbe emergere un'interpretazione specifica del concetto di predestinazione, che non appare così distante dalla pur teoricamente antitetica difesa del libero arbitrio di Carioni, Merici e Miani. Non ci si riferisce qui alla critica fatta al tempo al *Beneficio*, colpevole di promuovere una via facile alla salvezza, a cui si potrebbe accedere con

166. Ivi, n. 50 (*In che consiste la depravazione dell'uomo e in che consiste la sua riparazione; in che consiste la perfezione cristiana*), pp. 172-174. Il tema delle tentazioni con cui Dio mette alla prova gli umani, è presente anche in una lettera che nel 1544 Flaminio scrive al cugino Cesare, il quale, volendo vendicarsi per delle ingiurie subite, non si rassegnava «a vivere in questo mondo come morto al mondo»: «[...] dovete credere che [Dio] non vi manda queste tribulationi per nuocervi, ma per giovarvi, cioè per essercitare la vostra pazienza» (*Lettere volgari*, cit., pp. 54v-56v).

167. *Lettere volgari*, cit., pp. 96v-97r. È però possibile che l'enfasi posta sulla mortificazione da parte di Ochino si possa spiegare con la consapevolezza da parte del cappuccino degli orientamenti spirituali del Governatore, che all'epoca era vicino ai paolini, e forse con l'esigenza di proteggere la propria fuga a Ginevra (ormai prossima), alla quale il d'Avalos si sarebbe opposto.

«le calze solate»¹⁶⁸, ma, al contrario, all'obiezione a tale critica, secondo la quale – nelle parole di Ochino – «chi predica che la fede viva in Christo giustifica, non fa la via del paradiso larga et facile, imo predica la più difficil cosa del mondo»¹⁶⁹. Da questo punto di vista, cioè, tra gli Spirituali si potrebbe cogliere una qualche forma di tensione tra l'intervento divino e la partecipazione umana. A differenza del concetto luterano di giustificazione imputata, che vede l'essere umano come passivo rispetto alla volontà divina, Valdés e Ochino conferiscono all'individuo un ruolo più attivo. Infatti, negli Spirituali si riscontra come la fede e la perfezione siano il risultato di un percorso, in cui l'essere umano non è del tutto privo di responsabilità. Per esempio, da una parte non vi è dubbio che Ochino sostiene che nell'accettazione della fede la ragione umana non ha alcun ruolo, in quanto si tratta di un dono elargito da Dio per via di illuminazione e persuasione: la fede è «uno atto di ragione divina, et uno assenso fatto [dall'uomo] per interna inspiratione et persuasione dello Spirito Santo»¹⁷⁰. Al contempo, però, egli richiede all'individuo di impegnarsi per ricevere, conservare e far crescere la fede. Per quanto i sermoni abbiano una funzione morale, non sembra insignificante che Ochino affermi:

[...] debbi tanto più sperar di haverla [la fede] [...] se bene è dono di Dio, nientedimeno gl'impiei che non l'hanno dovrebbero fare ogni cosa a lor possibile per haverla [...] et il simile dovrebbero fare li pii per preservarla, et far crescere in essa [...] sforzarci di avere un certo ardente desiderio di essa fede [...] doveremo remove gl'impedimenti et gl'ostacoli alla luce di Dio, imo et con buone opere arossimarcegli, acio che illuminati ci certificassemo ogni di più della nostra vocatione, et così crescessemo in fede [...] per haver fede bisognarebbe avere uno animo semplice, sincero, humile e puro [...] Et benché le preditte cose non possin farsi senza la gratia di Dio, nientedimeno è offitio nostro, non solo cognoscere che siamo tenuti a farle, et a molto di più, imo di sforzarci di farle¹⁷¹.

Così, in maniera simile alla dedica fatta da Battista da Crema alle fondatrici dell'ospedale veneziano nello *Specchio interiore*, nell'*Alfabeto cristiano* Valdés avverte Giulia che per giungere alla perfezione cristiana deve percorrere un lungo cammino non mancando di specchiarsi di volta in volta nell'immagine delineata nel trattato: «Non havete a cessare in questo *camino christiano* fin che vi troviate molto appresso di quella [l'idea di perfezione spiegata da Valdés], come perché, sempre che *paragonerete la vostra perfettione con quella, vi tegnate per imperfetta*

168. Come rimarcava causticamente un cronachista modenese (cfr. A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit., p. 50).

169. B. Ochino, *Prediche* (Basilea, c. 1550), cit., *Predica III*.

170. Id., *La terza parte delle prediche di M. Bernardino Ochino, non mai piu stampate, nelle quali si tratta della fede speranza et carità...*, Basilea, c. 1550 (senza editore), *Predica XIII* (*Che cosa doveremo fare per haver fede, et per crescere, securarci, stabilirci, et perseverare in essa infín all'ultimo*).

171. *Ibidem*.

[...] per humiliarvi, poiché, così come gli angeli mali perderono la gloria per la superbia, così vuole Iddio che noi la guadagniamo per humiltà»¹⁷². Nei suoi scritti, inoltre, Valdés (come facevano anche Carioni e Merici) assegna un ruolo fondamentale alla coscienza, anzitutto innalzandola a giudice dell'avvenuta rigenerazione: «E se alcuno mi domanderà, in che maniera si acquista l'esperienza della fede, gli risponderò che l'uomo ha l'esperienza di quello che crede, quando ha pace nella sua coscienza»¹⁷³. Egli, però, sembra anche percepirla come parte integrante del processo salvifico: «[...] se non fusse la coscienza il peccato non sarebbe conosciuto, e se il peccato non fusse conosciuto noi non ci humilieremmo, e se non ci humiliassimo non acquisteremmo la gratia, e se non acquistassimo la gratia non saremmo giustificati»¹⁷⁴.

Un altro tratto che accomuna Carioni, Merici e Miani agli Spirituali, consiste nella concezione del rapporto tra fede e opere. La posizione degli Spirituali, secondo i quali le opere di carità non contribuiscono alla salvezza ma possono essere considerate grate a Dio solo se l'individuo che le compie è purificato dalla fede, trova corrispondenza nell'idea di Battista e Miani (oltre che di Dominici e dell'*Imitazione di Cristo*) per cui le opere esteriori e meccaniche non salvano, mentre hanno una valenza veramente caritativa solo se coloro che le compiono sono "poveri di spirito" e puri di cuore, cioè distaccati dai valori del mondo e mortificati nell'amor proprio¹⁷⁵. Afferma il *Beneficio*: «[...] 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; e la purificazione consiste nella fede»¹⁷⁶. Come si noterà, se si sostituisce la parola "fede" con l'espressione "mortificazione dell'amor proprio", questo passaggio potrebbe essere stato scritto da Battista da Crema¹⁷⁷. Va anche notato che – come fra Battista – il *Beneficio* riconduce all'«amor proprio» le opere di bene fatte per giustificarsi: «[...] l'huomo non può mai far buone opere, se prima non si conosce giustificato per la fede. Per innanzi fa le opere più per giustificarsi [...] così le imbratta dello amore proprio»¹⁷⁸.

172. J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., in M. Firpo, cit., p. 107.

173. *Le cento e dieci divine considerationi*, n. 102 (*Che la fede Cristiana ha necessità d'esser confermata con la esperienza; quale è la esperienza e come s'acquista*), p. 376. Anche il *Beneficio di Cristo* pone la tranquillità della coscienza tra i segni che certificano la giusta fede: «[...] per questa fede io divento giusto, et questa giustizia di Christo per la quale io son salvo et la mia conscientia si tranquilla» (p. 50r).

174. J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., in M. Firpo, cit., p. 20.

175. V. *supra*, cap. 2, par. 5.

176. *Trattato utilissimo*, cit., p. 28r.

177. Carioni (riferendosi a Isaia, LXIV, 6) asseriva che «Tutte le nostre giustizie et buone opere sono imbrattate et abominevoli come un panno mestrutato» (Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., 15r); «[...] la superbia ci fa guida, et conduttrice delle nostre opere, corrompendo ogni nostra buona intentione» (Id., *Opera utilissima*, cit. p. 164r); «l'anima debbe purificare l'intentione in tutte le sue opere» (Id. *Specchio interiore*, cit., p. 66r).

178. *Ivi*, p. 32r.

Tale concetto è presente anche in Ochino, la cui importanza attribuita alle opere è nota. Egli, infatti, adotta il concetto di «viva fede», secondo il quale le opere non sono solo una conseguenza della fede, ma la completano:

«Ho predicato la giustificazione per la fede senza aiuto delle opere, non perché io neghi le opere, ma perché il sangue solo di Christo basta a lavar tutte le nostre colpe [...] Le opere si hanno da fare per gratitudine di un tanto beneficio, et chi non fa opere non ha fede, anzi sì come il fuoco non può star senza allumare et riscaldare, così non può esser fede senza opere, et quelle piacciono perché son fatte per amor di Dio et non per amor proprio»¹⁷⁹; «la fede morta non basta, et che l'è morta, ogni volta che non opera [...] chi è privo di buone opere, può sapere che non ha viva fede»¹⁸⁰.

Tale rapporto tra fede e opere è chiaramente condiviso da Girolamo Miani, come emerge dal suo celebre motto, «Senza le opere la fede è morta»¹⁸¹. Il servo dei poveri (che del resto era ammirato dal seguace di Ochino, Girolamo da Molfetta), infatti, non intende qui contrapporre le opere alla fede, ma, al pari di Ochino, considera le opere come parte integrante della fede. Lo stesso Battista da Crema aveva già parlato di «fede viva» nel 1523 e nel 1531, sebbene probabilmente in polemica con il luteranesimo e con i "tiepidi" e non riferendosi necessariamente (o soltanto) alle opere caritative: «[...] domandandogli a esso Dio [...] una Fede viva et non comune come al presente se trova. La qual fede consiste non solamente a credere quello che è scritto ma a operare quello che ne la Scrittura è comandato»¹⁸²; «voglio imparar bene questa prima lettione della fede non morta ma viva, la quale consiste in operar ciò che si crede»¹⁸³.

Un ultimo aspetto – non per importanza – in cui si scorge un'evidente convergenza di prospettiva tra gli Spirituali e i fondatori delle compagnie, nonostante alcune differenze date dalle divergenti prospettive soteriologiche, è costituito dal significato attribuito ai riti della Chiesa e alle pratiche devote esteriori. Per esempio, se si considera il rito eucaristico, da una parte, contrariamente a Carioni, sia il *Bene-*

179. Lettera scritta a "M.B.D. fratel maggiore in Christo", dopo la fuga a Ginevra. Cit. in M. Camaioni, *«De homini carnali fare spirituali»*, cit., p. 228.

180. Cfr. Id., *Le opere della viva fede*, cit., p. 302.

181. Tale espressione risale alla lettera dell'apostolo Giacomo 2, 14-26 e si ritrova anche nelle costituzioni per le monache di Matteo Giberti (cfr. *supra*, par. 2.1) e nel *Sommario de le prediche fatte ne la visita di Verona del MDXXX da Gian Matteo Giberti di Tullio Crispoldi* (S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi*, cit., p. 147). Tale concetto era peraltro stato già espresso da Giovanni Dominici nel suo trattato della carità: «La fede senza operatione e morta» (*Trattato della sanctissima charita*, cit., p. 17v, ed. 1513). Inoltre, si ritrova nel canonico lateranense Girolamo Sirino (*Libro de gratia*, cit., cap. XXIII) e nell'agostiniano Antonio Meli da Crema, *Libro de vita contemplativa*, Io. Antonio Morandi da Gandino, Brescia 1527, p. 341r.

182. Battista da Crema, *Via de aperta*, cit., p. 40v (nell'ed. del 1532 è a p. 34r).

183. Id., *Filosofia divina*, cit., p. 17r. Egli afferma anche «O Fede viva che se impara dalla Croce, Fede che fa operar secondo ciò che si crede» (*ivi*, p. 16v).

ficcio sia l'*Alfabeto cristiano* non menzionano la trasmissione della grazia, in quanto esso è considerato come il segno visibile della giustificazione divina. Dall'altra, però, come negli scritti del domenicano, entrambi questi testi si focalizzano sulla disposizione interiore di chi lo riceve¹⁸⁴. A riguardo è interessante notare che gli autori del *Beneficio* e fra Battista, nel discutere tale concetto, usino immagini molto simili: mentre nel *Beneficio* si legge che «chi ne partecipa [alla comunione] senza questa fede, ella se gli converte in *mortifero veleno* [...] questo cibo spirituale se truova una *anima vitiosa* di malitia, et d'infideltà, la pricipita in maggior ruina»¹⁸⁵, Carioni afferma che «seria mancho male a loro ingiottire una quantità de *pessimo veneno*, che el sacramento, per tanto li prego se *debbono mondar* in prima»¹⁸⁶. Va anche osservato che, analogamente alla concezione delle «cerimonie» di fra Battista, Valdés ritiene che l'eucarestia sia utile a rappresentare simbolicamente la vita di Cristo e a indirizzare il cammino di perfezione del cristiano: per lo Spagnolo, il valore dell'eucarestia risiede nel fatto che Gesù «ci lasciò qui nel mondo, acciò che sempre che quelle spetie [il pane] *si rappresentassero* à gli occhi nostri corporali, rinfrescassero ne' cuori nostri la *memoria della sua passione*»¹⁸⁷.

Anche per quanto riguarda la confessione, la posizione di Valdés, per certi versi, richiama da vicino quella di Carioni. Se da una parte lo Spagnolo è più radicale nel non attribuire (con formulazioni nicodemitiche) valore sacramentale all'assoluzione del sacerdote, egli, come il frate, asserisce che il compito del confessore è quello di «riprendere i peccati, et animare quello che si confessa alle virtudi Christiane, et dargli rimedij convenienti, secondo la qualità della persona, per vincere gli affetti et gli appetiti, che lo inclinano a peccare». Egli soggiunge anche che a tal fine occorre trovare un confessore che «intenda il vivere christiano et habbia acquistato et verificato con la isperienza ciò, c'ha letto nelli libri», per concludere che è meglio uno «senza lettere ma con sperienza» che uno «con sole lettere»¹⁸⁸. Inoltre, analogamente a Carioni e a Merici, Valdés attribuisce alla preghiera vocale valore propedeutico rispetto all'orazione mentale, così come considera il digiuno corporale in funzione della vittoria sui vizi e dell'acquisto della virtù: «[...] la oratione è una sollevatione d'animo a Dio [...] la *oratione vocale* molte volte *accende*, et innalza l'animo

184. J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, in M. Firpo, cit., pp. 100-101. Questa posizione è condivisa da Vergerio, Vermigli e probabilmente da tutti i personaggi legati a questi ambienti. Essa era peraltro già stata espressa da Egidio da Viterbo come da molti umanisti e rappresentanti della *Devotio moderna* e dell'osservanza (v. supra, cap. 3, par. 4).

185. *Trattato utilissimo*, cit., pp. 48r-v.

186. Battista Carioni da Crema, *Via de aperta*, p. 43v.

187. J. de Valdés, *Alphabeto christiano*, in M. Firpo cit., pp. 100. Ricordiamo qui che Battista aveva detto: «[...] le ceremonie [...] sono state messe [...] 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» (Battista da Crema, *Specchio interiore*, cit., p. 55r).

188. J. de Valdés, *Alphabeto christiano*, in M. Firpo, cit., p. 99.

all'oratione mentale»; «il digiuno in quanto è astinenza [...] serve alla *charità* [...] la Chiesa volse, che per mezo del digiuno noi christiani *mortificassimo gli appetiti sensuali*, che ci *incitano alli vitii*»¹⁸⁹.

Infine, benché sia i valdesiani sia Carioni, Merici e Miani considerino i riti della Chiesa come marginali alla vita cristiana¹⁹⁰, comune a tutti questi personaggi è il non voler elaborare nuove forme istituzionali entro cui inscrivere l'esperienza religiosa. È proprio questa, infatti, una delle ragioni per cui sia Carioni, sia gli Spirituali, criticano lo scisma causato dalla Riforma protestante, la cui edificazione di una nuova Chiesa e di nuovi riti sono visti come un atto di superbia¹⁹¹. I valdesiani, come i fondatori delle compagnie, sostenevano che i loro principi spirituali si potevano seguire anche all'interno dell'istituzione ecclesiastica, in attesa di quel graduale rinnovamento della cristianità (da tutti loro promosso) che avrebbe condotto alla nascita di una nuova Chiesa esemplata su quella primitiva.

In conclusione, sia Carioni, Miani e Merici e sia gli Spirituali, pongono al centro della loro visione della vita cristiana un individuo santificato, rigenerato, mortificato, vivificato e purificato in Cristo, che, illuminato da Dio, opera virtuosamente e caritativamente nel mondo. Entrambi i gruppi propongono la libertà dalle costrizioni esteriori, dai formalismi, dall'ortodossia, affidando alla coscienza la guida per valutare la corrispondenza tra le azioni individuali e la volontà divina (Carioni) o la certezza della ricezione della fede giustificante (Valdés)¹⁹².

Semplificando e schematizzando le complesse articolazioni delle concezioni spirituali di questi ambienti, si potrebbe dunque sostenere che la differenza tra l'ideale di vita cristiana degli Spirituali e quella di Carioni, Merici e Miani risieda soprattutto nelle modalità attraverso le quali l'individuo accede alla purificazione interiore e all'unione con Cristo. Mentre per i primi, che aderiscono alla concezione della sola fede, queste sono raggiungibili attraverso un processo di infusione delle fede attivato per grazia divina, nella quale non è del tutto esclusa una certa partecipazione umana, nei secondi, che scelgono la via della *scala perfectionis*,

189. *Ivi*, pp. 92-95.

190. Sulla concezione di Valdés delle cerimonie, cfr. M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, cit. (per es. p. 52).

191. Come si è visto, nel 1531 Battista aveva affermato che «la santa santità non fa scisma, né divisione: ma questo male voriano fare alcuni superbi» (Battista da Crema, *Filosofia divina*, cit., p. 13v). Sulla posizione degli Spirituali, cfr. M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 135. Carnesecchi, nel suo ultimo processo inquisitoriale del 1566-1567, seguendo Valdés, dichiarò che benché apprezzasse alcune idee protestanti, ne condannava la rottura con la Chiesa, «perché tale separatione non può nascere se non da *mera superbia*» (*ibidem*).

192. A questo riguardo si può notare che Battista da Crema fu accusato di *alumbradismo* dall'inquisitore Melchior Cano (cfr. M. Bataillon, *De Savonarole à Louis de Grenade*, in «Revue de Littérature comparée», n. 16, 1936, p. 36).

Le compagnie nel secondo Cinquecento

il processo è attuato attraverso un percorso di mortificazione dell'amor proprio attuato dall'individuo che mette così a frutto il beneficio della perfezione offerto da Cristo – giungendo anche a esiti mistici più radicali. Questi due divergenti approcci soteriologici si potrebbero dunque considerare in parallelo, all'interno di una comune idea di perfezione che si sviluppa nel corso del Quattrocento e che trova nel secolo successivo nuove sintesi e soluzioni istituzionali. Come si è visto, tuttavia, se talvolta negli ambienti delle compagnie e degli Spirituali tali modalità potevano, almeno in parte, dare luogo a sovrapposizioni, tra i personaggi afferenti al circolo gibertino e a quello mericiano conducevano più spesso a una certa varietà di posizioni "ibride" o intermedie.

La posizione degli Spirituali è stata spesso descritta come una "terza via", che da una parte accetta la giustificazione per fede ma dall'altra non vuole rompere con Roma¹⁹³. Al netto della portata politica implicita nel concetto di "terza via", e dal punto di vista delle concezioni della vita cristiana, le associazioni di Battista da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici si potrebbero considerare precisamente in un quadro di esperienze religiose nonconformiste, come un movimento che, a partire dagli anni Venti e Trenta, rappresenta un'altra sorta di "terza" o "quarta via" (definita peraltro da fra Battista stesso come «terza vita»), precedente a quella degli Spirituali e con una propria identità specifica e distinta. Sebbene non legato alle idee luterane, vissuto al di fuori delle gerarchie ecclesiastiche e non impegnato nella riforma dell'apparato della Chiesa, tale movimento intendeva comunque promuovere il rinnovamento cristiano della società, attraverso la diffusione di trattati di perfezione, la fondazione di associazioni devote, la formazione di circoli di adepti e la direzione spirituale.

Nel secondo Cinquecento, le intricate vicende che caratterizzarono lo sviluppo delle compagnie di Carioni, Miani e Merici e dei loro ideali riflettono la molteplicità e la complessità degli orientamenti spirituali e politici presenti nella Chiesa e nel laicato dell'epoca¹. Da una parte, all'interno di un periodo teso alla riorganizzazione e al rafforzamento delle strutture ecclesiastiche, all'accentramento e all'omogeneizzazione delle forme devozionali, il progetto riformatore di Carioni, Miani e Merici, fondato sulla santificazione individuale e sulla comunità apostolica, fu fortemente ridimensionato. Inoltre, al cospetto dell'irrigidimento confessionale e delle censure operate dall'Inquisizione, la dottrina di Carioni fu tacciata di eresia. In questo quadro, infine, i paolini, i somaschi e le orsoline conobbero un processo di inquadramento istituzionale che alterò molti dei loro tratti costitutivi.

Tuttavia il quadro spirituale dell'epoca era complesso, disomogeneo e articolato, ed erano ancora fortemente presenti quelle tradizioni quattrocentesche che avevano messo in moto le spinte riformatrici di inizio secolo. Alcune delle esperienze religiose più significative del periodo, quali i gesuiti e gli oratoriani, promuovevano un concetto di vita cristiana che mostra importanti affinità con quello sostenuto dalle compagnie. Si cercherà quindi di far emergere come in tale contesto le figure e le idee dei fondatori continuarono a rappresentare un punto di riferimento per la cultura religiosa del secondo Cinquecento e a esercitare un significativo influsso nei progetti riformatori della Chiesa e della società. Se il modello di perfezione di Carioni conobbe uno sviluppo specifico nell'ideologia

193. Come già denunciavano Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri: cfr. P. Simoncelli, *Evangelismo cristiano*, cit., pp. IX-X; A. Prosperi, *L'eresia del libro grande*, cit., pp. 189-190; M. Firpo, *Juan de Valdés*, cit., pp. 194-195. Per un contributo recente sulle terze sette come via italiana alla Riforma, si veda G. Mongini, *The "Third Sects": Italian Heretics and the Criticism of the Protestant Reformation (1530-1550)*, in A. Melloni, *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, vol. 1, De Gruyter, Berlino 2017, pp. 473-490.

1. Per alcune sintesi e analisi specifiche sul periodo della Controriforma (pur con differenti impostazioni storiografiche), cfr. M. Firpo, *La presa del potere dell'Inquisizione romana, 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari 2014; E. Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001; R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*; P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit.; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit.; W. François, V. Soen (a cura di), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*, 3 voll., Vandenhoeck-Ruprecht, Gottingen 2018; S. Ditchfield, *Decentering Trent: how 'Tridentine' was the making of the first world religion?*, in W. François, V. Soen (a cura di), *op. cit.*, vol. 3, pp. 185-208.

del combattimento spirituale, il suo ascendente si può anche riscontrare in personaggi di elevatissimo spessore che ebbero un grande influsso sulla religiosità del periodo, quali Luis de Granada e Filippo Neri – e forse anche, almeno in parte, in Ignazio di Loyola. Seguendo le tracce della presenza di Battista da Crema nel secondo Cinquecento, e mettendo in luce alcune strategie attuate dai suoi discepoli che lottarono per riabilitarne la figura e la dottrina, emerge un complesso intreccio di relazioni tra alti prelati e nobili laici che condividevano le idee del frate domenicano e che favorirono la diffusione dei suoi scritti, nonostante la sua condanna operata dall'ala conservatrice della Chiesa. Infine, seppur depurato della carica eversiva e posto al servizio del rafforzamento dei riti e della purificazione del clero, l'ideale di perfezione del frate domenicano è riscontrabile nel progetto riformatore dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, a cui parteciparono quegli stessi ambienti che avevano sostenuto Carioni. Battista da Crema appare quindi un importante punto di riferimento per la cultura religiosa del secondo Cinquecento, più di quanto non sia stato rilevato finora.

Anche la compagnia di Angela Merici, appoggiata dai vescovi dai post-tridentini impegnati nella riforma pastorale delle diocesi (alcuni dei quali sostenitori di Battista), ebbe una grande espansione e, per quanto utilizzata per fini catechetici, condusse al riconoscimento ufficiale della religiosità femminile secolare. Così, gli ideali educativi e caritativi di Miani furono adottati in una varietà di realtà assistenziali e formative che videro il coinvolgimento dei somaschi, come nelle scuole della Dottrina Cristiana e di quelle per la formazione del clero – alle quali però si potrà solo accennare. Infine, una certa fluidità spirituale si riscontra in tutte le compagnie qui discusse, all'interno delle quali, nonostante una situazione di difficoltà, gli adepti seguirono percorsi individuali diversi pur continuando a coltivare le idee dei fondatori.

1. *Le compagnie tra inquadramento istituzionale e resistenze*

Nel secondo Cinquecento i paolini, i somaschi e le orsoline attraversarono una fase caratterizzata da tensioni e cambiamenti nella quale si realizzò il loro graduale processo di normalizzazione e di istituzionalizzazione. Gli anni a cavallo della metà del secolo furono particolarmente difficili per i seguaci di Carioni e di Miani che si imbarcarono nella politica repressiva di Carafa. Quello fu un periodo segnato dall'incertezza anche per l'esiguità numerica e una latente crisi identitaria che portò le compagnie a fare diversi tentativi di unione con altre congregazioni e in particolare con i gesuiti – i quali, però, li respinsero sempre. Sarà nel clima di ricompattamento delle istituzioni ecclesiastiche promosso dall'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, che questi sodalizi e le orsoline definirono il loro destino.

1.1 *La riforma dei paolini*

Il caso della riforma dei barnabiti e delle angeliche è quello più noto². Tra il 1551 e il 1552, la doppia congregazione fu sottoposta a un processo inquisitoriale e a una riforma «in spiritualibus et in temporalibus» voluti da Carafa, che ne cambiò profondamente la fisionomia³. Le accuse alla «setta guastallina» andavano alla radice della loro spiritualità, riguardando in particolare la dottrina di Battista da Crema e la *leadership* di Paola Antonia Negri⁴. Nel 1552, infatti, la «divina angelica» fu imprigionata (morendo tre anni dopo), mentre le opere del frate furono bruciate a Milano «in piazza publica a suon di trombe» su ordine dell'inquisitore Ghislieri e, conseguentemente, inserite nell'*Indice* veneziano del 1554, in quelli romani del 1557 e del 1559 e, infine, in quello tridentino⁵. I paolini dovettero adottare nuove costituzioni, la lettura dei libri di Carioni fu proibita e le riunioni capitolari vietate⁶. Il ramo maschile e femminile furono separati e alle angeliche fu imposta la clausura. In seguito alla riforma, le due congregazioni vennero sottoposte alla visita apostolica dell'inquisitore Juan Alvarez de Toledo, nominato loro protettore⁷.

I cambiamenti crearono una spaccatura e forti tensioni all'interno dei paolini, tanto che, tra il 1553 e il 1554, Torelli e quasi la metà dei confratelli, rimasti fe-

2. La vicenda è stata ricostruita da E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 511-538.

3. Il processo prese alla sprovvista i barnabiti, che ancora pensavano di poter contare sugli appoggi nella curia romana e in particolare su Morone (*ivi*, pp. 515-519).

4. *Ivi*, pp. 524-538.

5. Nel breve di Giulio III del 29 luglio 1552 la dottrina di Battista veniva definita «scandalosa in plurimum in aliis vero temerariam et in permultis hereticam» (L. Von Pastor, *Storia dei Papi*, Desclée, Roma 1927, vol. 6, p. 604). Per una ricostruzione della documentazione ecclesiastica sulla condanna delle opere di fra Battista nel 1552 – in cui emerge il ruolo del noto controversista Ambrogio Catarino Politi – si rinvia a S. Pagano, *La condanna delle opere di fra Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti studi», XIV, 1997, pp. 238-251. Si vedano anche i documenti riguardanti le censure del 1587-1593 (pp. 257-310). Da questi emerge che le accuse al frate cambiarono nel tempo: nel 1552, quando la preoccupazione dei censori era l'eresia dilagante, la dottrina di Carioni fu accostata al luteranesimo; nel 1593, invece, in un clima di rafforzamento della dogmatica sacramentale, se ne biasimò soprattutto l'aspetto anticerimoniale. Nell'*Indice* romano del 1559 e in quello tridentino del 1564 compare anche l'«Apologia pro Baptista da Crema» di Serafino da Fermo (J.M. De Bujanda (a cura di), *Index des livres interdits*, vol. VIII, *Index de Rome 1557, 1559, 1564*, Librairie Droz, Sherbrooke and Geneva, 1990, pp. 677-678).

6. Le regole del 1552 sono in O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 521-529.

7. I barnabiti e le angeliche, già nel 1551 erano stati cacciati dallo Stato di Venezia, il cui governo era preoccupato di distinguersi da un gruppo accusato di eterodossia dalle autorità ecclesiastiche e che sospettava di fare spionaggio per conto della Spagna – dati i loro legami con il governo milanese (cfr. A. Toffolo, *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo. Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2012, cit., pp. 437-438).

deli alle loro origini, lasciarono la congregazione⁸. Coloro che invece vi rimasero, affrontarono i cambiamenti in una situazione di grande difficoltà, data l'esiguità numerica e le incertezze riguardo al loro futuro. Per questa ragione essi avviarono tentativi di unione con altre compagnie, come i gesuiti, i somaschi, gli oratoriani di Filippo Neri e i preti riformati di Tortona⁹. La riorganizzazione definitiva avvenne nel 1579, sotto la supervisione di Carlo Borromeo che autorizzò la stesura di nuove costituzioni¹⁰.

La riforma della congregazione del 1552 non significò però la fine degli ideali che ne avevano caratterizzato le origini. Mentre coloro che restarono al suo interno non rinnegarono la memoria di Carioni e Zaccaria e il modello ascetico delle origini¹¹, alcuni dei fuoriusciti continuarono a promuovere la dottrina del frate domenicano e la figura di Paola Antonia Negri. Tra questi si distinguono Ludovica Torelli (morta nel 1569) e Gian Paolo Folperto (che negli anni Ottanta era ancora vivo), che, come si vedrà, misero in atto le loro strategie creando una rete di contatti nelle gerarchie ecclesiastiche e civili. Entrambi, inoltre, si dedicarono all'educazione dei giovani, dove fecero confluire gli insegnamenti religiosi a cui rimasero fedeli. Nel 1559, Torelli istituì a Milano il Collegio della Guastalla, una nuova istituzione femminile senza clausura per le ragazze nobili con famiglie in difficoltà economiche¹². In sintonia con le idee religiose in cui la fondatrice si era formata, l'obiettivo dell'istituto era quello «di amaestrarle et erudirle nel vivere santo et procedere christiano et virtuoso con anco insegnarli le cose appartenenti alla fede cattolica et qualche volta esponergli la sacra scrittura et sacro Evangelio»¹³. Negli stessi anni e sempre a Milano, anche Folperto si occupava dell'istruzione dei giovani, in qualità di rettore del Collegio Taegi, in cui si coltivava il culto della

8. Si veda E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 539-564; A. Toffolo, *Percorsi spirituali ed educativi*, cit., pp. 440-444; Id., «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*»: Ludovica Torelli e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti, in «*Barnabiti Studi*», n. 30, 2013.

9. Quest'ultima era una congregazione di sacerdoti fondata da Francesco Corneliasca, vicino sia ai barnabiti sia ai somaschi. Questo personaggio risulta presente alle riunioni dei barnabiti nel 1539 (E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 239) e nel 1548 (come emerge da un verbale degli Atti Capitolari, cit. in G. Cagni (a cura di), *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «*Barnabiti Studi*», n. 21, 2004, p. 197).

10. Le costituzioni del 1579 furono stese dagli stessi padri barnabiti e poi riviste da Carlo Bascape (al tempo novizio barnabita) che era vicino a Borromeo (G. Cagni, *Introduzione storica*, in «*Barnabiti Studi*», n. 31, 2014, pp. 59-60).

11. Tra i barnabiti rimasti si segnalano le figure di Alessandro Sauli (futuro vescovo di Alenia in Corsica e poi canonizzato), Gian Pietro Besozzi (acerrimo oppositore della riabilitazione della Negri) e Nicola D'Aviano (particolarmente legato al periodo delle origini).

12. Una selezione di passi degli statuti del Collegio della Guastalla si trova in M. Marocchi, *op. cit.*, vol. II, p. 155.

13. *Ivi*, pp. 157-158.

Negri¹⁴. Il collegio, fondato nel 1556, era amministrato dai barnabiti fuoriusciti Girolamo Rainoldi (parente di Pio IV) e Baldassarre Medici e da Gabriele Casati (presidente del Senato milanese dal 1565 al 1569 e vicino ai primi paolini), tutti appartenenti a potenti famiglie del patriziato della città¹⁵.

Un ultimo fuoriuscito che ebbe un ruolo non di poco conto nel diffondere gli ideali dei paolini è Antonio Pagani (1526-1589). Passato ai frati minori osservanti nel 1558, Pagani (a partire dal 1570) scrisse trattati basati sulla dottrina di Battista da Crema (come *La Pratica degli huomini spirituali* o la *Tromba della militia christiana*, pubblicati entrambi a Venezia nel 1585), collaborò alla riforma della diocesi di Vicenza con Matteo e Michele Priuli, partecipò alle fasi conclusive del Concilio di Trento e, sulle orme di fra Battista, fondò e riformò associazioni devote di laici. A Vicenza istituì la Compagnia delle Dimesse con la nobildonna Deianira Valmarana (anch'essa appartenente alla cerchia dei primi paolini) e la Compagnia della santissima croce. Al contempo riformò mediante nuove regole la Confraternita di San Girolamo che, come si è visto, era stata riorganizzata anche da Carioni e Thiene nei primi anni Venti¹⁶.

1.2 I somaschi alla ricerca di una nuova identità

Vicende meno drammatiche ma con esiti simili caratterizzarono la trasformazione dei Servi dei Poveri. Approvati nel 1540 da Paolo III nella forma originale che autorizzava sacerdoti e laici a impegnarsi verso indigenti e orfani, i somaschi, sparsi in diverse città e impegnati in una varietà di opere, sembrano dirigersi in differenti direzioni. Sebbene non siano chiare le circostanze che diedero avvio e conclusero l'iniziativa, essi furono assorbiti nell'orbita dei teatini di Carafa, con i quali diedero vita a un'unione che durò dal 1546 al 1555¹⁷. Come nel caso della riforma dei barnabiti, anche tra i somaschi non mancarono resistenze interne a

14. Nel refettorio del collegio Folperto aveva fatto collocare l'iscrizione «Collegium Taugiorum auspice Paula Antonia de Nigris» e nella chiesa annessa aveva fatto dipingere il ritratto della mistica (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 195n-196n).

15. Il collegio era stato fondato con l'eredità del conte Taegi che negli anni Quaranta aveva assegnato ai barnabiti. In seguito alla loro riforma il conte l'aveva affidata al Medici e al Casati (cfr. M. Firpo, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 71 ed E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 609-611).

16. Le regole delle compagnie di Pagani sono *Gli ordini della divota compagnia delle dimesse*, Renato Nicolini, Venezia 1584; e *Gli ordini della divota Compagnia della santissima croce*, Venezia 1587. I nuovi statuti per la Compagnia di San Girolamo (del 1579) si trovano in L. Giacomuzzi, *op. cit.*, pp. 271-297. Sugli scritti di Pagani, cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 583-596; R. Bacchiddu, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Dejanira Valmarana*, in «*Archivio italiano per la storia della pietà*», n. 20, 2007, pp. 47-107. Per un suo profilo, v. Id., *Pagani, Marco*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 89, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2014.

17. Carafa disfece l'unione il 23 dicembre 1555, poco dopo essere salito al soglio pontificio.

tale cambiamento, che infatti vide una loro partecipazione piuttosto limitata¹⁸. Dal breve di Carafa del 1546 emerge con chiarezza che l'unione era concepita come una sorta di annessione dei somaschi e delle loro opere ai teatini¹⁹. Il cardinale teatino, rivendicando a sé e ai suoi chierici il merito di aver avviato Miani alle opere e di avere fondato i somaschi, ordinava ai suoi confratelli «di assumere la cura e il governo delle suddette opere pie e delle persone che in esse prestano la loro opera». Il breve specificava che «quei chierici e quei laici [somaschi] che per divina vocazione aspirano alla vostra professione e che giudicherete idonei, dopo congruo periodo di prova, potranno essere ammessi al noviziato e quindi alla professione. Sempre se degni, potranno essere nominati rettori e superiori delle suddette opere, come se fossero venuti dal vostro istituto»²⁰. È probabilmente in questo quadro che andrebbe spiegata la partecipazione di alcuni somaschi, nel 1550, al processo mosso da Carafa ai danni del vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, che negli anni Quaranta aveva pur appoggiato le attività caritative dei discepoli di Miani²¹.

Tra gli anni Quaranta e Sessanta, i somaschi (in crisi di vocazioni), fecero diversi tentativi di unione con altre congregazioni: in particolare due volte con i gesuiti, ma furono respinti nel 1547 da Ignazio e nel 1559 da Laínez, e altre due con i barnabiti, nel 1559 e nel 1563-1564, anche in questi casi con esiti negativi²². Nel 1566, invece, ai somaschi riuscì l'unione con la Congregazione dei preti riformati di Tortona fondata da Francesco Corneliasca, il quale aveva inizialmente seguito Miani ed era legato ai primi barnabiti²³.

I Servi dei Poveri in questi decenni attraversarono diversi cambiamenti. Intorno al 1548, nel periodo dell'unione con i teatini, si assistette a una progressiva clericalizzazione della compagnia, che comportò il restringimento della *leadership* spirituale ai

18. G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi* cit., pp. 117-119, 135.

19. Il breve del cardinale napoletano, dell'8 febbraio 1546, è in *ivi*, pp. 297-300.

20. *Ivi*, p. 300.

21. Al processo i quattro somaschi riferirono che Soranzo era contrario al voto di verginità delle orfane, che aveva dato il *Beneficio di Cristo* alle monache di san Benedetto e aveva accordato protezione ad alcuni sospetti eretici (cfr. M. Firpo, S. Pagano (a cura di), *op. cit.*, pp. 52-53, 81-83, 119-123, 124-130).

22. Tuttavia Laínez dichiarò che la Compagnia di Gesù sarebbe stata disponibile a valutare vocazioni individuali (su questi contatti, G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 119-122, 165-167). In questi anni il vescovo di Caorle, Egidio Falcetta, si adoperò per sostenere la richiesta presentata ai gesuiti non solo dai somaschi, ma contestualmente anche dai barnabiti e dai preti di Francesco Corneliasca (si veda la lettera scritta a Laínez nel 1559, in *ivi*, p. 166). Nei primi anni Sessanta l'unione tra somaschi e barnabiti venne ventilata dal paolino Nicola D'Aviano (con l'appoggio del superiore Gian Pietro Besozzi) e il servo dei poveri Giovanni Scotti (cfr. C. Pellegrini, *Notizie sui primi somaschi*, in «Somascha», n. 2, 1985, pp. 109-122).

23. Corneliasca però morì l'anno prima dell'unione. Sui rapporti tra queste congregazioni, cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, p. 185; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 239, 325-326. Su Corneliasca cfr. L. Tacchella, *Francesco Corneliasca e i preti riformatori di Tortona (1540-1566). I collegi di Genova e di Tortona*, Accademia Olu-brense, Pietrabissara 1998. Sui rapporti con Miani, cfr. Id., *La riforma tridentina*, cit., pp. 44-45.

soli sacerdoti e che relegò i laici agli aspetti organizzativi²⁴. Gradualmente poi emersero anche dei conflitti di competenze tra i somaschi e i deputati laici (i Protettori delle compagnie) – nei quali intervenne in seguito Borromeo²⁵. Un'ulteriore tendenza che si sviluppò nella compagnia fu l'accentuazione e la diversificazione della dimensione pedagogica a scapito dell'originale vocazione per la cura e l'educazione degli orfani e dei poveri. In effetti è proprio dall'ambiente dei somaschi – dalla casa milanese per orfani a san Martino in Porta Nuova – che prese avvio la Compagnia della Dottrina Cristiana di Castellino da Castello, con cui i somaschi continuarono a collaborare²⁶. Va notato che l'iniziale denominazione dell'opera, «Compagnia della riforma cristiana in carità», sembrerebbe richiamare proprio quell'idea di vita cristiana che, come si è visto, caratterizzava il progetto riformatore di Miani. Tuttavia, soprattutto dopo il Concilio di Trento, i somaschi furono sempre più coinvolti nella formazione dei chierici nei seminari e nell'istruzione dei «gentiluomini dozzinanti»²⁷. La vocazione originaria non venne meno del tutto poiché gli orfanotrofi fondati da Miani a Brescia, Milano, Pavia e Bergamo sopravvissero fino alla fine del Settecento²⁸.

Alla fine degli anni Sessanta, infine, i somaschi furono inquadrati istituzionalmente come ordine religioso. Prima di giungere a tale esito, però, essi avevano avuto un diverso tipo di riconoscimento nella bolla di Pio IV nel 1563. Con l'appoggio di Borromeo, il papa aveva approvato la forma di vita dei somaschi nella sua organizzazione originale, che prevedeva la compresenza di laici e chierici nelle case e che individuava il tratto specifico della compagnia nell'istruzione degli orfani – in continuità con le approvazioni date dal vescovo di Bergamo Pietro Lippomano (nel 1535) e di Paolo III (nel 1540). Molto differente fu invece la bolla di Pio V del 1568, che non menzionava più la cura dei poveri tra i compiti dei somaschi, mentre ordinava loro di prendere i voti, istituendo così la congregazione dei chierici regolari di Somasca²⁹. Essi adottarono la regola agostiniana e nel 1569 nuove costituzioni ispirate a quelle dei barnabiti del 1552³⁰.

24. G. Bonacina, *op. cit.*, pp. 19-20, 143-144.

25. A partire dal 1568 si stabilì che i nobili e i mercanti potevano continuare a esercitare il loro governo negli orfanotrofi sopravvissuti, mentre vennero progressivamente esclusi dalle nuove fondazioni.

26. A. Bianchi, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: Gli orfanotrofi dei somaschi*, in D. Zardin (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 80-83. Cfr. anche A. Turchini, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 111-112, 166 e 200. Nelle scuole milanesi operò anche Corneliasca, che ne divenne direttore per un breve periodo.

27. A. Bianchi, *Carità ed istruzione*, cit., pp. 99-100. Borromeo, nel 1566, istituì un seminario rurale per la formazione dei giovani e lo affidò ai somaschi, cfr. G. Bonacina, *op. cit.*, p. 251.

28. *Ibidem*.

29. I documenti ecclesiastici riguardanti i somaschi sono in *ivi*, pp. 289-329.

30. Per un confronto tra le costituzioni barnabite del 1552 e quelle dei somaschi del 1569, cfr. C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569*, in «Archivio storico dei Padri somaschi», n. 13, 1979, pp. 21 e ss.

1.3 L'evoluzione della Compagnia di sant'Orsola

La divisione interna alla Compagnia di sant'Orsola, cominciata nel 1545, si ricompose gradualmente tra il 1559 e il 1572, anno in cui le due fazioni si riunirono sotto il superiorato della vedova bresciana Elisabetta Prato³¹. In quel lasso temporale la compagnia assunse una fisionomia più istituzionale e vide gli uomini entrare nel governo. Dal 1559 le orsoline si posero sotto la direzione spirituale dei Padri della Pace, il cui fondatore Francesco Cabrini d'Alfianello (1510-1569), nel 1563, veniva definito «Padre eletto di detta compagnia»³². Durante questo periodo, inoltre, le orsoline intrapresero una nuova attività, e cioè l'insegnamento del catechismo nelle scuole della Dottrina Cristiana³³, probabilmente per iniziativa di Cabrini e del nuovo vescovo di Brescia, Domenico Bollani (1559-1579), del quale era confessore³⁴. Inoltre, nel 1572, la compagnia introdusse un rituale di ammissione simile a quello della consacrazione monastica, con il voto semplice di castità³⁵. Al contempo venne data una diversa organizzazione alla compagnia che rafforzava da una parte il potere della Madre generale e delle Matrone a scapito delle guide spirituali (le Colonelle), e dall'altra dei rappresentanti ecclesiastici e laici, in qualità di padri, confessori, agenti e protettori³⁶. Nel 1582, quando Carlo Borromeo riformò la compagnia, codificò la nuova organizzazione in una nuova regola che poneva la compagnia sotto l'autorità dell'ordinario. Nel frattempo, nel 1567, lo stesso Arcivescovo, aveva fondato la compagnia a Milano, dotandola di norme e strutture completamente differenti che sottomettevano le donne a un'articolata gerarchia ecclesiastica.

Se la nuova fisionomia della compagnia bresciana (diverso è il discorso per quella milanese), rispetto all'originale, presentava indubbiamente aspetti che riflettevano la tendenza a porre la religiosità laica sotto il controllo dell'autorità della Chiesa, l'evoluzione della compagnia di questi anni non fu semplicemente la conseguenza di un'imposizione dall'alto. Le fonti sembrano piuttosto indicare che i cambiamenti furono l'esito di un rapporto dialettico tra le governatrici della compagnia e i religiosi che a vario titolo furono coinvolti nella gestione delle orsoline. Particolarmente significativo da questo punto di vista è (come si è già visto) il manuale per i confessori composto dalle governatrici verso la fine degli anni Cinquanta (probabilmente quando i Padri della Pace si misero alla guida della com-

31. G. Belotti, *La Compagnia di sant'Orsola*, cit., pp. 399-458.

32. *Ivi*, p. 414.

33. *Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini*, in L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, p. 531. Le scuole della Dottrina Cristiana furono stabilite a Brescia nel 1554.

34. Su Bollani si veda C. Cairns, *Domenico Bollani Bishop of Brescia. Devotion to Church and State in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, Brill, Leiden 1976 (soprattutto pp. 149 e ss.).

35. *Ordine et Ceremonie che si fanno con le Vergini che vogliono entrar nella Compagnia di S. Orsola di Brescia*, per Damiano Turlino, Brescia 1572.

36. Come è osservato giustamente in L. Mariani, M. Seynaeve, E. Tarolli, *op. cit.*, pp. 317-329.

paglia), in cui esse rivendicavano il diritto a governare la compagnia e ribadivano alcuni tratti fondamentali della spiritualità mericana³⁷. Le governatrici, inoltre, nel 1569 fecero pubblicare la prima edizione a stampa della regola, che rimase quasi identica all'originale³⁸. Anche il nuovo testo normativo dato da Borromeo nel 1582, benché presentasse alcune modifiche significative, venne composto sulla base del testo adottato dalla compagnia, di cui mantenne molti aspetti – contrariamente alla regola che lo stesso Borromeo aveva dato alla compagnia di Milano quindici anni prima. Va infine osservato che Francesco Cabrini (il padre della compagnia bresciana) era un personaggio dalle forti venature mistiche e pertanto è possibile che i suoi Padri della Pace condividessero con le orsoline i principi spirituali mericani³⁹. Negli anni Settanta e, soprattutto, con l'approvazione data da Borromeo, la compagnia bresciana conobbe una grande espansione numerica e vide l'entrata delle figlie dell'aristocrazia della città, che stabilirono dinastie di Madri generali⁴⁰. Come si vedrà, infine, con l'appoggio di Borromeo e dei vescovi che approvarono la compagnia nelle loro diocesi, negli ultimi trent'anni del secolo la vita devota femminile nel mondo si affermò definitivamente.

2. La presenza dell'ideale di perfezione di Battista da Crema nel secondo Cinquecento

La *damnatio memoriae* imposta da Carafa e dall'Inquisizione su Battista da Crema e la sua discepola Paola Antonia Negri non si dimostrò del tutto efficace. Nel secondo Cinquecento queste due figure continuarono ad avere diversi seguaci e sostenitori che in parte riuscirono a riproporre la dottrina. Ciò fu possibile anche perché il modello di perfezione che rappresentavano si ritrova in molti protagonisti del rinnovamento religioso del periodo, che si rifacevano agli ideali di vita cristiana del cristianesimo primitivo, dei Padri della Chiesa, della *devotio moderna* e dell'umanesimo e che davano ancora molta importanza alla purificazione interiore, alla perfezione individuale e spesso al misticismo⁴¹. Tuttavia, se il modello di perfezione

37. G. Belotti, *Il "governo delle coscienze" al femminile: i capitoli per i confessori della Compagnia di Sant'Orsola fra ascesi, comprensione e controllo*, in «Claretianum», n. 1, L, 2010, pp. 123-151.

38. *Regola della nova Compagnia di Santa Orsola*, Damiano Turlino, Brescia 1569. Pur presentando qualche cambiamento di carattere linguistico, essa non introduce differenze significative rispetto al testo mericano. Nel 1572 fu stesa una nuova versione che non presenta cambiamenti significativi.

39. Su Cabrini, cfr. A. Prosperi, *Cabrini, Francesco*, vol. 5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1972; A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, cit.

40. Q. Mazzonis, *Spiritualità genere e identità*, cit., pp. 175-178.

41. Come è stato osservato, questo periodo fu segnato da un incremento della letteratura mistica e del misticismo: G. Zarri, *Introduzione*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale, 3: L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 5-53; M. Sluhovskiy, *Believe not Every*

battistiano fu sostenuto, nel nuovo quadro politico-religioso di secondo Cinquecento, esso non poteva più rappresentare il perno di una riforma della società e delle istituzioni ecclesiastiche. Infatti l'esperienza di conversione fondata sul modello del frate, pur mantenendo una forte carica riformatrice individuale, fu più spesso ancorata a riti e a forme devozionali approvate dalla Chiesa. Inoltre, a causa del veto posto sulla figura di Carioni e il clima di repressione dell'eresia e di sospetto verso le idee non conformi all'ortodossia romana, il sostegno alle sue idee fu dato in maniera velata e ciò rende impossibile conoscere l'effettiva influenza che egli ebbe sulla cultura religiosa del tempo.

2.1 Luis de Granada, la Spagna, l'Europa

Questa analisi prende avvio al di fuori dal contesto italiano, per mettere a fuoco uno dei primi ambiti in cui la dottrina di Battista da Crema conobbe un'importante diffusione, e cioè la Spagna. Il caso accertato più importante, anche per l'influenza esercitata nella cultura religiosa italiana, è quello del celebre teologo domenicano Luis de Granada (1504-1588). La spiritualità del Granada era notoriamente improntata all'ascetismo interiore e al misticismo e, per tale ragione, fu aspramente criticata da Melchor Cano, che attaccò per le stesse ragioni il fondatore dei paolini⁴². Nel suo celebre trattato, *Libro de la oración y meditación* (Andrea de Portonaris, Salamanca 1554), Luis menziona esplicitamente sia Battista da Crema sia Serafino da Fermo, includendo passi presi dai loro scritti, *Filosofia divina e Trattato della mental oratione*⁴³. Siccome in Spagna – a differenza dell'Italia – nel 1559, oltre ai lavori di Carioni, furono proibiti anche quelli di Serafino⁴⁴, nelle edizioni dei trattati di Granada successive a quella data i nomi di Battista e del suo discepolo non compaiono più. Nelle traduzioni italiane, invece, il nome di Serafino continuò a essere presente. Come infatti si legge in una traduzione del *Libro de la oracion*, il

Spirit, cit., pp. 97-136. Sull'influenza della *devotio moderna* e della patristica si veda H. Evannett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, cit., e gli studi sui personaggi che discuteremo più avanti.

42. Sulla spiritualità di Luis de Granada e sulle accuse di Cano, cfr. M. Bataillon, *De Savonarole à Louis de Grenade*, in «Revue de Littérature comparée», n. 16, 1936, pp. 26-36. Cano considerò Battista pericoloso come Tauler e Herp – eppure, nel 1550, ne tradusse in spagnolo il compendio dell'*Opera utilissima alla vittoria di se stesso*, credendo che fosse di Serafino da Fermo (di cui nel 1559 farà mettere all'Indice le opere). Su Granada si veda anche A. Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Editorial Católica, Madrid 1988. In Spagna i suoi trattati *Guía de Pecadores* e *Libro de la oración y meditación* vennero posti all'Indice nel 1559.

43. Rispettivamente alle pp. 79r-81v e 381v-386v. Sull'influenza di Serafino su Granada si veda anche M. Bataillon, *Erasmus y l'España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1960, pp. 192 e ss.

44. Cfr. J.M. De Bujanda, *Index de livres interdits*, cit., vol. V, *Index de l'Inquisition espagnole 1551, 1554, 1559*, pp. 539-541.

domenicano spagnolo presenta l'opera di Serafino da Fermo come la più importante per la perfezione cristiana⁴⁵:

Et se tu dimandi quai [sic] libri si debbiano leggere per questo effetto [innalzare l'anima all'orazione] ti rispondo, che sono quasi a tutti manifesti, ma *al nostro tempo s'è manifestato un prezioso tesoro, che sono le opere di Serafino da Fermo*, il quale è stato tradotto di lingua Toscana in Castigliana, alla cui lettione invito tutti gli amatori della verità, et della sapienza, se vogliono tra questa oscura nebbia del mondo *truovare il camino della perfettione, et il conoscimento della verità*⁴⁶.

Va anche sottolineato che non si può escludere che Granada, accanto a Serafino, menzionasse anche Battista da Crema, il cui nome non poteva essere incluso nella traduzione italiana, in quanto soggetto a censura anche in Italia⁴⁷. Un altro riferimento significativo del Granada a Serafino da Fermo (in questo caso insieme al benedettino Louis de Blois) si trova nella dedica al lettore dell'opera di Granada *Manual de Oraciones y Ejercicios espirituales*. Parlando della composizione del trattato, si legge: «[...] mi è stato di molto utile per haver veduto in questa spirituale impresa alcuni Autori, maggiormente l'opere di Serafino da Fermo Canonico Regolare Lateranense, e quelle del Religioso Padre L. Blosio Monaco di San Benedetto»⁴⁸.

Come si è visto, Granada asserisce che i trattati di Serafino da Fermo erano stati tradotti in lingua castigliana. In effetti, la prima traccia in terra di Spagna del canonico lateranense è rappresentata da *Cien problemas de la oracion* pubblicato nel 1550 a Baeza, in appendice alla traduzione dell'*Imitazione di Cristo* fatta proprio da Luis de Granada (insieme a due commenti di salmi di Savonarola tra cui il *Miserere*)⁴⁹. Il luogo di edizione rimanda all'Università di Baeza, centro di spiritualità conversa (con annessa stamperia), segnato dalla presenza del circolo

45. Nell'edizione originale del 1554 di Granada che si è consultata (reperita nel sito della biblioteca virtuale di Madrid) i riferimenti a Battista e Serafino sopra menzionati sono presenti, mentre il passaggio qui sopra è stato espunto successivamente (mancano le pagine da 304v a 312v).

46. *Trattato dell'oratione, et deuotione, del r.p. fra Luigi di Granata*, Giolito de' Ferrari, Venezia 1569, pp. 84-85 (il trattato ebbe altre cinque edizioni, tutte del Giolito).

47. Va anche notato che, a ulteriore testimonianza della trasversalità delle idee religiose del periodo, il trattato di Granada fu tradotto dal letterato Pietro Lauro (che tradusse anche altri testi dello Spagnolo), il cui nome qualche anno prima era stato associato all'eresia durante i processi dell'Inquisizione di Ambrogio da Milano ed Ettore Donati e in altre testimonianze (cfr. G. Dini, *Lauro, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2005).

48. *Manuale di orationi et spirituali essercitii*, Egidio Regazzola, Venezia 1573 (senza nome del traduttore). Il testo cita Serafino diverse volte (incluso il compendio dell'*Opera utilissima* di Battista da Crema). Regazzola pubblicò anche la traduzione di Serafino da Bologna del *Phaettra* di Landsberg nel 1578.

49. Il testo non reca l'indicazione dello stampatore (cfr. M. Bataillon, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 2014, p. 294).

spirituale di Juan de Ávila. A tale figura a cui si riallaccia l'esperienza dello stesso Granada e di Teresa d'Ávila⁵⁰, le cui lodi della mortificazione di sé e gli inviti alla prudenza nelle visioni, presenti soprattutto in *El Camino de Perfección*, richiamano peraltro gli scritti di Battista e Serafino. L'anno successivo, inoltre, a Coimbra, fu pubblicato un trattato (sempre in lingua spagnola) che conteneva un contributo ben più sostanzioso dei nostri autori: il *Tratados de vida spiritual*, in cui erano presenti i compendi di Serafino dello *Specchio interiore* e dell'*Opera utilissima alla vittoria di se stesso* di Battista da Crema, oltre ad altri scritti del canonico fermano recanti le sue dediche che nominavano fra Battista⁵¹. Il volume era stato approvato dal cardinale-re Enrico I del Portogallo, all'epoca arcivescovo di Evora, ma non reca il nome del curatore. Sembra che questo testo sia tra le opere che influenzarono il (futuro) vescovo domenicano Bartolomeu dos Mártires⁵². Questi, infatti, proprio nel convento domenicano di Evora aveva conosciuto e stretto amicizia con Luis de Granada (il quale più tardi avrebbe scritto la biografia di Bartolomeu) ed era venuto a contatto con gli orientamenti spirituali di Juan de Ávila⁵³.

Grande estimatore della dottrina di Battista da Crema e Serafino da Fermo fu l'umanista Buenaventura de Morales⁵⁴, che curò l'edizione più completa degli scritti del canonico (che includevano i compendi di Battista, con l'esplicita menzione del suo nome): *Las obras spirituales de don Seraphino de Fermo*, pubblicata a Salamanca nel 1552, 1553 (presso Juan de Junta) e 1554 (Juan de Cánova), e, ad Anversa, nel 1556 (da Martino Muzio)⁵⁵. Particolarmente interessante è il fatto che in tale

50. Sul circolo di Baeza, Beltrán de Heredia, *Miscelánea: colección de artículos sobre historia de teología española*, t. III, Salamanca 1972, pp. 254 e ss.; S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004, pp. 251 e ss.

51. *Tratados de la vida espiritual que enseñan el hombre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfection*, Coimbra 1551.

52. Cfr. R. de Almeida Rolo (a cura di) *Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590): Catalogo bibliografico*, Biblioteca Nacional, Lisbona 1991, p. 9.

53. Su fra Bartolomeu, cfr. G. Festa, *Bartolomeu dos Mártires, OP: un vescovo santo al Concilio di Trento*, in G. Festa, M. Rainini, *L'Ordine dei predicatori*, cit., pp. 202-231. In quel periodo Bartolomeu si interessò ad autori spirituali come Bonaventura, Bernardo, Tauler, Gerson e Louis de Blois.

54. Buenaventura de Morales era un umanista spagnolo di Logroño, professore di greco e latino e conoscitore di letteratura romanza, ammiratore di Erasmo, Bembo, Poliziano, Fracastoro (cfr. E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca 2000, p. 30).

55. *Las obras spirituales de don Seraphino de Fermo, Canonigo regular en las quales se enseña maravillosamente, el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual*. Traducidas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura de Morales, Juan de Junta, Salamanca 1552, Quasi sicuramente si tratta della traduzione della raccolta dei trattati di Serafino da Fermo, *Specchio interiore compendiosamente raccolto*, cit.. Forse sempre a Buenaventura de Morales si deve la pubblicazione a Salamanca nel 1556 della traduzione spagnola del trattato di Serafino *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse* (non inclusa nelle *Obras*): *Declaracion breve sobre el apocalypsi de san Juan Evangelista*, Juan de Cánova, Salamanca 1554.

raccolta de Morales presenta anche un'accorata apologia dell'opera di Serafino da Fermo, che in realtà altro non è che una versione ampliata dell'apologia di Carioni che Serafino aveva composto alla fine degli anni Trenta (e che era inclusa nella raccolta italiana del 1541 degli scritti del canonico, che Morales dovette avere tra le mani)⁵⁶. L'autore, inoltre, non nasconde l'importanza di Battista da Crema, che cita diverse volte e di cui afferma di voler tradurre l'intera opera, in quanto sconosciuta in Spagna⁵⁷. Buenaventura dimostra di conoscere bene il frate domenicano, tanto che cita più volte anche *Via de aperta verità*⁵⁸. Come facevano i barnabiti con Carioni, anche Buenaventura presenta Serafino in sintonia con la dottrina della Chiesa, portando a sostegno le approvazioni da parte del Crivelli⁵⁹.

La dottrina di Battista da Crema (sempre per il tramite dei compendi di Serafino da Fermo) non è solo conosciuta in Spagna e Portogallo, ma anche in Francia, Belgio e Olanda⁶⁰. A Parigi, infatti, nel 1578, venne stampato *Miroir interieur* (tradotto da M. Loys de Bar) che per la prima volta non presentava i trattati di Serafino (già pubblicati dallo stesso traduttore), ma solo i compendi dello *Specchio interiore* e l'*Opera utilissima alla vittoria di se stesso*⁶¹. Il trattato, che include le dediche di Serafino, esplicita la paternità degli scritti di Battista da Crema (che in Francia non è all'*Indice*). Tale trattato, inoltre, conduce nel cuore della curia romana, dato che Loys de Bar, era il sotto-datarario di Gregorio XIII (il datario era il cardinale Matthieu Contarelle) e lo scritto recava l'autorizzazione del re di Francia.

2.2 Ignazio di Loyola e i gesuiti

Amici del Granada erano Ignazio di Loyola (ca. 1491-1556) e i gesuiti⁶². Anche se la loro esperienza religiosa è troppo complessa per essere racchiusa in poche

56. Espresa in forma di dubbi, nell'edizione del 1552 la *Apologia y declaraciones* è alle pp. 218v-253v. Alcuni esempi della corrispondenza con l'apologia di Carioni sono i seguenti: il dubbio VI corrisponde al primo punto dell'apologia di Battista; il VII corrisponde al punto 2, l'VIII al punto 4, il IX corrisponde al punto 7, il XII è molto simile al punto 6.

57. *Las obras spirituales* cit., p. 240v.

58. Per esempio a p. 233. Altre volte cita gli opuscoli contenuti in *Aperta verità*, senza menzionare il titolo dell'opera.

59. *Las obras spirituales* cit., p. 218v.

60. A Bruxelles venne stampata la traduzione del trattato sulla discrezione (*Een schoon tractaet sprekende vander excellenter duecht der discretien*, Michiel van Hamont, Bruxelles 1568) mentre ad Amsterdam quella dello *Specchio interiore* (*Innerlycke spiegel. In welcken een yder mensch het aengesicht sijner consciencie kan beschouwen*, Amsterdam 1648).

61. *Miroir intérieur*, par Guillaume Chaudiere, Paris 1578. Nel 1573 De Bar aveva già tradotto i trattati di Serafino, *L'raison intérieure e Traité de la conversion* (sempre per lo stesso editore) (cfr. M. Rigolet de Juvigny, *Les bibliothèques françaises de la Croix du Maine et de Du Verdier sieur de Vauprivas*, vol. 4, Chez Saillant & Nyon, Michel Lambert, Paris 1773, pp. 589-590).

62. J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 349 e 351; Id., *Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy*, in L. Duprés, D.E. Salier (a cura di), *Christian Spirituality III, Post Reformation*

pagine, parlando di spiritualità interiore e perfezionamento individuale non si può non fare riferimento a questo gruppo. Processato dall'Inquisizione spagnola nel 1525, accusato negli anni Cinquanta di alumbadismo da Melchor Cano⁶³ (come Carioni e Granada), Ignazio, alle origini della sua formazione, presenta una concezione religiosa segnata da una fondamentale ispirazione spiritualistica e illuminata. Se la Compagnia di Gesù si pose al servizio della Chiesa e promosse l'obbedienza dei fedeli alle sue gerarchie, è stato sottolineato come essa tuttavia conservò per diversi anni i caratteri di Chiesa primitiva e di comunità di santi, identità che il fondatore e i suoi discepoli tennero celata per non finire nelle maglie dell'Inquisizione⁶⁴. La spiritualità di Ignazio si caratterizza anche di un'evidente componente penitenziale, che, come in Battista, consiste nella mortificazione interiore, nella battaglia contro i vizi, nella purificazione del cuore e della mente, che egli pone come base della perfezione, della contemplazione e dell'unione con Dio⁶⁵. Ignazio e compagni, pur dirigendo il loro anelito riformatore ai laici, non promossero però questo modello per giungere agli esiti individualistici dei paolini, ma lo inserirono all'interno dell'obbedienza all'istituzione ecclesiastica. Come è stato affermato da Prospero, «i gesuiti seppero interpretare e dare esiti ortodossi a una tendenza presente in maniera diffusa nelle proposte di molti maestri spirituali del loro tempo [...] Tale fu l'insegnamento di Battista da Crema»⁶⁶.

La concezione della vita cristiana di Ignazio è espressa negli *Esercizi Spirituali*, i quali presentano non poche somiglianze con lo *Specchio interiore* di Battista da Crema. Sebbene più direttivi e riservati al confessore, anziché essere dati al fedele, gli *Esercizi* conducono quest'ultimo alla presa di coscienza delle "passioni disordinate" e alla loro eliminazione fino a diventare "tempio" di Dio⁶⁷. L'affinità di intenti

and Modern, Crossroads, New York 1989, pp. 3-27; G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., pp. 334-336. Per una recente raccolta di studi su Ignazio e i gesuiti, cfr. I. Županov (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, New York 2019.

63. T. O'Reilly, *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*, in «Journal of Jesuit Studies», vol. 4, issue 3, 2017, pp. 365-394.

64. G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., pp. 320 e ss. Tra i gesuiti ci furono molti casi di misticismo, tra i quali quello di Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga, cfr. G. Signorotto, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità*, cit., pp. 177-201.

65. Anche i gesuiti si rifacevano alla lezione di Cassiano, il cui nome compare nell'elenco degli autori spirituali letti nel periodo di noviziato dai giovani dell'ordine (cfr. F. Rurale, *Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili*, in «Studia Borromaica», n. 17, 2003, p. 171).

66. A. Prospero, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 490. Concetto che Prospero ha ribadito nel suo più recente *The Two Standards. The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation*, in «Journal of Jesuit Studies», n. 2, 2015, pp. 361-386.

67. I. di Loyola, *Esercizi spirituali*, traduzione e a cura di G. Giudici, Mondadori, Milano 1984, p. 93. Si ricordi che Carioni e Miani usavano il termine "habituaculo di Dio". Gli *Esercizi* di Loyola, tuttavia, venivano praticati in un momento specifico della giornata, se non in ritiro, mentre le direttive dei trattati di Battista andavano seguite continuamente e ovunque. Sugli *Esercizi Spirituali* cfr. J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 42-58, 140-147; M. Sluhovský, *Becoming a New Self*, cit., pp. 78-79, 127-128.

con il frate domenicano si riscontra fin dalle prime righe dello scritto ignaziano: «[...] si chiamano esercizi spirituali i vari modi di *preparare e disporre l'anima a rimuovere da sé tutti gli affetti disordinati* e, dopo rimossi, di *cercare e trovare la volontà divina* nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima»⁶⁸. Gli *Esercizi* contengono diversi passaggi che denotano evidenti affinità con gli scritti di Carioni (alcuni dei quali esprimono concetti che erano stati considerati sospetti):

«è necessario farci indifferenti a tutte le cose create [...] in modo che non si voglia da parte nostra più la salute che l'infirmità, più la ricchezza che la povertà, più gli onori che l'infamia»; «i *perfeetti*, attraverso l'assidua contemplazione e illuminazione dell'intelletto, riflettono, meditano e contemplano maggiormente che Dio nostro Signore è in ogni creatura secondo la sua propria essenza e potenza»; «sopportare obbrobrio ed ingiurie per meglio in ciò imitarlo [Cristo]»; «La terza umiltà è perfettissima e si ha quando [...] desiderare d'esser ritenuto stupido e pazzo per Cristo, che per primo fu considerato tale, piuttosto che savio e prudente in questo mondo»⁶⁹.

Anche da una testimonianza resa da Laínez nel 1547 emerge come a Ignazio non fossero estranei temi cari al Carioni (e, come vedremo, a Filippo Neri), quali il disprezzo di se stessi, la ricerca delle tentazioni e l'apparire pazzi al mondo: «Ignazio, in realtà, è un dispregiatore del Mondo. Egli mi ha detto che, se dipendesse dalla sua inclinazione personale, non farebbe nessun caso d'esser tenuto per matto, girando, a piedi nudi, scalzo, mettendo in mostra la sua gamba storpiata o portando appese al collo delle corna. Ma, per amore delle anime, non ha reso noto nulla di questo»⁷⁰.

Si può supporre che i barnabiti avessero una certa familiarità con i gesuiti, anche se i loro rapporti non sono finora stati chiariti a sufficienza dalla storiografia. È stato ipotizzato un incontro tra Ignazio e Zaccaria nel 1537 a Vicenza, e per due volte, nel 1552 e nel 1559, i barnabiti tentarono l'unione con la Compagnia di Gesù, mentre alcuni dei fuoriusciti cercarono di esservi accettati senza successo⁷¹. Un altro episodio dai contorni non ben definiti riguarda i barnabiti Gian Pietro Besozzi e Paolo Melso, i quali, nel 1551, durante il processo a loro carico, abitarono per qualche mese in casa di Ignazio. Tuttavia, non è dato sapere quali rapporti intercorressero tra loro né quale fosse il ruolo dello Spagnolo⁷². Piuttosto enigmatico

68. I. di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., p. 23.

69. *Ivi*, pp. 33, 38, 67, 72.

70. Cit., in P.H. Rahner, *Ignazio di Loyola e Filippo Neri*, in «Quaderni dell'Oratorio», n. 3, 1960, p. 8. Lo stesso concetto fu espresso da Pedro de Ribadeneira.

71. P.M. Rippa, *I Barnabiti al tempo di Alessandro Sauli*, in «Barnabiti Studi», n. 33, 2016, pp. 56, 88; F. Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 29, 33.

72. E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 514. Premoli riporta uno scambio epistolare tra i barnabiti e Laínez avvenuto alla morte di Ignazio (nel 1556), dove entrambi esaltavano l'amicizia tra lo Spagnolo e i paolini (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 150-152).

è anche un commento di Ignazio fatto in una lettera del 1552 a Jean Pelletier a proposito dei roghi delle opere di Carioni: «Qua si brugiano li libri de Crema, ma che lo faccia far senza offensione»⁷³. Considerate le difficoltà incontrate da Ignazio con l'Inquisizione e visto il sagace equilibrio tra afferenza istituzionale e illuminismo individualistico nel quale i primi gesuiti si tennero, la sensazione è che lo Spagnolo non volesse comprometersi con un personaggio (fra Battista) e con un gruppo (i barnabiti) accusati di eresia, nonostante gli ideali spirituali in comune. Nel 1564, invece, quando cioè i paolini erano già stati riformati, si ha testimonianza di una certa familiarità tra i gesuiti e i barnabiti, dato che in quell'anno, in diverse occasioni, i primi alloggiarono presso le case dei secondi⁷⁴. Anche Ludovica Torelli dimostra di apprezzare i gesuiti quando ne richiese la presenza nel suo collegio per ricoprire il ruolo di direttori spirituali (ruolo che fu a loro riservato a partire dal 1569)⁷⁵. Infine, non del tutto chiaro, ma sicuramente rilevante, è il ruolo svolto da Laínez in due eventi centrali nella storia della dissidenza dei paolini. Nel 1563, egli diede l'approvazione alla pubblicazione delle lettere di Paola Antonia Negri, seppur dopo averne fatta realizzare un'accurata revisione. Nello stesso anno, il seguace di Ignazio, era nella commissione conciliare preposta alla composizione del nuovo *Indice* che aprì alla possibilità di riabilitare le opere di Battista da Crema, sempre in seguito alla loro correzione.

2.3 Filippo Neri e gli oratoriani

Figlio di un alchimista neoplatonico fiorentino devoto di Savonarola, Filippo Neri (1515-1595) ha le proprie radici spirituali in un contesto intellettuale e religioso non troppo dissimile da quello di Battista da Crema⁷⁶. A Firenze Filippo si formò dai domenicani di san Marco, dove studiò Aristotele e Tommaso d'Aquino e crebbe nel culto di Savonarola⁷⁷. Dal 1530 si trasferì a Roma, dove seguì corsi di filosofia e teologia rispettivamente allo *Studium Urbis* e nello *Studium* agostiniano. Nel 1537, però, Neri ebbe una crisi esistenziale che lo vide lasciare gli studi, vendere i propri libri e iniziare un lungo periodo di "romitagio" per le vie di Roma. È possibile che alla base di tale scelta ci fosse il rifiuto verso gli studi orientati all'intellettualismo teorico e sillogistico e l'aspirazione a dedicarsi a una via fondata sulla filosofia

73. Ignatii de Loyola, *Epistolae*, vol IV, cit. in M. Firpo, G. Maifreda, *op. cit.*, p. 487.

74. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 187-188.

75. A. Toffolo, *Percorsi spirituali*, cit., pp. 459-460; F. Rurale, *I Gesuiti a Milano*, cit., pp. 206-207.

76. Su Filippo Neri si vedano in particolare: A. Cistellini, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, 3 voll., Morcelliana, Brescia 1989; G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano». Saggio su Filippo Neri (1515-1595)*, cit.

77. Filippo Neri divenne sacerdote il 23 maggio del 1551, nella ricorrenza del giorno in cui fu bruciato Savonarola.

cristiana, ascetica e morale ispirata ai padri greci, come Clemente di Alessandria, Basilio e Agostino⁷⁸. Tale passaggio rifletteva quelle trasformazioni di orientamento intellettuale e spirituale vissute a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento da molti intellettuali umanisti e monaci osservanti. Non è dato sapere se alle radici di tale svolta ci fu la figura del direttore spirituale di Neri, che sembra aver avuto un ruolo importante nei momenti decisivi della vita del futuro santo. Personaggio misterioso e carismatico, conosciuto con il nome di Persiano Rosa (1503-58), di tale figura si hanno poche notizie⁷⁹. Egli non lasciò nulla di scritto, come fece del resto anche il suo discepolo.

Se non ci si può soffermare sull'affascinante e complessa esperienza spirituale di Neri, vanno però evidenziate alcune importanti affinità e legami con Battista da Crema e i barnabiti. Come è stato sostenuto, infatti, è possibile che Rosa e il giovane Neri abbiano conosciuto i barnabiti già nel 1539, per il tramite di Bonsignore Cacciaguerra (1495-1566) – nobile senese e futuro autore di scritti ascetici e mistici di grande successo⁸⁰ –, che a Roma aveva da poco stretto amicizia con Bartolomeo Ferrari, uno dei fondatori dei barnabiti⁸¹. Fatto sta che quell'anno Cacciaguerra passò alcuni mesi a Milano tra i paolini di Zaccaria⁸². Tale esperienza ebbe un impatto importante nella sua formazione⁸³ e contribuì a stabilire solidi legami tra i paolini e l'ambiente di Rosa e Neri. Di tali rapporti si ha riscontro nel 1544, quando alcuni sacerdoti fiorentini (probabilmente legati a Neri), e forse Cacciaguerra, trascorsero un certo tempo dai paolini⁸⁴. Inoltre, nel 1551, i barnabiti Giovanni Melso e Gian Pietro Besozzi, trovandosi a Roma per valutare se aprirvi una casa, furono

78. G. Cassiani, *Filippo Neri alla scuola dei Padri, nel cuore della città moderna*, in D. Zardin, G. Cassiani (a cura di), *Tornare alle fonti. San Filippo Neri e la nascita del cattolicesimo moderno*, in «Linea-Tempo. Itinerari della ricerca di storia, letteratura, filosofia e arte», n. 8, 2015, p. 4.

79. Qualche spunto sull'ascendenza di Rosa su Neri (solo a partire dal 1548) si ricava da G. Marangoni, *Vita del servo d'Idio, il p. Buonsignore Cacciaguerra compagno di S. Filippo nella casa di S. Girolamo della Carità*, Gio. Francesco Buagni, Roma 1712, pp. 24-26.

80. Per un ritratto controriformistico di Cacciaguerra (cfr. R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra un mistico senese nella Napoli del Cinquecento. Con un'appendice sulla sua fortuna letteraria fuori d'Italia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1965. Tale impostazione è stata rivista da Mario Rosa che ne ha rilevato gli aspetti savonaroliani (M. Rosa, *Vita religiosa e Pietà eucaristica nella Napoli del '500*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», IV, 1968, pp. 37-54). La tensione ascetica e mistica di Cacciaguerra (seppur fortemente segnata dalla penitenza corporale) va vista anche in relazione alla dottrina di Battista da Crema, della quale egli è un ammiratore almeno a partire dalla sua esperienza con i barnabiti milanesi.

81. Cistellini ha sostenuto che Rosa e Neri volessero acquisire informazioni sulle pratiche penitenziali e caritative dei barnabiti (*San Filippo Neri*, vol. I, p. 29). Sui rapporti tra Cacciaguerra e Ferrari, G. Cagni, *San Filippo Neri e i Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», n. 12, 1995, pp. 167-168.

82. L'interessante resoconto di Cacciaguerra è pubblicato in O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 473-479. Egli andò a Milano su consiglio del proprio padre spirituale (*ivi*, p. 483).

83. Alcune fonti sostengono che Cacciaguerra fu tra coloro che accompagnarono Zaccaria morente a Cremona, nel 1539 (G. Marangoni, *op. cit.*, p. 41).

84. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 68; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 270, 612.

ospitati a San Girolamo della Carità⁸⁵, la nuova sede di Neri, Rosa e Cacciaguerra, da cui avrebbero preso avvio le pratiche spirituali dell'Oratorio⁸⁶. L'importanza di tale centro e di tale rete di contatti emerge anche dal fatto che, nel 1556, a San Girolamo, Neri e Cacciaguerra ospitarono il mercante amico dei primi barnabiti, Lorenzo Pancaldi, e l'ex collaboratore di Giberti, Tullio Crispoldi⁸⁷. Altri contatti tra Neri e l'ambiente barnabite affiorano in diversi periodi e appare di particolare interesse una lettera che, nel 1579, il seguace di fra Battista e Paola Antonia Negri, Gian Pietro Folperto, scrisse a Neri per chiedergli di mandare a Milano «de' sacerdoti santi», affinché la città fosse «rinnovata, reformata et edificata in spirito di verità et libertà christiana»⁸⁸.

Ma è soprattutto sul piano della spiritualità che si riscontrano significative continuità tra gli ideali di Carioni e Neri. Anzitutto, nel 1548 Persiano Rosa e il suo discepolo Filippo istituirono la confraternita della SS. Trinità, che si occupava di assistere i pellegrini. Come nel caso delle confraternite di Thiene e Battista da Crema, anche qui si respira un clima ascetico-mistico, di ricerca della perfezione fondata sull'umiltà e sulla rinuncia allo status nobiliare. Come racconta un testimone, nell'ospedale, Rosa e «altre persone molto devote, et spirituali, consuma[va] il giorno, et la notte, in essortationi, et orationi [...] nobili signori et prelati della Corte [...] ogn'uno a gara in lavar loro [ai forestieri] i piedi, rasciugarli, per le tavole servire alle mense, rifare i letti, et, lasciata ogni consideratione de gradi, o di noblità, ogn'un, prontamente abbracciava, et essercitava ogni più vile essercitio, in beneficio de poveri»⁸⁹.

Dalle testimonianze oratoriane e da indagini sui testi della biblioteca di Neri risulta come la spiritualità di Neri fosse ispirata dalle stesse letture assegnate da Battista da Crema ai barnabiti. Si trovano testi appartenenti al cristianesimo primitivo

85. Cfr. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 485; G. Cagni, *San Filippo Neri e i Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», n. 12, 1995, p. 168. Ai paolini fu anche assegnato un ministero retribuito.

86. Va anche notato che a San Girolamo risiedeva una compagnia di preti che vivevano senza una regola e che portavano i capelli a zazzera. Ciò sembra indicare che quel luogo fosse caratterizzato da un clima spirituale piuttosto originale.

87. Cfr. M. Giuliani, *Nuove testimonianze su Tullio Crispoldi*, in M. Agostini, G. Baldassin Molli (a cura di), *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, in Atti del Convegno di studi (2-3 dicembre 2009), Biblos, Cittadella 2012, pp. 105-106.

88. Cfr. A. Cistellini, *San Filippo Neri*, cit., vol. I, p. 243; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 614-615. Anche nel 1565 Cacciaguerra, Pancaldi, insieme ai somaschi Ottone Parenti e Leone Carpani, cercarono un alloggio per alcuni barnabiti (G. Bonacina, *op. cit.*, p. 110). Infine, nel 1575 altri due barnabiti vennero ospitati da Neri a San Girolamo della Carità durante la loro ricerca di un luogo dove la nuova congregazione potesse insediarsi stabilmente (E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 611).

89. Francesco Bordini (vescovo di Cavaillon dal 1592), testimonianza del 1596, in *Il primo processo per san Filippo Neri nel Codice vaticano latino 3798 e in altri esemplari dell'Archivio dell'Oratorio di Roma*, edito e annotato da G. Incisa della Rocchetta e N. Vian, vol. IV, *Regesti del secondo e del terzo Processo. Testimonianze varie. Aggiunte e correzioni alle note dei volumi I-III. Indice generale*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1957-1963, p. 387.

e ai padri greci (san Paolo, Agostino, Girolamo e Cassiano), al misticismo renano (come Tauler e Ruijsbroeck), alla *devotio moderna* (l'*Imitazione di Cristo*, Dionisio il Certosino), oltre a opere di Cavalca, Savonarola, Pietro da Lucca, Caterina da Siena, Caterina da Bologna, Paolo Giustiniani, Luis di Blois e Ortensio Lando (la *Vita del beato Ermodoro Alessandrino*). Ma, soprattutto, Neri possedeva una copia delle *Opere* di Serafino da Fermo nell'edizione di Scotti del 1570, sia in volgare (con nota di possesso) sia in latino. Egli inoltre possedeva e aveva in grande considerazione *Il combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli (che, come vedremo, ricalca le idee di Carioni), il *Faretra del Divino Amore* di Serafino da Bologna (che come si ricorderà tradusse tale testo inserendo passi di fra Battista), la *Prattica spirituale d'una serva di Dio* del barnabite Besozzi (altro scritto dai tratti battistiani) e gli scritti di Luis de Granada⁹⁰.

Come è stato detto, l'Oratorio era un «*gymnasium* di anime», una palestra delle coscienze tesa al raggiungimento della perfezione. Le pratiche svolte comprendevano gli esercizi di vigilanza interiore ispirati alle *Conlationes* di Cassiano e richiamavano l'esperienza barnabite⁹¹. Nell'Oratorio si leggevano sermoni sui vizi, le vite dei padri del deserto, si coltivava la vita interiore, la ricerca dell'amore e della carità, della perfezione e dell'unione neoplatonica con Dio⁹². Come Battista da Crema, Filippo Neri sosteneva che compito del cristiano fosse il raggiungimento della santità e che questa potesse essere raggiunta dai laici di ogni strato sociale⁹³. Neri, inoltre, non dava molto peso a pratiche esteriori come l'orazione vocale e la penitenza corporale⁹⁴. Analogamente al frate domenicano, era scettico verso i visionari che non avessero attraversato il percorso di purificazione: «[...] egli era tanto alieno dall'attendere alle profetie, visioni et rivelationi [...] mostrando che si doveva sempre camminare per la via della mortificatione delle passioni, et della santa humiltà»⁹⁵.

È in questa chiave che va compreso il comportamento apparentemente bizzarro di Filippo Neri, che talvolta andava in giro in sottana o con altri indumenti inappropriati, saltava i gradini delle chiese a tre o quattro alla volta, si tagliava la barba o i capelli a metà, girovagava spingendo un carretto con le pentole appese, tirava

90. Cfr. *Il primo processo*, cit., vol. IV, p. 20 (testimonianza di Germanico Fedeli, canonico di S. Pietro); G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano»*, cit., pp. 134-145; E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 612-613.

91. A. Cistellini, *San Filippo Neri*, cit., pp. 81, 86-88; G. Cassiani, *Filippo Neri alla scuola*, cit., p. 7.

92. Id., *Il «Socrate cristiano»*, cit., pp. 69-71.

93. P. Prodi, *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, in A. Zuccari (a cura di), *Filippo Neri nella Roma della Controriforma*, in Atti del Convegno di studi (Roma, 2 dicembre 1994), in «Storia dell'arte», n. 85, 1995, p. 336.

94. Come emerge dai ricordi dei discepoli di Neri riportati in G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano»*, cit., pp. 129n-130n.

95. Testimonianza di Giovanni Francesco Bordini nel 1596 (*Processo*, vol. III, p. 387).

barbe, e così via⁹⁶. Tali atteggiamenti, cioè, si riallacciavano alla lotta alla superbia, alla ricerca dell'umiliazione personale, alla santa pazzia, alla dotta ignoranza e alla volontà di convertire attraverso la rottura delle convenzioni. Infatti Neri, come i barnabiti, sosteneva che per rafforzare la virtù era necessario cercare le insulti e il dileggio e apparire pazzi al mondo⁹⁷. Tuttavia, a differenza di fra Battista e dei suoi discepoli, in Neri non c'era quell'alone di severità penitenziale e quella tensione vagamente apocalittica che accompagnavano la stessa ricerca dell'umiliazione e la volontà di scuotere le coscienze. Sebbene i principi rimanessero gli stessi, Neri portò a un nuovo livello il «dispregio di se stessi». Neri, cioè, in nome dell'umiltà, arrivava a disprezzare il disprezzo di se stessi, a realizzare lo «spernere se sperni». Diceva infatti il santo che per acquistare l'umiltà erano necessarie quattro cose: «[...] spernere mundum, spernere nullum, spernere seipsum, spernere se sperni», vale a dire disprezzare il mondo, non disprezzare alcuno, disprezzare se stesso, disprezzare il disprezzo di se stesso⁹⁸. Se anche nei trattati di Battista da Crema e nelle pratiche dei barnabiti erano presenti la consapevolezza del pericolo dell'auto-compiacimento dato dal disprezzo di sé, l'ironia tagliente, il senso dell'umorismo e l'articolazione dei concetti spirituali attraverso il paradosso, Neri ne fece un punto centrale della propria spiritualità⁹⁹.

Come Battista, inoltre, anche Filippo dava scarso peso agli aspetti di carattere istituzionale: c'era in lui il rifiuto di qualsiasi formalità, delle regole, dei voti e delle gerarchie, tanto che riuscì a resistere per diverso tempo alle insistenti richieste di Gregorio XIII (1572-1585) di istituzionalizzare l'Oratorio. E sebbene nel 1575 venne istituita canonicamente la congregazione dell'Oratorio a Santa Maria in Vallicella¹⁰⁰, Filippo vi si trasferì solo otto anni dopo, continuando a risiedere a San Girolamo fino al 1583. Anche le pratiche sacramentali nell'Oratorio erano vissute all'interno

96. G. Cassiani, «Adesso mi acconcio bene». *La dissimulatio ascetica di Filippo Neri*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», n. 45, 2009, pp. 283-309.

97. Come emerge dalle testimonianze dei discepoli citate in G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano»*, cit., p. 85n.

98. Id., «Adesso mi acconcio bene», cit., pp. 297-298. Cassiani ha chiarito che con «spernere se sperni» Neri non intende «non curarsi di essere disprezzato», come è stato spesso sostenuto.

99. Un episodio riguardante i paolini che ci sembra riflettere i metodi di Neri si rileva in una lettera del barnabita Soresina del 1539, in cui si racconta che il confratello Baldassarre Medici una volta si dipinse mostruosamente il volto per poi aspettare gli altri padri all'uscita della casa. Così, mentre questi passavano, si guardava in uno specchio, dicendo a se stesso, «Mira se sei bello» (E. Bonora, *I conflitti*, cit., p. 337). Altri episodi, inoltre, sono presenti nel resoconto di Cacciaguerra. Le tentazioni delle passioni a cui il senese veniva sottoposto erano spesso veicolate dall'ironia: ad esempio per togliergli la consolazione della conversazione con l'amico Ferrari, mettevano a quest'ultimo una mordacchia; invece, per combattere la sua superbia, deridevano a mensa la sua presunta sapienza; per fargli vincere il suo senso dell'onore aristocratico, gli tiravano la barba o si facevano sputare sulla faccia per poi dargli «una guanciata». Alla fine del soggiorno, Cacciaguerra si congedò in un clima affettuoso e gioviale conservando un ricordo positivo di quell'esperienza.

100. Con la bolla *Copiosus in misericordia* (15 luglio 1575).

di un'esperienza interiore e spirituale di crescita verso la santità¹⁰¹, tanto che, come in Carioni, anche in Neri si ritrova la critica ai «cerimoniani» e la reticenza a scrivere delle regole valide per tutti.

Come per i barnabiti, l'oggetto della riforma degli oratoriani non era tanto il clero, ma il popolo e la società tutta. Infatti l'Oratorio includeva laici e chierici e nel suo più genuino significato rappresentava la Chiesa primitiva: come testimoniato dal discepolo Antonio Talpa, l'Oratorio «non consisteva che nella rinnovazione dello spirito che ebbero i cristiani della primitiva Chiesa»¹⁰². Non è un caso se già con Paolo IV, ma soprattutto durante il pontificato di Pio V, fra il 1569 e il 1570, non mancarono le inchieste e le ispezioni nei confronti dell'Oratorio, sospettato di essere una «conventicola» e una setta di dubbia ortodossia¹⁰³.

2.4 Le iniziative di Ludovica Torelli e Gian Paolo Folperto

Con il passaggio dal pontificato di Paolo IV a quello di Pio IV (1559-1565), ben più aperto alle istanze «spiritualiste» proprie sia degli ambienti «battistiani» sia di quelli degli Spirituali, durante l'ultima fase del concilio di Trento (1562-1563) si era diffusa la voce che si preparava una revisione dell'*Indice*. È in questo clima che Ludovica Torelli e Gian Paolo Folperto intrapresero due importanti iniziative collegate tra loro, atte a riabilitare e a rilanciare le figure e l'opera di Battista da Crema e Paola Antonia Negri sulle quali l'Inquisizione aveva imposto la *damnatio memoriae*. Insieme ad altri paolini ribelli, e facendo leva sulle loro conoscenze altolocate nella Chiesa e nei palazzi della politica milanese, si attivarono per far rimuovere le opere di fra Battista dall'*Indice* e a far pubblicare le lettere della Negri.

A sostegno della causa della riabilitazione del frate si possono individuare due personaggi appartenenti alle alte sfere ecclesiastiche. Il primo è il cardinale Ludovico Simonetta (1500-1568), membro di una potente famiglia nobile che contava diversi porporati e vescovi, nominato tra i cardinali inquisitori da Pio IV con l'obiettivo di contrastare il potere del Santo Uffizio. Fu Simonetta, infatti, a presentare la richiesta alla commissione dell'*Indice* di rivedere il giudizio sull'opera di Battista da Crema¹⁰⁴. La sua famiglia era stata sostenitrice dei primi paolini da lungo tempo e suo zio, Francesco Bernardino Simonetta, vescovo di Perugia dal 1538 (e deceduto nel 1550), non solo aveva frequentato le riunioni dei barnabiti con Melchiorre

101. P. Prodi, *Filippo Neri*, cit., pp. 337-338.

102. Cit. in S. Zen, *Oratori devoti, combattenti spirituali, soldati di Cristo. Percorsi della perfezione cristiana in Italia nella prima età moderna*, Loffredo, Napoli 2012, p. 15.

103. A. Cistellini, *San Filippo Neri*, cit., vol. I, p. 142.

104. L'intervento di Simonetta è documentato nel parere dato dalla commissione dell'*Indice* sull'opera di Carioni (cfr. qui sotto alla nota 114). Sul Simonetta, cfr. P. Sachet, *Simonetta, Ludovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64 Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018.

Crivelli, ma aveva anche disposto nel testamento di essere sepolto nella chiesa del monastero delle angeliche anziché nella sontuosa tomba di famiglia¹⁰⁵. L'identità dell'altro personaggio (non altrettanto certa) è stata ipotizzata sulla base di due lettere che Ludovica Torelli scrisse a un alto prelato del concilio (di cui non fa il nome), per richiedere l'esclusione dall'*Indice* dell'antico maestro. L'interlocutore è stato identificato con il vescovo di Cremona (e futuro Gregorio XIV) Niccolò Sfondrati (1535-1591)¹⁰⁶, membro della commissione conciliare dell'*Indice*, che aveva tra le angeliche ben quattro sorelle, compresa la storica della congregazione, Paola Antonia (al secolo Aurelia), autrice della *Historia delle Angeliche di San Paolo*¹⁰⁷. Un altro indizio delle simpatie dello Sfondrati per la dottrina di Carioni è dato dalla sua frequentazione dell'Oratorio di Filippo Neri (sebbene forse solo dal suo trasferimento a Roma, nel 1585), nel quale svolgeva gli esercizi di purificazione del cuore e della coscienza¹⁰⁸. Come si vedrà meglio in seguito, nel 1588, lo Sfondrati fu anche il dedicatario del trattato mistico-ascetico della canonichessa lateranense Battistina Vernazza, il cui curatore era Gaspare Scotti, che editò anche le *Opere* di Serafino da Fermo nel 1570, in cui non faceva mistero del fatto che dietro gli scritti del fermano vi fosse la dottrina di Battista da Crema.

L'«intrigo» ordito da Ludovica Torelli (come lo definì il barnabita Gian Pietro Besozzi, che si rifiutò sempre di farne parte)¹⁰⁹ sembrava riuscire a portare dalla propria parte uno schieramento di sostenitori negli ambienti ecclesiastici sufficiente a raggiungere il risultato sperato. Come emerge da una lettera del 28 gennaio 1564, scritta dal barnabita Alessandro Sauli, la rimozione di fra Battista dall'*Indice*

aveva l'appoggio del Presidente del Senato milanese, Gabriele Casati e «in Roma di molti prelati» e persino di Pio IV, il quale era cugino del fuoriuscito Girolamo Rainoldi, sostenitore di Paola Antonia Negri e cofondatore del collegio Taegi di Folperto¹¹⁰. Tra il 1563 e l'inizio del 1564, inoltre, circolava la voce che si stesse preparando la ristampa delle opere del frate. Ne faceva accenno la lettera di Sauli vista in precedenza («li disse che si stampano li libri di fra Battista in Milano»), un'altra lettera di Besozzi del gennaio del 1564 («non intendo bene se le opere di fra Battista si stampano anch'esse et se sono impedito»¹¹¹) e due lettere del barnabita Nicola D'Aviano, che era favorevole all'iniziativa¹¹².

L'operazione della Contessa portò effettivamente a una revisione del giudizio sull'opera di Battista da Crema, ma non fu sufficiente a decretarne la riabilitazione completa. Le pressioni del partito conservatore presente nella Chiesa, infatti, impedirono di apportare cambiamenti radicali all'*Indice* di Paolo IV¹¹³. Nel 1563, la commissione tridentina preposta all'*Indice* e presieduta dall'allora generale della Compagnia di Gesù Diego Laínez, dopo aver esaminato le opere di fra Battista, diede parere favorevole alla loro rimozione dall'*Indice*, ma solo una volta che fossero state emendate – con la formula «quamdiu non prodierint emendata»¹¹⁴. Tale giudizio sarebbe diventato definitivo il 24 marzo 1564 con la bolla *Dominici gregis* di Pio IV e reso noto con la sua pubblicazione alcuni mesi dopo¹¹⁵. Non è dato sapere se Torelli e Folperto avessero sperato in una completa e immediata riabilitazione dell'opera del frate o piuttosto in una successiva correzione come previsto dal parere della commissione. Quello che è certo è che la mezza vittoria si sarebbe trasformata in

105. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 54-55, 141, 326-327n. Sembra che anche il fratello di Francesco, Giacomo Simonetta, vescovo di Pesaro, frequentasse i paolini (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 24). Francesco Bernardino, inoltre, era legato al circolo spirituale del convento di Santa Marta e faceva parte di quella compagnia intitolata a Tommaso d'Aquino a cui afferì anche Ochino (v. *supra*, cap. 4, n.155). Simonetta aveva lasciato alcuni suoi beni alla casa per derelitte avviata proprio dal predicatore cappuccino (O. Marinelli, *op. cit.*, pp. 19, 20, 110).

106. S. Pagano, *La condanna delle opere*, cit., pp. 246-247n; L. Bogliolo, *op. cit.*, p. 13. Nella lettera emerge come il suo interlocutore già fosse «fortissimo protettore» dei paolini.

107. Il padre di Niccolò era Francesco Sfondrati, membro del Senato di Milano, consigliere di Francesco II Sforza e poi di Carlo V (cfr. M.C. Giannini, *Sfondrati, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018). Francesco era amico di Zaccaria ed ebbe stretti rapporti con i barnabiti, tanto che alla morte della moglie affidò le figlie alla Torelli. Anche la sorella di Francesco, Giulia, entrò tra le angeliche (E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 206-207).

108. G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano»*, cit., pp. 107, 150.

109. Besozzi già nell'ottobre del 1562 aveva respinto la proposta fatta dalla Torelli ai barnabiti di sostenere la causa in favore di fra Battista. L'affermazione riportata sopra è in una lettera scritta al confratello Girolamo Marta dell'8 maggio 1564, quando non era evidentemente ancora noto l'esito della revisione dell'*Indice* o la vicenda non si era ancora chiusa: «Per me non consentirei mai a niun intrigo con lei: amiamola, onoriamola, ma faccia il fatto suo et non involvat nos secum» (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 199). Besozzi si dichiarava comunque favorevole alla riabilitazione di Carioni, anche se soprattutto per togliere il peso di una condanna che gravava sulla reputazione dei barnabiti, piuttosto che per far leggere le opere di Battista ai confratelli.

110. La lettera è in O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 196n.

111. *Ivi*, p. 471.

112. Il 9 novembre del 1563 questi scriveva «De li libri del padre fra Battista, non so s'io lo debba credere [che si intenda ristamparli], harei a caro il libro delle *Sententie* più che li altri»; e in una lettera senza data, «Un prete di S. Pietro [in Cremona] è venuto a trovarmi, con desiderio di haver i libri del padre fra Battista da Crema, perché ha inteso che si stamperanno» (cfr. A. Gentili, *Un centenario da non dimenticare*, in «Barnabiti Studi», n. 1, 1984, pp. 102-103). Il testo delle *Sententie* di fra Battista, a cui si riferisce D'Aviano, corrisponde ai *Detti notabili* (di cui parleremo più avanti). Nell'altra lettera D'Aviano continua così: «Per[ci]ò vi prego che siate contento de intendere se sono forniti di stampare, et se si vendono ivi et sono più de uno, et quali sono et il pretio de cadauno, et poi darmi avise con vostra comodità, perché egli lo desidera et me ne ha pregato caldamente» (*ibidem*). D'Aviano si dimostrerà favorevole al recupero della tradizione delle origini anche quando i barnabiti adotteranno le nuove costituzioni, sollecitando l'utilizzo di quelle di Carioni e Zaccaria (*ivi*, p. 102).

113. Cfr. S. Seidel Menchi, *Sette modi di censurare Erasmo*, in U. Rozzo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, in *Convegno Internazionale di Studi* (Civitade del Friuli 9-10 novembre 1995), Forum, Udine 1997, pp. 178-179.

114. J.M. de Bujanda, *Index de Rome*, cit., p. 379. Nel 1563 la commissione conciliare dell'*Indice* affermava che: «Baptistae Cremensis Opera fere omnia coram Patribus expurgata sunt ad petitionem Illmi. Cardinalis Simonete, denique Generali Societatis Iesu commissum fuit, ut, ab eo expurgata, excudi rursus possent et legi» (*ivi*, p. 106).

115. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 199.

una sostanziale sconfitta, perché gli scritti del frate furono riesaminati soltanto tra il 1587 e il 1593, senza peraltro apportare novità di rilievo¹¹⁶. La condanna, pertanto, per quanto mitigata, continuò a impedirne la ristampa.

Le circostanze e gli esiti di questa vicenda mostrano evidenti similitudini con l'altra iniziativa messa in atto dagli ex-paolini dissidenti. Infatti, al concilio non si discusse solo della riabilitazione di Battista da Crema, ma anche di quella della sua discepola Paola Antonia Negri. Nel luglio 1562, Primo Conti, il colto umanista amico di Erasmo, ex discepolo di Miani e Protettore delle opere dei somaschi, recatosi al Concilio di Trento in qualità di teologo di Carlo Visconti (vescovo di Ventimiglia), portò con sé un manoscritto contenente delle lettere di Paola Antonia Negri con l'obiettivo di ottenere l'autorizzazione a pubblicarle. Non vi è dubbio che l'iniziativa di Conti facesse parte di un'operazione congegnata da Torelli, Folperto e altri simpatizzanti dell'angelica. L'umanista, infatti, in quegli anni insegnava al collegio Taegi, il cui rettore, come si è visto, era proprio il Folperto¹¹⁷. Il 30 giugno 1563 le lettere di Negri ottennero l'autorizzazione della commissione tridentina preposta alla revisione dell'*Indice* presieduta dal Láinez, dopo però essere state sottoposte a un'attenta revisione¹¹⁸. Tuttavia, il 13 gennaio del 1564, prima che potessero essere mandate in stampa, il Sant'Uffizio impedì la loro pubblicazione. A quel punto, però, sempre in quell'anno, Torelli e i suoi seguaci fecero uscire a Milano un'edizione ridotta delle lettere della Negri, che circolò clandestinamente senza indicazioni tipografiche¹¹⁹.

Nel 1569 moriva Torelli, ma nel 1576 Folperto preparò una nuova edizione delle lettere di Paola Antonia, commissionandone la stampa e la biografia al suo amico Giovanni Battista Fontana de' Conti, nipote di Primo Conti, e anch'egli devoto della Negri¹²⁰. Con mossa astuta, Folperto accluse al voluminoso testo (comprendente 71 lettere per oltre 700 pagine) l'autorizzazione e i nominativi dei membri che avevano autorizzato le lettere nel 1563 (e non questa edizione)¹²¹. Alla pubblicazione delle lettere parteciparono diversi alti ecclesiastici e laici che a vario titolo erano stati – ed

116. Per l'esame avvenuto in quegli anni si veda S. Pagano, *La condanna*, cit., pp. 251-256.

117. Infatti, tale collegamento veniva denunciato anche dall'oppositore principale alla pubblicazione delle lettere, il barnabita Gian Pietro Besozzi: «Primo de Conti [...] anche questo è uno degli Autori di questa stampa» (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 197n).

118. Sulle correzioni apportate cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 385-386 e G. Cagni, *Negri o Besozzi? Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «Lettere spirituali» dell'angelica P.A.N.*, in «Barnabiti Studi», VI, 1989, pp. 177-217.

119. Sembra che non tutte le diciassette lettere presenti in questa edizione rispettassero le correzioni approvate da Láinez – sebbene il testo ne apportasse l'approvazione. Sulla vicenda cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 264-265n.

120. P.A. Negri, *op. cit.* Pur non avendola conosciuta, Fontana si basò su notizie e documenti fornitigli dallo stesso Folperto, che forse partecipò alla sua stesura. Al capitolo 35 della *Vita* si accenna al «Reverendo, e dotto padre fra Battista dell'ordine de' Predicatori», confessore di Paola Antonia.

121. Questi erano Diego Láinez, l'arcivescovo di Lanciano Leonardo Marini e il vescovo di Modena Egidio Foscarari (il segretario della commissione Francesco Forreri).

evidentemente erano ancora – sostenitori della santità della discepola di Battista da Crema. Folperto, che appare come curatore dell'opera, si premurò di dedicare loro il testo, a sostegno della bontà dell'operazione. Il primo dedicatario era il cardinale Francesco Alciati (parente del celebre amico di Erasmo Andrea Alciati), prefetto della Congregazione del Concilio e, come veniva rimarcato, sostenitore di Paola Antonia e del collegio Taegi: «[...] poco fa sentito havemo il suo aiuto, e favore nelle cose del Collegio nostro, Collegio oltre molti altri luoghi pij eretto da spirituali figliuoli della Madre»¹²². La *Vita*, invece, era dedicata da Fontana ad altri importanti personaggi che a vario titolo erano sostenitori della Negri, di Battista da Crema e dei paolini¹²³.

Forte dell'appoggio di tali autorevoli figure, Folperto reinseriva Paola Antonia Negri – e con essa il pensiero di Battista – nella storia dei barnabiti e della Chiesa. Anzitutto, secondo il curatore dell'opera, i paolini avrebbero dovuto riprendere la lezione della divina madre che tanto aveva contribuito alla loro crescita: la pubblicazione delle lettere era finalizzata all'«*utile de' fratelli*, il quale tuttavia più per isperienza dalla lezione di tali scritti si è conosciuto crescere, e confermare»¹²⁴. Ma soprattutto, riutilizzando la collaudata strategia che i paolini avevano usato con la dottrina di fra Battista, Folperto presentava la figura della Negri come necessaria al nuovo corso riformatore della Chiesa intrapreso con il concilio di Trento, di cui accoglieva positivamente l'emergere di un nuovo clero preparato. In tal modo la Chiesa avrebbe potuto tornare alla sua vocazione universale, accogliendo uomini e donne, laici e religiosi, ricchi e poveri, che seguivano la vera vita cristiana, radicata cioè nella mortificazione dei vizi e nel progresso delle virtù:

[...] [dopo] un secolo di gravissimi errori [...] così in questo, nel quale molto più tollerabilmente si vive dopo il sacro concilio Universale, dopo la santa riforma introdotta da sommi Pontefici, dopo l'accrescimento di più regole, et istituti religiosi, in alcuni de' quali ha sì gran parte l'Ang. Paola Antonia, dopo l'esser raddoppiata la vigilanza de' presenti Vescovi, e pastori, molto è proposito viene la lezione di questa devota Religiosa, la quale con incredibil destrezza conduce laici, e regolari, maschi, e femmine, grandi e piccioli, incipienti,

122. P.A. Negri, *op. cit.*, lettera dedicatoria. Folperto loda anche un «perfettissimo» cardinale Theano (probabilmente il domenicano Arcangelo Bianco).

123. Questi erano: il vescovo di Todi, Angelo Cesi (la cui famiglia aveva legami con l'Oratorio di Neri); il Maestro del Sacro Palazzo Paolo Constabili (che aveva conosciuto la Negri); l'ex Nunzio ed ex cappuccino Alessandro Simonetta (fratello di Ludovico e nipote di Giacomo, frequentatori dei paolini e sostenitori di fra Battista); il senatore regio di Milano Giovan Tommaso Odescalchi, scelto per via della popolarità della Negri nel Senato milanese (del quale era stato presidente Gabriele Casati, che pochi anni prima era anche stato uno dei fondatori del collegio Taegi di Folperto).

124. Questo passaggio dovette essere stato avvertito da Besozzi come un vero colpo basso, dopo tutte le battaglie e gli sforzi che aveva dovuto fare per far accettare i cambiamenti imposti ai confratelli rimasti dopo il 1554. Besozzi, infatti, scrisse lettere di fuoco a Folperto e a Fontana accusando Paola Antonia Negri di ogni nefandezza possibile. Egli però non volle rendere pubbliche tali lettere per non mettere in cattiva luce i barnabiti.

e provetti, Signori, mediocri, e bassi, et in somma tutti nel sentiero dell'affinarsi sempre più nella professione di vero christiano, con maniere sì gagliarde, e spiritose, con ricercamenti così al vivo delle nostre imperfezioni [...] hoggidi maggior copia [degli insegnamenti di Paola Antonia] si truova di ben incamminati nella via del Signore, che non fu per il passato, quando poco giovava offerir cibo a chi non havea fame¹²⁵.

Le lettere di Negri pubblicate da Folperto, però, avevano subito dei cambiamenti. Gli aspetti colpiti da censura riguardavano il concetto di divinizzazione personale, la certezza dell'impeccabilità dei perfetti, l'impassibilità al bene e al male e l'idea che i paolini fossero una comunità di santi. Rimaneva tuttavia intatto il nucleo dottrinale, l'idea cioè che si dovesse cercare la perfezione attraverso la mortificazione dei vizi, la crescita graduale delle virtù fino al raggiungimento dell'unione con Dio. Se quindi il misticismo era ancora presente, ne venne espunta la carica eversiva e lo si riconduceva entro i limiti dell'eccezionalità consentiti dalla Chiesa¹²⁶.

La vicenda della pubblicazione delle lettere della Negri rappresentò un successo per i sostenitori del vecchio corso delle congregazioni paoline¹²⁷. Ma Folperto e i suoi associati non si fermarono e qualche anno dopo si volsero nuovamente alla questione degli scritti di Carioni. Nel 1583, infatti, Folperto riuscì finalmente a far pubblicare un'opera inedita di Battista da Crema, i *Detti notabili*¹²⁸. Per sfuggire alle maglie della censura, l'opera fu presentata come una raccolta di detti di autori diversi compiuta da Antonio Zaccaria. In realtà si trattava di una sorta di breviario della vita cristiana organizzato per argomenti (come amore, carità, contemplazione, orazione, penitenza, ira, tiepidità ecc.) del frate domenicano e originariamente chiamato *Sentenze Spirituali*¹²⁹.

125. P.A. Negri, *op. cit.*, lettera dedicatoria.

126. Per un'analisi dei cambiamenti cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 385-387.

127. Forse non è un caso che tale risultato fu raggiunto solo dopo la scomparsa di Pio V (che come inquisitore si era opposto nel 1564) e durante il pontificato di Gregorio XIII, un papa che – per quanto promotore della centralizzazione del potere ecclesiastico – mostrò maggiori aperture verso concezioni spirituali meno tradizionali, come dimostrano la sua vicinanza all'Oratorio di Filippo Neri e la disponibilità verso le forme di vita religiosa femminile secolare (sull'Oratorio v. *supra*, par. 2.3; sulla vita femminile, v. *infra*, par. 2.7).

128. *Detti notabili raccolti da diversi autori*, Nicolò Moretti, ad instantia di Gio. Battista Somasco, Venetia 1583. Il testo avrà altre edizioni, tra cui una in Francia nel 1600 e un'altra a Milano nel 1614.

129. Che l'opera fosse di fra Battista e non di Zaccaria è ormai accertato. Interi passi di questo trattato si trovano nella seconda stesura fatta da Serafino del proprio trattato *Sulla Discretione* (ai cap. 2 e 6). Serafino stesso aveva ammesso di aver arricchito il suo trattato con il testo di Battista da Crema, *Sententie spirituali*, che corrisponde appunto ai *Detti notabili* (A. Gentili, *Un centenario da non dimenticare*, in «Barnabiti Studi» n. 1, 1984, p. 102). Su quest'opera cfr. anche L. Bogliolo, *op. cit.*, pp. 112 e ss. È anche possibile che il testo avesse già avuto una precedente edizione, dato che nel 1550 Anton Francesco Doni l'aveva inserito tra le opere del frate nella sua *Libreria*, sebbene con il titolo originale di *Sentenze spirituali*. Tale testo è anche menzionato negli Atti capitolari nel 1546 (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 471).

Va messo in rilievo il fatto che l'opera fu dedicata dal Folperto al vescovo di Bologna Gabriele Paleotti (1522-1597). Se non si può essere certi che questi abbia attivamente partecipato a una strategia volta alla pubblicazione dell'opera, va comunque rilevato che egli non era certo estraneo alla spiritualità del frate, vista la sua frequentazione dell'Oratorio di Neri e la sua stima per il Granada¹³⁰. Inoltre, se nella dedica a Paleotti, Folperto non fa dichiarazioni che possano rivelare al lettore contenuti scottanti, limitandosi ad affermare che l'opera «può essere di gran giovamento a quelli, che desiderano le virtù, et aspirano pervenire a qualche perfezione nella via dello spirito», la prefazione del predicatore domenicano Desiderio Anichino, invece, è chiaramente ispirata alla dottrina di fra Battista: egli loda il «venerando, Dotto, e piissimo Autore, il quale [...] ha posto davanti gli occhi [...] tutte le condizioni di un vero Christiano, che brami *transformarsi in Dio*, nel quale ogni giorno *si spechierà leggendolo*, e rileggendolo, potrà *in brieve divenir Santo in questa vita*, e beato nell'altra». L'opera appare priva di censure e presenta molti dei punti delicati della dottrina del frate: accanto al misticismo e alla mortificazione delle passioni come vera via di perfezione, si notano l'impeccabilità dei perfetti, la critica alle cerimonie e ai falsi religiosi e l'accettazione del proprio stato di peccatore fino alla dannazione¹³¹.

2.5 I teatini e Battista da Crema

Un'altra via attraverso la quale la dottrina di Battista da Crema si diffonde nel secondo Cinquecento vede rientrare in scena la figura di Gaetano Thiene – seppur indirettamente. L'elevazione al cardinalato di Carafa del 1536 rappresentò un momento di svolta per la storia teatina, in quanto aveva portato il leader carisma-

130. G. Cassiani, *Il «Socrate cristiano»*, cit., pp. 94 e 115; C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di San Carlo Borromeo*, in N. Raponi, A. Turchini (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 75n.

131. Alcuni esempi sono: «Dio tenta ancor quelli, che son giusti, et senza peccato, accio diventino più perfetti» (p. 68v); «Dice il perfetto penitente: se Dio non mi vuole perdonare, sia in eterno benedetto; s'egli mi vuole condannare, et occidere nell'inferno, ancor voglio sperare in lui» (p. 44r); «Se tu sei privo di questa scientia, con la quale possi amaestrare te et gli altri, sei poco differente da gli animali, anchor che fussi ornato di cerimonie, et di scientia esteriore» (p. 56r); «L'opera che si fa con vera Devotione porta delectatione [...] ma quella che si fa sol con la cerimonia esteriore, porta tedio et incuria» (p. 11r); «L'oratione è ligame col quale l'anima diletta col suo diletto Christo se unisce, però non s'aricorda di se overo d'altri» (p. 36r); «Colui che dà a Dio le sole cerimonie esteriori, et non più tosto la devotione interiore si fa hipocrita, non Religioso» (p. 47v); «Il vero Religioso fa continua violentia alla natura sua; accio così possi salire sopra se stesso, et sempre aspira a vedere la Divina essentia» (pp. 49r-v); «Nella Chiesa di Dio nullo più noce, che la persona perversa quando tiene il nome, overo l'ordine della santità; perché nessuno presume di riprenderlo, et la colpa se traduce in essemplio, quando per rispetto del grado, e'l peccatore è lodato» (p. 48v); «La vision di Dio è vita eterna, fonte indeficiente d'ogni diletto, alla quale non se perviene, se prima non vi precede la visione dell'intelletto accompagnata col fuoco della charità [...] Quivi vole Iddio essere veduto faccia a faccia, el quale habita però la luce inaccessibile» (p. 71r).

tico della congregazione – Thiene appunto –, che era refrattario alle alte cariche ecclesiastiche, a distaccarsi da Carafa¹³². A partire dal 1545, con il cardinale napoletano ormai lontano dai teatini, la corrente interna che faceva capo a Thiene – e che comprendeva Giovanni Marinoni e Pietro Foscarini – divenne maggioritaria. Negli ultimi anni della sua vita Thiene si riavvicinò alle idee di Carioni, come dimostra il compendio di consigli spirituali improntato all'umiltà e all'ascetismo interiore che egli lasciò ai teatini della casa napoletana, dove morì il 7 agosto del 1547. A raccogliere l'eredità spirituale di Thiene fu Giovanni Marinoni, un tempo vicino alle sue attività caritative a Venezia, dove forse aveva avuto modo di conoscere anche fra Battista. Fu lui a guidare i confratelli teatini verso un orientamento spirituale fondato sull'annullamento di sé, l'umiltà, la carità, la povertà e la dotta ignoranza.

È su questo sfondo che vanno esaminati due casi importanti di riproposizione della dottrina di Battista da Crema in ambito teatino. Il primo è collegato con due nuove edizioni, una in latino e l'altra in volgare, delle *Opere spirituali* di Serafino da Fermo, pubblicate a Piacenza nel 1570 ed entrambe curate dal canonico regolare lateranense Gaspare Scotti¹³³. Come si è detto, l'importanza della pubblicazione consiste nel fatto che il nome di Battista da Crema compariva nuovamente come l'autore o l'ispiratore dei trattati in essa contenuti – in ambedue le edizioni e per la prima volta dopo la messa all'*Indice* degli scritti del frate. Infatti, Scotti affermava di rifarsi fedelmente alla raccolta edita nel 1541 (chiamata *Specchio interiore*, che rappresentava l'edizione più completa dei trattati del canonico) e quindi reinseriva le lettere dedicatorie del fermano in cui questi spiegava la genesi dei propri scritti¹³⁴.

Particolarmente significativo è il fatto che l'edizione latina recava l'*imprimatur* di un altro teatino, il vescovo di Piacenza Paolo Burali (1511-78)¹³⁵. Il testo in volgare, invece è privo dell'autorizzazione dell'ordinario, tuttavia appare evidente che Burali concesse la sua approvazione, visto che la stampa delle due opere fu concepita

132. Per queste vicende si rinvia a A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., pp. 117-138.

133. Serafino da Fermo, *Opere spirituali, alla christiana perfezione*, cit.; Id., *Feruentiss. Verbi Dei praeconis*, cit.

134. Come segnalava lo stesso Scotti, le edizioni uscite tra il 1543 e il 1569, invece, erano piene di errori e mistificazioni (o vere e proprie censure) e talvolta includevano trattati minori di Serafino, come gli scritti giovanili. Scotti metteva in luce anche le altre fonti di Serafino, che individuava in Tommaso da Kempis (a cui già attribuiva la paternità dell'*Imitazione di Cristo*, anziché a Gerson, come veniva fatto all'epoca), Caterina da Siena, Ruysbroeck, e Tauler. Lo stesso Scotti era devoto di questi autori, avendo tradotto in volgare due trattati di Tauler: *Alcune Opere di Giovanni Taulero* (Vincenzo Conti, Piacenza 1568) e *Esercizii divotissimi sopra la Passione di N. S. Gesù Christo* (Giolito de' Ferrari, Venezia, 1573 e 1574).

135. L'opera includeva anche le autorizzazioni del generale dei canonici regolari lateranensi (Arcangelo Rossi), dell'inquisitore vicario di Piacenza (il domenicano Giuseppe Oraboni) e di un teologo e predicatore canonico regolare lateranense (Paolo Malchioldi). L'edizione italiana presentava l'approvazione di due inquisitori e ripresentava quelle di Melchiorre Crivelli ai trattati di Serafino da Fermo.

come un'unica operazione¹³⁶. Il consenso del Burali nei riguardi di un testo che si rifaceva esplicitamente al magistero di Battista da Crema va messo in relazione con la sua appartenenza alla fazione dei teatini di Thiene e Marinoni. Infatti, nel 1557 il futuro vescovo era entrato nella casa napoletana della congregazione già caratterizzata dagli orientamenti spirituali dell'ultimo Thiene. Conformemente a tali orientamenti, dopo la sua morte, Burali fu ricordato dal più giovane confratello Andrea Avellino come un campione di «bassezza e umiltà»: «[...] havendo sempre dispiacere quando alcuno faceva stima di lui», «desiderava esser tenuto vile [...] faceva servigi vili», «così quando era suddito come quando preposito, così caminò quando era nella religione. Fatto poi vescovo contro la sua volontà, e per forza, fu amico della povertà»¹³⁷.

Burali, inoltre, era vicino ai canonici regolari lateranensi, come dimostra non solo l'approvazione delle *Opere* di Serafino, ma anche la sua amicizia con la canonicessa genovese Battistina Vernazza (1495-1587), figlia di Ettore Vernazza (il discepolo di Caterina Fieschi e fondatore della compagnia genovese del Divino Amore), la quale era sotto la direzione spirituale proprio dello Scotti¹³⁸. Quest'ultimo, infatti, curò anche le *Opere spirituali* di Battistina, testo che presenta forti accenti ascetici e mistici in cui riecheggia la dottrina di fra Battista e che, probabilmente per prudenza, fu pubblicato a Venezia solo nel 1588, un anno dopo la sua morte¹³⁹ – un'opera che, come si è visto, fu dedicata al vescovo di Cremona Niccolò Sfondrati¹⁴⁰. Infine, occorre rilevare che Burali era legato e frequentava i barnabiti, anche se probabilmente dopo la loro riforma¹⁴¹, ed era conosciuto e ammirato da Filippo Neri. Questi, in occasione della morte del vescovo di Piacenza, lo ricordò facendo riferimento a quella «Chiesa universale» che era centrale alle preghiere di

136. Si apprende da una nota finale all'opera in volgare che l'edizione latina fu data alle stampe poco prima. I trattati contenuti nelle due edizioni sono gli stessi. L'edizione in volgare fu ristampata con lo stesso titolo nel 1587 e nel 1596, per i tipi di Giacomo Cornetti e gli eredi di Perin libraro (entrambi veneziani). Una nuova edizione dell'opera in latino fu pubblicata ad Anversa nel 1580 (per Nicolaum Almosinum) – recante anch'essa l'autorizzazione di Burali.

137. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., p. 138.

138. D. Solfaroli Camillocci, *La monaca esemplare. Lettere spirituali di madre Battistina Vernazza (1497-1587)*, in G. Zarri (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia*, Viella, Roma 1999, pp. 235-261. Un altro canonico lateranense di spessore spirituale legato a Burali è Serafino Colino da Cremona, il confessore precedente di Battistina, che l'aveva messa in contatto con Scotti.

139. Cfr. G. Caravale, *L'orazione proibita*, cit., pp. 121-122.

140. A partire dall'edizione del 1602 nel testo compaiono le lettere di Battistina a diversi personaggi e una di queste accenna proprio alla traduzione in volgare dei trattati di Serafino da Fermo, di cui era stata informata dallo Scotti e che ella afferma di non conoscere. Tale riferimento ha un po' il sapore di una *excusatio non petita*, anche vista la fama di Serafino tra i canonici lateranensi (*Delle opere della reverenda et divotiss. Vergine in Christo donna Battista Vernazza*, Angelo Tamo, Verona 1602, p. 456).

141. Come emerge da uno scambio epistolare tra Burali e il barnabita Alessandro Sauli nel 1569 (cfr. F. Molinari, *Il card. teatino beato Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576)*, Università Gregoriana, Roma 1957, pp. 242-245).

Miani e di Girolamo da Molfetta: «La morte di quel Sant'huomo ci è doluta, e per cotesta Chiesa, e per l'universale»¹⁴².

Infine, la dottrina di Battista da Crema fu tramandata nell'ultimo decennio del Cinquecento anche da un altro teatino, Lorenzo Scupoli (1530-1610). Il veicolo è il suo celeberrimo trattato *Il combattimento spirituale*, pubblicato a Venezia nel 1589, per i tipi di Giolito¹⁴³. Ristampato decine di volte e ampliato da Scupoli stesso nelle successive edizioni, il trattato esercitò un grandissimo influsso sulla spiritualità dell'epoca (è nota quella su Francesco di Sales, che lo teneva sempre con sé). Come Burali, anche Scupoli si formò nella casa dei teatini napoletani, dove entrò nel 1569 ed ebbe come direttore spirituale principale Andrea Avellino. Nel *Combattimento* – che, analogamente allo *Specchio* di Carioni, è indirizzato a delle monache – ricorre l'ideale battistiano che vede nell'annullamento dell'amor proprio il fondamento dell'unione con Dio e la possibilità di seguire il suo volere nel mondo. Sulle orme del maestro domenicano, il disprezzo di sé, la ricerca delle ingiurie e delle tentazioni, il farsi violenza, vengono poste da Scupoli a fondamento dell'orazione mentale e della comunione, affinché, attraverso di queste, si possa ricevere la grazia e raggiungere l'unione con Dio. Il *Combattimento* è stato ritenuto l'opera più ardita della fazione teatina che si era riavvicinata alla spiritualità di Battista da Crema¹⁴⁴. Infatti, nonostante il successo ottenuto, lo scritto aveva avuto una gestazione complicata. Nel 1585, Scupoli era stato condannato a un anno di carcere e alla sospensione della dignità sacerdotale dalla fazione genovese dei teatini, che era avversa a quella napoletana e presso la quale egli si trovò per un periodo. Una tradizione teatina sostiene che tale pena fu causata proprio dalla frequentazione da parte dello Scupoli dei testi di Battista da Crema¹⁴⁵. Non è un caso che l'opera uscì anonima e che il nome dell'autore fu rivelato solo all'indomani della sua morte.

2.6 Carlo Borromeo il riformatore

Le figure di vescovi qui esaminate conducono all'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. Nella sua opera riformatrice dell'arcidiocesi, tesa a riaffermare la sacralità delle istituzioni ecclesiastiche, si possono riscontrare diversi tratti del modello di

142. Cit. in S. Zen, *Oratori devoti*, cit., p. 99.

143. Sulle connessioni tra l'opera di Scupoli e Battista da Crema cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo*, cit., p. 132; A. Vanni, «Una continua battaglia acciò siano coronati li virile combattenti». *Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli*, in «Roma moderna e contemporanea», XVIII, 2010, pp. 79-102. Su Scupoli cfr. anche S. Zen *Oratori devoti*, cit., pp. 47-76.

144. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., p. 139. Nell'opera sono stati riscontrati anche gli influssi di Luis de Granada, Ignazio di Loyola, Camilla Battista da Varano (S. Zen, *Oratori devoti*, cit., p. 65).

145. Cfr. A. Vanni, *Gaetano Thiene*, cit., p. 140.

perfezione di Battista da Crema¹⁴⁶. Anzitutto, va sottolineato che l'arcivescovo attuò la riforma della diocesi circondandosi di collaboratori di notevole spessore spirituale, molti dei quali provenivano dagli ambienti che promossero la dottrina di Battista da Crema o idee affini a essa. Uno di questi è Primo Conti, che, nel periodo in cui collaborava con Borromeo in qualità di esaminatore del clero a Milano, partecipò ai tentativi di riabilitazione di Paola Antonia Negri¹⁴⁷. Un altro è Francesco Alciati, dedicatario della raccolta delle lettere della discepola di Carioni. Alciati era stato maestro di Borromeo a Pavia nel 1559, fu insignito della porpora da Pio IV, esercitò il ruolo di Prefetto della Congregazione del Concilio dal 1565 al 1580 e divenne il suo punto di riferimento nella curia romana¹⁴⁸. Poi c'era Ludovico Simonetta, colui che riuscì a far mitigare la condanna delle opere di Battista da Crema al Concilio di Trento, vicino a Borromeo dai tempi dell'Accademia delle Notti Vaticane e da questi posto nella Congregazione del Concilio¹⁴⁹. Nella cerchia dell'arcivescovo c'erano anche assidui frequentatori dell'Oratorio di Filippo Neri (di cui Borromeo stesso ammirava le pratiche spirituali)¹⁵⁰, come Agostino Valier, Cesare Speciano, Gabriele Paleotti (dedicatario dei *Detti notabili* di fra Battista), Niccolò Sfondrati (a cui fu dedicato il trattato della Vernazza), oltre al cugino di Carlo, Federico Borromeo (grande estimatore del misticismo femminile). Tra i collaboratori dell'arcivescovo c'erano anche barnabiti ex discepoli di Battista da Crema, ancora legati al suo modello di perfezione, come Gian Pietro Besozzi (nonostante l'avversione per Paola Antonia Negri) e Giuseppe Maria Berna¹⁵¹. Borromeo, inoltre, si avvalse di quei chierici tea-

146. Sull'attività riformatrice di Borromeo si vedano D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit.; A. Prosperi, *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, cit.; W. De Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Einaudi, Torino 2004; G. Alberigo, *Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo*, in *S. Carlo e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano 21-26 maggio 1984).

147. Conti continuò a esercitare la sua attività di «professore di sacra scrittura» al collegio Taegi e in diversi monasteri: cfr. M. Tentorio, *Altre informazioni biografiche su Primo Conti*, in «Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi», n. 38, 1963, pp. 147-149; S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, cit., pp. 275-279.

148. N. Raponi, *Alciati, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960.

149. P. Sachet, *Simonetta, Ludovico*, cit.

150. D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit., p. 18; S. Zen, *Oratori devoti*, cit., p. 34.

151. Benché Besozzi fosse ostile a Negri, tanto da rivendicare la paternità della raccolta delle lettere a lei ascritte, il suo obiettivo era quello di separare i barnabiti da Paola Antonia, non negare i contenuti di quella spiritualità (E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 608-609; sulla questione della paternità delle lettere cfr. G. Cagni, *Negri o Besozzi? Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «Lettere spirituali» dell'angelica P.A. N.*, in «Barnabiti Studi», VI, 1989, pp. 177-217). Besozzi, infatti, nel 1575 scrisse la *Prattica spirituale d'una serva di Iddio*, dove riproponeva le idee sulla perfezione del suo antico maestro domenicano. L'opera peraltro (che ebbe moltissime edizioni) venne anche fatta stampare dal vescovo Galeazzo Morone, nipote di Carlo Borromeo (sull'opera, cfr. E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 600 e ss.). Berna era barnabita dai tempi di Zaccaria e ancora nel 1576 si rifiutava di confessare coloro che si vestivano in maniera elegante (*Ivi*, *I conflitti*, cit., pp. 619-620). Borromeo, inoltre, nel 1560 riabilitò Melchiorre Crivelli, il difensore dei barnabiti caduto in disgrazia nel 1553 per opera di

tini che si distaccarono da Carafa e si posero nel solco della tradizione spirituale di Battista da Crema, come Andrea Avellino, che all'epoca della sua collaborazione con l'arcivescovo era il direttore spirituale di Scupoli (che lo seguì a Milano nel 1577), e Paolo Burali (che nel 1570 approvò le opere di Serafino da Fermo recanti il nome del frate cremasco)¹⁵². Inoltre Borromeo riformò la diocesi milanese con personaggi che avevano fatto parte della cerchia di Gian Matteo Giberti, come i sacerdoti Vincenzo Cicogna, Niccolò Ormaneto e Alberto Lino, che negli anni Quaranta predicavano sulla base della lettura del Vangelo ed erano aperti al confronto con le idee sulla giustificazione per fede¹⁵³. Borromeo collaborò in particolare con i gesuiti, anche con le figure più controverse, come il confessore della mistica Isabella Berinzaga, Achille Gagliardi, il cui *Breve compendio della perfezione cristiana* (da lei ispirato) presentava molte affinità con le idee di Battista da Crema¹⁵⁴. Sebbene Borromeo non riuscì a portare gli oratoriani di Neri a Milano, questi contribuirono alla stesura delle regole degli Oblati di Sant'Ambrogio, istituiti da Carlo nella città¹⁵⁵.

La conversione di Borromeo risale ai tempi della sua frequentazione dell'Accademia delle Notti Vaticane (1562-1565), che promuoveva una cultura religiosa fondata sullo stoicismo cristianizzato (in particolare di Epitteto, centrale anche all'Oratorio di Neri)¹⁵⁶. Egli attribuiva quindi grande importanza agli studi patristici, umanistici e alla *devotio moderna*, tipici del periodo¹⁵⁷. Ruolo importante nella sua formazione ebbe lo *Stimulus pastorum* di Bartolomeu dos Mártires, da lui conosciuto personalmente nel 1563, testo in cui veniva delineato un modello di guida pastorale fondato sulla pietà

Carafa: lo nominò vescovo suffraganeo di Milano, benché affiancandogli – suo malgrado – Sebastiano Donato, vescovo di Bobbio (Crivelli morì un anno dopo). La vicinanza di Borromeo con l'ambiente dei paolini è anche testimoniata dal fatto che fu al capezzale sia di Besozzi sia di Ludovica Torelli.

152. Sui rapporti tra i teatini e Borromeo v. F. Molinari, *San Carlo Borromeo e Bernardino Scotti*, in «Regnum Dei», XXIII, 1966, pp. 41-57; M. De Certeau, *Carlo Borromeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 260-269.

153. S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi*, cit., pp. 157-158.

154. Uscito in Francia nel 1595 e in Italia nel 1611, il trattato presenta una concezione della perfezione fondata sull'annichilazione di sé per giungere alla divinizzazione. Sul trattato di Gagliardi, cfr. R. Faesen, *Achille Gagliardi and the Northern Mystics*, in R.A. Maryks (a cura di), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Brill, Leiden 2017, pp. 82-111; M. Gioia, *Breve compendio di perfezione Cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S. I.*, Morcelliana, Brescia 1996.

155. P. Calliari, *Gli Oblati dei SS. Ambrogio e Carlo*, in G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, pp. 647-651.

156. Come è noto, inizialmente le riunioni vertevano soprattutto su letture pagane. La svolta religiosa ebbe inizio con l'arrivo della misteriosa figura del "Pellegrino", la cui identità è stata molto discussa (cfr. G. Alberigo, *Carlo Borromeo*, cit., pp. 194-195).

157. Tra i Padri avevano un posto particolare S. Ambrogio e S. Girolamo, mentre tra i "moderni", c'erano Ludolfo di Sassonia e l'*Imitazione di Cristo*. Probabilmente Borromeo leggeva anche Cassiano: suo zio, Pio IV, aveva approvato la pubblicazione della traduzione in volgare di Benedetto Buffi del *De institutis coenobiorum* nel 1563: *Opera delle costituzioni et origine de monachi, et de remediis et cause de tutti li vitiis* (Michele Tramezzino, Venezia 1563), poi messa all'*Indice* del 1596 (J.M. De Bujanda, *Index des livres interdits*, cit., vol. XI, *Index librorum prohibitorum*, 1600-1996, p. 198).

personale e sullo studio¹⁵⁸. Come è stato rilevato, la biblioteca di Borromeo comprendeva opere di mistici spagnoli fra i quali Juan de Ávila e, soprattutto, di Luis de Granada, di cui ebbe grande stima e con cui fu in rapporto di corrispondenza¹⁵⁹. L'arcivescovo, inoltre, ammirava il benedettino Louis de Blois, autore di scritti ascetico-mistici¹⁶⁰ che faceva leggere nei seminari per il clero. Anche Serafino da Fermo era presente nella sua biblioteca, insieme a Savonarola, Pietro da Lucca e Giovanni da Fano¹⁶¹. È interessante notare che con Borromeo si chiudeva positivamente la vicenda delle *Opere spirituali* di Battistina Vernazza (curate da Scotti, l'ammiratore di Serafino da Fermo). Nel 1583 l'arcivescovo istituì una commissione composta dai suoi stretti collaboratori, Achille Gagliardi, Francesco Adorno e Carlo Bascapè, che dette l'autorizzazione alla pubblicazione del trattato nel 1585, poco dopo la morte di Borromeo¹⁶².

Come recava il suo motto, *Humilitas*, la spiritualità di Borromeo era improntata alla pratica dell'umiltà e attribuiva molta importanza alla mortificazione. Contrariamente a Battista da Crema, tuttavia, l'abbassamento di sé veniva saldamente ancorato ai rituali della Chiesa, più che essere vissuto in un cammino di perfezione individuale da compiere, in buona parte, al lato di questi. È noto, ad esempio, che l'arcivescovo milanese faceva lunghi pellegrinaggi scalzo, come nel celebre episodio della processione penitenziale del Sacro Chiodo durante la peste del 1576-77, nella quale si identificava con il Cristo sofferente e umiliato, portando la croce, con un piede ferito e con un cappio al collo. Inoltre l'arcivescovo lavava i piedi ai poveri e ai pellegrini nella settimana santa e impartiva la comunione agli appestati¹⁶³. Associando alle cerimonie quei comportamenti penitenziali praticati dai paolini trent'anni prima, Borromeo conferiva nuova sacralità ai riti della Chiesa, riempiendoli cioè di quel significato spirituale fondato sulla rinuncia allo status e sull'umiltà.

Inoltre, in continuità con i valori spirituali della *devotio* e dell'umanesimo, Borromeo estendeva anche ai laici l'ideale di una vita spirituale intesa come ricerca della perfezione. La propria attenzione ai laici, cioè, non va solo vista all'interno di un progetto volto al disciplinamento, ma anche di conversione e santificazione, individuale e collettiva, da vivere sia nella pratica religiosa sia nelle attività della

158. D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit., pp. 19-20. Ricordiamo il legame tra Bartolomeu, Luis de Granada, Juan de Ávila e la familiarità con gli scritti di Serafino da Fermo.

159. Cfr. C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture*, cit., p. 75.

160. Come si ricorderà nel trattato *Manual de Oraciones*, Luis de Granada considerava questo autore e Serafino da Fermo le sue principali fonti di ispirazione.

161. D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit., p. 240n.

162. D. Solfaroli Camillocci, *La monaca esemplare*, cit., p. 241.

163. Sull'importanza del concetto di umiltà nella spiritualità di Borromeo cfr. P.M. Jones, *The Court of Humility: Carlo Borromeo and the Ritual of Reform*, in M. Hollingsworth, C.M. Richardson, *The Possessions of a Cardinal. Politics, Piety and Art, 1450-1700*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009, pp. 166-184. Sulla spiritualità di Borromeo cfr. F. Buzzi, «*Ante orationem praepara animam tuam*». Il De Oratione di Carlo Borromeo e la spiritualità del suo tempo, in «*Studia Borromaica*», n. 20, 2006, pp. 43-90.

vita quotidiana¹⁶⁴. Infatti i testi promossi da Borromeo per i laici come per il clero rimandano a un modello di conversione e di perfezione fondato sulla lotta ai vizi, sulla preghiera mentale e sull'unione con Dio, sebbene inquadrato all'interno di devozioni approvate dalla Chiesa e sottoposto al controllo ecclesiastico – come in parte emerge dal trattato, da lui stesso composto, *Libretto de i ricordi*¹⁶⁵. I libri per i laici includevano l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, le opere di Luis de Granada (come la *Guida dei peccatori*, pur messa all'*Indice* in Spagna), la *Prattica dell'oratione mentale* del cappuccino Mattia Bellintani (il quale, peraltro, fu autore di una biografia di Angela Merici) e l'*Esercizio della vita christiana* (1557) del gesuita ed ex discepolo di Juan de Ávila, Gaspar Loarte¹⁶⁶. In questo quadro Borromeo diede grande importanza alle confraternite laiche (del SS. Sacramento e della Carità), alle associazioni devote miste (come gli Oblati di Sant'Ambrogio) e a quelle sacerdotali (come i Padri della Pace), con le quali stabilì un rapporto di collaborazione e negoziazione (e talvolta di scontro), contribuendo personalmente a definirne la spiritualità¹⁶⁷.

2.7 I vescovi post-tridentini e l'eredità di Angela Merici

Nella gran parte delle città del nord d'Italia, Carlo Borromeo, i vescovi post-tridentini e i chierici regolari, promossero il modello della *forma vitae* femminile di Angela Merici. L'azione di questi esponenti ecclesiastici, concepita nell'ampio progetto di conversione e organizzazione della società laica, si combinò con le

164. A riguardo, cfr. D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit., pp. 105-142. Da questo punto di vista, il vescovo di Verona Valier mostra significative affinità con Borromeo (cfr. E. Patrizi, *Pastoralità ed educazione*, vol. 1, cit., pp. 388-389).

165. Il *Libretto de i ricordi*, al popolo della città et diocesi di Milano (Pacífico Pontio, Milano 1578), era diretto ai «padri e madri di famiglia» affinché sia osservato «sempre, et in ogni luogo, per [...] regola del vivere Christiano [...] sia il specchio, che se ponghino avanti [...] per polire la faccia dell'anima» (p. 6v). Sebbene si concentri molto sulle pratiche esteriori, i consigli includono «raffrenar l'ira [...] sopportare li difetti altrui [...] sopportare patientemente [...] le ingiurie a te fatte, et perdonarle [...] piglia i flagelli [...] et ogni cosa avversa dalla mano del Signore» (p. 9r-v); «Non voler facilmente giudicare il prossimo, massime la sua intentione» (p. 10r). Il fedele doveva custodire il cuore (pp. 11v-12r) e fare l'esame della coscienza (p. 18r). Per una panoramica del concetto di conversione in età moderna, cfr. A. Prosperi, *Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in età moderna*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», n. 10, 1998, pp. 17-30.

166. C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture*, cit., pp. 78-80.

167. Sulle confraternite cfr. F. Buzzi, *Il lavoro tra XVI e XVII secolo. Alcune linee di riflessione teologica e spirituale*, in D. Zardin (a cura di), *Corpi, «Fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 161-86; D. Zardin, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinquecentesca*, in Id., C. Mozzarelli (a cura di), *I tempi del Concilio Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma 1997, pp. 107-144. Va notato che tra i libri posseduti dalla confraternita di S. Maria della Passione, figurava il *Libro de gratia* di Girolamo Sirino (cfr. D. Zardin, *Carlo Borromeo*, cit., p. 159), che, come si è visto, era stato un importante testo di riferimento per gli ambienti devoti e mistici in cui nacquero le compagnie.

esigenze spirituali ed esistenziali di quelle donne che non volevano vivere una vita religiosa in convento e che perseguivano la devozione secolare. Almeno a partire dagli anni Sessanta, in molte città, come Milano, Bologna, Cremona, Venezia, Verona, Bergamo e altre, vi erano gruppi di donne devote che vivevano informalmente nel mondo ispirandosi all'istituto mericiano di Brescia¹⁶⁸. Il primo a confrontarsi con queste formazioni spontanee fu proprio Carlo Borromeo che, nel 1567, le regolarizzò istituendo la Compagnia di sant'Orsola nella sua città¹⁶⁹. L'arcivescovo, inoltre, nel IV Concilio provinciale del 1576, chiese ai vescovi di seguire il proprio esempio, contribuendo così in maniera decisiva all'espansione della compagnia nelle città della Lombardia, del Veneto e dell'Emilia Romagna. Anche se al di fuori di Brescia e Milano non ci sono documenti che attestino esplicite approvazioni episcopali fino ai primi anni Ottanta, è probabile che i vescovi ne accettassero tacitamente l'esistenza¹⁷⁰. Anche molti esponenti dei nuovi ordini e congregazioni parteciparono a tali iniziative, soprattutto in qualità di confessori¹⁷¹. Le compagnie

168. Questi gruppi talvolta seguivano donne dotate di particolare carisma e capacità organizzative, come Giovanna Vistarini Anguillara (a Milano) e Maddalena Guerrini (a Cremona), o, più tardi, Paola Sberna (a Foligno) e Brigida Morello (a Piacenza). Per una disamina dell'evoluzione delle compagnie di sant'Orsola e dei suoi protagonisti in Italia nella prima età moderna, cfr. Q. Mazzonis, *Donne devote nell'Italia post-tridentina: il caso delle compagnie di sant'Orsola*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2014, pp. 349-385. L'affiliazione di questi gruppi di donne alla compagnia mericiano emerge da diversi documenti (cfr. *ivi*, pp. 352, 356-357). In altri casi, invece, erano amministrate informalmente da un padre spirituale. Si ricordi anche il caso di Girolamo Regino, l'eremita che amministrava un gruppo di nobili veneziane all'inizio del Cinquecento. Si veda anche G. Zarri, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», vol. VII, 1986, pp. 1-50.

169. Sulle orsoline nella diocesi di Milano si veda C. Di Filippo Bareggi, *Una riforma al femminile: la Compagnia di Sant'Orsola fra Angela Merici e Carlo Borromeo*, in Id., *Chierici e laici nella chiesa tridentina: educare per riformare*, Cuem, Milano 2003, pp. 60-108.

170. I vescovi che istituirono o appoggiarono le orsoline nelle loro città furono (tra parentesi gli anni del loro vescovato): a Brescia Domenico Bollani (1559-1579) e Giovanni Dolfin (1579-1584), a Como Gian Antonio Volpi (1559-1588), a Cremona Nicolò Sfondrati (1560-1590) e Cesare Speciano (1591-1607), a Bergamo Federico Cornaro (1561-1577), a Verona Agostino Valier (1565-1606), a Bologna Gabriele Paleotti (1566-1597) e Alfonso Paleotti (1597-1610), a Lodi Antonio Scarampo (1569-1576), a Ferrara Paolo Leoni (1578-1590) e Giovanni Fontana (1590-1611), a Mantova Francesco Gonzaga (1593-1620), a Novara Carlo Bascapè (1593-1615), a Modena Gasparo Silingardi (1593-1605) e a Treviso Ludovico Molin (1595-1604). Bisogna notare che anche alcuni papi furono favorevoli alle compagnie di sant'Orsola. Bolle di approvazione si ebbero da parte di Paolo III nel 1546 per la compagnia bresciana, di Gregorio XIII nel 1582 per quella milanese e di Clemente VIII nel 1593 per le orsoline di Ferrara.

171. Questi furono: i gesuiti (a Venezia, Bologna, Ferrara, Parma e Como), i somaschi (a Cremona, Ferrara, Treviso e Napoli), gli osservanti francescani (a Brescia e Milano), i teatini (a Venezia), gli oratoriani (a Foligno e in diversi paesi vicino a Brescia), i Canonici Lateranensi e i Padri della Pace (a Brescia), i Preti di Santa Corona (a Milano) e la Congregazione dei Poveri Vergognosi (a Venezia). Particolarmente interessante è il caso delle orsoline di Foligno, che vide l'intervento di Cesare Baronio

ebbero uno sviluppo numerico considerevole, tanto che all'inizio del XVII secolo a Brescia e Milano raggiunsero rispettivamente le quattrocento e le ottocento unità¹⁷².

Il successo delle compagnie di sant'Orsola fu dovuto al fatto che esse catalizzarono sia le aspirazioni sociali e religiose femminili, sia quelle di riforma della Chiesa. I vescovi trovarono nelle donne che restavano nel mondo senza sposarsi un prezioso alleato per l'insegnamento catechetico. Al contempo, attraverso la legittimazione ecclesiastica delle compagnie, le donne ottennero il riconoscimento ufficiale di quella forma di vita spirituale secolare che esse avevano perseguito per tutto il Medioevo, come terziarie, bizzocche e beghine. Inoltre, come è stato acutamente osservato, da un punto di vista sociale, l'orsolina rappresentò una nuova figura femminile, il prototipo della donna *single*¹⁷³. I vescovi infatti qualificarono la donna devota nel mondo come «terzo stato», dopo la monaca e la moglie (o «quarto», se si considerava anche la vedova). Inoltre va sottolineato che il loro intervento non comportò una progressiva spinta verso la vita conventuale¹⁷⁴. Alla fine del Cinquecento, il successo della Compagnia di sant'Orsola favorì la nascita di altre associazioni secolari femminili, come le Dimesse (Vicenza, Verona, Padova e Udine), le Medee (Genova), le teatine (Napoli e Palermo) e le oratoriane (Milano e Trento)¹⁷⁵.

e Paolo Sfondrati (fratello di Niccolò) a sostegno dell'oratoriano Giovan Battista Vitelli che intendeva istituire la compagnia contro la volontà del vescovo Bizzoni.

172. Nella maggior parte delle altre città le compagnie oscillavano tra le cento e le cinquanta adepte.
173. G. Zarri, *Il «Terzo stato»*, in Ead., *Recinti*, cit., pp. 453-480. Zarri ha anche sottolineato l'importanza dei fattori sociali che contribuirono alla sua affermazione. Uno di questi fu l'incremento del prezzo della dote, che comportò l'aumento delle donne che non potevano accedere allo stato monacale e matrimoniale. Cfr. anche V. Cox, *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», n. 48, 1995, pp. 513-581.

174. Esempi di regole delle orsoline secolari si trovano in molte città fino alla soppressione napoleonica degli ordini religiosi (e in alcuni casi anche oltre). Se è vero che a partire dalla metà del Seicento si riscontra una tendenza che vede volgere le case secolari di orsoline in collegi per ragazze, solo in alcuni casi questi furono sottoposti alla clausura. Inoltre, laddove questa fu adottata, non necessariamente fu imposta dai vescovi, ma più spesso erano le donne stesse a richiederla, sia perché spinte dalle famiglie e sia per motivi spirituali. È in Francia, nel 1612, che la Compagnia di sant'Orsola prese la forma conventuale, che in alcuni casi (come a Roma) venne importata anche in Italia. L'ordine religioso delle orsoline francesi si distinse comunque per il l'attivismo nelle missioni nel mondo. Sulle orsoline francesi cfr. L. Lux-Sterritt, *Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth Century Catholicism*, Ashgate, Aldershot 2005. Per una visione d'insieme dello sviluppo del variegato mondo delle orsoline fino al tempo presente e degli studi a esso legati, v. Q. Mazzonis, *Ursulines*, in M. King (a cura di), *Oxford Bibliographies Online: Renaissance and Reformation*, Oxford University Press, New York 2013. Per degli importanti studi sulla religiosità femminile nel secondo Cinquecento e oltre, si veda B. Diefendorf, *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford University Press, Oxford 2004; Id., *Rethinking the Catholic Reformation: the Role of Women*, in D. Kostroun, L. Vollendorf, *Women, Religion and the Atlantic World (1600-1800)*, University of Toronto Press, Toronto 2009, pp. 31-59; A. Weber (a cura di), *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Routledge, Abingdon 2016.

175. Anche in questo caso si riscontra l'azione di vescovi e direttori spirituali appartenenti agli ordini religiosi che collaborarono con gruppi di donne guidati da figure carismatiche come Orsola

Ora, come è noto, nel 1563 e nel 1566, i padri conciliari e Pio V avevano emanato provvedimenti che imponevano la clausura alle donne: il *Decretum de regularibus et monialibus* (diretto alle monache) e la bolla *Circa pastoralis* (che la estendeva alle comunità di terziarie). Tuttavia, questi provvedimenti non rappresentarono un ostacolo insormontabile per la promozione delle compagnie di sant'Orsola, poiché non riguardavano le devote che vivevano in piccole comunità o in casa propria. Ciò è dimostrato dal fatto che, nel 1566, Borromeo da una parte contribuiva alla stesura della *Circa pastoralis* e dall'altra richiedeva ai Padri della Pace di Brescia di inviargli una copia della regola della Compagnia di sant'Orsola – che avrebbe istituito a Milano l'anno successivo. Infatti, dal punto di vista giuridico, gli ordinari si dimostrarono attenti a mantenere il carattere laico dell'associazione, priva di voti solenni e a carattere locale, in modo da non essere sottoposta agli obblighi delle religiose¹⁷⁶. Borromeo e gli altri vescovi che ne condivisero l'azione riformatrice, quindi, pur implementando il decreto tridentino sulla clausura dei conventi, non cercarono di rinchiudere la devozione femminile, ma la regolamentarono, offrendo sostanzialmente due possibilità alternative alle donne: da una parte, la vita conventuale claustrale con voti solenni e, dall'altra, quella secolare con voti semplici. Tale soluzione rappresentò uno sbocco a un dibattito che aveva diviso gli ecclesiastici a Trento e che si riallacciava alle tematiche spirituali qui discusse, e cioè se alla vita religiosa (non solo monastica, ma anche informale vissuta in gruppo) fosse necessario il voto – tema già trattato, come si è visto, da Valla, Erasmo, Carioni e Merici. La posizione che sosteneva la necessità del voto (a cui inevitabilmente conseguiva la clausura) era stata sconfitta al concilio di Trento, che non impose né il voto né la clausura ai conventi di terziarie, ma era stata riproposta dalla bolla di Pio V. Questa, però, negli anni successivi, oltre a rivelarsi di difficile applicazione, venne contestata da molti vescovi e da Gregorio XIII, e quindi abbandonata nel 1616, quando la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari dichiarò che i conventi di terziarie «non si approvano ma ben si tollerano»¹⁷⁷.

Benincasa (Teatine di Napoli), Maria Alberghetti e Anna Mels (Dimesse di Padova e Udine), Maria Giovanna della Croce (Oratorio delle donne di Trento), Medea Ghigliano Patellani e Maria Vittoria De Fornari Strata (Medee). Per un'analisi comparativa di questi gruppi si veda Q. Mazzonis, *The Council of Trent and Women's Active Congregations in Italy*, in W. François, V. Soen (a cura di), *op. cit.*, vol. 2, pp. 191-217. Per delle analisi sociali e di genere riguardanti alcune di queste compagnie si veda la raccolta di saggi di Gabriella Zarri, *Recinti*, cit; per una panoramica generale, cfr. «Quaderni franconiani», n. 8, 2, 1995.

176. Anche in epoca napoleonica, in alcune città, le orsoline sopravvissero alla soppressione degli ordini religiosi proprio dimostrando di essere istituti laici con finalità educative.

177. Nel 1749 le disposizioni di Pio V vennero definitivamente abrogate da Benedetto XIV. Su questi temi si vedano R. Creyten, *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, in Atti del convegno storico internazionale, Herder, Roma 1963 e F. Mediolani, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto*

Se la *forma vitae* secolare femminile ideata da Angela Merici si affermò definitivamente, le compagnie di sant'Orsola subirono però significativi cambiamenti. I vescovi diedero ad esse nuove regole che sottoposero le donne a un maggiore controllo da parte del clero e indirizzarono la devozione femminile verso forme più tradizionali. Le affiliate tuttavia mantennero spazi di autonomia e di realizzazione di sé, sia nella vita quotidiana, sia nel vissuto spirituale. Particolarmente restrittiva fu la prima regola borromaica data alle orsoline milanesi (1567), che affidava il governo dell'istituzione a una gerarchia ecclesiastica e introduceva una spiritualità che nulla aveva a che vedere con il testo mericiano¹⁷⁸. Tuttavia, lo stesso arcivescovo ne approvò un'altra per Brescia (1582), che invece si ispirava al testo originale di Angela Merici, e che, insieme a quella milanese, divenne il principale modello per gli altri vescovi che composero le regole per le compagnie nelle proprie città¹⁷⁹.

Da un'analisi di questi testi e di altri documenti emerge dunque un quadro abbastanza articolato, sia sotto il profilo organizzativo sia spirituale. Non vi è dubbio che nel progetto di conversione e di disciplinamento della società promosso da Borromeo, le compagnie persero quelle caratteristiche di indipendenza e di governo femminile con cui la fondatrice aveva concepito il proprio gruppo. I vescovi, infatti, misero le compagnie e le gerarchie femminili sotto l'autorità dell'ordinario e del Padre Generale. Inoltre alle orsoline venne affidato il compito di insegnare nelle scuole della Dottrina Cristiana e di svolgere una funzione catechetica e morale nelle famiglie, come aveva già teorizzato Gabriele Paleotti nel 1565, cui si doveva l'ideazione del progetto avviato dall'arcivescovo milanese¹⁸⁰. Inoltre i vescovi, portatori di una concezione di genere più tradizionale di quella mericiano, introdussero disposizioni che tendevano a limitare l'autonomia delle affiliate nella

con l'oggi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 1997, pp. 249-301. Sulla posizione di Gregorio XIII cfr. A. Sosnowsky, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità* (CAN. 1088 C.I.C.). *Evoluzione storica e legislazione vigente*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, pp. 157-159.

178. *Regola della Compagnia di Santa Orsola*, appresso di Giovan Battista et fratelli da Ponte alla Dovana, Milano 1567.

179. *Regola della Compagnia di S. Orsola di Brescia di nuovo rivista corretta e confermata da Monsignor illustrissimo Carlo Cardinale di S. Prassede, arcivescovo di Milano et Visitatore Apostolico*, appresso Pietro Maria Marchetti, Brescia 1582.

180. Come scrive Paleotti nel *Regolamento di vita spirituale per un vescovo* inviato a Borromeo: «Perché sono molte vergini, c'hanno animo a servire Dio in questo stato [...] si potrà fare una Congregazione di verginelle, et far loro alcune regolette, con le quali stando in casa delli loro proprii parenti servissero Dio nello stato verginale, et da queste si potrebbero avere molti comodi, come sarebbe aver delle persone da servire a diverse opere pie [...] Queste verginelle anchora potrebbero insegnare col tempo alle putte la dottrina christiana». L'importanza del documento è già stata sottolineata dalla storiografia: cfr. G. Zari, *Il «terzo stato»*, cit., pp. 462-63 e C. Di Filippo Bareggi, *Una riforma al femminile*, cit., pp. 63-64. Concetti simili furono formulati da altri vescovi nelle introduzioni delle nuove regole.

vita quotidiana¹⁸¹. Queste furono sottoposte a una maggiore sorveglianza da parte delle governatrici e la loro appartenenza alla compagnia fu formalizzata tramite l'adozione del voto semplice, di un abito scuro, del velo e del cerimoniale di accettazione delle vergini, aspetti assenti nell'iniziale proposta mericiano. Le regole dei vescovi, infine, enfatizzavano maggiormente gli aspetti esteriori del culto legati alla pratica liturgica e sacramentale della Chiesa.

Gli ordinari, però, nel contesto di queste nuove restrizioni, inclusero aspetti importanti del disegno originale di Angela Merici. Nonostante l'introduzione delle figure maschili nei ruoli chiave, le donne mantennero una funzione importante nella gestione della compagnia – cosa particolarmente evidente, oltre che a Brescia, anche a Ferrara, dove non era prevista la figura del Padre Generale¹⁸². In diverse regole, inoltre, filtrarono la sensibilità pedagogica della fondatrice e i suoi avvertimenti riguardo alla necessità di anteporre le esigenze delle orsoline al rispetto delle gerarchie.

Ma è soprattutto sul piano spirituale che si ritrovano aspetti volti al perfezionamento interiore e all'unione con Dio, ricollegabili agli orientamenti mericiani. Borromeo suggeriva alle orsoline di leggere l'*Esercizio della vita christiana* del gesuita seguace di Juan de Ávila, Gaspar Loarte, mentre Valier, in un trattato composto nel 1575 per le orsoline veneziane, tra le quali si trovava la sorella, consigliava la lettura di testi ascetico-mistici quali lo *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca, le vite di sante come Caterina da Siena e le opere del domenicano Luis de Granada – sottoponendoli però all'autorizzazione del confessore¹⁸³. In alcune delle nuove regole traspare dunque un modello di perfezione fondato sulla trasformazione graduale dell'io interiore, attraverso la lotta contro l'amor proprio, la ricerca dell'umiltà, l'introspezione psicologica, per raggiungere l'unione con Dio nell'orazione mentale. In quelle di Ferrara e Treviso emergono toni che rimandano più specificamente alla spiritualità del combattimento spirituale di Battista da Crema e riproposta dallo Scupoli. La comunione e la confessione sono presentate in un'ottica di purificazione e crescita della virtù (cosa che invece la regola di Merici non fa in maniera così evidente): «A Chi desidera *conservar netta la coscienza, e far progresso nelle virtù*, è necessario

181. Per un'analisi delle concezioni di genere negli scritti riguardanti le compagnie di sant'Orsola, cfr. Q. Mazzonis, *Donne devote nell'Italia post-tridentina: il caso delle compagnie di sant'Orsola*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», n. 2, 2014, pp. 376-382.

182. *Regola della Compagnia di Santa Orsola*, Paolo Leone vescovo di Ferrara, per Vittorio Baldini, Ferrara 1587.

183. A. Valier, *Modo di Vivere proposto alle Vergini che si chiaman Dimesse ovvero che vivono nelle lor case con voto, o proposito, di perpetua castità*, Giuseppe Comino, Padova 1744, cap. 16 (ma pubblicato la prima volta nel 1575 da Bolognino Zaltieri a Venezia: cfr. Id., *Instituzione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, a cura di F. Lucio, Modern Humanities Research Association, Cambridge 2015, p. 1). Inoltre, come si è visto, nel 1589 il canonico regolare lateranense Giacomo Tribesco scrisse il *Trattato breve del modo del santo vivere* per le orsoline bresciane, fondato sulle idee di Battista da Crema e di Serafino da Fermo (cfr. *supra*, cap. 1, par. 2.5).

frequentare la santa Confessione, et Communione»¹⁸⁴. Nella regola trevigiana, inoltre, il concetto di obbedienza è inteso come un'arma da guerra con cui vincere se stessi, perfetta negazione dell'amor proprio e totale distacco dai valori del mondo: «[...] l'Obediente parlerà, et racconterà la sua vittoria: possano riportare anch'esse *gloriosa vittoria nella perpetua guerra*, che haveranno co'l Mondo, et con la propria sensualità: perciò ciascuna osservi esatta obediencia con *vera negatione della propria volontà*»¹⁸⁵.

Se in diverse regole era auspicato l'incontro con il divino prefigurato in quella di Merici e risultava ancora presente l'obbedienza ai consigli di Dio, al contempo si introduceva un maggiore controllo delle ispirazioni divine per evitare derive individualiste o anomiche. Come si è già visto, infatti, Borromeo inserì la figura del confessore nel passo in cui Merici asseriva che le orsoline devono obbedire alle ispirazioni dello Spirito Santo. Tale significativa correzione era già stata proposta da Valier: «Debbono udire quello che parla in esse lo Spirito Santo, e ascoltare le sue voci, obbedendo in ciò al parere del loro Padre Spirituale»¹⁸⁶.

Infine, modelli spirituali analoghi si ritrovano nelle regole di altre congregazioni femminili. Particolarmente significative sono quelle delle Dimesse (*Gli ordini della devota compagnia delle dimesse*) composte dall'ex barnabita e seguace di Battista da Crema, Antonio Pagani. Vagliate e approvate da Valier e Michele Priuli, che istituirono la compagnia nelle loro diocesi, oltre a promuovere la lettura delle *Lettere* di Paola Antonia Negri e di altri autori mistici quali Tauler, esse riproposero le pratiche spirituali dei primi paolini, come la *collatione* (qui chiamata «Capitolazione»), in cui le adepte erano chiamate ad analizzare la radice dei propri vizi che ostacolavano il processo di purificazione e di unione con Dio¹⁸⁷.

184. *Regole della Compagnia di Santa Orsola, Arcivescovo Molino, Vescovo di Trevisi*, Presso Pietro Miloco, Venetia 1643, p. 65 (si tratta di una ristampa di un'edizione risalente ad alcuni decenni prima).

185. *Ivi*, p. 66.

186. A. Valier, *Modo di vivere*, cit., cap. 25.

187. Su queste regole si vedano E. Bonora, *I conflitti*, cit., pp. 588-591; M. Romanello, *Le spose del principe. Una storia di donne: la Casa secolare delle zitelle in Udine, 1595-1995*, FrancoAngeli, Milano 1997, pp. 52-54; G. Zarri, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 257-278.

Conclusione

La parabola dei paolini, dei somaschi e delle orsoline riflette le complesse dinamiche religiose che attraversarono il Cinquecento. Concepite e istituite come "compagnie spirituali" tra gli anni Venti e i primi anni Trenta, tali sodalizi conobbero la fase di piena realizzazione in un periodo confessionalmente fluido e aperto a diverse tipologie di riformismo religioso. Negli anni Quaranta e soprattutto nei Cinquanta, tutte le compagnie attraversarono una fase movimentata, in un clima religioso segnato dall'azione repressiva dell'Inquisizione e di Gian Pietro Carafa. Nell'arco di quel periodo si assistette prima all'espansione e poi alla drammatica riforma dei paolini, a una certa frammentazione dei somaschi, alle divisioni tra le orsoline, e a una crisi di adesioni che riguardò tutte le compagnie. Negli anni Sessanta e Settanta, invece, nell'età del riformismo e del primato ecclesiastico, le compagnie vennero riorganizzate e inquadrare istituzionalmente. Se esse subirono alcuni cambiamenti significativi, non persero completamente l'identità originaria. Questo è soprattutto il caso delle orsoline, che nelle diverse città negoziarono con i vescovi le modalità della propria forma di vita, come emerge anche dalle regole che conservarono tratti del testo originale. Solo più approfondite indagini sui testi normativi e sui percorsi individuali e collettivi dei paolini e dei somaschi potrebbero chiarire fino a che punto tali congregazioni continuarono a porre alcuni aspetti del radicalismo dei fondatori al centro del loro operato.

In ogni caso, la figura di Battista da Crema rimase un importante punto di riferimento per la cultura religiosa del secondo Cinquecento. Dopo la morte di Carafa, i suoi ex discepoli Torelli e Folperto misero in atto delle strategie volte a far rimuovere la sua condanna, con l'appoggio di diversi alti ecclesiastici come Burali, Paleotti, Simonetta e altri. Primo di una serie di maestri spirituali del Cinquecento, fra Battista, influenzò personaggi di grande successo quali Luis de Granada e Lorenzo Scupoli, ed era ben conosciuto da Filippo Neri e da Ignazio di Loyola, che ne condivisero i principi di fondo. La sua importanza, inoltre, emerge dalla diffusione dei suoi trattati, che continuarono a filtrare attraverso le maglie dell'Inquisizione in alcune forme mascherate (come i *Detti notabili* e il *Faretra* di Serafino da Bologna) e soprattutto nei compendi di Serafino da Fermo, che furono anche tradotti e pubblicati in Spagna, Francia e nei Paesi Bassi. Ulteriori studi in

questa direzione potrebbero fare maggiore luce sul reale impatto che la figura e la dottrina del frate ebbero nel secondo Cinquecento, soprattutto tra alti ecclesiastici come Carlo Borromeo, Valier e altri protagonisti del risanamento della Chiesa. A riguardo, andrebbero anche maggiormente scandagliati i rapporti che i seguaci di Carioni ebbero con i gesuiti (in particolare con Laínez), con l'ambiente di Filippo Neri e con i circoli dell'evangelismo (soprattutto quello di Giberti) e degli Spirituali.

Ma oltre a Carioni, anche Miani e Merici ebbero un importante influsso sulla religiosità del secondo Cinquecento. Da questo punto di vista andrebbe verificato attentamente l'ascendente di Miani, soprattutto sulle scuole della Dottrina Cristiana. Sotto il profilo dottrinale, inoltre, il fondatore dei somaschi è forse il personaggio che mostra maggiori affinità e contatti con gli ambienti dell'evangelismo e pertanto sarebbe interessante scavare in tale direzione. Andrebbero approfonditi anche i rapporti tra questi ambienti e i seguaci di Angela Merici e, in particolare con il fondatore delle Accademie di Rezzato, Giacomo Chizzola, e il suo amico umanista e agronomo, Agostino Gallo.

L'ideale di vita cristiana e di perfezione a cui Battista da Crema aveva per primo dato una sistematizzazione coerente e radicale, trovò una grande diffusione nel secondo Cinquecento, nella letteratura del "combattimento spirituale". Se, come si è detto, il celebre trattato di Scupoli, gli scritti di Luis de Granada e i percorsi di alcuni teatini della seconda generazione, come Avellino e Burali, si ispirarono effettivamente a Carioni, l'espansione di tale modello non si deve tanto alle opere di quest'ultimo, quanto al propagarsi delle fonti patristiche e scritturali, delle opere appartenenti alle tradizioni della *devotio moderna*, dell'osservanza e dell'umanesimo tra i principali protagonisti del rinnovamento religioso dell'epoca. Ignazio di Loyola e Filippo Neri portarono la perfezione interiore e l'unione personale con Dio al centro del loro attivismo religioso ed è anche attraverso la loro opera che tale concezione della vita cristiana confluì nel riformismo ecclesiastico. Se già dalla fine del Quattrocento vi era nella Chiesa una corrente riformatrice che seguiva tali ideali (incarnata da figure come Egidio da Viterbo), nel periodo postridentino vescovi come Carlo Borromeo si avvalsero di questi personaggi, oltre che di alcuni ammiratori di Battista da Crema, nella loro opera di riforma delle strutture ecclesiastiche.

In questa corrente religiosa si è riscontrata una significativa presenza femminile, le cui esponenti ebbero ruoli di *leadership* e contribuirono alla definizione di specifici modelli di perfezione: dalla quattrocentesca Caterina Vigri, a Caterina Fieschi, a Angela Merici, a Paola Antonia Negri, a Ludovica Torelli (per menzionare solo le figure principali). Nel secondo Cinquecento le donne persero in parte il loro ruolo di protagoniste nell'orientare gli ideali riformatori, i quali furono più saldamente diretti dagli esponenti della Chiesa. Tuttavia, si notano cambiamenti dal punto di vista delle concezioni della femminilità e dell'atteggiamento degli ecclesiastici verso le donne devote. Se è vero che le compagnie di sant'Orsola furono sottoposte al governo degli uomini, la figura della governatrice aveva ampi margini decisionali, mentre le adepti,

continuando a vivere nel mondo, mantenevano una certa indipendenza. L'accettazione della compagnia da parte delle gerarchie ecclesiastiche, soprattutto, legittimò la figura della donna nubile che può vivere nel mondo secolare. L'ambivalenza dei risultati ottenuti dalla santa bresciana si riflette nella concezione della femminilità presente nei testi normativi vescovili diretti alle orsoline. Le donne, infatti, erano viste in una duplice prospettiva: la loro natura era considerata fragile, e quindi da proteggere e controllare, ma sotto il profilo spirituale potevano essere reputate anche superiori agli uomini. Tuttavia, a differenza di Merici e di Carioni, che ponevano la progressione spirituale delle donne – come quella degli uomini – in relazione alle loro capacità di perfezionamento interiore, nei trattati e nelle regole diretti alle nuove compagnie di sant'Orsola, le loro doti spirituali erano considerate soprattutto come la conseguenza dell'intervento divino. Allo stesso modo, anche l'autorizzazione data alle orsoline di esercitare il ruolo di insegnanti nelle scuole della Dottrina Cristiana era giustificata con il fatto che esse non erano le autrici di ciò che insegnavano, in quanto avrebbero ripetuto concetti formulati dagli uomini. La mentalità del periodo postridentino, quindi, continuava ad attribuire alle donne una speciale predisposizione al contatto con il sovrannaturale, come emerge dal culto riservato alle numerose mistiche presenti nei conventi da parte di alti prelati e dal fatto che esse furono molto più frequentemente accusate di stregoneria. Tuttavia è probabile che sia alcuni religiosi (come Federico Borromeo, che era un seguace di Filippo Neri), sia le donne stesse, percepissero l'esperienza mistica femminile non come semplice conseguenza dell'intervento divino, ma anche come l'esito di un percorso di purificazione interiore che ne valorizzava le capacità umane e intellettuali – come in effetti emerge nelle opere di Battistina Vernazza e Teresa d'Avila.

In questo studio delle compagnie di Carioni, Miani e Merici si è scelto di privilegiare l'analisi delle concezioni di vita cristiana. Si è ritenuto, infatti, che tali concezioni, intese in termini di mentalità religiosa, fossero un aspetto centrale dell'esperienza storica dei sodalizi, in quanto questi facevano parte di una società che assegnava alla relazione con il sacro un posto di primaria importanza. L'analisi è stata effettuata cercando di tenere conto dello specifico quadro di valori culturali, sociali e politici di riferimento che ne determinarono le forme specifiche in quella data epoca. Attraverso tale prospettiva si sono confrontate le concezioni dei fondatori e quelle presenti in altre esperienze riformatrici coeve, dalle quali sembrano emergere le seguenti considerazioni.

Anzitutto è possibile ipotizzare che un concetto di vita cristiana di tipo ascetico-mistico, sorto gradualmente nel Quattrocento in relazione ai movimenti della *devotio moderna*, dell'osservanza e dell'umanesimo, fosse alla base di una molteplicità di tipologie di riformismo religioso che si affermarono nel secolo successivo. Da questo punto di vista, il periodo tra la metà degli anni Dieci e l'inizio degli anni Trenta del Cinquecento appare come un grande laboratorio di idee ed esperimenti religiosi

che, muovendo da tale ideale, diede luogo a soluzioni radicali e utopiche, in parte sopravvissute nei decenni successivi. Si può quindi affermare che le compagnie rappresentarono una prima sintesi coerente, radicale e istituzionale di tale concetto di perfezione, attraverso il quale intesero riformare la società. L'agostiniano eremitano Regino, il vicario dell'arcivescovo di Milano Francesco Landini e altri personaggi videro in Battista da Crema il campione di una tipologia di riformismo che avrebbe riportato nel mondo la Chiesa primitiva attraverso un percorso di santificazione che – come asseriva lo stesso frate – si sarebbe potuto compiere in soli sei mesi.

Largamente presente anche in Miani e Merici, si è definito questo modello di riformismo come “non convenzionale”, perché la concezione della vita cristiana che promuoveva non era sovrapponibile a quella delle principali confessioni e offriva ai propri adepti una specifica identità. Alla base vi era un itinerario fondato sulla mortificazione dei vizi e vissuto ai margini dell'apparato ecclesiastico che conduceva a esiti mistici in cui l'individuo seguiva la volontà di Dio nel mondo come “Serafino”, “Cristo povero” e “Sposa di Cristo”. Tale ideale conteneva indubbiamente un elemento “antistituzionale”, in quanto l'identità e il valore personale non erano dati dall'appartenenza e dal ruolo ricoperto in una struttura di potere ufficiale, ma si potevano conoscere solo specchiando la propria coscienza nel trattato di perfezione, che rifletteva continuamente il grado di santità raggiunto. Il percorso di perfezionamento poteva dirsi compiuto solo quando l'individuo avesse raggiunto la completa sintesi di “contemplazione-azione”, uno stato in cui l'unione con Dio (“contemplazione”) era accompagnata dalla continua rinuncia all'amor proprio (“azione”), in qualsiasi attività questi si trovasse impegnato.

Nel suo insieme e nella sua dimensione istituzionale, tale concezione della vita cristiana era specifica alle compagnie, ma si potrebbe sostenere che esistesse un più ampio movimento riformista “non convenzionale” basato sulla *scala perfectionis*, che ricercava la perfezione e l'unione con Dio attraverso la mortificazione dell'amor proprio, la purificazione del cuore (la carità) e l'umiltà. Da questo punto di vista si potrebbero considerare i primi gesuiti di Ignazio di Loyola e il circolo di Filippo Neri, gruppi anch'essi inizialmente informali e volti alla riforma dell'individuo interiore e della società più che della Chiesa. Tuttavia, vissuti in un periodo pur di poco successivo a quello dei fondatori delle compagnie, la loro esperienza si dovette confrontare con le emergenti tensioni confessionali, l'Inquisizione e con una Chiesa che andava riaffermando le proprie strutture e quindi adattarono l'originaria vocazione al differente clima politico.

Anche negli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali, sebbene in una diversa prospettiva soteriologica e con un'altra modalità riformatrice, si ritrovano aspetti del medesimo concetto di vita cristiana. Nel circolo irenico del vescovo veronese Gian Matteo Giberti, ad esempio, è riscontrabile una concezione “ibrida” della salvezza e della perfezione, dove le aperture alla giustificazione per fede luterana coesistevano con l'importanza della mortificazione dei vizi. Così, negli scritti di

coloro che aderirono in maniera più decisa alla visione solafideistica (dal *Beneficio di Cristo*, a quelli di Juan de Valdés e Bernardino Ochino) è possibile scorgere una tendenza a identificare la presenza della vera fede, e quindi della vera vita cristiana, con uno stato di perfezione interiore che, benché considerato come il risultato della misericordia e dell'illuminazione divina, era definito in termini non dissimili da quello promosso da Battista da Crema. Allo stesso modo, la critica alle cerimonie e ai voti, la convinzione che le opere non potessero essere considerate spiritualmente efficaci se non quando effettuate con cuore purificato (per effetto della fede o per mezzo della mortificazione), si ritrova sia negli Spirituali sia in Carioni e in Miani – e già erano presenti, rispettivamente, in autori del Quattrocento come Lorenzo Valla e Lorenzo Giustiniani. Tuttavia l'interpretazione della vita cristiana delle compagnie e quelle degli ambienti dell'evangelismo e degli Spirituali rappresentano due proposte di riforma alternative, perché promosse in contesti diversi e inquadrare in prospettive soteriologiche differenti. Sembra però anche che queste due correnti diedero luogo a forme di collaborazione e a scambi di idee.

Infine tale modello fu ripreso e adattato all'interno di alcune correnti di riforma della Chiesa. La formazione del clero promossa da Ignazio di Loyola e da Carlo Borromeo includeva l'ideale di purificazione interiore e l'identificazione con il Cristo umile. Inoltre, nei vescovi della Chiesa posttridentina che collaboravano con l'arcivescovo milanese era presente l'aspirazione a santificare la società e la volontà di estendere ai laici un ideale di perfezione spirituale che fino a qualche decennio prima la Chiesa assegnava di fatto, se non di diritto, solo ai religiosi. Rispetto alla formulazione data da Battista da Crema, tuttavia, tale modello fu depotenziato della carica eversiva perché inglobato nei riti ecclesiastici, così come il laicato fu posto sotto il controllo del clero, di cui si voleva rafforzare il potere nella società.

In definitiva, ponendo al centro della riflessione storica le concezioni di vita cristiana, si potrebbe sostenere che nell'Italia di primo Cinquecento, in parallelo agli ambienti aperti alle idee della Riforma protestante, fosse presente un altro movimento di riforma “non convenzionale”, fondato sulla *scala perfectionis* anziché sul solafideismo, e che aveva come obiettivo la riforma della società più che della Chiesa. In secondo luogo, emerge come le diverse correnti riformiste lungo tutto l'arco del secolo potessero presentare una certa trasversalità e fluidità di riferimenti culturali e di percezioni della perfezione, della salvezza e della Chiesa. Pertanto esse non sono sempre pienamente inquadrabili attraverso rigide categorie confessionali. In particolare, sembrerebbe che quei tratti provenienti dalla cultura religiosa del Quattrocento e centrali per le compagnie di Carioni, Miani e Merici, quali la mortificazione dell'amor proprio, la perfezione individuale e l'aspirazione a realizzare l'unione con Dio, abbiano rappresentato aspetti comuni a tutte le correnti di riforma del Cinquecento, sebbene integrati in concezioni soteriologiche differenti e in una varietà di prospettive riformatrici, sia antistituzionali, sia tese a rafforzare e legittimare i riti e le gerarchie della Chiesa.

Riferimenti bibliografici

Fonti

- Acta et Processus Sanctitatis Vitae et Miracolorum Venerabilis Patris Hieronymi Aemiliani* (Processi ordinari di Como e Genova), in «Fonti per la Storia dei Somaschi», 2, 1972.
- Battista da Crema, *Via de aperta verità*, Gregorio de Gregoriis ad instantia de Lorenzo Lorio, Venezia 1523.
- Id., *Opera utilissima de la cognitione et vittoria di se stesso*, Gottardo da Ponte, Milano 1531.
- Id., *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia 1532.
- Id., *Specchio interiore. Opera divina per la cui lettione ciascuno divoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfettione*, dal Calvo, Milano 1540.
- Id., *Filosofia divina, ossia Historia de la passione del nostro S.G.C. crucifixo et modo di contemplare quella per imitarlo*, Melchior Sessa, Venezia 1545.
- Id., *Detti notabili raccolti da diversi authori*, Nicolò Moretti, ad instantia di Gio. Battista Somasco, Venetia 1583.
- Bembo, Illuminata, *Specchio di illuminazione*, a cura di Silvia Mostaccio, Sismel, Firenze 2001.
- Borromeo, Carlo, *Libretto de i ricordi, al popolo della città et diocese di Milano*, Pacifico Pontio, Milano 1578.
- Buffi, Benedetto, *Opera delle costituzioni et origine de monachi, et de remedii et cause de tutti li vitii*, Michele Tramezzino, Venezia 1563.
- Capitoli del governo della compagnia segreta di S. Girolamo dell'ospedale della Misericordia di Vicenza*, in Luciano Giacomuzzi, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, Lief, Vicenza 1982.
- Catonello da Lucca, *Opera spirituale in versi intitolata Fonte del Messia, nuovamente composta per Gioseph Fedeli, detto Catonello da Luca*, per Giouann'Antonio et i fratelli da Sabbio, Venezia 1531.
- Cavalca, Domenico, *Specchio di croce*, Antonio Mischominini, Firenze 1493.
- Costituzioni dei Figliuoli di S. Paolo Apostolo*, in Cagni, Giuseppe, *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 283-374.
- Cozzano, Gabriele. *Dichiarazione della Bolla del Papa Paolo III*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 969r-83v, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.
- Id., *Epistola confortatoria alle Vergini della Compagnia di Sant'Orsola composta per il suo Cancegier Gabriello Cozzano*, Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 958v-69r, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Id., *Risposta contro quelli che persuadono la clausura alle Vergini di Sant'Orsola*, Biblioteca Queriana, Brescia, ms. D.VII.8, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Crispoldi, Tullio, *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache ad instruzione loro*, Stefano del Sabbio, Venezia 1539.

Dominici, Giovanni, *Trattato della sanctissima charita*, Symeone di Nicolo et Giovanni, Siena 1513.

Duglioli, Elena, *Brieve et signoril modo del spiritualmente vivere*, in Melloni, Giovan Battista, *Atti, o Memorie degli Uomini Illustri in Santita nati, o morti in Bologna*, Lelio della Volpe, Bologna 1780, vol. 3.

Doni, Anton Francesco, *La Libreria del Doni Fiorentino*, Giolito de Ferrari, Venezia 1557.

Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena, Aldo Manuzio, Venezia 1500.

Erasmus da Rotterdam, *Enchiridion militis christiani, saluberrimis præceptis refertum auctore D. Erasmo Rotterodamo*, apud Ioannem Knoblochium, apud Felicem Argentinam, 1523.

Fiamma, Gabriele, *Rime spirituali*, Francesco de Franceschi senese, Venezia 1570.

Id., *Prediche del reuerendo don Gabriel Fiamma, canonico regolare lateranense*, Francesco Senese, Venezia 1574.

Fieschi, Caterina, *Dialogo tra anima e corpo amor proprio, spirito, umanità e Dio*, in Bonzi, Umile, *S. Caterina Fieschi Adorno*, vol. II, *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Marietti, Genova 1961-1962, pp. 355-467.

Gallo, Agostino, *Le dieci giornate della vera agricoltura e piaceri della villa*, per Gio. Battista Bozzola, Brescia 1564.

Id., *Le Vinti giornate dell'agricoltura et de' piaceri della villa*, Gratosio Percaccino, Venezia 1569.

Giberti, Gian Matteo, *Constitutioni de le monache per la città et Diocesi di Verona, utili anco alle altre Città*, Antonio da Portese, Verona 1539.

Giovanni da Fano, *Arte de la unione*, per Damiano et Jacomo Philippo fratelli, Brescia 1536.

Giustiniani, Lorenzo, *Del dispregio del mondo, et sue vanità, trattato del B. Lorenzo Giustiniano*, per Aldo Manuzio, Venezia 1579.

Id., *Doctrina del Beato Laurenzo patriarcha della vita monastica*, 1494, senza luogo ed editore.

Giustiniani, Paolo, *Regola della Congregazione camaldolese degli Eremiti di Monte Corona*, in Placido T. Lugano, *La Congregazione camaldolese degli Eremiti di Monte Corona. Dalle origini ai nostri tempi. Con una introduzione sulla vita eremitica prima e dopo san Romualdo*, Sacro Eremo Tuscolano, Frascati 1908.

Herp, Enrico, *Specchio della perfettione humana*, per Nicolo d'Aristotile detto Zoppino, Venezia 1539.

Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, trad. it. e a cura di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano 1984.

Lando, Ortensio, *Commentario delle più mostruose et memorabili cose d'Italia, et altri luoghi*, Venezia 1548.

Le lettere di S. Girolamo Miani, in «Fonti per la storia dei somaschi», 3, 1975.

Lettere famigliari di Jacopo Bonfadio, Jacopo Turlini, Brescia 1746.

Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini, et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie, vol. 2, Aldi Filii, Venezia 1550.

Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, Andrea de Portonaris, Salamanca 1554.

Id., *Trattato dell'oratione, et deuotione, del r.p. fra Luigi di Granata*, Giolito de' Ferrari, Venezia 1569.

Id., *Manuale di orationi et spirituali essercitii composto dal r.p.f. Luigi di Granata*, Egidio Regazzola, Venezia 1573.

Maggi, Vincenzo, *Un brieve trattato dell'eccellentia delle donne*, Damiano Turlino, Brescia 1545.

Meli da Crema, Antonio, *Libro de vita contemplativa*, Io. Antonio Morandi da Gandino, Brescia 1527.

Merici, Angela, *Arricordi che vanno alli Colonelli*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 946v-53r, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Ead., *Regula della Compagnia de Santa Orsola*, Biblioteca Trivulziana, Milano, codice 367, scaff.le n. 82, palch.to n. 2, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano, 1986, pp. 436-458.

Ead., *Testamento della Madre suor Angela lassato alle Matrone*, Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 953r-58v, in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Ead., *Writings. Rule, Counsels, Testament*, Ursulines of the Roman Union, Roma 1995.

Morigia, Paolo, *Historia della meravigliosa conversione, vita esemplare e beato fine della Ill.ma Sig. Ludovica Torelli contessa di Guastalla*, Comino Ventura, Bergamo 1592.

Id., *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Pietro di Fino, Venetia 1569.

Nazari, Giovan Battista, *Il Metaforfosi metallico et humano*, Pietro e Francesco Maria Marchetti, Brescia 1564.

Id., *Le justificationi della Vita della Reverenda Madre Suor Angela Terzebita (detto "Processo Nazari")*, Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 936v-45v in Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Id., *Della tramutatione metallica sogni tre*, Pietro e Francesco Maria Marchetti, Brescia 1572.

Negri, Paola Antonia, *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de Negri Milanese. Vita della medesima raccolta da Gio. Battista Fontana de Conti*, Romae, in aedibus populi Romani 1576.

Nerli, Reginaldo, *Instruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'espositione del Simbolo di Athanasio*, Innocenzo da Cicognara, Milano [senza anno], in Pellegrini, Carlo (a cura di), *Instruzione della Fede Christiana per modo di Dialogo con l'espositione del Simbolo di Athanasio*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», n. 11, 1984.

Ochino, Bernardino, *La terza parte delle prediche di M. Bernardino Ochino, non mai piu stampate, nelle quali si tratta della fede speranza et carità*, Basilea, c. 1550 (senza editore).

Id., *Prediche di Bernardino Ochino da Siena*, Basilea, c. 1550 (senza editore).

Ordine et Ceremonie che si fanno con le Vergini che vogliono entrar nella Compagnia di S. Orsola di Brescia, per Damiano Turlino, Brescia 1572.

Ordini e Costituzione fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538), in «Fonti per la storia dei somaschi», 4, 1978.

Ordini istruttori di padri confessori de la Compagnia di santa Orsola, Archivio Storico Civico di Brescia, Compagnia di S. Orsola di Brescia.

Pagani, Antonio, *Gli ordini della divota Compagnia della santissima croce* Domenico Nicolini, Venezia 1587.

Id., *Gli ordini della divota Compagnia delle dimesse*, Domenico Nicolini, Venezia, 1587.

Pietro da Lucca, *Doctrina del ben morire*, Simon de Luere, Venezia, 1515.

Id., *Arte noua del ben pensare e contemplare la passione dil nostro signor Giesu Christo benedecto*, Gerolamo de Benedetti, Bologna 1523.

Regino, Girolamo, *Modo di conservar la purità della mente et del corpo, nel quale si può vedere et comprendere ciò che al vivere christiano, et al stato virginale si conviene*, per Francesco Bindoni et Mapheo Pasini compagni, Vinegia 1537.

- Regola della Compagnia di S. Orsola di Brescia di nuovo rivista corretta e confermata da Monsignor illustrissimo Carlo Cardinale di S. Prassede, arcivescovo di Milano et Visitatore Apostolico, appresso Pietro Maria Marchetti, Brescia 1582.
- Regola della Compagnia di Santa Orsola, appresso di Giovan Battista et fratelli da Ponte alla Dovana, Milano 1567.
- Regola della Compagnia di Santa Orsola, Paolo Leone vescovo di Ferrara per Vittorio Baldini, Ferrara 1587.
- Regola della nova Compagnia di Santa Orsola, Damiano Turlino, Brescia 1569.
- Regole della Compagnia di Santa Orsola, Arcivescovo Molino, Vescovo di Trevigi, Presso Pietro Miloco, in Venetia, 1643.
- Sanudo, Marin, *I Diarii*, a cura di Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Nicolò Barozzi, Marco Allegri, Guglielmo Berchet, vol. 59, Visentini, Venezia, 1879-1902.
- Savonarola, Girolamo, *Prediche del Reverendo Fra Girolamo Savonarola da Ferrara sopra il Salmo Quam Bonus Israel Deus, predicate a Firenze... nel 1493*, Bernardino de Bindoni, Venezia 1543.
- Id., *Prediche sopra Aggeo*, in Villari, Pasquale, Casanova Eugenio (a cura di), *Scelta di Prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Sansoni, Firenze 1898.
- Id., *Prediche sopra i Salmi*, a cura di Romano Vincenzo, Angelo Belardetti, Roma, 1969, vol. I.
- Id., *Il trionfo della croce. La ragionevolezza della fede*, a cura di Massimo Negrelli, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- Serafino da Bologna, *Faretra del diuino amore di Giouanni Lanspergio certosino... Tradotta in volgare dal R. Don Serafino da Bologna*, Egidio Regazzola e Domenico Cavalcalupo, Venezia 1578.
- Serafino da Fermo, *Specchio interiore compendiosamente raccolto alle devote persone utilissimo*, Venezia per Comin di Trino, 1541.
- Id., *Opere utilissime et spirituali del reveren. P.D. Serafino da Fermo Nuovamente corrette et stampate*, Al segno della Speranza, 1548.
- Id., *Tratados de la vida espiritual que enseñan el hombre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfection*, Coimbra 1551.
- Id., *Las obras spirituales de don Seraphino de Fermo, Canonigo regular en las quales se enseña maravillosamente, el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual*. Traducidas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado Buenaventura de Morales, Juan de Junta, Salamanca 1552.
- Id., *Feruentiss. Verbi Dei praeconis virique sanctiss. D. Seraphini Firmani, Can. Reg. Later. Opuscola, ad vitae perfectionem...* Placentiae, Apud Vincentium Comitem, 1570.
- Id., *Opere spirituali, alla christiana perfettione, utiliss. & necessarie. Del R. P. Serafino da Fermo*, Francesco Conti, Piacenza 1570.
- Id., *Miroir intérieur*, par Guillaume Chaudiere, Paris 1578.
- Id., *Resoluzione de li dubi circa le opere del reverendo padre fra Battista del reverendo don Serafino scritte a mano*, in Premoli, Orazio, *L'Apologia di Battista da Crema*, in «Il Rosario Memorie Domenicane», vol. XXXV, gennaio-febbraio-marzo 1919, pp. 3-19.
- Id., *Alcune regole cavate da gli ammaestramenti della divina vergine Margherita per la sua unione*, in Colosio, Innocenzo, *Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù*, in «La nuova rivista di ascetica e mistica», n. 2, 1977, pp. 246-258.
- Sirino, Girolamo, *Questa opereta e intitulata Libro de gratia impero che tracta come sacquista quella gratia che fa lanima beata et coniuncta con Dio*, per Simon de Luere, Venetia 1515.
- Tommaso da Kempis, *Imitazione di Cristo*, <https://www.maranatha.it/MobileEdition/T10-ImCristoCover/ENTRA.htm>.

- Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo*, Bernardino de Bindoni, Venezia 1543.
- Tribesco Giacomo, *Trattato breve del modo del santo vivere che tener debbe una vergine posta nello stato delle Demesse*, Lor. Pasquati, Padova 1589.
- Valier, Agostino, *Modo di Vivere proposto alle Vergini che si chiaman Dimesse ovvero che vivono nelle lor case con voto, o proposito, di perpetua castità*, Giuseppe Comino, Padova 1744.
- Valdés, Juan de, *Alphabeto christiano che insegna la vera via d'acquistare il lume dello spirito santo*, in *Alfabeto Cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Einaudi, Torino 1994.
- Id., *Dialogo de doctrina christiana*, Editora Nacional, Madrid 1979.
- Id., *Le cento e dieci divine considerazioni*, E. Anton, Halle in Sassonia 1840.
- Vernazza, Battistina *Delle opere della reverenda et divotiss. Vergine in Christo donna Battista Vernazza*, Angelo Tamo, Verona 1602.
- Vigri, Caterina, *Le sette armi spirituali*, a cura di Antonella Degl'Innocenti, Sismel, Firenze, 2000.
- Vita del Signor Girolamo Miani gentil huomo veneziano*, in Pellegrini, Carlo, in «Archivio storico dei padri somaschi», n. 6, 1985, pp. 1-18.
- Zaccaria, Antonio Maria, *Gli scritti di S. Antonio Maria Zaccaria*, <http://carrobiolo.it/top/barnabiti/scritti-di-s-antonio-maria-zaccaria/>

Studi

- Alberigo, Giuseppe, *Aragona, Maria d'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961.
- Id., *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», vol. XVI, 1974, pp. 117-225.
- Id., *Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo*, in *S. Carlo e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano 21-26 maggio 1984, vol. 1, pp. 181-208.
- Almeida Rolo, Raul de (a cura di), *Frei Bartolomeu dos Mártires. (1514-1590) Catalogo biblio-iconografico*, Biblioteca Nacional, Lisbona 1991.
- Alonge, Guillaume, *Dalla carità all'eresia. Il Divino Amore e il dissenso religioso nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Rinascimento», vol. LIV, 2014, pp. 187-210.
- Id., *Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016.
- Alonge, Guillaume, Camaioni, Michele, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo Duchessa di Mantova*, in «Rivista storica italiana», n. 129, fasc. 2, 2017, pp. 369-416.
- Andreu, Francesco, *Nuovi Documenti per la vita di San Gaetano*, in «Regnum Dei», n. 2, 1946, pp. 54-69.
- Id. (a cura di), *Le lettere di S. Gaetano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1954.
- Aporti, Ferrante, *Memorie di Storia ecclesiastica Cremonese: Dall'anno 1335 al 1590 dell'era volgare*, vol. 2, Manini, Cremona 1837.
- Asensio, Eugenio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca 2000.
- Aumann, Jordan (a cura di), *Summa of The Christian Life, Selected Texts from the Writings of the Venerable Louis de Granada*, vol. 2, TAN Books, Charlotte 1979.

- Bacchiddu Rita, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Dejanira Valmarana*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», n. 20, 2007, pp. 47-107.
- Ead., *Pagani, Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 89, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2014.
- Backus, Irena, *Erasmus and the spirituality of the early Church*, in Pabel, Hilmar M. (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, Sixteenth Century Publishers, Kirksville 1995.
- Baernstein, P. Renée, *A Convent's Tale: A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, London-New York 2002.
- Barbieri, Edoardo, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo*, in Barbieri, Edoardo, Zardin, Danilo (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- Barelli da Nizza, Francesco Luigi, *Memorie Dell'Origine, Fondazione, Avanzamenti, Successi, ed Uomini illustri in lettere e in santità della Congregazione de' Chierici di S. Paolo Chiamati volgarmente Barnabiti*, vol. 1, Costantino Pisarri, Bologna 1707.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra, *La disputa sulle stimmate*, in Bartolomei Romagnoli, Alessandra, Cinelli, Luciana, Piatti, Pierantonio (a cura di), *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2013.
- Ead., *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in *Il convento di Santa Maria*, in Buganza, Stefania, Rainini, Marco (a cura di), *Il convento S. Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, Atti del convegno di studi (Milano 2014), in «Memorie Domenicane», n. 47, 2016, pp. 187-227.
- Bataillon, Marcel, *De Savonarole à Louis de Grenade*, in «Revue de Littérature comparée», n. 16, 1936, pp. 23-39.
- Id., *Erasmus et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Droz, Genève 1991.
- Id., *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 2014.
- Belotti, Gianpietro, *La Compagnia di sant'Orsola dalla crisi al consolidamento*, in *La sponsalità dai monasteri al secolo: la diffusione del carisma di Sant'Angela Merici nel mondo*, a cura di Gianpietro Belotti, Xenio Toscani, Atti del Convegno internazionale di studi, Centro Mericiano, Brescia 2009, pp. 399-458.
- Id., *Il "governo delle coscienze" al femminile: i capitoli per i confessori della Compagnia di Sant'Orsola fra asceti, comprensione e controllo*, in «Claretianum», n. 1, L, 2010, pp. 123-151.
- Beltrán de Heredia, Vicente, *Miscelánea: colección de artículos sobre historia de teología española*, t. III, Salamanca 1972.
- Benedict, Philip, Seidel Menchi, Silvana, Tallon, Alain (a cura di), *La Réforme en France et en Italie: Contacts, comparaisons et contrastes* (Collection de l'École française de Rome), École Française de Rome, Rome 2007.
- Beneo, Bonacina, Landini, Mazzarello, Netto, Odasso, Oddone, Pellegrini, Stoppiglia, *Discepoli secondo il Maestro. Studi sulle Lettere di san Girolamo Miani. Per una spiritualità somasca*, in «Quaderni della Curia Generale Padri Somaschi», n. 15, 2003.
- Bianchi, Angelo, *Carità ed istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: Gli orfanotrofi dei somaschi*, in Zardin, Danilo (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Jaca Book, Milano 1995.
- Biasiori, Lucio, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2015.

- Biondi, Albano, Prosperi, Adriano, *Il processo del medico Albrizio, Reggio 1559*, in «Contributi», 2, n. 4, 1978.
- Bireley, Robert, *Ripensare il cattolicesimo (1450-1700). Nuove interpretazioni della Controriforma*, Marietti, Genova-Milano 2010.
- Bizzarini, Marco, *La vera identità di Barbara Calini e i madrigali a cinque voci di Giovanni Contino*, in «Philomusica on-line» 15/1, 2016, pp. 575-598.
- Blum, Paul Richard, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Ashgate, Farnham 2010.
- Boer, Wietse de, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino 2004.
- Bogliolo, Luigi, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952.
- «Bollettino storico cremonese» 3, 1933.
- Bonacina, Giovanni, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia Pretridentina elevata a Ordine religioso*, Curia Generale Padri Somaschi, Roma 2009.
- Bonora, Elena, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998.
- Ead., *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Ead., *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa postridentina*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Ead., *Fiamma, Gabriele*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di Adriano Prosperi, vol. 2 Edizioni della Normale, Pisa, 2010.
- Bonzi, Umile, S. *Caterina Fieschi Adorno*, voll. I-II, Marietti, Genova 1961-1962.
- Bowd, Stephen D., *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Brill, Leiden 2002.
- Id., *Swarming with Hermits. Religious Friendship in Renaissance Italy, 1490-1540*, in Brundin, Abigail, Treherne, Matthew, *Forms of Faith in Sixteenth-Century Italy*, Ashgate, Aldershot 2009.
- Bozza, Tommaso, *Introduzione al Beneficio di Cristo*, Arti grafiche italiane, Roma, 1963.
- Brann, Noel L., *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden 2002.
- Brunelli, Secondo (a cura di), *Collaboratori di san Girolamo Miani a Verona*, in «Fonti per la storia dei Somaschi», 17, 1997.
- Buganza, Stefania, Rainini, Marco (a cura di), *Il convento S. Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, Atti del convegno di studi (Milano, 2014), in «Memorie Domenicane», 47, 2016.
- Burke, Peter, *Representation of the Self from Petrarch to Descartes*, in Porter, Roy (a cura di), *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Routledge, London-New York 1997.
- Buzzi, Franco, *Il lavoro tra XVI e XVII secolo. Alcune linee di riflessione teologica e spirituale*, in Zardin, Danilo (a cura di), *Corpi, «Fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 161-186.
- Id., «*Ante orationem praepara animam tuam*». *Il De Oratione di Carlo Borromeo e la spiritualità del suo tempo*, in «Studia Borromaica», n. 20, 2006, pp. 43-90.
- Bynum, Caroline Walker, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in Ead., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1982.

- Ead., *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Caby, Cecile, Dessì, Rosa Maria, (a cura di), *L'humanisme au service de l'observance: quelques pistes de recherche*, in Gilli Patrick (a cura di), *Humanisme et Église en Italie et en France et méridionale (XVe siècle milieu du XVIe siècle)*, Collection de l'École française de Rome 330, École française de Rome, Roma 2004.
- Eaed., *Oltre l'«Umanesimo religioso»: Umanisti e Chiesa nel Quattrocento*, in Messa Pietro, Scandella Angela Emanuela, Sensi Mario (a cura di), *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2009.
- Eaed., *Humanistes, clerics et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Brepols, Turnhout 2012.
- Caciola, Nancy Mandeville, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 2003.
- Cagni, Giuseppe, *Negri o Besozzi?, Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «Lettere spirituali» dell'angelica P.A. N.*, in «Barnabiti studi», VI, 1989, pp. 177-217.
- Id., *Gaetano Bugati e le «Attestazioni» del Padre Battista Soresina: un importante documento recuperato alla storiografia barnabita*, «Barnabiti Studi», n. 11 (1994), pp. 7-74.
- Id., *San Filippo Neri e i Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», n. 12, 1995, pp. 165-260.
- Id., *Battista Carioni da Crema e Girolamo Savonarola: due arbusti dello stesso ceppo*, in *Savonarola. Quaderni del quinto centenario (1498-1998)*, Studio domenicano, Bologna 1998.
- Id., *Le Costituzioni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 187-374.
- Cagni, Giuseppe, Ghilardotti, Franco M. (a cura di), *I sermoni di S. Antonio M. Zaccaria*, in «Barnabiti Studi», n. 21, 2004, pp. 11-184.
- Cairns, Christopher, *Domenico Bollani Bishop of Brescia. Devotion to Church and State in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, Brill, Leiden 1976.
- Calliari, Paolo, *Gli Oblati dei SS. Ambrogio e Carlo*, in Pelliccia, Guerrino, Rocca Giancarlo (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, Edizioni Paoline, Roma, 1980.
- Camaioni, Michele, «De homini carnali fare spirituali». *Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento*, tesi di Dottorato, Ciclo XXIV, Università Roma Tre, 2011.
- Id., *Le vicende editoriali del Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni tra censure preventive e tardivi interventi della Congregazione dell'Indice*, in «Schifanoia», nn. 42-43, 2013, pp. 143-156.
- Id., *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2016.
- Id., *Le opere della «viva fede». I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, in Delcorno, Pietro, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, il Mulino, Bologna 2018.
- Id., *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.
- Camerlengo, Lia (a cura di), *Romanino: un pittore in rivolta nel Rinascimento italiano*, Silvana, Milano 2006.
- Cameron, Euan, *The Reformation in France and Italy to c. 1560. A review of recent contributions and debates*, in Benedict, Philip, Seidel Menchi, Silvana, Tallon, Alain, (a cura di), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes* Collection de l'École Française de Rome, Roma 2009.

- Camporeale, Salvatore, *Lorenzo Valla tra medioevo e rinascimento, Encomion s. Thomae 1457*, in «Memorie Domenicane», 7, 1976, pp. 11-94.
- Id., *Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology*, in J.W. O'Malley, John W., Izbicki, Thomas M., Christianson, Gerald (a cura di), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden 1993.
- Cantimori, Delio, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939.
- Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975.
- Caponetto, Salvatore (a cura di), Benedetto Fontanini da Mantova, Marcantonio Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, Claudiana, Torino 1975.
- Caravale, Giorgio, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003.
- Id., *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, il Mulino, Bologna 2012.
- Cargnoni, Costanzo, *Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana*, in «Collectanea Franciscana», LI, 1981, pp. 293-324.
- Cassiani, Gennaro, «Adesso mi acconcio bene». *La dissimulatio ascetica di Filippo Neri*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 45, 2009, pp. 283-309.
- Id., *Il «Socrate cristiano». Saggio su Filippo Neri (1515-1595)*, Il Campano, Pisa 2010.
- Id., *Filippo Neri alla scuola dei Padri, nel cuore della città moderna*, in Zardin, Danilo, Cassiani, Gennaro (a cura di), *Tornare alle fonti. San Filippo Neri e la nascita del cattolicesimo moderno*, in «Linea-Tempo. Itinerari della ricerca di storia, letteratura, filosofia e arte», n. 8, 2015.
- Cassiano, Giovanni, *Conferenze ai monaci (XI-XXIV)*, a cura di Lorenzo Datrino, Città Nuova, Roma 2000.
- Castelvetto, Ludovico, *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo*, in Mongini, Guido (a cura di), *Filologia ed eresia: scritti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Castiglione, Giovanni Battista, *Istoria delle scuole della Dottrina Cristiana fondate in Milano*, vol. 1, Cesare Orena, Milano 1800.
- Cavalca, Domenico, *Vite dei santi padri*, Edizione critica (a cura di Carlo Delcorno), 2 Voll., Sismel, Firenze 2009.
- Cavallo, Sandra, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Cavazza, Silvano, «Luthero fidelissimo inimico de messer Iesu Christo». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in Perrone, Lorenzo (a cura di), *Lutero in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Id., *Erasmus e la «philosophia Christi»: dal monachesimo alla società civile*, in Bigalli, Davide (a cura di), *Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, FrancoAngeli, Milano 1986.
- Id., *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in Prosperi, Adriano, Biondi, Albano, *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Panini, Modena 1987.
- Celsus de Rosinis, *Lyceum Lateranense illustrium scriptorum...*, voll. I-II, ex typographia Nerii, Cessena 1649.
- Cessi, Roberto, *Paolinismo preluterano*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», ser. VIII, XII, 1957, pp. 3-30.
- Cestaro, Antonio (a cura di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

Chiaromonti, Orazio, *Memorie delle virtù e dei miracoli del beato Sebastiano Maggi*, Brescia 1780.

Cicogna, Emmanuele Antonio, *Delle Inscrizioni Veneziane Raccolte ed Illustrate*, vol. 6, Tipografia Andreola, Venezia 1853.

Cinelli, Luviano, Paoli, Maria Pia (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze 25-28 novembre 2009), Nerbini, Firenze 2013, in «Memorie Domenicane», XLIII, 2012.

Cistellini, Antonio, *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in Treccani degli Alfieri, Giovanni (a cura di), *Storia di Brescia*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1963.

Id., *Figure della riforma pretridentina: Stefana Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabrini, Francesco Santabona*, Morcelliana, Brescia 1979.

Id., *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, 3 voll., Morcelliana, Brescia 1989.

Città italiane del '500 tra riforma e controriforma, Atti del Convegno internazionale di studi (Lucca 13-15 ottobre), M. Pacini Fazzi, Lucca 1983.

Coakley, John W., *Women, Men, & Spiritual Power. Female Saints & Their Male Collaborators*, Columbia University Press, New York 2006.

Collett, Barry, *Italian Benedictine Scholars and The Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, Oxford 1985.

Colosio, Innocenzo, *Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù*, in «La nuova rivista di ascetica e mistica», n. 2, 1977, pp. 246-258.

Corsi, Dinora, Duni, Matteo (a cura di), *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008.

Cox, Virginia, *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», n. 48, 1995, pp. 513-581.

Cracco, Giorgio, *Giovanni di Domenico (Giovanni Dominici, Banchetti Giovanni)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1963.

Id., «*Angelica societas*»: alle origini dei canonici secolari di San Giorgio in Alga, in Vian Giovanni (a cura di), *La storia di Venezia tra medioevo ed età moderna*, Studium Cattolico Veneziano, Venezia 1989.

Cretyens, Raymond, *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del convegno storico internazionale, Herder, Roma 1963.

Crucitti, Filippo, *Girolamo Miani, Santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2001.

Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci, Bari 2005.

De Andia, Ysabel (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International* (Paris 21-24 septembre 1994), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.

De Bujanda, Jesús Martínez (a cura di), *Los libros italianos en el índice español de 1559*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIV, 1, 1972, pp. 89-104.

Id., *Index des livres interdits* 11 voll., Sherbrooke, Geneva-Montreal, 1984-2002, vol. V, *Index de l'Inquisition Espagnole 1551, 1554, 1559 (1984)*; vol. VIII, *Index de Rome. 1557, 1559, 1564: les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, 1990; vol. XI, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, 2002.

De Certeau, Michel, *Carlo Borromeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977.

De Maio, Romeo, *Bonsignore Cacciaguerra un mistico senese nella Napoli del Cinquecento. Con un'appendice sulla sua fortuna letteraria fuori d'Italia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1965.

De Molen, Richard L. (a cura di), *Religious Orders of the Catholic Reformation*, Fordham University Press, New York 1994.

De Rossi, Costantino, *Vita del B. Girolamo Miani fondatore della Congregazione di Somasca composta dal P. Costantino de' Rossi*, per gli heredi di Pacifico Pontio e Giovanni Battista Piccaglia, Milano 1630.

Del Nero, Valerio, *Introduzione*, in Vives Juan Luis, *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, a cura di Valerio Del Nero, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.

Delcorno, Pietro, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, il Mulino, Bologna 2018.

Della Corte, Girolamo, *Istorie della città di Verona*, vol. 3, Savioli e Camporese, Venezia 1744.

Delph, Ronald K., Fontaine, Michelle, Martin, John J. (a cura di), *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy: Contexts and Contestations*, Truman State University Press, Kirksville 2006.

Diefendorf, Barbara B., *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Ead., *Rethinking the Catholic Reformation: the Role of Women*, in Kostroun, Daniella, Vollendorf, Lisa, *Women, Religion and the Atlantic World (1600-1800)*, University of Toronto Press, Toronto 2009.

Di Filippo Bareggi, Claudia, *Libri e letture nella Milano di San Carlo Borromeo*, in Raponi, Nicola, Turchini, Angelo (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

Ead., *Una riforma al femminile: la Compagnia di Sant'Orsola fra Angela Merici e Carlo Borromeo*, in Ead., *Chierici e laici nella chiesa tridentina: educare per riformare*, Cuem, Milano 2003.

Ead., *Fra Battista da Crema e Giampiero Besozzi: le prime comunità paoline milanesi*, in Rocca, Alberto, Vismara, Paola (a cura di), *Prima di Carlo Borromeo. Istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, in «Studia Borromaica», n. 26, 2012, pp. 203-242.

Di Lenardo, Lorenzo, *Lorenzo Lorio da Portese editore a Venezia (1514-1528)*, in «Bibliofilia», 111/1, 2009, pp. 3-28.

Dini, Gabriele, *Lauro, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 64, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2005.

Di Simone, Maria Rosa Di, *I migranti nella dottrina giuridica europea dell'età moderna*, in Amato Mangiameli, Agata C., Di Simone, Maria Rosa, Daniele, Luigi, Turco Bulgherini, Elda (a cura di), *Immigrazione, Marginalizzazione Integrazione*, Giappichelli Editore, Torino 2018.

Ditchfield, Simon Richard, *De-centering Trent: how "Tridentine" was the making of the first world religion?*, in François, Wim, Soen Violet (a cura di), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*, vol. 3, Vandenhoeck and Ruprecht, Gottingen 2018.

Doneda, Carlo, *Vita di S. Angela Merici da Desenzano fondatrice della compagnia di S. Orsola*, per Gaetano Venturini, Brescia 1822.

Eckhart, Meister, *La via del distacco*, a cura di Marco Vannini, Lorenzo De' Medici Press, Firenze 2017.

Edelheit, Amos, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Brill, Leiden 2008.

Elliott, Dyan, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004.

Elm, Kaspar, *Riforme e osservanze tra XIV e XV secolo*, in Chittolini, Giorgio, Elm, Kaspar (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Atti della XL Settimana di studio (8-12 settembre 1997), il Mulino, Bologna 2001.

Engen, John van, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

Erba, M. Andrea, Gentili, M. Antonio, *Il Riformatore. S. Antonio Maria Zaccaria (1502-1539)*, Ancora, Milano 2001.

Ernst, Germana, Foà Stomona, Egidio da Viterbo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993.

Evennett, H. Outram, *The spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1968.

Faesen, Rob, *Achille Gagliardi and the Northern Mystics*, in Maryks, Robert Aleksander (a cura di), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Brill, Leiden 2017.

Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2016.

Festa, Gianni, *Bartolomeu dos Mártires, OP: un vescovo santo al Concilio di Trento*, in Id., Rainini Marco, *L'Ordine dei predicatori, L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Laterza, Roma-Bari 2016.

Id., Rainini, Marco (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Laterza, Roma-Bari 2016.

Feyles, Gabriele, *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense (1496-1540)*, SEI, Torino 1942.

Fiori, Agostino Romano, *Vita del B. Paolo Giustiniani institutore della Congregazione de' PP. Eremiti Camaldolesi di S. Romualdo detta di S. Corona*, Antonio de Rossi, Roma 1729.

Firpo, Massimo, *Tra «alumbados» e «spirituali» Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze 1990.

Id., Paola Antonia Negri, *monaca Angelica (1508-1555)*, in Niccoli, Ottavia (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Id., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici e inquisitori*, Olschki, Firenze 1992.

Id., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Id., *Introduzione*, in Valdés, Juan de, *Alfabeto Cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Einaudi, Torino 1994.

Id., *Artisti, gioiellieri, eretici: il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Id., *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia 2005.

Id., *La presa di potere dell'Inquisizione romana: 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

Id., *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016.

Id., *Rethinking "Catholic Reform" and "Counter-Reformation": What Happened in Early Modern Catholicism. A View from Italy*, in «Journal of Early Modern History», 20/3, 2016, pp. 293-312.

Id., Maifreda, Germano, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino 2019.

Id., Marcato, Dario (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, vol. 1, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011.

Id., Pagano, Sergio (a cura di), *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, t. I, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

Fleming, James Douglas, *Afterword: The Art of the Field*, in Id., *The Invention of Discovery, 1500-1700*, Ashgate, Farnham 2011.

Fois, Mario, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Università Gregoriana, Roma 1969.

Fontana, Bartolomeo, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», vol. 15, 1892.

Fragno, Gigliola, *Contarini Gasparo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 28, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1983.

Ead., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988.

Ead., *La Bibbia al rogo: La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997.

François, Wim, Soen, Violet (a cura di), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*, voll. 1-3, Vandenhoeck and Ruprecht, Gottingen 2018.

Frazier, Alison Knowles, *Possible Lives. Authors and Saints in Renaissance Italy*, Columbia University Press, New York 2005.

Ead., (a cura di), *Thomism in the Renaissance: Fifty Years after Kristeller. Divus Thomas*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2017.

Furey, Constance M., *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Fusari, Giuseppe, *Moretto e il Beneficio di Cristo*, in *Aspirazioni e devozioni, Brescia nel Cinquecento tra preghiera ed eresia*, Museo diocesano, Milano 2006.

Gaetano, Matthew T., *Renaissance Thomism at the University of Padua*, PhD, University of Pennsylvania, <http://repository.upenn.edu/edissertations/865>.

Gagliardi, Isabella, *Il Libro d'amor di Charità di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in Garfagnini, Gian Carlo, Picone Giuseppe (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici tra Medioevo ed età moderna*, Sismel, Firenze 1999.

Ead., *I trofei della croce. L'esperienza gesuita e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Storia e Letteratura, Roma 2005.

Garfagnini, Gian Carlo, Picone, Giuseppe (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed età moderna*, Sismel, Firenze 1999.

Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari-Roma 1952.

Gentili Antonio M., *Un centenario da non dimenticare*, in «Barnabiti Studi» 1, 1984.

Id., *Antonio Maria Zaccaria*, in Leonardi Claudio, Riccardi, Andrea, Zarri, Gabriella (a cura di), *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, vol. I, San Paolo, Roma 1998.

Geremek, Bronislaw, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1986.

Giacomuzzi, Luciano, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza 1982.

Giannini, Massimo Carlo, *I domenicani*, il Mulino, Bologna 2016.

Id., *Sfondrati, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018.

Ginzburg, Carlo, Prosperi, Adriano, *Giochi di pazienza, Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Einaudi, Torino 1975.

Gioia, Mario, *Breve compendio di perfezione Cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S. I.*, Morcelliana, Brescia 1996.

Giordano, Maria Laura, *Beatas, Spagna*, in Prosperi, Adriano, Lavenia, Vincenzo, Tedeschi, John (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010.

Giuliani, Marzia, *Nuove testimonianze su Tullio Crispoldi*, in Agostini, Marco, Baldassin Molli, Giovanna (a cura di), *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Atti del Convegno di studi, (2-3 dicembre 2009), Biblos, Cittadella 2012.

Gleason Elisabeth G., *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, University of California Press, Berkeley 1993.

Goudriaan, Koen, *Piety in Practice and Print: Essays on the Late Medieval Religious Landscape*, Hilversum, Verloren 2016.

Grasso Caprioli, Francesco, *Camillo Tarello, Agostino Gallo, Giacomo Chizzola e l'Accademia di Rezzato*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», 22/2, 1982, pp. 37-122.

Greene, Thomas, *Ritual and Text in the Renaissance*, in «Canadian Review of Comparative Literature», n. 18, 1991, pp. 179-197.

Grendler, Paul F., *Critics of the Italian World 1530-1560: Anton Francesco Doni, Nicolo Franco and Ortensio Lando*, University of Wisconsin Press, Madison 1969.

Id., *Man Is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation*, in O'Malley, John W., Izbicki, Thomas M., Christianson, Gerald (a cura di), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden-New York 1993.

Guarnieri, Romana, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, 1965, pp. 351-708.

Habsburg Maximilian von, *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425-1650: From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller*, Ashgate, Farnham 2011.

Hamm, Berndt, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm*, a cura di Robert James Bast, Brill, Leiden-Boston 2004.

Herzig, Tamar, *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago 2007.

Hudon, William V., *Theatine Spirituality. Selected Writings*, Paulist Press, New York-Mahavah 1996.

Huerga, Alvaro, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Editorial Católica, Madrid 1988.

Iacovella, Marco, *Dall'alfabeto cristiano al beneficio di Cristo. Ricerche su Valdés e il valdesianesimo (1536-1544)*, in «Rivista storica italiana», n. 128, fasc. 1, 2016, pp. 177-215.

Il primo processo per san Filippo Neri nel Codice vaticano latino 3798 e in altri esemplari dell'Archivio dell'Oratorio di Roma, a cura di Incisa della Rocchetta Giovanni, Vian Nello, vol IV, *Regesti del secondo e del terzo Processo. Testimonianze varie. Aggiunte e correzioni alle note dei volumi I-III. Indice generale*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1957-1963.

Jacobson Schutte, Anne, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: a Finding List*, Libraire Droz, Ginevra 1983.

Ead., *Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History: The Post-Cantimori Paradigm Shift*, in «The Journal of Modern History», n. 61, 1989.

Jedin, Hubert, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1957.

Id., *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Morcelliana, Brescia 2016.

Jedin, Contarini und Camaldoli, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, II, 1959, pp. 59-118.

Jones, Pamela M., *The Court of Humility: Carlo Borromeo and the Ritual of Reform*, in Hollingsworth, Mary, Richardson, Carol M., *The Possessions of a Cardinal. Politics, Piety and Art, 1450-1700*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009.

Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Kolsky, Stephen, *Mario Equicola: The Real Courtier*, Droz, Ginevra 1991.

Landini, Giuseppe, S. *Girolamo Miani. Dalle testimonianze processuali, dai biografici, dai documenti editi e inediti fino a oggi*, Ordine chierici regolari somaschi, Roma 1945.

Lazzerini, Luigi, *La teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo, 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.

Leccisotti, Tommaso, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 1-120.

Leclercq Jean, *Un umanista eremita. Il beato Paolo Giustiniani (1476-1528)*, Frascati, Sacro Eremo Tuscolano, 1975 (I ed. 1951).

Ledóchowska, Teresa, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, 2 voll., Ancora, Roma-Milano 1968.

Leonardi, Claudio (a cura di), *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in Garfagnini, Gian Carlo, Picone Giuseppe (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici tra Medioevo ed età moderna*, Sismel, Firenze 1999.

Id., *Caterina Vigri. La Santa e la città*, Atti del convegno internazionale, (Bologna, 13-15 novembre 2002), Sismel, Firenze 2004.

Leoni, Valeria, *Maggi Sebastiano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006.

Lettieri, Gaetano, *Il nodo cristiano. Dono e libertà dal Nuovo Testamento all'VIII secolo*, Carocci, Roma 2009.

Levack, Brian P., *La caccia alle streghe in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Levati, Luigi, Macciò, Attilio, *Menologio dei Barnabiti*, vol. IV, Scuola Tipografica Derelitti, Genova 1933.

Levi, Anthony, *Ficino, Augustine and the Pagans*, in Allen, Michael J. B., Rees, Valery (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2002.

Lincio, Fausto, *Un presunto incunabolo veneziano e un caso problematico di descrizione del libro antico (Girolamo Sirino, Libro de gratia, Venezia, Simon de Luere, 3 ottobre 1500 [ma 1515])*, in «La Bibliofilia», 107, n. 3, 2005.

Lodone, Michele, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in «Mélange de l'École Française de Rome», 130/2, 2018, pp. 267-278.

Lux-Sterritt, Laurence, *Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth Century Catholicism*, Ashgate, Aldershot 2005.

Maffei, Paolo, *Meditazione contemplante il sacramento del corpo di Gesù Cristo*, Pietro da Padova, Venezia 1500.

Mantese, Giovanni, *Una pagina di vita religiosa nel Cinquecento vicentino*, in «Regnum Dei», n. 3, 1947, pp. 16-20.

Id., *Memorie storiche della Chiesa Vicentina*, III/2, Neri Pozza, Vicenza 1964.

Marangoni, Giovanni, *Vita del servo d'Iddio, il p. Buonsignore Cacciaguerra compagno di S. Filippo nella casa di S. Girolamo della Carità...*, Gio. Francesco Buagni, Roma 1712.

Marc'hadour, Germain, *Erasmus as Priest. Holy Orders in his Vision and Practice*, in Pabel, Hilmar M. (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, Sixteenth Century Publishers, Kirksville 1995.

Marcocchi, Massimo, *La Riforma Cattolica. Documenti e testimonianze*, voll. 1-2, Morcelliana, Brescia 1967-1970.

Mariani, Luciana, Tarolli, Elisa, Seynaeve, Marie, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Ancora, Milano 1986.

Marinelli, Olga, *La Compagnia di San Tommaso d'Aquino di Perugia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960.

Martin, John J., *Myths of Renaissance Individualism*, Palgrave Macmillan, New York 2004.

Id., *Elites and reform in Northern Italy*, in Benedict, Philip, Seidel Menchi, Silvana, Tallon, Alain, (a cura di), *La Réforme en France et en Italie: Contacts, comparaisons et contrastes* (Collection de l'École française de Rome), École Française de Rome, Rome 2007.

Mascilli Migliorini, Luigi, *I Somaschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992.

Masi, Gianluca, *Le traduzioni di Giovanni Crisostomo nel primo Quattrocento. Fra "Studia Humanitatis" e "Studia Pietatis": Ambrogio Traversari e altri*, in Rotondo, Arianna (a cura di), *Studia Humanitatis. Studi in onore di Roberto Osculati*, Viella, Roma 2011.

Id., *Il Crisostomo negli epistolari del Quattrocento*, in Secchi Tarugi, Luisa (a cura di), *Pio II nell'epistolografia del Rinascimento*, Atti del XXV Convegno internazionale, (Chianciano Terme-Pienza 18-20 luglio 2013), Cesati, Firenze 2015.

Masini Antonio, *Bologna perlustrata. III impressione accresciuta*, l'Erede di Vittorio Benacci, Bologna 1666.

Matter, Ann E., Coakley, John (a cura di), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994.

Matusevich, Yelena, *Jean Gerson (1363-1429), Nicholas of Cusa (1401-1464), Jacques Lefèvre D'Étaples (1450-1537): The continuity of ideas*, in Izbicki, Thomas M., Bellitto Christopher M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2002.

Mazzonis, Querciolo, *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento. Angela Merici e la Compagnia di sant'Orsola*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Id., *Ursulines*, in King, Margaret (a cura di), *Oxford Bibliographies Online: Renaissance and Reformation*, Oxford University Press, New York 2013.

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

Id., *The Council of Trent and Women's Active Congregations in Italy*, in François, Wim, Soen Violet (a cura di), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2018.

Mazzuchelli, Giammaria, *Gli scrittori d'Italia, cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, vol. 1, parte 1, Giambatista Bossini, Brescia 1753.

McGinn, Bernard (a cura di), *Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)*, in «Cristianesimo nella storia», n. 7, 1986, pp. 19-39.

Id., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Crossroad, New York 2005.

Id., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, The Modern Library, New York 2006.

Id., *The Varieties of Vernacular Mysticism, 1350-1550*, Crossroad, New York 2012.

Id., *Unio Mystica/Mystical Union*, in Hollywood, Amy, Beckman, Patricia Z. (a cura di), *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, New York 2012.

McGrath, Alister, *Christian Theology. An Introduction*, Blackwell, Oxford 2001.

McNamer, Sarah, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2018.

Mediolanen. beatificationis, et canonizationis... Antonii Mariae Zaccaria, Ex typographia Camerae Apostolicae, Romae 1821.

Medioli, Francesca, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 1997.

Meersseman, Gilles-Gérard, *Les Battus de Saint-Dominique à Bologne du XV au XVIII siècle*, in *Études sur les anciennes confréries comeniciennes*, in «Archivum fratrum praedicatorum», vol. XX, 1950.

Melloni, Giovan Battista, *Atti, o Memorie degli Uomini Illustri in Santità nati, o morti in Bologna*, vol. 3, Lelio della Volpe, Bologna 1780.

Michelson, Emily, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

Mixons, James D., Roest, Bert (a cura di), *A Companion to the Observant Reform in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 2015.

Molinari, Franco, *Il card. teatino beato Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576)*, Università Gregoriana, Roma 1957.

Id., *San Carlo Borromeo e Bernardino Scotti*, in «Regnum Dei», XXIII, 1966, pp. 41-57.

Mongini, Guido, *Maschere dell'identità. Alle origini della compagna di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

Id., *The "Third Sects": Italian Heretics and the Criticism of the Protestant Reformation (1530-1550)*, in Melloni, Alberto, *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*, vol. 1, De Gruyter, Berlino 2017.

Monti, Gennaro Maria, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Cooperativa Tipografica Chiostro S. Sofia, Benevento 1923.

Mooney, Catherine M. (a cura di), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.

Ead., *Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity*, in Ead. (a cura di), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.

Morisi Guerra, Anna, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1970.

Mostaccio, Silvia, *Delle «visitationi spirituali» di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi O.P.*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia*, secoli XV-XVII, Viella, Roma, 1999.

Ead., *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La Domenicana Genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca. 1534)*, Olschki, Firenze 1999.

Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Mulchahey, Michèle, *"First the bow is bent in study...": Dominican education before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1998.

Mullett, Michael, *The Catholic Reformation*, Routledge, London-New York 1999.

Murphy, Paul V., *Ruling Peacefully, Cardinal Ercole Gonzaga and Patrician Reform in Sixteenth-Century Italy*, The Catholic University of America Press, Washington 2007.

Musso, Gian Giacomo, *La cultura genovese nell'età dell'umanesimo*, Prima Cooperativa Grafica Genovese, Genova 1985.

Negruzzo, Simona, *Fermenti riformatori nelle università italiane tra XV e XVI secolo: i casi di Padova e Pavia*, in Peyronel Rambaldi, Susanna (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Claudiana, Torino 2019.

Newman, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.

Niccoli, Ottavia, *Profezia e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Nieto, Jose C., *Juan de Valdés y los origines de la Reforma en España y en Italia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1979.

Nordio, Andrea, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, in «Regnum Dei», CXX, 1994, pp. 11-39.

Id., *Protettori dell'ospedale degli Incurabili di Venezia amici di Girolamo Miani (1531)*, in «Somascha», XX, 1995, pp. 1-27.

Id., *L'ospedale degli Incurabili nell'assistenza veneziana*, in «Studi veneziani», XXXII, 1996, pp. 165-184.

Id., *I canonici lateranensi e l'assistenza veneziana del primo '500*, in «Regnum Dei», n. 122, 1996, pp. 3-24.

O'Malley, John W., *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968.

Id., *Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy*, in Dupré, Louis, Saliers, Don E. (a cura di), *Christian Spirituality III, Post Reformation and Modern, Crossroads*, New York 1989.

Id., *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*, in «Catholic Historical Review», 77, n. 2, 1991, pp. 177-193.

Id., *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

Id., *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2000, trad. it. *Trento e dintorni. Per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, Bulzoni, Roma 2004.

O'Reilly, Terence, *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*, in «Journal of Jesuit Studies», vol. 4, issue 3, 2017, pp. 365-394.

Oberman, Heiko A., *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, il Mulino, Bologna 1982.

Overell, Anne, *Pole's piety? The devotional reading of Reginald Pole and his friends*, in «Journal of Ecclesiastical History», 63, 3, 2012, pp. 458-474.

Pabel, Hilmar M., *The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in Id. (a cura di), *Erasmus' Vision of the Church*, Sixteenth Century Publishers, Kirksville 1995.

Pagano, Sergio, *La condanna delle opere di fra Battista da Crema. Tre inedite censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, in «Barnabiti studi», XIV, 1997.

Paschini, Pio, *La beneficenza in Italia e le "Compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento. Note storiche*, Fiuc, Roma 1925.

Id., *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Lateranum 1926.

Id., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni Liturgiche, Roma 1945.

Pastor Ludwig von, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VI: *Storia dei papi nel periodo della Riforma e restaurazione cattolica. Giulio III, Marcello II e Paolo IV (1550-1559)*, Desclée, Roma 1927.

Pastore, Stefania, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004.

Patrizi, Elisabetta, *Pastoralità ed educazione. L'episcopato di Agostino Valier nella Verona post-tridentina (1565-1605)*, vol. 1, FrancoAngeli, Milano 2015.

Pegrari, Maurizio (a cura di), *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento*, Atti del Convegno (Brescia 23-24 ottobre 1987), Edizioni del Moretto, Brescia 1988.

Pellegrini, Carlo (a cura di), *Acta et Processus Sanctitatis Vitae et Miracolorum Venerabilis Patris Hieronymi Aemiliani (Processi ordinari di Como e Genova)*, in «Fonti per la Storia dei Somaschi», 2, 1972.

Id. (a cura di), *Le lettere di S. Girolamo Miani*, in «Fonti per la storia dei somaschi», 3, 1975.

Id. (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569. I. Libro delle proposte (1536-1538)*, in «Fonti per la storia dei somaschi», 4, 1978.

Id. (a cura di), *Notizie sui primi somaschi*, in «Somascha», 2, 1985, pp. 109-122.

Id. (a cura di), *Vita del Clarissimo Signor Girolamo Miani gentil huomo veneziano*, in «Fonti per la storia dei somaschi», 1, 1985.

Pellegrini, Marco, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento, da Petrarca a Alberti*, Le Lettere, Firenze 2012.

Penco, Gregorio, *Il primo monastero cassinese di Genova: S. Niccolò del Boschetto*, in «Benedictina», XIX, 1972, pp. 415-430.

Id., *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1994.

Petrocchi, Massimo, *Pelagianesimo in Battista da Crema?*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 8, 1954, pp. 418-422.

Id., *Storia della spiritualità italiana*, SEI, Torino 1996.

Peyronel Rambaldi, Susanna, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, FrancoAngeli, Milano 1979.

Ead., *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

Ead., *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 c.-1570)*, in Benedict, Philip, Seidel Menchi, Silvana, Tallon, Alain, (a cura di), *La Réforme en France et en Italie: Contacts, comparaisons et contrastes* (Collection de l'École française de Rome), École Française de Rome, Rome 2007.

Ead., *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Claudiana, Torino 2019.

Pezzella, Sosio, *Carioni, Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 20, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977.

Id., *Caterina Fieschi Adorno, santa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979.

Picasso, Giorgio, *Tra umanesimo e devotio. Studi di storia monastica*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

Po-Chia Hsia, Ronnie, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, il Mulino, Bologna 2001.

Polizzotto, Lorenzo, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994.

Id., *La direzione domenicana del consiglio spirituale*, in Filoramo, Giovanni (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, vol. 3, *L'età moderna*, a cura di Gabriella Zarri, Morcelliana, Brescia 2008.

Pontieri, Ernesto, *Sulle origini della Compagnia dei Bianchi della Giustizia in Napoli e sui suoi statuti del 1525*, in «Campania Sacra», 3, 1972, pp. 1-60.

Post, Regnerus Richardus, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Brill, Leiden 1968.

Pozzi, Giovanni, Leonardi, Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988.

Premoli, Orazio, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Desclée, Roma 1910.

Id., *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, in «Rivista di Scienze Storiche», VII, 1910, pp. 33-66.

Id., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Desclée, Roma 1913.

Id., *L'Apologia di Battista da Crema*, in «Il Rosario Memorie Domenicane», XXXV, gennaio-febbraio-marzo 1919.

Prinzivalli Emanuela (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 1, *L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma, 2015.

Prodi, Paolo, *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, in «Humanitas», 19, 1974, pp. 307-318.

Id., *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, in Zuccari, Alessandro (a cura di), *Filippo Neri nella Roma della Controriforma*, Atti del Convegno di studi (Roma 2 dicembre 1994), in «Storia dell'arte», 85, 1995, pp. 333-339.

Id., *Nel mondo o fuori dal mondo: La vocazione alla perfezione all'inizio dell'età moderna*, in Naro, Cataldo (a cura di), *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Studi del centro "A. Cammarata", 27, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1998.

Prosperi, Adriano, *Tra evangelismo e controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969.

Id., *Cabrini, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1972.

Id., *Dalle "divine madri" ai "padri spirituali"*, in Schulte van Kessel, Elisja (a cura di), *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries. A Meeting of South and North*, Netherlands Government Publishing Office, The Hague 1986.

Id., *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in De Rosa, Gabriele, Gregory, Tullio, Vauchez André (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Id., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

Id., *Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in età moderna*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 17-30.

Id., *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000.

Id., *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, in Id., *Eresie e devozioni. La religione in età moderna*, vol. III., *Devozioni e conversioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

Id., *The Two Standards. The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation*, in «Journal of Jesuit Studies», 2, 2015, pp. 361-386.

Pullan, Brian, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

Id., *La politica sociale della repubblica di Venezia, 1500-1620*, vol. I, Il Veltro, Roma 1982.

Id., *Support and Redeem: Charity and charity and poor relief in Italian cities from the fourteenth to the seventeenth century*, in Henderson, John (a cura di), *Charity and the Poor in Medieval and Renaissance Europe*, in «Continuity and Change», 3 special issue, 1988, pp. 177-208.

Id., *The Counter-Reformation Medical Care and Poor Relief*, in Grell, Ole Peter, Cunningham, Andrew, Arrizabalaga, John, (a cura di), *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*, Routledge, New York 1999.

Id., *Catholics, Protestants and the Poor in the Early Modern Europe*, in «Journal of Interdisciplinary History», 35/3, 2005, pp. 441-456.

«Quaderni franzoniani: semestrale di bibliografia e cultura ligure», 8, 2, 1995.

Radler, Charlotte, *Actio et Contemplatio/Action and Contemplation*, in Hollywood, Amy, Beckman, Patricia Z. (a cura di), *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press New York.

Raffaele, Ferdinando, *Volgarizzamenti cinquecenteschi delle Conlationes di Cassiano: orizzonti culturali, modelli testuali, scelte di traduzione*, in Lubello, Sergio (a cura di), *Volgarizzare, tradurre, interpretare nei secc. XIII-XVI*, Atti del Convegno internazionale di studio, Studio, Archivio e Lessico dei volgarizzamenti italiani (Salerno 24-25 novembre 2010), EliPhi, Strasburgo 2011.

Rahner, Hugo S.J., *Ignazio di Loyola e Filippo Neri*, in «Quaderni dell'Oratorio», 3, 1960, pp. 1-15.

Rando, Daniela, *Le avventure della "devotio" nell'Italia del Tre-Quattrocento, fra storia e storiografia*, in Derwich, Marek, Staub, Martial (a cura di), *Die "neue Frömmigkeit" in Europa im Spätmittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

Raponi, Nicola, *Alciati, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960.

Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study on Joachimism*, Oxford University Press, Oxford 1969.

Regoliosi, Mariangela, *Tematiche preriformistiche nell'opera di Lorenzo Valla*, in Peyronel Rambaldi, Susanna (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Claudiana, Torino 2019.

Rigoley de Juvigny, Jean-Antoine, *Les bibliothèques françaises de la Croix du Maine et de Du Verdier sieur de Vauprivas*, vol. 4, Chez Saillant & Nyon, Michel Lambert, Paris 1773.

Rippa, Paolo M., *I barnabiti al tempo di Alessandro Sauli*, in «Barnabiti Studi», 33, 2016, pp. 19-91.

Robin, Diana, *Publishing Women: Salons, the Presses, and the Counter-Reformation in sixteenth-century Italy*, Chicago University Press, Chicago-London 2007.

Roest, Bert, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000.

Rollo-Koster, Joelle, Izbicki, Thomas M. (a cura di), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden-Boston 2009.

Romanello, Marina, *Le spose del principe. Una storia di donne: la Casa secolare delle zitelle in Udine, 1595-1995*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Rosa, Mario, *Vita religiosa e Pietà eucaristica nella Napoli del 500*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», IV, 1968, pp. 37-54.

Id., «*Il Beneficio di Cristo*». *Interpretazioni a confronto*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 40, n. 3, 1978, pp. 609-620.

Roth, John D., Stayer, James M., *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Brill, Leiden 2007.

Rozzo, Ugo, *Biblioteche e libri proibiti nel Friuli del Cinquecento*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine», 85, 1993, pp. 93-140.

Rurale, Flavio, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992.

Id., *Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili*, in «Studia Borromaica», 17, 2003, pp. 143-179.

Id., *Il clero regolare tra Quattro e Cinquecento. Rotture e persistenze*, in «Studia Borromaica», 26, 2012, pp. 157-186.

Rusconi, Roberto, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 2002.

- Russell, Camilla, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-Century Italy*, Brepols, Turnhout 2006.
- Sachet, Paolo, *Simonetta, Ludovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018.
- Salveto, Paolo, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Santinelli, Stanislas, *La vita del Venerabile Servo di Dio Girolamo Miani: fondatore della Congregazione de Chierici Regolari di Somasca*, appreso Simone Occhi, Venezia 1740.
- Seidel Menchi, Silvana, *Erasmus in Italia (1520-1589)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Ead., *Sette modi di censurare Erasmo*, in Rozzo, Ugo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI, Convegno Internazionale di Studi*, (Civitate del Friuli 9-10 novembre 1995), Forum, Udine 1997.
- Ead., *The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian historiography, 1939-2009*, in «Archive for Reformation History», 100, 2009, pp. 193-217.
- Selmi, Elisabetta, *Emilio degli Emilii (1480-1531) primo traduttore in volgare dell'«Enchiridion militis christiani»*, in Olivieri, Achille (a cura di), *Erasmus, Venezia e la Cultura Padana nel '500*, Atti del Convegno Internazionale, (Rovigo, 8-9 maggio 1993), Minelliana, Rovigo 1995.
- Ead., *Maggi, Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006.
- Signorotto, Giovanni Vittorio, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
- Simoncelli, Paolo, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979.
- Sluhovsky, Moshe, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Id., *Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago 2017.
- Solfaroli Camillocci, Daniela, *La monaca esemplare. Lettere spirituali di madre Battistina Vernazza (1497-1587)*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia*, Viella, Roma 1999.
- Ead., *La madre e il confessore. Il problema della direzione spirituale nel "Libro de la vita" di Caterina da Genova*, in «Rivista di Letteratura e Storia religiosa», 37, 2001, pp. 437-457.
- Ead., *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002.
- Sosnowsky, Andrzej, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (CAN. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.
- Spanò Martinelli, Serena, *Caterina Vigri (1413-1463). Nascita e sviluppo di un culto cittadino*, in «Revue Mabillon», 17, 2006, pp. 127-143.
- Strasser, Ulrike, *The State of Virginity. Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.
- Tacchella, Lorenzo, *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Pontificia Università Gregoriana, Genova, 1966.
- Id., *Francesco Corneliasca e i preti riformatori di Tortona (1540-1566). I collegi di Genova e di Tortona*, Accademia Olubrense, Pietrabissara 1998.

- Tacchi Venturi, Pietro, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. La vita religiosa in Italia durante i primordi dell'Ordine*, vol. 1, Civiltà Cattolica, Roma 1950.
- Tentorio, Marco, *Alcune note sulla relazione della "Compagnia dei Servi dei Poveri" coi Padri Cappuccini*, in «Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi», XXXII, 1957, pp. 29-39.
- Id., *Altre informazioni biografiche su Primo Conti*, in «Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi», 38, 1963, pp. 147-149.
- Id., *S. Girolamo Miani primo fondatore delle scuole professionali in Italia. Documenti inediti*, Archivio Storico dei Padri Somaschi, Genova 1976.
- Terpstra, Nicholas, *Cultures of Charity: Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Harvard University Press, Cambridge 2013.
- Toffolo, Attilio, *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo. Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2, 2012, pp. 431-465.
- Id., *«Servire a dio in l'habito mio secolare»: Ludovica Torelli e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, in «Barnabiti Studi», n. 30, 2013, pp. 21-77.
- Tolomio, Ilario, *Il primato dell'etica nella spiritualità della Devotio Moderna*, in Trolese, Giovanni B. Francesco (a cura di), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), (Padova, Venezia, Treviso 19-24 settembre 1982), Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 1984.
- Tramontin, Silvio, *I canonici secolari di S. Giorgio in Alga*, in Pelliccia, Guerrino, Rocca, Giancarlo (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Edizioni Paoline, Roma 1972.
- Travi Ernesto, *Cultura e spiritualità nella "Accademie" bresciane del '500*, in Bozzetti Cesare, Gibellini Pietro, Sandal Ennio (a cura di), *Veronica Gambarà e la poesia del suo tempo nell'Italia settentrionale*, Atti del convegno (Brescia-Correggio 17-19 ottobre 1985), Olshchki, Firenze 1989, pp. 193-212.
- Trinkaus, Charles, *Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Turchini, Angelo, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, il Mulino, Bologna 1996.
- Turrini, Miriam, *Catechismi e scuole di dottrina cristiana nell'Italia del Cinquecento*, pre-print in: https://www.academia.edu/21423833/Pre-print_di_M._TURRINI_Catechismi_e_scuole_della_dottrina_cristiana_nell'Italia_del_Cinquecento_in_Leducazione_religiosa_in_Russia_e_Europa_XVI_secolo_a_cura_di_E._Tokareva_e_M._Inglot_San_Pietroburgo_Casa_editrice_dell'Accademia_russa_cristiana_umanistica_2010_pp._60-80.
- Uccelli, Pier Antonio, *Dell'eresia in Bergamo nel XVI secolo e di Frate Michele Ghislieri Inquisitore in detta città indi col nome di Pio V Pontefice massimo e santo*, in «La scuola cattolica», anno III, vol. VI, 1875.
- Valier, Agostino, *Istituzione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, a cura di Francesco Lucio, Modern Humanities Research Association, Cambridge 2015.
- Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Giorgio Radetti, Sansoni, Firenze 1953.
- Vanderbroucke, François, *La spiritualità nel Medioevo*, EDB, Bologna 1991.
- Vanni, Andrea, *«Fare diligente inquisitione». Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Viella, Roma 2010.
- Id., *«Una continua battaglia acciò siano coronati li virile combattenti». Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli*, in «Roma moderna e contemporanea», n. XVIII, 2010, pp. 79-102.

Id., *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Viella, Roma 2016.

Id., *Tra pratiche caritative e radicalizzazione dottrinale. Bartolomeo Stella nella crisi religiosa del XVI secolo*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», n. 45, 2019, pp. 9-38.

Vasoli, Cesare, *Civitas Mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996.

Id., *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano 2002.

Vauchez, André, *I laici nel medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, il Saggiatore, Milano 1989.

Villa, Angelo Teodoro, *Biblioteca degli volgarizzatori, o sia Notizia dall'opere volgarizzate*, vol. 2, Federico Agnelli, Milano 1767.

Villari, Pasquale, Casanova, Eugenio (a cura di), *Scelta di Prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Sansoni, Firenze 1898.

Weber, Alison (a cura di), *Devout Laywomen in the Early Modern World*, Routledge, Abingdon 2016.

Weiler, Anton G., *Il significato della devotio moderna per la cultura europea*, in «Cristianesimo nella storia», n. 15, 1994, pp. 51-69.

Weinstein, Donald, *Explaining God's Acts to His People: Savonarola's Spiritual Legacy to the Sixteenth Century*, in O'Malley, John W., Izbicki, Thomas M., G. Christianson (a cura di), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden 1993.

Weissman, Ronald, *Sacred Eloquence: Humanist Preaching and Lay Piety in Renaissance Florence*, in Verdon, Timothy, Henderson, John (a cura di), *Christianity and the Renaissance*, Syracuse University Press, Syracuse 1990.

Zardin, Danilo (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Jaca Book, Milano 1995.

Id., *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in Mozzarelli, Cesare, Zardin, Danilo (a cura di), *I tempi del Concilio Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma 1997.

Id., (a cura di) *Corpi, «Fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Bulzoni, Roma 1998.

Id., *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

Zarri, Gabriella, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», vol. VII, 1986, pp. 1-550.

Ead., *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Ead., *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili*, in Prodi, Paolo (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994.

Ead., *Ambiente e spiritualità mericiani*, in Naro, Cataldo (a cura di), *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Studi del centro "A. Cammarata", 27, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 1998.

Ead., *Il «Terzo stato»*, in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.

Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.

Ead., *Orsola e Caterina: Il matrimonio delle vergini nel XVI secolo*, in Ead., *Recinti, Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.

Ead., *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma nel Rinascimento, Roma 2006.

Ead., *Introduzione*, in Filoramo, Giovanni (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, vol. 3, *Letà moderna*, a cura di Gabriella Zarri, Morcelliana, Brescia 2008.

Ead., *La promozione di libri religiosi in volgare nel primo Cinquecento: il caso dell'eremita Girolamo Redini*, in Ead., *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

Ead., *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009.

Ead., «*Et dice sor Laura...*». *Autorità e consiglio nel primo Cinquecento*, in Dall'Olio, Guido, Malena, Adelisa, Scaramella, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

Ead., *Perfezione e missione: alle origini dei chierici regolari*, in *Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV convegno di studi maceratesi, (Abbadia di Fiastra [Tolentino] 22-23 novembre 2008), Centro Studi Maceratesi, Macerata 2010.

Ead., *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in Buganza, Stefania, Rainini Marco (a cura di), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano 22-24 maggio 2014), in «Memorie domenicane», n.s., XLVII, 2016, pp. 23-36.

Ead., *Riforma, contemplazione e passione: testi devoti in volgare tra XV secolo e primo Cinquecento*, in Peyronel Rambaldi, Susanna (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Claudiana, Torino 2019.

Zen, Stefano, *Oratori devoti, combattenti spirituali, soldati di Cristo. Percorsi della perfezione in Italia nella prima età moderna*, Loffredo, Napoli 2012.

Zovatto, Pietro (a cura di), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma, 2002.

Županov, Ines G. (a cura di), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, New York 2019.

Indice dei nomi

- Adorno, Francesco 225
 Adorno, Giuliano 35n
 Agostini, Marco 210n
 Agostino d' Ippona 11, 16n, 18, 20, 23, 24, 28, 32n,
 47, 65, 74, 75, 79 e n, 80n, 97n, 104n, 127n,
 173, 181n, 184, 209, 211
 Agrippa di Nettesheim, Cornelius 19n
 Alberghetti, Maria 229n
 Alberigo, Giuseppe 98n, 167n, 223n, 224n
 Albrizio, Basilio, 158n
 Albuzio, Aurelio 171, 172n, 178n
 Alciati, Andrea 217
 Alciati, Francesco 217, 223
 Aleandro, Girolamo 46n
 Alessandro VI (Rodrigo Borgia) 43n
 Allen, Michael J. B. 27n
 Almeida Rolo, Raul de 204n
 Alonge, Guillaume 8n, 159n, 163n, 165n, 167n,
 172n
 Alvarez de Toledo, Juan 195n
 Amato Mangiameli, Agata C. 59n
 Ambrogio da Milano 203n
 Andreu, Francesco 39n, 41n, 47n, 73n, 78n, 82n,
 83n, 93n, 97n, 100n, 104n, 106n, 133n, 149n
 Angela da Foligno, 33n, 46n, 87, 90
 Anichino, Desiderio 219
 Antonio Meli da Crema 158n, 189n
 Aporti, Ferrante 29n
 Aragona d'Avalos, Maria d', 167, 168
 Arcimboldi, Giovanni Angelo 157
 Aretino, Pietro 167n, 173
 Aristotele 33n, 48n, 57, 119, 208
 Arrizabalaga, John 105n
 Asensio, Eugenio 204n
 Aumann, Jordan 80n, 92n
 Auricalco degli Auricalchi, Girolamo 40n
 Avellino, Andrea 221, 222, 224, 234
 Averroè 48n
 Bacchiddu Rita 197n
 Backus, Irena 116n
 Baernstein, P. Renée 7n, 48n, 52n
 Baldassin Molli, Giovanna 210n
 Bandello, Matteo 173
 Barbieri, Edoardo 17n
 Barbo, Ludovico 22-24
 Bardinello, Giacomo 70, 104n
 Barelli da Nizza, Francesco Luigi 32n, 49n, 169n
 Baronio, Cesare 227n
 Bartolomei Romagnoli, Alessandra 28n, 50n, 91n
 Bartolomeo da Roma 23, 45
 Bartolomeu dos Mártires (Fernandes) 204 e n,
 224, 225n,
 Bascapè, Carlo 196n, 225, 227n
 Basilio di Cesarea 209
 Bast, James Robert 29n, 74n
 Bataillon, Marcel 138n, 160n, 191n, 202n, 203n
 Battista da Crema (Carioni) 5, 6, 8, 10, 12-15,
 29-43, 45-55, 58-62, 66-73, 76-84, 86-97,
 99-101, 103-109; 111-125, 127-135, 137,
 139-144, 147-152, 154-158, 161, 162, 165-
 173, 177-180, 182-184, 186-197, 201-225,
 231-237
 Beckman, Patricia Z. 90n, 98n,
 Bellintani, Mattia 226
 Bellitto, Christopher M. 90n
 Bellotti, Giovanni Antonio 50n
 Belotti, Gianpietro 127n, 136n, 200n, 201n
 Beltrán de Heredia, Vicente 204n
 Bembo, Cristina 44n
 Bembo, Illuminata 27, 28n, 86n, 145
 Bembo, Pietro 29, 43n, 204
 Benedetto da Mantova (Benedetto Fontanini)
 24, 160n
 Benedetto da Norcia 32n, 52n, 127n, 184
 Benedict, Philip, 73, 113n, 159n,
 Benincasa, Orsola 229n

Berinzaga, Isabella 206n, 224
 Berna, Giuseppe Maria 223 e n
 Bernardino d'Asti 184
 Bernardino da Feltre 26, 36, 39
 Bernardino da Siena (Bernardino degli Albizzeschi) 26
 Bernardo di Clairvaux 32n, 87
 Bertazzoli, Stefano 61 e n, 70
 Besozzi, Alessandro 60n, 61n
 Besozzi, Gian Pietro 49, 61n, 155n, 196n, 198n, 207, 209, 211, 214-217, 223 e n, 224n
 Bessarione 18
 Bianchi, Angelo 199n
 Bianco, Arcangelo 217n
 Biancosi, Bartolomeo 61, 70
 Biasiori, Lucio 169n
 Bigalli, Davide 20n
 Biondi, Albano 158n, 161n
 Biondo, Gabriele 33, 87n
 Bireley, Robert 7n, 64n
 Bizzarini, Marco 175n
 Bizzoni, Marcantonio 228n
 Blum, Paul Richard 25n
 Boer, Wietse de 223n
 Bogliolo, Luigi 31n, 32n, 37n, 80n, 87n, 129n, 214n, 218n
 Bollani, Domenico 200 e n, 227n
 Bonacina, Giovanni 6n, 55-57, 60n, 70n, 107n, 163n, 164n, 198n, 199n, 210n,
 Bonaventura da Bagnoregio 26 e n, 33n, 204n
 Bonfadio, Jacopo 175 e n
 Bono da Cremona 61n
 Bonora, Elena 7n, 32n, 33n, 43n, 46n, 48-54, 57n, 60n, 67n, 76n, 81-83, 87n, 91n, 105n, 113n, 117n, 129n, 149n, 152-158, 168-172, 178n, 180n, 193n, 195-198, 207n, 209-212, 214n, 216n, 218n, 223n, 232n
 Bonvicino, Caterina 173
 Bonzi, Umile 35n, 36n, 73n, 75n
 Borgia, Lucrezia 29n, 158n
 Borromeo, Carlo 13n, 14, 95, 194, 196 e n, 199-201, 222-227, 229-232, 234, 237
 Borromeo, Federico 223, 235
 Bowd, Stephen D. 29n
 Bozza, Tommaso 160n
 Bozzetti, Cesare 60n
 Bracciolini, Poggio 18, 19
 Brann, Noel L. 47n
 Brucioli, Antonio 20n, 168
 Brugora, Margherita 50
 Brundin, Abigail 29n
 Brunelli, Secondo 57n
 Bruni, Leonardo 60n, 85n
 Buffi, Benedetto 183n, 224n
 Buganza, Stefania 22n, 33n, 50n
 Burali, Paolo (Scipione Burali) 220-222, 224, 233, 234
 Burke, Peter 139n
 Buzzi, Franco 225n, 226n
 Bynum, Caroline Walker 27n, 97n, 139n, 140n
 Cabrini, Francesco 136 e n, 200, 201 e n
 Caby, Cecile 11n, 17n, 18n
 Cacciaguerra, Bonsignore 13, 82n, 209 e n, 210 e n, 212n
 Caciola, Nancy Mandeville 145n
 Cagni, Giuseppe 33n, 49n, 51-53, 73n, 77n, 82n, 83n, 101n, 104n, 121n, 125n, 128n, 136n, 138n, 143n, 166n, 196n, 209n, 210n, 216n, 223n
 Cairns, Christopher 200n
 Calliari, Paolo 224n
 Calvino, Giovanni 73, 157, 181n
 Camaioni, Michele 8n, 13n, 26n, 101n, 116n, 120n, 159n, 160n, 163-167, 169n, 172n, 182n, 184n, 189n
 Camerlengo, Lia 174n
 Cameron, Euan 73n
 Camilla Battista da Varano 222n
 Camporeale, Salvatore 17n, 19n
 Cano, Melchior 191n, 202 e n, 206
 Cantimori, Delio 7 e n, 124n, 159 e n
 Capello, Francesco 60 e n, 169
 Caponetto, Salvatore 160n
 Carafa, Gian Pietro v. Paolo IV
 Caravale, Giorgio 68n, 113n, 118n, 137n, 150n, 163n, 173n, 221n
 Cargnoni, Costanzo 26n
 Carlo V d'Asburgo 21
 Carlostadio 157
 Carnesecchi, Pietro 159, 167, 174, 191n
 Carpani, Leone 60n, 210n
 Cartesio, Renato 139n
 Casanova, Eugenio 80n, 141n
 Casati, Gabriele 197 e n, 215, 217
 Cassiani, Gennaro 13n, 208n, 209n, 211n, 212n, 214n, 219n
 Cassiano, Giovanni 11, 16 e n, 20, 23-25, 28, 32n, 33, 36, 47, 52n, 74 e n, 75 e n, 77-80, 82n, 99, 104n, 167n, 183 e n, 184, 206n, 211, 224n

Castellino da Castello 199
 Castellione, Sebastiano 168
 Castelvetro, Ludovico 172 e n, 173n
 Castiglione, Giovanni Battista 165n
 Catarino Politi, Ambrogio 195n
 Caterina da Bologna (Vigri) 27, 28n, 66, 86n, 100n, 134n, 145, 211, 234
 Caterina da Genova (Fieschi Adorno) 12, 30, 35-38, 75 e n, 83, 84 e n, 87, 88 e n, 93, 103, 105 e n, 125, 133, 134 e n, 140 e n, 143-145, 148 e n, 221, 234
 Caterina da Siena 25, 27, 28, 32n, 34, 36, 37, 66, 71, 87, 90, 91n, 95n, 131, 211, 220n, 231
 Catonello da Lucca (Giuseppe Fedeli) 45 e n
 Cavalca, Domenico 25 e n, 32n, 33, 36, 66, 78, 81n, 100n, 130n, 131n, 211, 231
 Cavallo, Sandra 102n
 Cavazza, Silvano 20n, 113n, 124n, 161n
 Centi, Bonaventura 42
 Centi, Lucia 42
 Cesi, Angelo 217n
 Cessi, Roberto 16n, 20n
 Cestaro, Antonio 27n
 Chiamonti, Orazio 79n
 Chittolini, Giorgio 22n
 Chizzola, Giacomo 12, 65n, 68 e n, 69, 85, 173-176, 234
 Chizzola, Ippolito 68n, 173
 Christianson, Gerald 17n, 26n, 87n
 Cicerone, Marco Tullio 18, 174
 Cicogna, Emmanuele Antonio 44n
 Cicogna, Vincenzo 224
 Cinelli, Luviano 25n, 28n
 Cistellini, Antonio 6n, 12n, 29n, 38n, 40n, 41n, 61n, 64n, 69n, 103n, 104n, 174n, 201n, 208-211, 213n
 Clarino, Giovanni Battista 60n
 Clemente Alessandrino 209
 Clemente VII (Giulio de' Medici) 43n, 47, 51, 63, 113n, 154n
 Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini) 227n
 Climaco, Giovanni 20, 52n
 Coakley, John W. 27n, 144n
 Collett, Barry 10n, 16n, 24n, 29n, 74n, 108n, 160n, 184n
 Colomba da Trucazzano 51n
 Colombini, Giovanni 23
 Colonna, Vittoria 159, 163, 167, 172, 178
 Colosio, Innocenzo 54n, 139n
 Condulmer, Gabriele 23
 Constabili, Paolo 217n
 Contarelle, Matthieu 205
 Contarini, Gasparo 24, 73 e n, 98 e n, 159, 169, 171, 178n, 184
 Contarini, Pietro 12, 42n, 59, 164 e n
 Conti, Primo 12, 60 e n, 216 e n, 223 e n
 Cordoni, Bartolomeo 13, 96n, 107n, 143 e n, 163n, 164n
 Cornaro, Federico 227n
 Corneliasca, Francesco 60 e n, 196n, 198 e n, 199n
 Corner, Caterina 43n
 Corner, Giorgio 43n, 58
 Correr, Antonio 23
 Corsi, Dinora 168n
 Cortese, Gregorio 24, 159, 184
 Cox, Virginia 228n
 Cozzano, Gabriele 64 e n, 69, 73 e n, 76, 85n, 102n, 115 e n, 116n, 122n, 123 e n, 150n, 153 e n, 173, 174 e n, 180n, 181n
 Cracco, Giorgio 23n, 25n
 Creytens, Raymond 229n
 Crisostomo, Giovanni 11, 16 e n, 18 e n, 20, 23, 24, 28, 32n, 74 e n, 75, 77, 183n, 184 e n
 Crispoldi, Tullio 13, 164n, 169-171, 189n, 210
 Crivelli, Luca 183n
 Crivelli, Melchiorre 54, 60n, 113, 152, 155, 157 e n, 166, 205, 214, 220n, 223n, 224
 Crucitti, Filippo 55n
 Cunningham, Andrew 105n
 Curione, Celio Secondo 169, 184n
 Cusano, Niccolò 119n
 D'Aviano, Nicola 196n, 198n, 215 e n
 Dall'Aglio, Stefano 26n
 Dall'Olio, Guido 38n
 Dandolo, Giovanni Antonio 42n
 Dattrino, Lorenzo 75n
 Davidico, Lorenzo 61n, 125n
 De Andia, Ysabel 16n
 De Bujanda, Jesús Martínez 45n, 195n, 202n, 215n, 224n
 De Certeau, Michel 224n
 De Fornari Strata, Maria Vittoria 229n
 De Maio, Romeo 209n
 De Molen, Richard L. 6n
 De Rosa, Gabriele 161n
 De Rossi, Costantino 60n
 Degl'Innocenti, Antonella 28n, 100n, 134n
 Del Nero, Valerio 59n
 Delcorno, Pietro 25n, 102n, 182n

Della Corte, Girolamo 60n
 Delph, Ronald K. 159n
 Derwich, Marek 22n
 Dessì, Rosa Maria 11n, 17n
 Di Filippo Bareggi, Claudia 48n, 219n, 225-227, 230n
 Di Lenardo, Lorenzo 46n, 69n
 Di Simone, Maria Rosa 59n
 Diefendorf, Barbara B. 228n
 Dini, Gabriele 203n
 Diogene Laerzio 18n
 Dionigi l'Areopagita 16 e n, 19, 23, 26n, 32n, 34, 36, 67, 88, 90 e n
 Ditchfield, Simon Richard 193n
 Dolfin, Giovanni 227n
 Dominici, Giovanni (Giovanni Banchini) 25 e n, 33, 80n, 92, 93 e n, 104 e n, 188, 189n
 Donati, Ettore 203n
 Donato, Sebastiano 224n
 Doneda, Carlo 67n, 70n
 Doni, Anton Francesco 168 e n, 218n
 Duglioli dall'Olio, Elena 43, 88n, 135 e n, 138n, 145
 Duni, Matteo 168n
 Duns Scoto, Giovanni 184
 Dupré, Louis 205n
 Eckhart, Meister 20, 21, 25, 27, 34, 80n, 87, 90n, 97n, 134
 Ecolampadio, Johannes 157
 Edelheit, Amos 17n, 19n, 20n, 26n, 79n
 Egidio da Viterbo 27 e n, 90n, 129 e n, 141n, 190n, 234
 Egidio Regazzola 203n
 Elisabetta da Fermo 43n
 Elliott, Dyan 145n
 Elm, Kaspar 22n
 Emili, Emilio degli 68, 69n, 163n, 174, 175
 Engen, John van 20n, 21n
 Enrico I del Portogallo 204
 Epitteto 224
 Equicola, Mario 46n, 47n
 Erasmo da Rotterdam 19 e n, 22 e n, 29 e n, 33n, 46, 59, 60 e n, 66, 81n, 102, 103, 114 e n, 116 e n, 117n, 124 e n, 137n, 141n, 162, 163, 168, 174, 175n, 184, 204n, 216, 217, 229
 Erba, M. Andrea 48n
 Ercole II d'Este 158n
 Ernst, Germana 27n
 Este, famiglia 29
 Este, Ippolito II d' 54n, 157
 Este, Isabella Gonzaga d' 46n
 Eugenio IV (Gabriele Condulmer) 23
 Evagrio Pontico 35
 Evennett, H. Outram 11n, 21n, 202n
 Faesen, Rob 224n
 Fedeli, Germanico 211n
 Felici, Lucia 7n, 159n, 164n
 Ferrari, Bartolomeo 32n, 50 e n, 51, 54n, 60n, 168n, 209 e n, 212n
 Ferrari, Basilio 32n, 60n, 168n
 Ferrer, Vincenzo 33n
 Festa, Gianni 25n, 204n
 Feyles, Gabriele 53n
 Fiamma, Gabriele 151n, 152n
 Ficino, Marsilio 11, 19 e n, 26, 27 e n, 32n, 47n, 87-90, 184
 Fieschi, Tommasina 36n, 37 e n, 86n
 Filoramo, Giovanni 90n, 201n
 Fiori, Agostino Romano 55n
 Firpo, Massimo 7n, 23n, 32n, 46n, 48n, 49n, 62n, 73n, 87n, 112n, 114n, 117n, 125n, 159n, 160n, 165n, 169n, 172n, 174n, 175n, 178n, 182n, 183n, 185n, 188n, 190-193, 197n, 198n, 208n, 222n
 Flaminio, Cesare 186n
 Flaminio, Marcantonio 98, 159, 160n, 164n, 174, 175, 183 e n, 184 e n, 186n
 Fleming, James Douglas 175n
 Foà Simona 27n
 Fois, Mario 26n
 Folperto, Gian Paolo 196, 197n, 210, 213, 215-219, 233
 Fontaine, Michelle 159n
 Fontana de' Conti, Giovanni Battista 169, 216 e n, 217 e n
 Fontana, Bartolomeo 47n, 49n, 152n
 Fontana, Giovanni 227n
 Fonzo, Bartolomeo 183n
 Forreri, Francesco 216n
 Foscarari, Egidio 216n
 Foscarini, Pietro 220
 Fracastoro, Girolamo 204n
 Fragnito, Gigliola 7n, 73n, 98n, 159n, 193n
 Francesco d'Assisi 26, 33n, 119n
 Francesco di Sales 222
 Francesco II Sforza 49, 57, 63, 214n
 Franck, Sebastian 183n
 François, Wim 193n, 229n

Frazier, Alison Knowles 20n, 184n
 Fregoso, Federico 159
 Furey, Constance M. 29n
 Fusari, Giuseppe 173n
 Gabriel, Benedetto 42
 Gabriel, Ludovica 42
 Gaetano, Matthew T. 24n, 46n, 184n
 Gagliardi, Achille 206n, 224 e n, 225
 Gagliardi, Isabella 23n, 25n,
 Gallo, Agostino 12, 13, 65n, 67-70, 94n, 134, 174-177, 234
 Gambara, famiglia 38n
 Gambarana, Angelo Merco 60n
 Gambarana, Vincenzo 60n
 Garfagnini, Gian Carlo 25n, 26n, 89n
 Garin, Eugenio 17n
 Gavardo, Tommaso 70
 Gentili, Antonio M. 48n, 215n, 218n
 Geremek, Bronislaw 102n
 Gerson, Jean 23, 33n, 44 e n, 89n, 91 e n, 204n, 220n
 Ghiglino Patellani, Medea 229n
 Ghilardotti, Franco 49n, 73n, 77n, 93n, 104n
 Giacomo della Marca 26
 Giacomo, apostolo 189n
 Giacomuzzi, Luciano 40n, 81n, 83n, 106n, 126n, 130n, 140n, 149n, 197n
 Giannini, Massimo Carlo 25n, 214n
 Gibellini, Pietro 60n
 Giberti, Gian Matteo 7, 13, 38, 62, 152n, 158n, 159, 163, 164, 169-172, 178n, 184n, 189n, 210, 224, 234, 236
 Gilli, Patrick 17n
 Ginzburg, Carlo 160n
 Gioacchino da Fiore 27, 32n, 42n
 Gioia, Mario 224n
 Giordano, Maria Laura 27n
 Giovanna della Croce 229n
 Giovanni da Capestrano 26
 Giovanni da Fano 13, 167 e n, 184, 225
 Giovanni, evangelista 137n, 151n
 Girolamo 20, 28, 41, 183n
 Girolamo da Mantova 45 e n, 58n
 Girolamo da Molfetta (Spinazzola) 96n, 107n, 143, 163, 164 e n, 166, 167n, 189, 222
 Giudici, Giovanni 206n
 Giuliani, Marzia 210n
 Giulio III (Giovanni Cioocchi Del Monte) 121, 195n
 Giusti, Gentile 53 e n, 54
 Giustiniani, Bianca 42
 Giustiniani, Lorenzo 23, 33, 74n, 93 e n, 108 e n, 120n, 237
 Giustiniani, Paolo 24 e n, 29, 31, 35, 42, 43, 47 e n, 55n, 62, 84, 98 e n, 99, 104, 125, 133, 154n, 211
 Giustiniani, Sebastiano 42n, 59
 Gleason, Elisabeth G. 98n
 Gonzaga di Bozzolo, Federico 158n
 Gonzaga, Ercole 46n, 159, 163, 165 e n, 171, 172, 183n, 184n
 Gonzaga, famiglia 29
 Gonzaga, Francesco 227n
 Gonzaga, Giulia 167 e n, 172
 Goudriaan, Koen 21n
 Gradenigo, Maria 42, 46
 Grasso Caprioli, Francesco 176n
 Greene, Thomas 19n, 141n
 Gregorio Magno 23, 32n, 65
 Gregorio VII (Ildebrando di Soana) 129n
 Gregorio XIII (Ugo Boncompagni) 205, 212, 218n, 227n, 229, 230n
 Gregorio XIV (Niccolò Sfondrati) 214 e n, 221, 223, 227n, 228n
 Gregory, Tullio 161n
 Grell, Ole Peter 105n
 Grendler, Paul F. 87n, 168n
 Grimani, Antonio 42
 Grimani, Marina 42 e n, 45
 Grimani, Vincenzo 42 e n, 43n, 45 e n, 58n
 Groote, Gerard 20 e n, 21n, 131n
 Gropper, Johan 171
 Gualteruzzi, Carlo 183
 Guarnieri, Romana 27n, 87n
 Guerrini, Maddalena 227n
 Habsburg, Maximilian von 21n, 22n, 104n, 132n, 141n, 183n
 Hamm, Berndt 29n, 74n
 Henderson, John 42n
 Herp, Enrico 20, 21n, 34, 119n, 124n, 167n, 183n, 202n
 Herzig, Tamar 28n
 Hollingsworth, Mary 225n
 Hollywood, Amy 90n, 98n
 Hudon, William V. 61n
 Huerga, Alvaro 202n
 Iacovella, Marco 160n
 Ignazio di Loyola 12-14, 21, 49n, 120, 139n, 143 e n, 194, 205-208, 222n, 233, 234, 236, 237

Incisa della Rocchetta, Giovanni 210n
Innocenzo VIII (Giovanni Battista Cybo) 43n
Isacco di Siria 52n
Isaia, profeta 188n
Izbicki, Thomas M. 15n, 17n, 26n, 87n, 90n

Jacobson Schutte, Anne 25n
Jacopo da Varagine 65
Jedin, Hubert 6n, 27n, 98n
Jones, Pamela M. 225n
Juan de Ávila, 204, 225 e n, 231
Jütte, Robert 102n

Kampen, Johann van 164n
Kempis, Tommaso da 21 e n, 66, 80 e n, 104n, 174, 220n, 226
King, Margaret, 28n
Kolsky, Stephen 46n

La Lama, Girolamo 41
Laínez, Diego 198 e n, 207 e n, 208, 215, 216 e n, 234
Landini, Francesco 50n, 51n, 54 e n, 78n, 113, 236
Landini, Giuseppe 45n, 55n, 59n
Lando, Ortensio 81n, 211
Landsberg, Johann von 21, 67, 203n
Lauro, Pietro 203n,
Lavenia, Vincenzo 27n
Lazzerini, Luigi 26n, 73n
Leccisotti, Tommaso 36n
Leclercq, Jean 24n, 99n
Ledóchowska, Teresa 6n
Lefèvre d'Étaples, Jacques 46, 47n
Leonardi, Claudio 26n, 28n, 36n, 37n, 89n, 95n, 145n
Leoni, Paolo 227n
Leoni, Valeria 25n
Lettieri, Gaetano 74n
Levack, Brian P. 152n
Levati, Luigi 61n
Levi, Anthony 27n
Lincio, Fausto 45n
Lino, Alberto 164n, 224
Lippomano, Pietro 60n, 70n, 107 e n, 154n, 199
Loarte, Gaspar 226, 231
Lodone, Michele 22n
Lombardo, Pietro 48
Loredan, Cornelia 44n
Lorio, Lorenzo 46 e n
Loro, Damiano 46 e n

Lotto, Lorenzo 174
Louis de Blois 203, 204n, 211, 225
Loys de Bar 205
Lubello, Sergio 16n
Luca, evangelista 174
Lucioli, Francesco 231n
Ludolfo di Sassonia 21, 183n, 224n
Luis de Granada 14, 80 e n, 92n, 194, 202-206, 211, 219, 222n, 225 e n, 226, 231, 233, 234
Lutero, Martin 6, 22, 103, 112, 113 e n, 152, 157, 162, 181n
Lux-Sterritt, Laurence 228

Macciò, Attilio 61n
Maffei, Paolo 23 e n, 45 e n, 58n, 129 e n
Maggi, Sebastiano 25 e n, 29n, 33 e n, 37 e n, 78n, 79n
Maggi, Vincenzo 174, 175 e n
Maifreda, Germano 7n, 125n, 169n, 172n, 208n
Malchiodi, Paolo 220n
Malena, Adelisa 38n
Malerbi, Niccolò 20n
Malipiero, Maria 42 e n, 46
Manfredo da Vercelli 26n
Mantese, Giovanni 39n, 40n
Manuzio, Aldo 71, 74n
Marangoni, Giovanni 209n
Marc'hadour, Germain 124n
Marcatto, Dario 165n
Marcocchi, Massimo 21n, 88n, 196n
Margherita Molli 53
Mariani, Luciana 6n, 63-68, 70n, 73n, 76n, 85n, 86n, 94-97, 100n, 102n, 109n, 115n, 116n, 122n, 123n, 126-128, 135n, 138n, 140n, 143n, 149n, 150n, 153n, 173n, 175n, 181n, 200n
Marinelli, Olga 184n, 214n
Marini, Leonardo 216n
Marinoni, Giovanni 220, 221
Marta, Girolamo 214n
Martin, John 113n, 139n, 159n
Martinengo, Adeodata 158n
Martinengo, Celso 173
Martinengo, Fortunato 175
Maryks, Robert Aleksander 224n
Mascilli Migliorini Luigi 56n
Masi, Gianluca 16n, 18n
Masini, Antonio 67n
Matter, Ann E. 27n
Matusevich, Yelena 90n

Mazzonis, Querciolo 7n, 63n, 64n, 69n, 128n, 153n, 201n, 227-229, 231n
Mazzuchelli, Giammaria 172n
McGinn, Bernard 21n, 27n, 36n, 90n, 97n, 119n
McGrath, Alister 181n
Medici, Baldassarre 197 e n, 212n
Medici, famiglia 29
Medioli, Francesca 229n
Meersseman, Gilles-Gérard 26n
Melantone, Filippo 157, 181n
Melloni, Alberto 192n
Melloni, Giovan Battista 53n, 88n, 135n, 138n
Mels, Anna 229n
Melso, Paolo 156n, 207, 209
Menez da Sylva, Amadeo 50n
Merici, Angela 5-7, 9, 10, 12, 14, 15, 29n, 30, 61-73, 76 e n, 79, 85-88, 94-97, 100, 101 e n, 103, 104n, 109 e n, 115 e n, 116 e n, 120n, 122-128, 134, 135n, 138 e n, 140 e n, 143-145, 147-149, 152-154, 161, 162, 170n, 173-175, 177, 180-184, 186, 188, 190-194, 201, 226, 229-232, 234-237
Messa Pietro, 17n
Meucci, Silvestro 27
Miani, Giovanni Francesco 58n
Miani, Girolamo 5, 8-10, 12, 14, 15, 29n, 30, 54-62, 66, 69-73, 77, 79, 84, 85, 96 e n, 103 e n, 104, 106, 107 e n, 114, 116, 121, 122, 125, 136-138, 141, 143, 147, 149-151, 154, 158 e n, 161-166, 170, 171, 174, 177, 178, 181, 182, 184, 186, 188, 189, 191-194, 198 e n, 199, 206, 216, 222, 234-237
Michelson, Emily 113n
Mignani, Laura 38 e n, 39, 41 e n, 61n, 83, 88n, 97, 106, 144
Mixons, James D. 22n
Molin, Ludovico 227n
Molinari, Franco 221n, 224n
Mongini, Guido 8n, 49n, 116n, 172n, 192n, 206n
Monti, Agostino 172
Monti, Gennaro Maria 152n
Mooney, Catherine M. 140n, 144n
Morales, Buenaventura de 204 e n, 205
Morello, Brigida 227n
Moretto (Alessandro Bonvicino) 173, 174
Morigia, Antonio 50 e n, 61n, 168, 172
Morigia, Paolo 82n
Morisi Guerra, Anna 50n
Morone, Galeazzo 223n
Morone, Giovanni 159, 163, 168 e n, 195

Morosini, Battista 58
Morosini, Girolamo 58
Mostaccio, Silvia 28, 36n, 37n, 86n
Mozzarelli, Cesare 226n
Muir, Edward 19n, 141n
Mulchahey, Michèle 25n
Mullett, Michael 6n, 129n
Murphy, Paul V. 29n, 46n, 165n, 183n,
Musso, Gian Giacomo 37n
Muzio, Lorenzo 154n
Muzio, Martino 204

Naro, Cataldo 63n, 124n
Nazari, Giovan Battista 65n, 177n
Negrelli, Massimo 137n
Negri, Francesco 192n
Negri, Paola Antonia (Virginia), 12, 48-51, 53, 61n, 88n, 93 e n, 97 e n, 106 e n, 119, 121 e n, 141 e n, 144, 145, 147, 152, 157n, 158n, 168 e n, 169 e n, 180 e n, 195-197, 201, 208, 210, 213, 215-218, 223 e n, 232, 234
Negruzzo, Simona 24n, 184n
Neri, Filippo 12-14, 105n, 194, 196, 207-214, 217-219, 221, 223, 224, 233-236
Nerli, Reginaldo 13, 164-166
Newman, Barbara 95n, 97n
Niccoli, Ottavia 28n, 48n
Nieto, Jose C. 160n
Nordio, Andrea 42-45, 58n, 59n, 61n, 163n

O'Malley, John W. 7n, 13n, 17n, 26n, 27n, 87n, 129n, 205n, 206n
O'Reilly, Terence 206n
Oberman, Heiko 16n
Ochino, Bernardino 13, 108n, 120n, 159, 160, 163, 164, 167, 170, 177, 178 e n, 182 e n, 184 e n, 186 e n, 187 e n, 189, 214n, 237
Odescalchi, Giovan Tommaso 217n
Olivieri, Achille 59n
Oraboni, Giuseppe 220n
Origene di Alessandria 19, 74n
Ormaneto, Nicolò 164, 224
Orsini Gonzaga, Giovanna 158n, 172 e n
Osanna da Mantova (Andreasi) 47n, 63n, 69n, 88n
Osiander, Andrea 168
Overell, Anne 183n, 184n

Pabel, Hilmar M. 114n, 116n, 124n
Pagani, Antonio (Marco) 149n, 197 e n, 232

Pagano, Sergio 113n, 174n, 175n, 195n, 198n, 214n, 216n
 Paleologo, Margherita 163, 165 e n, 167n, 172 e n
 Paleotti, Alfonso 227n
 Paleotti, Gabriele 219, 223, 227n, 230 e n, 233
 Pallavicino, Chiara 49n
 Pancaldi, Lorenzo 210 e n
 Panigarola, Arcangela 50 e n
 Paoli, Maria Pia 25n
 Paolo di Tarso 11, 16 e n, 19, 20, 23, 24, 28, 32n, 34, 46, 48, 74, 76, 82n, 87 e n, 92n, 99, 104n, 109, 156, 164n, 165, 184n, 211
 Paolo III (Alessandro Farnese) 52n, 77n, 152, 154n, 197, 199, 227n
 Paolo IV (Gian Pietro Carafa) 7, 8, 14, 35, 37, 38n, 47, 60-62, 77n, 114, 150-152, 154 e n, 161, 164, 194, 195, 197 e n, 198, 201, 213, 215, 219, 220, 224 e n, 233
 Paschini, Pio 6n, 40n, 43n, 61n, 151n, 152n
 Pastor, Ludwig von 195n
 Pastore, Stefania 204n
 Patengola, Girolamo 69
 Patrizi, Elisabetta 40n, 226n
 Pegrari, Maurizio 176n
 Pelagio 74
 Pellegrini, Carlo 55n, 57n, 61n, 62n, 73n, 78n, 84n, 85n, 96n, 103n, 107n, 121n, 136n, 138n, 141n, 149n, 163n, 165n, 198n, 199n
 Pellegrini, Marco 11n, 16n, 18n, 19n, 25n, 92n, 124n
 Pelletier, Jean 208
 Pelliccia, Guerrino 23n
 Penco, Gregorio 23n, 36n
 Perrone, Lorenzo 113n
 Petrarca, Francesco 17, 18, 92n
 Petrocchi, Massimo 22n, 23n, 26n, 76n, 100n, 129n
 Peyronel Rambaldi, Susanna 11n, 15n, 17n, 19n, 24n, 112n, 157n, 161n, 169n, 172n, 178n, 189n, 224n
 Pezzella, Sosio 32n, 33, 37n, 80n
 Picasso, Giorgio 17n, 22-24
 Piccolomini, Francesco 71
 Pico della Mirandola, Giovanni 11, 19 e n, 26, 27, 32n, 44 e n, 87-90, 184
 Pico della Mirandola, Giovanni Francesco 79n
 Pico Rangoni, Lucrezia 158n, 172
 Picone Giuseppe 25n, 26n, 89n
 Pierozzi, Antonino 25 e n
 Pietro da Lucca (Ritta) 23 e n, 44 e n, 45 e n, 47n, 53 e n, 81n, 114 e n, 135, 167n, 211, 225
 Pio II (Enea Silvio Piccolomini) 71
 Pio IV (Giovanni Angelo de' Medici) 151n, 161, 197, 199, 213, 215, 223, 224n
 Pio V (Michele Ghislieri) 8, 195
 Platone 19, 33n, 57, 119
 Po-Chia Hsia, Ronnie 7n, 193n
 Pole, Reginald 24, 38, 68n, 159 e n, 160n, 162, 164n, 171, 174-177, 183n, 184 e n
 Poliziano, Agnolo (Angelo Ambrogini) 204n
 Polizzotto, Lorenzo 26n, 90n
 Pontieri, Ernesto 40n
 Porete, Margherita 21, 26, 27 e n, 87n
 Post, Regnerus Richardus 131n
 Pozzi, Giovanni 36n, 37n, 95n, 145n
 Prato, Elisabetta 200
 Premoli, Orazio 6n, 31n, 32n, 34n, 39n, 52n, 150n, 168n, 172n, 195n, 197n, 207-210, 214-216, 218n
 Prinzivalli, Emanuela 16n
 Priuli, Alvisè 175, 183
 Priuli, Matteo 197
 Priuli, Michele 197, 232
 Prodi, Paolo 69n, 124n, 193n, 211n, 213n, 232n
 Prospero, Adriano 7n, 13n, 27n, 32n, 33n, 50n, 73n, 74n, 103n, 105n, 117n, 136n, 152n, 158-161, 164n, 171n, 184n, 187n, 192n, 193n, 201n, 206 e n, 223n, 226n
 Prospero di Aquitania 47
 Pullan, Brian 41n, 42n, 102n, 103n, 105n
 Quinzani, Stefana 69n
 Radetti, Giorgio 124n
 Radler, Charlotte 98n, 102n
 Raffaele, Ferdinando 16n, 183n
 Rahner, Hugo 207n
 Rainini, Marco 22n, 25n, 33n, 50n, 204n
 Rainoldi, Girolamo 197, 215
 Rando, Daniela 22n
 Rangoni, Claudio 172, 173
 Raponi, Nicola 219n, 223n
 Rees, Valery 27n
 Reeves, Marjorie 27n
 Regazzola, Egidio 203n
 Regino, Girolamo 12, 30, 31, 43-47, 55, 58, 59, 64n, 66, 67, 69, 78n, 81n, 86n, 87n, 95n, 96n, 117, 123n, 126n, 135 e n, 138n, 180, 227n, 236
 Regoliosi, Mariangela 19n
 Renata di Francia 175n

Renato, Camillo 183n
 Ribadeneira, Pedro de 207n
 Riccardo di San Vittore 32n
 Richardson, Carol M. 225n
 Rickel, Dionysius (Dionigi il Certosino) 21, 211
 Rigoley de Juvigny, Jean-Antoine 205n
 Rippa, Paolo M. 41n, 207n
 Robin, Diana 167n
 Rocca, Alberto 48n
 Rocca, Giancarlo 23n, 224n
 Roest, Bert 22n, 25n
 Rollo-Koster, Joelle 15n
 Romanello, Marina 232n
 Romanino, Girolamo 173, 174n
 Romano, Antonio 66n, 134
 Romano, Vincenzo 142n
 Romitan, Arcangelo 58, 59 e n
 Romualdo 24
 Rosa, Mario 179 e n, 209n
 Rosa, Persiano 209 e n, 210
 Rosini, Celso 45n
 Rossi, Arcangelo 220n
 Roth, John D. 116n
 Rotondo, Arianna 18n
 Rozzo, Ugo 168n, 215n,
 Rurale, Flavio 29n, 206-208
 Rusconi, Roberto 132n
 Russell, Camilla 167n
 Ruysbroeck, Giovanni 20, 220n
 Sachet, Paolo 213n, 223n
 Salutati, Coluccio 18 e n, 25n
 Salvetto, Paolo 170n
 Sandal, Ennio 60n
 Santinelli, Stanislas 57n, 164n
 Santomango, Matteo 39n
 Sanudo, Marin 42 e n, 43n, 58n, 59n
 Sauli, Alessandro 41n, 196n, 214, 215, 221n
 Savonarola, Girolamo 25, 26 e n, 28, 33 e n, 34 e n, 37, 73 e n, 79-81, 89n, 90n, 114 e n, 129 e n, 131n, 137n, 138n, 141-143, 203, 208 e n, 211, 225
 Sberna, Paola 227n
 Scaini, Bartolomeo 61 e n
 Scaini, Giovan Battista 61 e n
 Scandella, Angela Emanuela 17n
 Scaramella, Pierroberto 38n
 Scarampo, Antonio 227n
 Schulte van Kessel, Elisja 50n
 Schwenckfeld, Kaspar 183n

Scotti, Gaspare 156, 158n, 211, 214, 220 e n, 221 e n, 225
 Scotti, Giovanni 198n
 Scupoli, Lorenzo 14, 211, 222 e n, 224, 231, 233, 234
 Secchi Tarugi, Luisa 16n
 Seidel Menchi, Silvana 19n, 29n, 60n, 73n, 74n, 113n, 159n, 215n, 223n
 Selmi, Elisabetta 59n, 69n, 163n, 174n, 175n
 Seneca, Lucio Anneo 18
 Sensi, Mario 17n
 Serafino Colino da Cremona 221n
 Serafino da Bologna (Torresini) 67 e n, 100 e n, 134 e n, 173, 203n, 211, 233
 Serafino da Fermo (Aceti de' Porti) 12, 34n, 41n, 53 e n, 54 e n, 68, 134n, 139n, 147, 150 e n, 154-158, 167n, 172 e n, 173 e n, 179 e n, 180n, 184, 185n, 195n, 202-205, 211, 214, 218n, 220 e n, 221 e n, 224, 225 e n, 231n, 233
 Seriate, Paolo 55n
 Seripando, Girolamo 27 e n, 164n, 167
 Seynaeve, Marie 6n, 63-68, 70n, 73n, 76n, 85n, 86n, 94-97, 100n, 102n, 109n, 115n, 116n, 122n, 123n, 126-128, 135n, 138n, 140n, 143n, 149n, 150n, 153n, 173n, 175n, 181n, 200n
 Sfondrati Picenarda, Giulia 158n, 172, 214n
 Sfondrati, Francesco 214n
 Sfondrati, Paola Antonia (Aurelia) 83, 158n, 169n, 214
 Sfondrati, Paolo 228n
 Sforza, famiglia 29 e n
 Signorotto, Giovanni Vittorio 206n
 Silingardi, Gasparo 227n
 Simon de Luere 45 e n
 Simoncelli, Paolo 7n, 159n, 192n
 Simonetta, Alessandro 217n
 Simonetta, Francesco Bernardino 166n, 213, 214n
 Simonetta, Giacomo 214n, 217n
 Simonetta, Ludovico 213 e n, 217n, 223, 233
 Sirino, Girolamo 12, 23 e n, 45 e n, 59, 66, 91n, 94n, 109n, 131n, 138n, 189n, 226n
 Sluhovsky, Moshe 16n, 139n, 143n, 145n, 201n, 206n
 Socrate 57, 174
 Soen Violet 193n, 229n
 Solfaroli Camillocci, Daniela 8n, 36n, 37n, 39n, 41n, 105n, 126n, 133n, 143n, 221n, 225n
 Soranzo, Vittore 159, 164 e n, 175 e n, 198 e n

Soresina, Battista (Melchiorre) 54n, 82n, 212n
 Sosnowsky, Andrzej 230n
 Spanò Martinelli, Serena 28n
 Speciano, Cesare 223, 227n
 Stampa, Baldassarre 188n
 Stampa, Gaspara 188n
 Staub, Martial 22n
 Stayer, James M. 116n
 Stella, Bartolomeo 6n, 12, 31, 38 e n, 40n, 41 e n,
 48, 49n, 69, 70, 104n, 106, 117n, 144, 174,
 175, 184
 Strasser, Ulrike 153n
 Suso, Enrico 20, 21n, 23, 25, 44 e n

 Tacchella, Lorenzo 60n, 198n
 Tacchi Venturi, Pietro 6n, 106n
 Taegi, Ambrogio 51n
 Taegi, Giovanni Ambrogio 51n, 197n
 Tallon, Alain 73n, 113n, 159n
 Talpa, Antonio 213
 Tarolli, Elisa 6n, 63-68, 70n, 73n, 76n, 85n, 86n,
 94-97, 100n, 102n, 109n, 115n, 116n, 122n,
 123n, 126-128, 135n, 138n, 140n, 143n,
 149n, 150n, 153n, 173n, 175n, 181n, 200n
 Tauler, Johannes 20, 25, 33n, 34, 202n, 204n, 211,
 220n, 232
 Tedeschi, John 27n
 Tentorio, Marco 59n, 163n, 223n
 Teresa d'Avila 204, 235
 Terpstra, Nicholas 103n
 Thiene, Domitilla 41
 Thiene, Gaetano 12, 31, 33, 35, 37-43, 45-48, 59n,
 61, 62, 72, 73 e n, 78, 82, 83, 93, 97, 99, 103,
 104 e n, 106, 114, 125, 133 e n, 144, 148n,
 149, 154n, 158n, 162, 184, 197, 210, 219-221
 Tiziano (Tiziano Vecellio) 174
 Toffolo, Attilio 48n, 53n, 152n, 195n, 196n, 208n
 Tolomio, Ilario 22n
 Tommaso d'Aquino 33n, 48n, 117n, 131n, 184,
 208, 214n
 Tommaso da Kempis 21 e n, 66, 80 e n, 104n,
 174, 220n, 226
 Torelli, Ludovica 12, 31, 48-51, 53, 81n, 144, 145,
 147, 152, 153n, 157n, 158n, 167-169, 172,
 195, 196, 208, 213-216, 224n, 233, 234
 Toscani, Xenio 127n
 Tosi, Giovanni Maria 54
 Tramontin, Silvio 23n
 Traversari, Ambrogio 18 e n
 Travi Ernesto 60n, 69n, 174n, 175n

 Treherne, Matthew 29n
 Tribesco, Girolamo 68 e n, 231n
 Trinkaus, Charles 17n, 18n, 89n, 90n
 Trivulzio, Agostino 172
 Trolese, Giovanni B. Francesco 22n
 Turchini, Angelo 199n, 219n
 Turrini, Miriam 165n

 Uccelli, Pier Antonio 175n

 Valdés, Juan de 13, 159 e n, 160 e n, 167, 168,
 177, 178n, 181-183, 185-188, 190-192, 237
 Valier, Agostino 223, 226n, 227n, 231 e n, 232
 e n, 234
 Valla, Lorenzo 18, 19 e n, 123, 124n, 229, 237
 Valmarana, Deianira 197
 Valmarana, Maddalena 158n
 Vanderbroucke, François 20n
 Vanni, Andrea 8n, 13n, 37-39, 41, 47n, 60n, 62n,
 104n, 125n, 148n, 152n, 220-222
 Vannini, Marco, 80n, 91n
 Varchi, Benedetto 173
 Vasoli, Cesare 19n, 26n, 29n
 Vauchez André, 17n, 161n
 Venier, Antonio 42n
 Verdon, Timothy 20n
 Vermigli, Pier Martire 159, 173, 184, 190n
 Vernazza, Battistina 37 e n, 214, 221 e n, 223,
 225, 235
 Vernazza, Ettore 31, 36-38, 41 e n, 221
 Veronica da Binasco 29n
 Vian, Giovanni 23n, 129n
 Vian, Nello 210n
 Villa, Angelo Teodoro 183n
 Villari, Pasquale 80n, 141n
 Virgilio, Marone Publio 18, 174
 Visconti, Carlo 216
 Vismara, Paola 48n
 Vistarini Anguillara, Giovanna 227n
 Vitelli, Giovan Battista 228n
 Vives, Luis 59 e n, 102
 Volpi, Gian Antonio 227n

 Weber, Alison 228n
 Weiler, Anton G. 22n
 Weinstein, Donald 26n, 114n, 129n
 Weissman, Ronald 20n

 Zaccaria, Antonio Maria 12, 13, 31 e n, 33n, 34,
 41n, 48-54, 61n, 67 e n, 72, 73n, 77, 93, 101,

103, 104, 107 e n, 114, 116, 117n, 120, 121n,
 125, 127 e n, 147, 152, 154n, 158n, 162, 184,
 196, 207, 209 e n, 214n, 215n, 218 e n, 223n
 Zanchi, Girolamo 164 e n
 Zardin, Danilo 13n, 17n, 199n, 209n, 223n, 225n,
 226n
 Zarri, Gabriella 11n, 15n, 17n, 21-23, 27n, 29n,
 37n, 38n, 43n, 44n, 49n, 63n, 64n, 67n, 86n,
 88n, 90n, 91n, 97n, 122 e n, 123n, 136n,
 145n, 158n, 201n, 206n, 221n, 227-230, 232n
 Zen, Stefano 86n, 213n, 222n, 223n
 Zorzi, Francesco 19n
 Zovatto Pietro 129n
 Zuccari, Alessandro 211n
 Županov, Ines G. 206n
 Zwingli, Uldreich 157n

Ringraziamenti

Questo libro è il frutto di una ricerca che affonda le sue radici in interessi coltivati da sempre, ma ha tratto impulso in modo specifico dal convegno della *Renaissance Society of America* organizzato nel 2015, nell'ambito del quale con Andrea Vanni e sotto la guida esperta di Simon Ditchfield, presentammo una relazione su Gaetano Thiene e Gian Pietro Carafa (Vanni) e un'altra su Battista da Crema (il sottoscritto). Il titolo del panel era *Spirituality and Religious Orders of the Long Sixteenth Century*, dove il focus dell'analisi storica erano le concezioni riguardanti il vivere cristiano, mentre il concetto di "lungo sedicesimo secolo" si riferiva alle origini quattrocentesche di tali concezioni e al loro protrarsi oltre la fine del Cinquecento. Questo volume rappresenta un primo punto di arrivo di un percorso di ricerca che intende ricostruire filologicamente e storicamente alcuni aspetti significativi della cultura religiosa del periodo.

Nella sua evoluzione e stesura il lavoro si è avvalso dei consigli di diversi colleghi storici. Devo un ringraziamento particolare a Mario Rosa, Gabriella Zarri e Flavio Rurale, i quali, con grande generosità e interesse per il lavoro altrui, hanno visto l'intero dattiloscritto nel corso della sua elaborazione e mi hanno fornito indicazioni preziose e consigli fondamentali su tutti gli aspetti della ricerca. I loro studi, del resto, per me sono sempre stati un importante punto di riferimento. Il lavoro poi ha tratto vantaggio dalle animate e ampie discussioni intrattenute nell'arco degli anni con Andrea Vanni e Joanna Kostylo e in tempi più recenti, con Michele Camaioni, che mi hanno permesso di mettere meglio a fuoco i punti nodali della mia ricerca. Fondamentale è stato anche il confronto con Alessandra Bartolomei Romagnoli su alcuni temi teologici e con Sara Cabibbo sulle questioni di genere. Va naturalmente specificato che nessuna di queste persone è responsabile delle eventuali mancanze di questo lavoro. Desidero anche ringraziare Jodi Bilinkoff, Tommaso Caliò, Claudio Canonici, Gennaro Cassiani, Maria Rosa Di Simone, Simon Ditchfield, Irene Fosi, Maria Laura Giordano, Maria Lupi, Chiara Orelli, Roberto Rusconi, Camilla Russell e Alison Weber, con i quali c'è stato un lungo e proficuo dialogo a scadenze regolari, soprattutto, ma non solo, in coincidenza di convegni.

Dedico questo libro a mia figlia Darina, perché una parte del tempo che ho impiegato a scriverlo l'ho sottratto al nostro rapporto.

Indice

Introduzione	5
1. I fondatori, la nascita delle compagnie e il contesto spirituale	15
1. <i>Un nuovo modo di intendere la vita cristiana tra Quattro e Cinquecento</i>	15
1.1 <i>L'umanesimo</i>	17
1.2 <i>La devotio moderna</i>	20
1.3 <i>L'osservanza, le nuove forme comunitarie</i>	22
2. <i>I fondatori e la nascita delle compagnie spirituali di primo Cinquecento</i>	30
2.1 <i>Battista da Crema</i>	31
2.2 <i>Il proselitismo di Battista da Crema nei primi anni Venti: Caterina Fieschi, Gaetano Thiene, le confraternite e l'ospedale veneziano degli "Incurabili"</i>	35
2.3 <i>Battista da Crema e i Figli e le Figlie di san Paolo</i>	48
2.4 <i>Girolamo Miani e i Servi dei Poveri</i>	54
2.5 <i>Angela Merici e la Compagnia di sant'Orsola</i>	62
2. La concezione della vita cristiana	71
1. <i>Salvezza e giustificazione</i>	73
2. <i>Vita cristiana come perfezione: la mortificazione dell'amor proprio</i>	78
3. <i>L'obiettivo della vita cristiana: l'unione con Dio</i>	87
4. <i>Vita attiva e contemplativa</i>	97
5. <i>Opere di bene e carità</i>	102
3. La percezione della Chiesa	111
1. <i>Le compagnie, il luteranesimo e la riforma della Chiesa</i>	112
2. <i>La Chiesa delle origini</i>	116
3. <i>La Chiesa istituzionale, i voti, le gerarchie</i>	123
4. <i>Sacramenti</i>	128
5. <i>Pregheiera e penitenza</i>	136
6. <i>Cerimonie e altre devozioni esteriori</i>	141
7. <i>Considerazioni finali</i>	143

4. Le compagnie e gli ambienti riformatori italiani	147
1. <i>I problemi e lo sviluppo delle compagnie negli anni Trenta e Quaranta</i>	148
1.1 <i>Problemi interni alle compagnie</i>	148
1.2 <i>Accuse alle compagnie e ai fondatori</i>	150
1.3 <i>L'espansione dei paolini</i>	153
2. <i>Le compagnie e i circoli dell'evangelismo e degli Spirituali</i>	159
2.1 <i>Ambienti comuni</i>	163
2.2 <i>La soteriologia e la perfezione: differenze e affinità</i>	177
5. Le compagnie nel secondo Cinquecento	193
1. <i>Le compagnie tra inquadramento istituzionale e resistenze</i>	194
1.1 <i>La riforma dei paolini</i>	195
1.2 <i>I somaschi alla ricerca di una nuova identità</i>	197
1.3 <i>L'evoluzione della Compagnia di sant'Orsola</i>	200
2. <i>La presenza dell'ideale di perfezione di Battista da Crema nel secondo Cinquecento</i>	201
2.1 <i>Luis de Granada, la Spagna, l'Europa</i>	202
2.2 <i>Ignazio di Loyola e i gesuiti</i>	205
2.3 <i>Filippo Neri e gli oratoriani</i>	208
2.4 <i>Le iniziative di Ludovica Torelli e Gian Paolo Folperto</i>	213
2.5 <i>I teatini e Battista da Crema</i>	219
2.6 <i>Carlo Borromeo il riformatore</i>	222
2.7 <i>I vescovi post-tridentini e l'eredità di Angela Merici</i>	226
Conclusionone	233
Riferimenti bibliografici	239
<i>Fonti</i>	239
<i>Studi</i>	243
Indice dei nomi	265
Ringraziamenti	277

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di giugno 2020
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it