

MICHELE CAMAIONI

LIBERO SPIRITO E GENESI CAPPUCINA.  
NUOVE IPOTESI E STUDI SUL *DYALOGO DELLA UNIONE  
SPIRITUALE DI DIO CON L'ANIMA*  
DI BARTOLOMEO CORDONI E SUL MISTERIOSO TRATTATO  
DELL'AMORE EVANGELICO

Da tempo gli storici hanno sottolineato l'influsso esercitato sulla letteratura cappuccina primitiva dal *Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima* composto dal francescano osservante Bartolomeo Cordoni da Città di Castello<sup>1</sup>, segnalando l'originalità di tale opera all'interno del complesso panorama della letteratura religiosa in volgare del primo Cinquecento<sup>2</sup>. Nello specifico, ne è stata opportunamente messa in risalto la peculiare proposta dottrinale, risultante dall'ardita fusione dei temi cari alla tradizione rigorista francescana risalente a Herp, Iacopone, Ubertino da Casale e Ugo Panziera con la mistica unitiva e neoplatonica dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, manifesto proibito dell'eresia medievale del Libero Spirito capace nel primo Cinquecento

<sup>1</sup> Un primo approccio biografico alla figura del Cordoni è in N. Santinelli, *Il beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, Società Anonima Tipografica Leonardo da Vinci, 1930; Emidio d'Ascoli, voce *Cordoni, Bartolomeo*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondato da M. Viller, F. Cavallera e J. De Guibert e proseguito da A. Rayez, A. Derville e A. Solignac, Paris, Beauchesne, 1932-1995, IV, coll. 1266-1267; P. Zambelli, voce *Cordoni, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 sgg., VI, 1964, pp. 707-708. Si avverte tuttavia l'esigenza di uno studio aggiornato sulla vita e sull'opera di un personaggio il cui profilo, a dispetto della sua influenza sulla spiritualità francescana del primo Cinquecento, resta ancora oggi piuttosto indefinito.

<sup>2</sup> Cfr. G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962; Id., *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Firenze, Olschki, 1963; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1978; A. Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books (1465-1550). A Finding List*, Genève, Droz, 1983; G. Zarri, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Modena, Panini, 1987, pp. 131-154, ora anche in G. Zarri, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009, pp. 103-146; *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma, Città Nuova Editrice, 2002.

di alimentare, attraverso canali parzialmente ancora oscuri, lo sfuggente movimento prequietista<sup>3</sup>.

Del singolare scritto del Cordoni – pubblicato forse per motivi di prudenza soltanto alcuni anni dopo la morte dell'autore avvenuta nel 1535, ma circolante tra i primi cappuccini sin dalla metà degli anni '30<sup>4</sup> – erano state individuate finora due differenti edizioni. La prima, datata settembre 1538, venne stampata a Perugia da Girolamo Cartolari «ad instantia de mastro Antonio Pasini libraro» su iniziativa del frate osservante Ilarione Pico da Borgo San Sepolcro<sup>5</sup>. Discepolo del Cordoni, questi si premurò di far approvare la stampa dal cardinale legato di Perugia, Marino Grimani<sup>6</sup>, e soprattutto di limare i passaggi più delicati del *Dyalogo* in

<sup>3</sup> Stanislao da Campagnola ha evidenziato le dipendenze del *Dyalogo della unione* dal *Miroir des simples ames* di Margherita Porete e dagli scritti spirituali del Panziera, mentre Simoncelli ha individuato nell'opera del Cordoni un testo rappresentativo di quel movimento prequietista italiano del XVI secolo che va considerato «come anello di congiunzione tra Libero Spirito medievale e quietismo seicentesco». Cfr. P. Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima» tra aluminismo spagnolo e prequietismo italiano*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea», XXIX-XXX (1977-1978), pp. 565-601; Stanislao da Campagnola, *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo «Dialogo»*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LXXX (1983), pp. 89-152. Anche per Cargnoni, la mistica del Cordoni è «pencilante verso l'illuminismo quietista». *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, 5 voll., 6 to., Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993, III/1, p. 47. Per la circolazione dello *Specchio delle anime* semplici di Margherita Porete negli ambienti benedettini e nei circoli spirituali del primo Cinquecento, cfr. T. Leccisotti, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV (1965), pp. 1-120 e, nello stesso volume, alle pp. 351-708, il fondamentale contributo di R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI*. Si veda inoltre C. Dionisotti, *Resoconti di una ricerca interrotta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXVIII (1968), pp. 259-269.

<sup>4</sup> Diversi brani del *Dyalogo della unione* del Cordoni sono infatti ripresi e parafrasati da Giovanni da Fano nell'*Arte de la unione*, composta dal neo-cappuccino marchigiano nel 1534-1535, durante il suo noviziato nell'eremo reatino di Scandriglia, ed edita a Brescia nell'aprile 1536. Cfr. C. Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, «Collectanea Franciscana», XLVIII (1978), pp. 311-398.

<sup>5</sup> B. Cordoni, *De unione anime cum supereminenti lumine. Opera nuova et utile ad ogni fidel christiano. Composta per il reverendo padre frate Bartolomeo da Castello, de l'ordine de l'observantia*, stampata in Perugia, nelle case de Girolamo Cartolaro, ad instantia de mastro Antonio Pasini libraro in Perugia, del mese de settembre l'anno 1538.

<sup>6</sup> Su Marino Grimani, autore di un commento alle epistole paoline tendente a conciliare predestinazione e libero arbitrio (*Commentarii in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Galatas*, Venetiis, apud Aldii filios, 1542), oltre alla voce di G. Brunelli in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIX, 2002, pp. 640-646, si vedano P. Paschini, *Il cardinale*

tema di *deificatio* e di unione mistica dell'anima con Dio<sup>7</sup>, che potevano esporre il libretto ai medesimi sospetti di begardismo e anomia spirituale caduti pochi anni prima sulle opere del domenicano Battista da Crema<sup>8</sup>.

La seconda edizione, che presenta un testo meno accurato di quello perugino tanto nello stile quanto nei contenuti, vide invece la luce a Milano il 10 gennaio 1539 dai torchi di Francesco Cantalupo e Innocenzo da Cicognera per iniziativa del cappuccino Girolamo da Molfetta, braccio destro di Bernardino Ochino prima e dopo la fuga<sup>9</sup>. Questa edizione 'cappuccina' del *Dyalogo della unione*, derivante da una differente tradizione manoscritta rispetto al testo 'osservante' pubblicato a Perugia, non risente della censura preventiva del Pico e rispecchia in maniera presumibilmente più fedele il pensiero originale del Cordoni. Forse non casualmente,

*Marino Grimani ed i prelati della sua famiglia*, Roma, Lateranum, 1960; P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1979, pp. 128-131 e *ad nomen*; W. McCuaig, *Cardinal Marino Grimani (c. 1488-1545) and the «Index prohibitorium»*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi, con la collaborazione di M. Donattini e G. P. Brizzi, 2 voll., Roma, Bulzoni, 2001, I, pp. 141-148. Cenni in M. Firpo, *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Uffizio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, «Rivista Storica Italiana», CXVII (2005), pp. 825-871, ristampato con lievi correzioni in Id., *Storie di immagini. Immagini di storia. Studi di iconografia cinquecentesca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 119-171.

<sup>7</sup> Sottovalutati da Simoncelli, gli interventi censori del Pico sono stati sottolineati con maggiore enfasi da Stanislao da Campagnola, il quale ha ascrivito in maniera convincente al revisore dell'opera la «maggiore fluidità letteraria della stampa perugina» e i significativi «rimaneggiamenti dottrinali». Cfr. Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 114-117, 130-137. Vedi anche Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, pp. 573-574; G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, p. 97.

<sup>8</sup> Cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 18-48; S. Pagano, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tre inedite Censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, «Barnabiti Studi», XIV (1997), pp. 221-310; E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 103-200.

<sup>9</sup> B. Cordoni, *Dyalogo de la unione spirituale de Dio con l'anima*, impresso in Milano, per Francesco Cantalupo et Innocentio de Cicognera che stanno in Verzero, 1539. Adì diece del mese di gienao. Su Girolamo da Molfetta si vedano *I costituiti di don Pietro Manelfi*, a cura di C. Ginzburg, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1979, pp. 10, 31-32; *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, a cura di S. Pagano, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991, *ad nomen*; *I frati cappuccini, ad nomen*; *I processi inquisitoriali di Pietro Carneseccchi (1557-1567). Edizione critica*, a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000, II, *ad nomen*; Caravale, *L'orazione proibita*, pp. 91-101.

*l'imprimatur* all'edizione milanese fu concesso dall'inquisitore e vicario episcopale Melchiorre Crivelli, del quale sono state sottolineate le simpatie nei confronti dei primi barnabiti e della loro protettrice, Ludovica Torelli, figlia spirituale di Battista da Crema<sup>10</sup>.

Va inoltre segnalato che l'edizione milanese del dialogo del Cordoni, dedicata ai somaschi rimasti orfani di Girolamo Miani<sup>11</sup>, presenta due aggiunte conclusive rispetto al testo perugino, che consta di cinquantadue capitoli. L'edizione curata da Girolamo da Molfetta, infatti, risulta innanzi tutto composta da un cinquantatreesimo capitolo, intitolato *Epilogo di tutto questo exercitio dell'unione redatto in brevissimo compendio e mirabile exercitio*. Questo testo breve e complesso, coagulo di dottrine arcane ed esoteriche solamente in parte riconducibili al pensiero del Cordoni<sup>12</sup>,

<sup>10</sup> Nel 1531 lo stesso Crivelli aveva autorizzato la pubblicazione della *Vittoria di se stesso* di Battista da Crema, concedendo poi nel 1540 il via libera alla stampa di un'altra opera del domenicano, lo *Specchio interiore*. La stampa, da parte del Molfetta, del trattatello spirituale del Cordoni avvenne, dunque, in un contesto che nello stesso torno di tempo si mostrò favorevole alla pubblicazione di altri testi cardine del movimento prequietista italiano del Cinquecento. Nel suo importante studio sui primi barnabiti, Elena Bonora ha accennato una comparazione tra l'opera del Cordoni e la produzione ascetico-mistica di Battista da Crema, evidenziando come esse «nascessero da terreni diversi», ma sottolineandone anche la comune dipendenza dal *Miroir* della Porete e la condivisione di un «gradualismo esoterico» di derivazione begarda. Cfr. Bonora, *I conflitti della Controriforma*, pp. 142, 175-178.

<sup>11</sup> Il *Dyalogo* fu indirizzato dal Molfetta «alli diletti in Christo, padri e fratelli, servi de poveri e a suoi fanciulli orphani nelle opere di Lombardia», che stavano proseguendo l'opera avviata dal compianto «missere Hieronymo Miani, gentilhuomo venetiano, il quale hebbe ardentissimo desiderio di tirare e unire a Dio ogni qualunque stato, grado e conditione d'huomini». Fondatore della congregazione che avrebbe preso il nome di ordine dei chierici regolari somaschi, il Miani era scomparso nel 1537. Cfr. G. Bonacina, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Roma, Curia generale dei Padri Somaschi, 2009, pp. 27-42. La dedica ai successori del Miani dell'edizione milanese del Cordoni potrebbe esser vista come il tentativo, da parte di Girolamo da Molfetta, di tenere i somaschi agganciati al movimento di riforma irenico ed evangelico in cui confluivano i cappuccini, il circolo gibertino e il gruppo contariniano, allentando così i vincoli, spirituali e personali, che avevano legato il Miani e i suoi primi compagni al severo Gian Pietro Carafa e ai suoi teatini.

<sup>12</sup> Stanislao da Campagnola ha individuato il debito di cui pare risentire il *Circolo* rispetto al capitolo nono del dialogo del Cordoni. In maniera più articolata, Cargnoni ha approfondito l'analisi della simbologia e dell'impianto teologico dell'opera, mettendone in luce l'ascendenza scotista e il forte cristocentrismo: sulla base di tali elementi, lo storico cappuccino ha smentito l'ipotesi di una diretta dipendenza del *Circolo* dal *Dyalogo della unione*, concludendo che «la congiunzione [del *Circolo*] con la mistica di Bartolomeo Cordoni è stata operata forzatamente a livello editoriale da Girolamo da Molfetta». Cfr. Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 117-119; C. Cargnoni, *Complessità*

è certamente apocrifo<sup>13</sup> ed è stato attribuito dagli storici al cappuccino Francesco da Iesi, l'uomo che guidò l'ordine dopo l'apostasia di Ochino<sup>14</sup>. Già nel Cinquecento, il Ripanti era indicato infatti dai confratelli quale autore di un *Circulus charitatis divinae* o *Circolo del divino amore*, che potrebbe corrispondere all'ultimo capitolo del *Dyalogo della unione*, dal momento che quest'ultimo reca come sottotitolo proprio la scritta: «*Iste est Circulus Charitatis divinae*»<sup>15</sup>.

Dopo questo misterioso *Epilogo*, che nel secondo Cinquecento avrebbe motivato la condanna dell'intera opera del Cordoni in quanto espressione di un pericoloso «novum et insolitum orandi modum»<sup>16</sup>, l'edizione milanese del *Dyalogo della unione* propone inoltre in appendice un secondo breve scritto, intitolato *Alcune Regule de la oratione mentale con la contemplatione della corona del nome di Iesu, predicate da fra Hieronymo da Melfetta* e corredate da una *Tabula per la religione christiana*, anch'essa probabilmente redatta dal Molfetta<sup>17</sup>.

*teologiche e ascendenze spirituali del "Circolo de carità divina" di Francesco Ripanti da Jesi, «Collectanea Franciscana», LX (1990), pp. 615-663.*

<sup>13</sup> Nello stesso testo del capitolo 53 del *Dyalogo della unione*, infatti, si afferma: «Lo quale circolo ha composto (*Deo auctore*) uno certo pauperculo di Christo, modico et despetto, infra li peccatori maximo, dell'ordine de frati minori del seraphico Francesco detti Cappuccini». Cordoni, *Dyalogo della unione* (citiamo dall'edizione 'veneziana', per la quale vedi *infra*, pp. 290 sgg.), c. 228v.

<sup>14</sup> Il cronista Mattia da Salò dipinge apologeticamente Francesco da Iesi come un vero e proprio *anti-Ochino*, esaltandone, rispetto alla «fredda» e «di poco frutto, come humana» eloquenza del senese, la «maggior scientia» e le «parole semplici, come divine» e di «tutto fuoco». Mattia da Salò, *Historia capuccina*, 2 voll., a cura di Melchiorre da Pobladura, Romae, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1946-1950, I, pp. 127-129.

<sup>15</sup> Nella *Tavola* del capitolo generale dell'ordine cappuccino del 1536, il segretario Francesco da Cannobio riporta il nome e i 51 voti ricevuti da Francesco da Iesi, indicandolo come «auctor Circuli divini amoris». L'attribuzione fu confermata poi nel 1622 da Dionisio Montefalco nell'introduzione storica premessa alla nuova edizione dell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano. Cfr. Cargnoni, *Fonti*, pp. 344 e 347.

<sup>16</sup> Che fosse proprio l'anonimo *Circolo del divino amore* a destare le preoccupazioni dei difensori dell'ortodossia romana, lo provano le censure al dialogo del Cordoni redatte nel secondo Cinquecento dal cappuccino Evangelista Ferratina da Cannobio e conservate oggi tra i Protocolli della Congregazione dell'Indice. Cfr. Caravale, *L'orazione proibita*, pp. 101-108.

<sup>17</sup> Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, p. 118. Caravale, *L'orazione proibita*, p. 98, ha notato che l'«operetta del Molfetta non presentava elementi dottrinalmente eterodossi»: dopo la fuga oltr'Alpe al seguito di Ochino, tuttavia, il nome del cappuccino pugliese era ormai diventato di per sé un indizio di colpevolezza. Per questo, nell'edizione del 1548 del *Dyalogo* non sarebbero presenti le *Regule de la oratione mentale*. In realtà, probabilmente nell'edizione del 1548 mancano le *Regule de la oratione mentale* perché

L'edizione milanese del *Dyalogo della unione*, insomma, si presenta come il risultato di una vera e propria operazione editoriale gestita da Girolamo da Molfetta, volta alla diffusione nei circoli religiosi della Milano spagnola, governata dal filo-cappuccino Alfonso d'Avalos, delle dottrine prequietiste del Cordoni e della spiritualità evangelico-illuminativa dei primi cappuccini<sup>18</sup>. La ripresa e la ristampa da parte del Molfetta del dialogo del Cordoni, i legami personali di questi con alcuni dei riformati umbri poi diventati cappuccini<sup>19</sup> e le affinità dottrinali, oltre che lessicali tra il *Dyalogo della unione* e i primi testi a stampa dei cappuccini, avevano permesso già diversi anni fa agli storici di individuare in Bartolomeo da Città di Castello uno dei 'maestri' spirituali dei primi cappuccini e nella sua singolare operetta una delle fonti privilegiate tanto dell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano, quanto dei *Dialogi* di Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino.

Tale interpretazione riceve oggi ulteriori conferme grazie alla scoperta di due edizioni finora sconosciute del *Dyalogo della unione* curate dai cappuccini. Lo stesso testo edito nel gennaio 1539 da Girolamo da Molfetta a Milano, infatti, fu stampato anche a Napoli il 24 dicembre 1539 presso Giovanni Sultzbach, l'editore delle costituzioni cappuccine e, in un periodo di poco antecedente o successivo<sup>20</sup>, probabilmente a Venezia presso Vettore Ravani o i Nicolini da Sabio. Il quadro attuale presenta dunque una edizione 'osservante' del dialogo del Cordoni (Perugia 1538) e ben tre edizioni 'cappuccine' pubblicate con buona probabilità tutte

esse non comparivano nell'edizione veneziana del 1539/1540, e non per una volontà di occultare il nome del Molfetta: esso infatti è comunque presente in un altro punto della stessa edizione del 1548, precisamente nella lettera di dedica ai somaschi. Riguardo alla *Tabula per la religione christiana*, va notato che se ne conosce anche un'altra edizione: presso Stefano da Sabio, Venezia, aprile 1540.

<sup>18</sup> Per i punti di contatto tra spiritualità cappuccina e valdesianesimo, vedi *infra*.

<sup>19</sup> Bartolomeo Cordoni fu il maestro spirituale di molti francescani riformati della provincia umbra. Di questi alcuni passarono ai cappuccini: è il caso di Bartolomeo da Spello, che il cronista Bernardino da Colpetrazzo ricorda come fautore delle dottrine mistiche contenute nel *Dyalogo della unione* del Cordoni. Se Bernardino da Colpetrazzo descrive Cordoni come precursore di Matteo da Bascio, non nascondendo la sua ammirazione per la sapienza spirituale dell'ex confratello nell'Osservanza umbra, gli altri cronisti cappuccini lo ignorano. Un silenzio eloquente, considerando che nel 1559 il *Dyalogo della unione* era stato messo all'indice in Spagna e che la medesima sorte toccò all'operetta anche in Italia nel 1580-1584, nel periodo cioè in cui i primi cronisti ufficiali dell'ordine cappuccino, Mario da Mercato Saraceno e Bernardino da Colpetrazzo, scrivevano. Cargnoni indica inoltre in Cordoni una delle possibili fonti segrete di Gregorio da Napoli, scrittore cappuccino di fine Cinquecento. Cfr. *I frati cappuccini*, III/1, p. 199.

<sup>20</sup> Il termine *a quo* di tale edizione 'cappuccina' del *Dyalogo della unione* è fissato al gennaio 1539, perché in essa viene riprodotta la stessa autorizzazione alla stampa concessa per l'edizione milanese dal Crivelli.

nel periodo pretridentino: quella di Milano (gennaio 1539), quella di Napoli (dicembre 1539) e quella forse di Venezia (1539-1540).

Tutti e tre i libretti 'cappuccini' sono in 16° e presentano in apertura la lettera dedicatoria di Girolamo da Molfetta ai somaschi. Rispetto alle edizioni di Milano e di Venezia, quella di Napoli non ha a seguire la breve dedica del maestro al discepolo<sup>21</sup> e non presenta in chiusura il cinquantesimo capitolo. Tanto l'edizione napoletana, quanto quella veneziana non riportano inoltre l'aggiunta finale delle *Regule de la oratione mentale* del Molfetta con la *Tabula per la religione christiana*. Per completezza, va segnalato che nel periodo successivo alla fuga nel 1542 di Bernardino Ochino e di Girolamo da Molfetta, il *Dyalogo della unione* venne ristampato in almeno quattro circostanze (1546, 1548, 1589, 1593) ricevendo, come si può notare nella tabella, anche una traduzione in lingua spagnola destinata a finire all'indice nel 1559<sup>22</sup>:

*Le edizioni del Dyalogo della unione di Bartolomeo Cordoni nel Cinquecento.*

ANNO	LUOGO	TITOLO	STAMPATORE	CURATORE E NOTE
1538	Perugia	<i>De unione anime cum supereminenti lumine</i>	G. Cartolari, A. Pasini	Ilarione Pico; in 8°.
1539	Milano	<i>Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima</i>	V. Cantalupo, I. Cicongera	Girolamo da Molfetta; in 16°.
1539	Napoli	<i>Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima</i>	G. Sultzbach	Girolamo da Molfetta; in 16°. Raro (Londra, BL).
[1539/40?]	[Venezia?]	<i>Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima</i>	[V. Ravani / S. Nicolini da Sabio?]	Girolamo da Molfetta; in 16°.

<sup>21</sup> Si tratta della breve lettera, che nell'edizione osservante di Perugia appare scritta da Bartolomeo da Castello a Ilarione Pico. Nell'edizione milanese e veneziana del *Dyalogo*, invece, è priva di intestazione e risulta indirizzata a un anonimo «honorando in Christo padre».

<sup>22</sup> Una di queste edizioni tarde, quella veneziana del 1593, presenta Cordoni come «cappuccino»: forse un *escamotage* per eludere i sospetti nei confronti di un'opera censurata nel 1584, ma probabilmente anche il segno di un persistere dell'interesse, all'interno dell'ordine cappuccino, per lo spiritualismo mistico del *Dyalogo della unione*.

1546	Barcellona	<i>Dialogo del amor de Deu</i>	C. Amoros	Traduzione spagnola; in 8°.
1548	Venezia	<i>Dialogo de la unione spirituale de Dio con l'anima</i>	P. Nicolini da Sabio	Girolamo da Molfetta, in 16°.
1589	Bologna	<i>De unione anime</i>	F. Bonardo	Ristampa di Perugia 1538; in 8°.
1593	Venezia	<i>Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima</i>	B. Carampello	Cordoni 'cappuccino'; in 8°.

Detto dei testi milanese e perugino, già studiati da Simoncelli e da Stanislao da Campagnola, occorre concentrare l'attenzione sulle edizioni di Napoli (1539) e Venezia (1539/1540), meno note ma assai significative nell'ottica di delineare con maggiore chiarezza le direttrici della propaganda evangelica di cui i primi cappuccini si fecero promotori negli ambienti più ricettivi alle suggestioni della mistica begarda e dell'elitaria spiritualità valdesiana<sup>23</sup>.

Dell'edizione napoletana del *Dyalogo della unione*, di cui si ha notizia dall'elenco dei libri posseduti da Pietro Bembo, si conosce oggi un solo esemplare, conservato presso la British Library di Londra<sup>24</sup>. Il dato

<sup>23</sup> Sulla condanna e le censure cui fu sottoposto nel secondo Cinquecento il *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni, cfr. Cargnoni, *Fonti*, pp. 364-379, dove si analizza in particolare la censura manoscritta redatta dopo il 1593 dal cappuccino Girolamo Mautini da Narni su istanza di Anselmo Marzati da Monopoli, il primo cardinale cappuccino. In questa lunga censura, conservata presso la Biblioteca Casanatense di Roma, Cordoni viene severamente giudicato come un eresiarca «molto ignorante», capo di una setta di «frati fantastici» detti «unionisti» che seguivano l'«eresia dei begardi e delle beguine». Sul tema sono poi tornati Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, pp. 571 sgg. 600-601 e Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 107-108, 122-129. Sul Mautini si vedano *Girolamo Mautini da Narni e l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994; V. Criscuolo, *Girolamo Mautini da Narni (1563-1632). Predicatore apostolico e vicario generale dei cappuccini*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1998.

<sup>24</sup> B. Cordoni, *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima dove sono interlocutori l'Amor divino, la Sposa Anima, et la Ragione humana*, Stampata in Napoli, per Ioanne Sultzbach Alemano, nell'anno del Signore 1539, adi 24 de decembro. Consultato l'esemplare conservato presso Londra, British Library, RB-23.a.3427. Ringrazio il dottor Stephen Parkin, curatore delle *Italian Collections 1501-1850* della British Library, per la disponibilità nel reperimento materiale di questo testo, segnalato in maniera cursoria da M. Danzi, *La biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, Genève, Droz, 2005, p. 314. Vedi la *Tavola n. 2* per il frontespizio di questa edizione.

storico-documentario di una pubblicazione del *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni a Napoli proprio nel periodo in cui più intensa era la collaborazione di Bernardino Ochino e di alcuni suoi confratelli con il circolo spirituale raccolto intorno a Juan de Valdés<sup>25</sup>, suggerisce una rivalutazione del contributo dei cappuccini e del loro spiritualismo mistico al complesso lavoro collettivo, che nei primi anni '40 condusse l'umanista Marcantonio Flaminio e il monaco benedettino Benedetto Fontanini a rielaborare i temi forti del pensiero valdesiano nel «dolcissimo libriccino» del *Beneficio di Cristo*, fortunato vettore delle idee ireniche ed inclusive del movimento degli *spirituali* negli anni dello scontro aperto tra il gruppo curiale legato a Reginald Pole e il fronte 'intransigente' guidato dal Carafa<sup>26</sup>.

La data di stampa dell'edizione napoletana del *Dyalogo della unione* – 24 dicembre 1539 – fa d'altra parte pensare a un diretto coinvolgimento nell'operazione editoriale da parte dello stesso Girolamo da Molfetta, il quale nella quaresima seguente predicò a Capua, o addirittura di Bernardino Ochino, che in occasione della Pasqua del 1540 salì com'è noto sui pulpiti napoletani, contribuendo alla maturazione in senso eterodosso delle convinzioni religiose di diversi esponenti del circolo valdesiano, da Pietro Carnesecci a Vittore Soranzo, fino a Donato Rullo, Lattanzio Ragnoni e Pietro Antonio Di Capua<sup>27</sup>.

L'altra edizione del *Dyalogo della unione*, anch'essa fino ad oggi sconosciuta e rinvenuta nella biblioteca della Pontificia Università Antonianum di Roma – ma ne esistono altri due esemplari nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco<sup>28</sup> e nella Biblioteca Comunale di Terni<sup>29</sup> –, è priva di data

<sup>25</sup> Cfr. C. Cargnoni, *Il primo decennio di vita cappuccina a Napoli (1530-1540)*, «Rivista Storica dei Cappuccini di Napoli», IV (2009), pp. 5-30.

<sup>26</sup> Proprio nel 1540 è attestata la circolazione a Napoli, all'interno della rete valdesiana, della versione manoscritta del proto-*Beneficio di Cristo*. Cfr. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia*, pp. 108-110.

<sup>27</sup> Cfr. P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino Editrice, 1976; M. Firpo, *Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell'Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi*, pp. 53-71; M. Firpo, *Tra alumbados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990.

<sup>28</sup> Un'indagine informatica ha permesso di individuare un'altra copia di questa edizione presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, segnatura Mor. 248. Non è stato possibile consultare materialmente il libretto, che tuttavia è disponibile *on-line* e risulta legato insieme con l'anonimo *Trattato de gli tre discorsi*, di cui si dirà più avanti.

<sup>29</sup> Dell'esistenza di un esemplare di questa edizione del *Dyalogo* nella Biblioteca Comunale di Terni, segnalata su *Edit 16* con una scheda del 12 luglio 2012, si è appreso quando ormai il presente contributo era pronto per la stampa e non è stato quindi

e di indicazioni topiche. Alcune caratteristiche del libretto concorrono tuttavia a suggerire l'ipotesi che possa esser stata stampata a Venezia, forse presso Vettore Ravani o i Nicolini da Sabio, intorno al 1539-1540<sup>30</sup>. Essa presenta infatti caratteristiche tipografiche analoghe a quelle di un'edizione non datata dell'opuscolo di Tullio Crispoldi intitolato *De la santissima comunione*, conservata presso l'archivio provinciale cappuccino di Assisi in un volume miscelaneo in cui si trova legata insieme alla *Tavola per la dottrina de la religione christiana* del Molfetta<sup>31</sup> e ad altri scritti del Crispoldi editi proprio da Stefano Nicolini da Sabio nel 1538-1540<sup>32</sup>.

possibile prenderne visione. La scheda informatica di *Edit 16* segnala che tale esemplare è mutilo delle cc. 13-14 e 18-23.

<sup>30</sup> Compatibili con tale ipotesi di datazione sono i risultati dell'analisi delle filigrane dell'esemplare di questa edizione conservato presso la biblioteca della Pontificia Università Antonianum. Non agevole a causa delle ridotte dimensioni del libretto, l'operazione ha permesso di individuare due differenti tipi di filigrana, raffiguranti il primo un uccello iscritto in un cerchio (*"Oiseau inscrit dans un cercle"*) e il secondo un'ancora a doppio braccio iscritta in un cerchio sormontato da una stella a sei raggi (*"Ancre inscrite dans un cercle surmontée d'une étoile"*): non identificabili con precisione, le due filigrane appaiono vagamente simili rispettivamente ai tipi riprodotti in C. M. Briquet, *Les Filigranes. Dictionnaire historique des Marques du Papier*, 4 voll., Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1991 (ed. or. Leipzig 1923), nn. 12215 (Genova 1508), 12221 (Amalfi 1528) e nn. 484 (Salzburg 1530), 485 (Padova 1547), 496 (Reggio Emilia 1560), 520 (Padova 1546). Ringrazio la dottoressa Anna Gaspari per la preziosa collaborazione.

<sup>31</sup> L'edizione nell'aprile 1540 di questo opuscolo del Molfetta fa pensare che anche l'edizione non datata del *Dyalogo della unione* possa aver visto la luce a Venezia, o comunque in una città dell'area lombardo-veneta, in quello stesso torno di tempo.

<sup>32</sup> Assisi, Archivio Provinciale Cappuccino, cod. 8-1-18. Allo stato attuale, questo interessante volumetto miscelaneo in 16° risulta composto, nell'ordine, dalle seguenti opere: 1) T. Crispoldi, *Simplici erudimenti over ammaestramenti della fede nostra christiana, raccolti per Tullio Crispoldo da Riete*, [Venezia], per Stephano da Sabio, 1539; 2) T. Crispoldi, *Della santissima comunione con la esortazione al frequentare e il rispondere alle contrarie obietzioni*, s.l., s.e., s.d.; 3) *Exhortatione al frequentare la sanctissima comunione. Con rispondere alle contrarie obietzioni*, con proprio titolo e frontespizio, ma segue la numerazione del precedente opuscolo; 4) [G. Molfetta], *Tavola per la dottrina de la religione christiana di tutte quelle cose che ciascuno è tenuto di sapere. Novamente corretta et illustrata*, aprile 1540: il titolo varia, ma si tratta del medesimo opuscolo edito in appendice all'edizione milanese del *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni; 5) T. Crispoldi, *Alcune pratiche del viver christiano*, In Vinegia, per Stephano da Sabio, 1538; 6) T. Crispoldi, *Alcuni rimedi appresso a le pratiche del viver christiano*, In Vinegia, per Stephano da Sabio, 1538. Da notare che l'edizione non datata dell'opuscolo *Della santissima comunione* non risulta essere censita nel catalogo *Edit 16* dell'Iccu, né citata dal più recente biografo del Crispoldi, che fa riferimento alla prima edizione dell'opera (Venezia, 1535). Cfr. P. Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver christiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 289.

La silografia di questa edizione del *Dyalogo della unione spirituale*, che per comodità chiameremo 'veneziana', raffigura Gesù Cristo crocifisso e, ai piedi della croce, in posizione eretta, a sinistra la madre Maria e a destra una figura che probabilmente rappresenta l'apostolo Giovanni. Entrambe le figure sono nimbate. Cristo ha la testa reclinata verso la sua destra, dove si trova la Madonna. Ai piedi della croce un teschio, sullo sfondo un paesaggio urbano, con mura e torri. A tergo della silografia la scritta in corsivo: «Jesus Christus Crucifixus Amor meus». La medesima silografia si trova riprodotta in altri due testi coevi<sup>33</sup>. Il primo è il citato opuscolo *Della santissima comunione* del Crispoldi<sup>34</sup>. L'altro è l'anonimo *Trattato de gli tre discorsi sopra il gaudio, dolore, et gloria, per il quale si camina alla perfettione dell'anima*, che in due interessanti volumetti miscelanei della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco è legato insieme proprio con l'edizione veneziana del *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni e con diversi altri opuscoli del Crispoldi<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> La silografia di questa edizione 'veneziana' presenta inoltre delle analogie con quelle riprodotte sui frontespizi dell'*Arte de la unione* di Giovanni da Fano (Brescia, 1536), dei *Divini precetti* di Giacomo da Molfetta (Venezia, 1543) e su una successiva edizione del dialogo del Cordoni (Venezia, 1548). Lo stesso quadro con Cristo e le due figure ai lati della croce è proposto infine nella silografia dell'edizione perugina del dialogo del Cordoni, ma si tratta di un disegno dalle linee e dallo stile decisamente differente rispetto a quello delle altre edizioni del *Dyalogo della unione*. L'edizione milanese del dialogo del Cordoni ha invece sul frontespizio una silografia circolare in cui è iscritto un semplice crocifisso con ai piedi una figura stilizzata di fedele inginocchiato. Nella fascia esterna della doppia circonferenza è riportata dalla scritta: «Veni sponsa mea dilecta», mentre a tergo della pagina si legge: «Jesus Christus Crucifixus Amor meus». Diversa è anche la silografia dell'edizione di Napoli, che riporta anch'essa la scritta «Jesus Christus Crucifixus Amor meus» ma presenta la tipica raffigurazione di Francesco *alter Christus*.

<sup>34</sup> Il quadro figurativo è identico, cambia soltanto la scritta di contorno, che segue il perimetro della silografia ed enuncia in lettere capitali: «Chi berà di questa acqua non haverà sete in eterno». Vedi la *Tavola n. 1* per un confronto.

<sup>35</sup> La Bayerische Staatsbibliothek di Monaco conserva due edizioni del *Trattato de gli tre discorsi*. La prima, datata forse Venezia 1538, presenta sul frontespizio una silografia raffigurante Gesù al pozzo con la samaritana ed è legata insieme con altri opuscoli nel volume segnato Asc. 4951. Oltre al *Trattato de gli tre discorsi*, esso comprende l'opuscolo *Della santissima comunione* di Tullio Crispoldi (in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540), il *Trattadello della dispositione che si ricerca a ricever la gratia del spirito santo* del domenicano Lorenzo Gherardi da Bergamo (in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540) e un catechismo intitolato *Uno asai utile, benchè breve trattato dichiarativo di tre principal cose spirituali, che di necessità della salute, ogni fedel christiano è obligato sapere, cioè li dodici articoli della fede, l'oration dominicale, et li diece comandamenti della lege de Dio* (in Venetia, s.e., 1540), dedicato al re di Francia Francesco I e composto da un «Paulo indegno prete curato», di cui si conserva copia

Questo misterioso trattatello, che meriterebbe uno studio a sé<sup>36</sup>, appare a una prima analisi in sostanziale sintonia con il clima spirituale della Verona gibertina e degli ambienti del dissenso religioso legati alla tradizione ascetico-mistica dell'*imitatio Christi* e alla proposta erasmiana di una fede interiorizzata e anticerimoniale<sup>37</sup>. Centrali, nel *Trattato de gli tre discorsi*, sono infatti i temi della «misericordia infinita di Iesu benedetto»<sup>38</sup>, dell'inutilità delle opere compiute senza fede<sup>39</sup> e della via della croce come strumento di unione e perfetta conformità con Cristo<sup>40</sup>,

anche alla Biblioteca Angelica di Roma. La seconda edizione del *Trattato de gli tre discorsi*, che presenta una silografia identica a quella del *Dyalogo della unione*, si trova invece legata insieme proprio al *Dyalogo* del Cordoni nel codice segnato Mor. 248, comprendente nell'ordine: 1) T. Crispoldi, *Alcune ragioni del perdonare*, in Vinegia, per Vettor de Ravani, 1540; 2) T. Crispoldi, *Alcune pratiche del viver christiano*, in Vinegia, per Francesco Bindoni et Mapheo Pasini compagni, 1538; 3) B. Cordoni, *Dyalogo della unione spirituale*, s.l., s.e., s.d.; 4) *Trattato de gli tre discorsi*, s.l., s.e., s.d.. Il testo delle due edizioni del *Trattato degli tre discorsi* conservate alla biblioteca di Monaco è lo stesso. L'edizione legata con il *Dyalogo della unione*, dalla quale citiamo, presenta come unica aggiunta, alla fine dell'opera, la licenza di stampa del legato pontificio: «Impresso con licentia et autorità del reverendissimo monsignor Legato». *Trattato de gli tre discorsi*, c. E viii v.

<sup>36</sup> Se ne conosce una successiva edizione veneziana, risalente al 1588, in cui l'opera viene attribuita a san Lorenzo Giustinian. Titolo completo di questa edizione è *Trattato devotissimo et fruttuosissimo, delle tre vie dette gaudio, dolore, et gloria, per le quali si camina alla perfezione dell'anima. Del beato Lorenzo Giustiniano*, in Venetia, appresso Girolamo Polo, 1588. Conservano un esemplare di questa edizione la Biblioteca Ambrosiana di Milano e la Biblioteca d'Arte del Museo Civico Correr di Venezia. Cfr. S. Tramontin, recensione a *Vita beati Laurentii Justiniani venetiaroum protopatriarcbae auctore Bernardo Justiniano*, «Studi Veneziani» (V-VI), 1965, pp. 384 sgg., spec. p. 388. Da segnalare che nello stesso 1588, Girolamo Polo pubblicò anche l'*Enchiridion ecclesiasticum, sive praeparatio pertinens ad sacramentum penitentiae, et sacri ordinis* del cappuccino Gregorio da Napoli, cui l'anno seguente fece seguire, «ad instantia de Giacomo Anello de Maria, libraro in Napoli», la seconda parte dell'opera, intitolata *Regola unica del serafico san Francesco, con la dichiarazione fatta da diversi sommi pontefici, et la Regola della beata vergine santa Chiara d'Assisi... compilata dal reverendo padre f. Gregorio capuccino, et da lui chiamata seconda parte dell'Enchiridion ecclesiastico, opera molto utile ad ogni persona spirituale*.

<sup>37</sup> Cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997; A. Prosperi, introduzione a Erasmo da Rotterdam, *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>38</sup> *Trattato de gli tre discorsi*, c. D iiiii v. Vedi anche le cc. A iii v, A v v, A vi v.

<sup>39</sup> *Ibidem*, c. A iiiii v.

<sup>40</sup> «Così avviene alli eletti di Dio, li quali mentre gustano la soa vita d'Iddio, sono nel primo stato imperfetto. Venendo poi il secondo, il quale da perfetti gustano Christo crucifisso, inchiodato, incoronato, sbefato, sanguinato, flagellato, coronato, et

espressi in un contesto di gradualistica penetrazione del mistero della grazia divina, che richiama da vicino l'approccio intimistico e antintellettualista dei primi cappuccini<sup>41</sup>.

Diverse espressioni, su tutte l'insistenza sul valore dell'esperienza e dell'illuminazione nella vita di fede<sup>42</sup> e la distinzione tra la Scrittura aiuto umano e la grazia dono soprannaturale<sup>43</sup>, suggeriscono un accostamento alle dottrine valdesiane e alla spiritualità del *Beneficio di Cristo*<sup>44</sup>. L'attenzione rivolta al concetto dello sforzo, della volontaristica adesione alla croce di Cristo<sup>45</sup>, tradisce tuttavia la *forma mentis* monastica dell'anonimo autore e una tensione oscillante, come nei *Dialogi sette* di Ochino<sup>46</sup> e in certe meditazioni di Vittoria Colonna<sup>47</sup>, tra l'impeto ascetico-contemplativo – che porta al «santo odio» di se

crucifisso, dicendo con l'apostolo Paolo: *Nilil me putavi inter vos nisi solum Christum crucifixum*. Non credi però dover esser abbandonata da Dio, anzi ti serà egli più che mai adiutore, consolatore, et sollevatore, nel portar la croce». «Et perché haverai amato Iesu Christo aiutandolo portar la croce sua, secondo che da principio t'ha invitato, in te similmente si verificherà quello subito soggiunse [Giovanni nell'Apocalisse, cap. 14]: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Che più, lui ti dirà quello disse a Martha: *Nonne dixit tibi: quia si crediditis, videbis gloriam Dei*. Perché la croce ch'arrai portata, non l'haresti potuta portare se non in fede, et credendo a Iesu Christo. Adunque questa credenza parturirà in te, la qual gloria, quantunque in questa vita niuna possi esser perfetta, com'è quella de beati nell'altra, pur qual la si trova qui, te la figurarò, seguendo li dottori sacri». *Ibidem*, cc. B viii v, D v rv.

<sup>41</sup> *Ibidem*, c. C iii r.

<sup>42</sup> *Ibidem*, cc. A iii v, A iiiii r, A viii v.

<sup>43</sup> *Ibidem*, c. A iii r.

<sup>44</sup> Sulla spiritualità valdesiana, si veda M. Firpo, introduzione a Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994.

<sup>45</sup> «Et vedendo tu, di così poca fatica, nascer tanta soavità, ti parerà mill'anni tornar'al proseguir la croce tua, sì per non esser ingrata, né dissimile al tuo Signore, la passion del quale harrai scolpita nel core, come per non ti diletter tanto in quelle, che ti lavassero il buon proposito che hai di crucifigerti». *Ibidem*, c. D iiiii r.

<sup>46</sup> Cfr. B. Ochino, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985.

<sup>47</sup> Cfr. A. Aubert, *Misticismo, valdesianesimo e riforma della Chiesa in Vittoria Colonna*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLVI (1992), pp. 143-166; R. Guarnieri, *Il Libero Spirito e il circolo colonnese*, in *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XII-XV)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 337-355; G. Bardazzi, *Le rime spirituali di Vittoria Colonna e Bernardino Ochino*, «Italique», IV (2001), pp. 61-101; A. Brundin, *Vittoria Colonna and the Spiritual Poetics of the Italian Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2008.

stessi<sup>48</sup>, ad «abbracciare la croce» anche corporalmente e a «meditare la passione per via di imitazione»<sup>49</sup> – e la promessa liberatoria di un'estasi tutta spirituale, rivelata nell'invito a gettarsi nelle braccia di Cristo<sup>50</sup> e a credere in un Dio che non permette ai suoi figli di soffrire tribolazioni maggiori di quanto non siano in grado, con la sua grazia, di sostenere<sup>51</sup>.

L'opera è redatta in forma di discorso diretto rivolto da un maestro spirituale a un'anima devota, alla quale vengono descritti i tre momenti chiave – gaudio, dolore, gloria<sup>52</sup> – di un cammino di perfezione interiore che vuole condurre l'anima a una trasformazione in Cristo descritta con forti accenti mistici<sup>53</sup>, ma avulsa da esiti strettamente quietistici e anzi indicata come premessa per un rinnovato impegno caritativo verso il prossimo<sup>54</sup>. Sotto questo aspetto, nonostante i limpidi richiami alle tonalità begarde del *Dyalogo del Cordoni* e di altri scritti analoghi, il *Trattato de gli tre discorsi* si avvicina maggiormente alla «catechesi della contempla-

<sup>48</sup> *Trattato de gli tre discorsi*, c. C iiii r. Sul tema del disprezzo del mondo, della mortificazione delle passioni umane e della meditazione sulle piaghe di Cristo, cfr. anche le cc. C ii r, C iii r.

<sup>49</sup> *Ibidem*, c. C iiii r. Vedi anche le cc. B viii r, c. C v e D iii r.

<sup>50</sup> «Gettati dunque nelle sue braccia, et lui ti salvarà». *Ibidem*, c. E iii v.

<sup>51</sup> *Ibidem*, cc. B vii v, E iii r, E vi rv.

<sup>52</sup> L'autore indica all'anima sua interlocutrice il momento del «gaudio» come simbolo del passato, di una fede cordiale ma imperfetta; il «dolore» rappresenta invece lo stato presente dell'anima, chiamata all'*imitatio Christi* su questa terra; la «gloria» è legata a uno stato «futuro», di perfezione, accessibile per via di unione già in questa vita ma pienamente realizzabile soltanto nella vita eterna. *Ibidem*, c. A iiii v. Vedi anche la cc. B vii rv, dove il gaudio è visto come espressione di un amore carnale, mentre il dolore di un amore spirituale, dell'«amor vero et spiritual di Dio».

<sup>53</sup> Il terzo grado del cammino di perfezione, detto «gloria», viene descritto come proprio dell'uomo che «è morto al mondo, et a tutte le concupiscentie, quando è pervenuto a quella quiete di mente, la quale lo trasforma tutto in Dio. Imperochè in quello sono tanto absorti, che dell'amor suo sempre pensano et in quel si satiano. Il qual amor ha una virtù unitiva, che sempre unisce et congiunge l'amante con la cosa amata: la qual cosa amata, cioè Iddio, essendo eccelsa, et nella gloria sua sopra li cieli, de necessità per questa unione fa estasi, il che non vuol dir altro, se non che trabe l'huomo tanto fuora di sé, ch'esso anchor passa tutte le cose create, il quale là su gustando cose divine et gloriose, qua giù ritornando, parla, et opera cose divine et gloriose, et che eccedeno la capacità della ragione: et però lo chiamo stato di gloria». *Ibidem*, cc. D vi rv.

<sup>54</sup> «Com'ha fatto hora Satanasso, il quale vedendoti guadagnar il cielo con l'opere pie, mai non ha cessato infino a tanto, che t'ha scavalcato. Tu hai voluto seguir li toi appetiti. Non sai che in ogni cosa bisogna che la gratia d'Iddio preceda, et non voler mai andar innanzi a quella. Tu prosuntuosamente senza molto lume, et leggiermente ti sei rinchiusa qui dentro, dove forza è che muori disperata, ma se farai a mio senno, ne uscirai et ti darai a l'opere di prima, et non consumerai la vita tua in pigrizia, senza giovar né a te, né al prossimo tuo». *Ibidem*, c. E vii v.

zione» che si dipana negli scritti del Crispoldi, non eludendo ma nemmeno accentuando in senso spiritualistico gli aspetti mistico-unitivi del percorso di fede<sup>55</sup>.

Merita inoltre di essere segnalato l'impiego, da parte dell'anonimo autore del *Trattato*, di espressioni caratteristiche del microcosmo evangelico-valdesiano degli anni '30 e '40, dalla formula della «viva fede»<sup>56</sup> e degli infiniti «benefici di Dio»<sup>57</sup> alla ripresa dell'invito agostiniano al *semper orare*<sup>58</sup>, fino all'esaltazione speciale del «lume della fede»<sup>59</sup> e del «solo sangue» di Cristo, che cancella ogni colpa<sup>60</sup>: terminologia rivelatrice, unitamente alla reiterata proposta dell'idea che «la speranza tua è solo Dio»<sup>61</sup>, di una implicita accettazione del principio della giustificazione per fede e di una potenziale lettura in senso filo-riformato dell'operetta<sup>62</sup>.

Un lessico questo che ricorre nelle prime opere a stampa dei cappuccini – su tutti il *Dialogo dil maestro et discepolo* di Antonio da Pinerolo, i

<sup>55</sup> «Quest'è la somma di questa gloria, la quale né con lingua si può esprimere, né con l'intelletto si può comprendere, per la quale l'anima purificata, e absorta nel centro della quiete è unita. Et comincia essere divino, e questo nasce dalle passioni delle passioni mortificate, le quali ti dissi che bisognava fosse la croce nostra. Perché dovendosi l'anima per questo terzo stato congiungersi a Dio, il qual è stato purissimo, bisogna che prima essa anima sia pura, et purgata da qualunque macchia, per le quali grandemente per via della croce propria, e volontaria, è purgata l'anima, et tratta fuori di se stessa, et si congiunge con Dio. [...] Felice dunque serai anima, et veramente felice, se sarai fatta degna di caminar talmente per questa via della croce, che mortificata del tutto, et di te stessa fatta signora, absorta in quel pelago di gloria et beatitudine del divino amore, il qual Iddio promette a quelli che mai non si stancano di far' il suo volere santissimo, etiam nella presente vita». *Ibidem*, cc. D vii-viii rv, E rv. L'espressione «catechesi della contemplazione» si trova in Salvetto, *Tullio Crispoldi*.

<sup>56</sup> *Trattato de gli tre discorsi*, c. A iiii r.

<sup>57</sup> *Ibidem*, cc. A vii v, B vi v. Cfr. C. Ossola, *Lutero e Juan de Valdés: intorno alla formula «Beneficio di Cristo»*, in *Lutero e la Riforma*, Atti del simposio dell'Accademia Olimpica di Vicenza (26-27 novembre 1983), Vicenza, Accademia Olimpica, 1985, pp. 5-47.

<sup>58</sup> Viene suggerita in particolare l'orazione mentale, «breve» e «infocata». *Ibidem*, c. C r.

<sup>59</sup> *Ibidem*, c. B vii r.

<sup>60</sup> *Ibidem*, cc. A iiii v, A vi v, B r («confessar il sangue di Christo»). Ritornano inoltre i concetti di gusto spirituale (c. A vii v), della guida dello Spirito Santo (c. A iiii r), dell'anima innamorata di Cristo (c. C v r), delle lacrime (c. A iiii v), della «cognitione del lume divino.» (c. D r), del contemplare con l'«occhio della fede» (c. A iiii r) e con l'«occhio spirituale» (c. D ii r), della quiete di mente (c. D ii r) e di solitudine (c. A ii r).

<sup>61</sup> *Ibidem*, c. E ii v.

<sup>62</sup> «Hor quanto ti mostrerà il benigno Salvatore esser grande la sua fede, et che con quella soccorrendoti lui in questo pericolo, conoscerai quanto sia la gratia d'Iddio verso te. Perché la fede è suo dono, et non per nostre operationi. Acciochè nessuno si possi gloriare». *Ibidem*, cc. E v rv. Vedi anche le cc. A ii r, C v r.

*Dialogi sette* e le *Prediche* di Bernardino Ochino – e che risuona, seppur in maniera ovattata, nel *Dyalogo della unione*. Nell'opera del Cordoni, esemplata fondamentalmente sullo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, i motivi cristocentrici caratteristici della *devotio moderna*, ben presenti nei primi autori cappuccini, appaiono però più sfumati, mentre prevale uno spiritualismo radicale, che quasi non ammette mediazioni di sorta tra l'entità divina e l'anima, tra l'amante e l'amato, chiamati a ricongiungersi in una dinamica ascensionale dalle inflessioni neoplatoniche e panteistiche.

Formatosi nella Firenze del Ficino, dei Pico e del Poliziano, del quale fu allievo<sup>63</sup>, Bartolomeo Cordoni legò nel suo *Dyalogo della unione* la

<sup>63</sup> Nato intorno al 1471 da una famiglia nobile di Città di Castello legata a una tradizione di opposizione al governo filo-pontificio dei Vitelli, Bartolomeo Cordoni si era formato nella Firenze stimolante del Poliziano, del quale era stato allievo a partire dal 1485. Nel 1491-1492, mentre a Firenze prendeva avvio l'epopea savonaroliana, Cordoni aveva fatto rientro a Città di Castello, dove venne nominato magistrato dei Sedici e svolse per alcuni anni un ruolo politico di rilievo. In questo periodo maturò tuttavia anche un profondo coinvolgimento nella vita di fede, come testimonia la sua nomina nel 1502 a sindaco della confraternita dei Disciplinati di San Sebastiano. Dopo la morte della moglie, così, nel 1504 decise di entrare tra i frati minori ad Assisi, stabilendosi poi presso il convento osservante di Monteripido a Perugia. Cordoni compare come guardiano del convento di Perugia anche nel *Regestum* dell'Osservanza cismontana, dove il Pisotti fa il suo nome in una annotazione relativa al 21 settembre 1531: «Littera eidem [Tommaso da Norcia, commissario della provincia umbra] q. omnino faciat restitui tringinta florenos fabricae Gualdi quos habuerat guardianus Perusii videlicet frater Bartholomeus de Castello». Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori (AGOFM), cod. 1/8, ms., *Regesta Min. Generalium ab anno 1517-1534. De Cismontanis Provinciis*, c. 94v. In questi anni, la sua biografia rimane sostanzialmente oscura. Nel 1524-1525 lo troviamo presente, come «confessore di alcuni monasteri di bizzoche assisane», alla stipula di alcuni atti notarili insieme al confratello Giovan Battista da San Severino, possessore di un prezioso codice contenente testi attribuiti ad Angela da Foligno oggi custodito alla Marciana di Venezia (cfr. C. Cenci, *Documentazione di vita assisana. 1300-1530. II: 1499-1530*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1975, s.a. 1524, VII, 11; 1525, VIII, 15, 23; 1525, IX, 4; R. Guarnieri, *Santa Angela? Angela, Ubertino e lo spiritualismo francescano. Prime ipotesi sulla Peroratio*, in *Angèle de Foligno. Le dossier*, édité par G. Barone et J. Dalarun, Rome, École Française de Rome, 1991, pp. 203-265, spec. pp. 227 sgg.). Nel 1526-1527 viene segnalato dal frate minore Agostino da Stronccone come eroico soccorritore degli appestati a Terni e a Gubbio. Come Matteo da Bascio e i primissimi cappuccini, dunque, anche Cordoni avrebbe seguito l'ideale dell'*imitatio Christi* fino a rischiare la vita per il prossimo sofferente. Pare che fu anche vittima del contagio, ma guarì miracolosamente. Nel 1530 poté così essere eletto custode del convento di Santa Maria degli Angeli ad Assisi, dove fu suo discepolo Ilarione Pico. Due anni dopo aderì come Giovanni da Fano alla riforma interna all'Osservanza, venendo nominato commissario della provincia umbra riformata. Animato da un forte desiderio di martirio

mistica speculativa della tradizione francescana al raffinato spiritualismo esoterico di Margherita Porete, apprezzato nel Cinquecento non solo tra i frati minori eredi delle idee di fraticelli e Spirituali, ma anche tra i benedettini più sensibili alle suggestioni della mistica unitiva e nei circoli dell'umanesimo cristiano e dell'evangelismo, francese e italiano. In questi ultimi ambienti, lo *Specchio delle anime semplici* riscuoteva particolare consenso per lo stile armonioso ed elegante, retaggio della cultura cortese della sua esecrata autrice, ma anche per il forte richiamo a una religione dello spirito, asistemica e avulsa da ogni struttura ecclesiastica o codificazione normativa. Una religione, quella suggerita dalle pagine più ardite della Porete, affascinante anche per i lettori del primo Cinquecento in quanto capace di andare oltre il rigorismo ascetico del Savonarola e gli orizzonti ansiogeni delineati dalle varieghe proposte del profetismo millenarista, introducendo il vero credente in una visione eminentemente mistica della vita spirituale, nutrita di improvvise illuminazioni e pericolosamente pencolante verso un deismo astratto, potenzialmente eversivo, non privo di aperture verso le suggestioni esoteriche della Kabbalah e del cristianesimo ebraizzante dei *conversos*.

Nel francescano Bartolomeo Cordoni, così come in Gabriele Biondo<sup>64</sup>, la mistica begarda dell'unione dell'anima con Dio si colora evidentemente delle tonalità che le aveva conferito la tradizione fraticellesca e iacoponica: questa matrice si evidenzia soprattutto nell'approccio fortemente antintellettualistico e antiscolastico dell'autore del *Dyalogo della unione* e nel suo radicale rifiuto delle «vane scientie» dei sapienti del mondo, corollario di una concezione della vita spirituale centrata sull'esperienza e sull'illuminazione dello spirito come unica norma di fede. Merita tuttavia di essere ribadita e approfondita la fedeltà che Cordoni, e con lui i primi cappuccini che ne stamparono e diffusero il *Dyalogo*, mostrarono verso le dottrine specifiche della Porete e del suo *Specchio*

per Cristo, nel 1534 si recò a Orano in Marocco con un frate spagnolo, passando per il Portogallo dove ricevette delle lettere commendatizie da Giovanni III. Fatti prigionieri dai saraceni, i due francescani vennero liberati dopo la conclusione di un trattato di pace tra Carlo V e Solimano. I pericoli corsi non impedirono a Bartolomeo da Castello di partire nuovamente in missione nel 1535, quando, al pari del cappuccino Bonaventura da Radicena, seguì la flotta di Carlo V in Tunisia insieme a Bernardo da Bergamo, Francesco da Montone e Bernardino da San Martino in Campo, trovando infine la morte per malattia nei giorni dell'assedio vittorioso degli imperiali alla fortezza della Goletta. Fonte privilegiata per la ricostruzione della biografia del Cordoni è l'introduzione in latino al dialogo *De unione anime* del 1538, dedicata da Ilarione Pico al cardinal legato Marino Grimani. Cfr. Cordoni, *De unione anime*, cc. A ii r-B iii v; *supra*, nota n. 1.

<sup>64</sup> Cfr. Dionisotti, *Resoconti di una ricerca interrotta*.

delle anime semplici, assunte e riproposte nella loro declinazione più eterodossa.

La circolazione manoscritta dello *Specchio delle anime semplici* negli ambienti dello spiritualismo italiano è attestata già dal XIV secolo, tanto in versione latina quanto attraverso volgarizzamenti in lingua italiana<sup>65</sup>. I luoghi della produzione e della fruizione clandestina di questi codici furono le abbazie benedettine di Subiaco e Montecassino, i circoli spirituali di ispirazione gesuata e i conventi francescani nei quali più viva era la tradizione 'spirituale' e fraticellesca. Dallo stesso ordine dei frati minori e in particolare da Bernardino da Siena partirono, nel corso del Quattrocento, le più aspre denunce contro il testo della Porete, diffuso con i titoli di *Speculum animae simplicis* o *De anima simplici* e talora attribuito surrettiziamente alla «beata Margherita d'Ungheria». Proscritto all'interno della congregazione benedettina di Santa Giustina già nel 1433 su iniziativa di Ludovico Barbo, lo *Specchio* della Porete fu al centro delle discussioni conciliari a Basilea nel 1439, quando lo stesso pontefice Eugenio IV venne accusato di eresia per aver favorito i sostenitori delle dottrine del Libero Spirito. Nonostante le condanne, tuttavia, la circolazione dello *Specchio delle anime semplici* negli ambienti del dissenso religioso della penisola non si arrestò, come sembrano suggerire i casi dei fraticelli combattuti nelle Marche da Giacomo della Marca e da Giovanni da Capestrano alla metà del secolo, dei circoli spirituali legati a Caterina da Genova alla fine del Quattrocento e, nei primi decenni del Cinquecento, delle esperienze spirituali di Battista da Crema con i barnabiti e di Bartolomeo Cordoni con i francescani riformati e i primi cappuccini<sup>66</sup>.

Proprio attraverso i cappuccini, la dinamica della diffusione del testo e delle dottrine di Margherita Porete in Italia conobbe un salto di qualità. Grazie alla pubblicazione del *Dyalogo della unione* del Cordoni ad opera di Girolamo da Molfetta, infatti, interi brani dello *Specchio delle anime semplici* entrarono silenziosamente nel potente circuito della letteratura a stampa, accedendo a prospettive di fruizione e di rielaborazione mai conosciute in precedenza. A una stampa integrale della versione latina

<sup>65</sup> Cfr. R. Guarnieri, *Prefazione storica* in M. Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer, R. Guarnieri e M. Vannini, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010 (I ed. 1994), pp. 46 sgg.

<sup>66</sup> Secondo la Guarnieri, la condanna dello *Specchio* della Porete favorì la riforma del Barbo, che poté più agevolmente promuovere la diffusione nelle abbazie della congregazione di Santa Giustina del libretto dell'*Imitazione di Cristo*, vale a dire del testo più rappresentativo di una mistica cristocentrica e favorevole all'«orazione mentale attiva», che si poneva agli antipodi dell'esecrato deismo quietistico della Porete. *Ibidem*, pp. 49-54.

dello *Specchio* della Porete avevano lavorato senza successo, all'inizio degli anni '20, alcuni monaci del Sacro Speco di Subiaco<sup>67</sup>. Dove non arrivarono i dotti umanisti del mondo benedettino, riuscirono invece i 'poveri' cappuccini con l'ardita operazione editoriale, che nel 1539/1540 portò all'edizione del dialogo del Cordoni a Milano, Napoli e Venezia. Un'azione molto probabilmente svolta, peraltro, nella piena consapevolezza di diffondere attraverso Cordoni interi stralci dell'opera proibita della beghina di Valenciennes. Lo suggerisce il testo introduttivo pubblicato dal Molfetta sulla pagina seguente al frontespizio del *Dyalogo della unione*, costituito da una silloge di passi evangelici che sembra alludere a un vero e proprio culto esoterico dei primi cappuccini per Margherita Porete:

*Lucae X.* Exultando Iesu in Spirito Santo disse: «Ti confesso Padre, signore del cielo et della terra, il quale hai nascosto questi secreti alli sapienti, et prudenti, e gli hai rivelato alli parvoli. Certo Padre perché così è piaciuto nanti a te. E questo è il thesoro abscondito e la Margarita preciosa»<sup>68</sup>.

Non sembra fuori luogo leggere in queste parole, significativamente apposte in apertura dell'opera, un possibile riferimento criptato allo *Specchio delle anime semplici*, le cui dottrine iniziatiche costituiscono in effetti il «thesoro abscondito» del dialogo del Cordoni, e alla stessa Porete, alla quale si potrebbe riferire l'epiteto elogiativo di «Margarita preciosa». Molto si è insistito in passato sul culto benedettino per Margherita Porete e per la sua opera nel primo Cinquecento<sup>69</sup>. Va tuttavia precisato che si trattò di un interesse altrettanto vivo presso i francescani riformati, eredi di una tradizione rigorista e spiritualista che rimontava al movimento degli Spirituali e al dissenso begardo-fraticellesco. Questo culto nascosto, limitato a una circolazione umbratile e manoscritta, i cappuccini decisero nella seconda metà degli anni '30 di portarlo allo scoperto, assicurando alle dottrine liberospirituali della Porete, attraverso la maschera del *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni, una longeva circolazione a stampa<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Lo ha evinto Romana Guarnieri dalle postille apposte da un copista al ms. BAV, *Chigiano C IV 85*, dalle quali emerge tuttavia la sfiducia dello stesso annotatore riguardo alle reali possibilità di far uscire un'edizione a stampa di un «libellus» tanto complesso, «nimis altus pro simplicioribus, vel quasi scandalosus». Guarnieri, *Prefazione storica*, p. 52. Sui legami tra gli ambienti benedettino-cassinesi e i gruppi spirituali francescani, cfr. L. Von Auw, *Angelo Clareno et le Spirituels italiens*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.

<sup>68</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 1v.

<sup>69</sup> Cfr. Leccisotti, *Tracce di correnti mistiche*; A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.

<sup>70</sup> È noto d'altra parte che i cappuccini, come si lamentò Vittoria Colonna in una famosa lettera apologetica indirizzata al cardinale Gasparo Contarini nel 1536, venivano

*Mistica dell'unione e giustificazione per fede. Il Dyalogo della unione tra Ugo Panziera, Martin Lutero e Margherita Porete.*

Dallo *Specchio delle anime semplici*, Bartolomeo da Castello riprese direttamente non solo la forma dialogica dell'opera<sup>71</sup>, ma anche elementi chiave delle dottrine medievali del Libero Spirito, come il classico tema dell'«addio alle virtù», l'esaltazione dell'amore al di sopra della fede e dell'umiltà, le ardite dottrine della spirazione dello Spirito Santo e del parto di Cristo da parte dell'anima che ha raggiunto lo stato della completa unione-fusione con il Creatore. Fedelmente ricavate dal *Miroir* della Porete risultano inoltre alcune similitudini e metafore di particolare forza icastica, come quella del sole che «tira l'acqua dal panno» e dell'anima che illumina «el sole col lume d'una candela piccola», o ancora l'analogia dell'anima che nasce e ritorna all'amore divino come l'acqua che esce e rifluisce nel mare<sup>72</sup>.

Soluzioni retoriche e riferimenti dottrinali precisi, che insieme a una serie di altre concordanze rilevate nel confronto tra le due opere, hanno spinto Simoncelli a considerare il *Dyalogo della unione* del Cordoni un vero e proprio «raffazzonamento» dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete<sup>73</sup>. Concorde, ma più articolato il giudizio degli storici cappuccini, i quali hanno corroborato la tesi della dipendenza di Cordoni dalla Porete, evidenziando tuttavia come nel *Dyalogo della unione* confluisca anche il contributo di altre fonti significative. Si tratta come accennato di testi afferenti alla tradizione dello spiritualismo francescano, come il trattatello su *I dieci gradi dell'umiltà* di Ugo Panziera, lo *Specchio di perfezione* del van Herp, l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale e le

tacciati dai loro detrattori di essere «luterani, perché predicano la libertà del spirito». A tale accusa, la marchesa di Pescara replicò polemicamente che «si san Francesco fu eretico, li soi imitatori son luterani. E si predicar la libertà del spirito sopra li vizi, ma subgietto ad ogni ordinazione della sancta Chiesa, se chiama errore, sarria ancora errore osservare lo Evangelio che dice in tanti lochi: *Spiritus est qui vivificat*, etc.». Cfr. 2 Cor. 3, 6; Gv 6, 64. La lettera, conservata in ASV, *Concilio di Trento*, vol. 37, c. 175r-181r, è ora edita anche in *I frati cappuccini*, II, pp. 214-227, spec. pp. 217-218.

<sup>71</sup> Il *Dyalogo della unione* è infatti impostato, come lo *Specchio delle anime semplici*, nella forma di un dialogo che vede protagonisti tre interlocutori: da una parte la Ragione umana, dall'altra l'Amore divino e l'Anima sposa, chiamati a convincere la Ragione della possibilità dell'unione con Dio e a illustrarle i vari stadi del cammino spirituale necessario per accedervi.

<sup>72</sup> Cit. in Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, pp. 590-591. Sull'immagine del fiume e del mare, di derivazione dionisiano-teresiana, vedi anche Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, p. 148.

<sup>73</sup> Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, p. 590.

laude Iacopone da Todi<sup>74</sup>, cui va probabilmente aggiunto anche il *Liber* di Angela da Foligno<sup>75</sup>.

Composto per dei lettori e non, come nel caso del *Miroir*, come libro d'ascolto, il *Dyalogo della unione* è inoltre infarcito di riferimenti scritturistici e di citazioni di *auctoritates* varie – spiccano Paolo, Agostino e Bernardo – delle quali Cordoni fa un uso piuttosto personale e spericolato sotto il profilo esegetico, strizzando l'occhio al solafideismo luterano e condividendo la concezione evangelico-erasmiana della vita di fede come fatto essenzialmente interiore, soggettivo e spirituale. Comprensibilmente, non sono mai citati i due autori dai quali Bartolomeo da Castello ha maggiormente attinto, Margherita Porete e Ugo Panziera. Dal Panziera sembrano derivare in particolare i brani relativi al tema dell'umiltà, alla «santa pazzia» e alla dottrina dell'annichilazione come «regola» dell'amore, proposta da Cordoni come quarta delle sei vie o modi di unione dell'anima con Dio<sup>76</sup>. Anche in questi passi, tuttavia, si avverte il compresente influsso della Porete, il cui misticismo platonizzante percorre l'intero *Dyalogo della unione*, impedendo alla tensione cristocentrica tipica della spiritualità francescana di trovare una piena valorizzazione nell'economia generale dello scritto<sup>77</sup>.

Delinare una chiara struttura del *Dyalogo della unione* non è semplice per la stessa natura dell'opera, che riflette un approccio essenzialmente soggettivo e asistemico, legato alla personale esperienza dell'autore più che a una organica riflessione speculativa ed ermeneutica, come avviene per esempio in un altro scrittore mistico francescano assai popolare

<sup>74</sup> Cfr. Cargnoni, *Fonti*, pp. 376-377; Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 137-138. Si veda inoltre M. Pereira, *Motire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica*, in *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, a cura di S. Boesch Gajano ed E. Pace, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 183-203.

<sup>75</sup> Cfr. P. Mariani, *Liber e contesto: codici miscellanei a confronto*, in *Angèle de Foligno. Le dossier*, pp. 71-144, spec. pp. 142 sgg.; Guarnieri, *Santa Angela?*, pp. 227 sgg.

<sup>76</sup> Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, pp. 591-592; Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 104-105, 141.

<sup>77</sup> Secondo Campagnola, «la dottrina del *nichil*» tratteggiata nel *Dyalogo della unione* può essere considerata il frutto di una sorta di «contaminazione» tra le due differenti concezioni che della «nichilidade» avevano il Panziera e la Porete. Mentre il primo, mettendo in luce un aspetto su cui insisterà molto anche Bernardino Ochino, definiva *nichil* il peccato e quindi l'uomo peccatore, secondo la Porete e la tradizione begarda anche l'uomo «giusto e virtuoso» è nulla, perché «solo Dio è tutto». Questa concezione dell'unione dell'anima con Dio si avvicina, sotto certi aspetti, al neoplatonismo del Ficino e di Pico della Mirandola, che più di un punto di contatto aveva con la mistica francescana. *Ibidem*, pp. 104-105, 141 sgg.

tra i primi cappuccini, Hendrik van Herp<sup>78</sup>. Cordoni prova in realtà, in apertura del suo dialogo, a fornire ai lettori alcune linee guida, spiegando che il suo libretto parlerà essenzialmente di «tre cose»: l'«Amor divino», l'«unione dell'anima con Dio» e il «suo amoroso exercitio»<sup>79</sup>. Il francescano umbro aggiunge inoltre che si tratta di temi che possono apparire «incredibili», dal momento che

tali, tante, et sì stupende cose se adoperano fra Dio et l'anima, et fra l'anima et Dio, ch' a pena la fede lo sustiene, et l'humana ragione al tutto ne è incapace. Per la qual cosa – precisa Cordoni – siano pregati li lettori [...] che con il senso della fede sostenghino dette cose. Questo dico a quelli a li quali queste cose paiono incredibili, imperochè alli partecipanti di questo glorioso stato, non bisogna, essendo essi certificati in sé medesimi per vivifico lume, et saporoso gusto di queste cose divine, le quali sono così alte et stupende, che trascendono ogni humano sapere et intelletto<sup>80</sup>.

Già nel *Prologo*, come si può notare, emergono alcune caratteristiche peculiari del *Dyalogo della unione* e delle dinamiche inerenti alla fruizione dell'operetta: Cordoni specifica che il tema centrale del libro sarà il rapporto di amore che lega l'anima a Dio e che la chiave per la comprensione di una materia tanto «alta» e «stupenda» non è accessibile al credente che fa affidamento soltanto sulla ragione e sulle umane capacità. Si distinguono subito, dunque, diversi livelli di lettura dell'opera, corrispondenti al differente grado di illuminazione del lettore. Per cogliere l'essenza delle dottrine mistiche espone nel dialogo, è infatti necessario il «senso della fede»: questo finché l'anima non avrà la grazia di sperimentare personalmente l'unione con Dio. A quel punto, non ci sarà più bisogno di parole, né di spiegazioni umane, né di fede, perché l'anima avrà in sé «vivifico lume, et saporoso gusto di queste cose divine». Il fine del *Dyalogo della unione* è proprio quello di segnare una strada, di schiudere all'anima un percorso spirituale che conduca a una vera conversione e a una graduale preparazione – prima ascetica, poi illuminativa – all'incontro mistico con Dio; esito questo che Cordoni dice possibile per tutti, purché si abbia coscienza della propria «infirmità» e non ci si stanchi mai di bussare «alla porta della divina clementia

<sup>78</sup> Merita di essere segnalato che proprio nella mistica unitiva di Herp, oltre che di Taulero e Battista da Crema, Melchor Cano individuò i «retrotterra teologici» dell'eresia alumbrada. Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione»*, p. 597.

<sup>79</sup> «Tutto quello, che si descriverà in questo libretto sarà una di queste cose ovvero, che parliamo dell'Amor divino, ovvero dell'unione dell'anima con Dio ovvero del suo amoroso exercitio». Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 7v.

<sup>80</sup> *Ibidem*, cc. 7v-8r.

importunamente»: Dio infatti, che è «tutta bontà et tutto amore, negare non si può a chi con fede lo dimanda»<sup>81</sup>.

Instillando sin dalle prime pagine nel lettore un sentimento di fiducia nella misericordia divina, Bartolomeo da Castello elude le secche della disperazione che sarebbe potuta scaturire da un'insistita e immediata esposizione della «nichilitate» umana. Sulla scia della Porete, dedica invece i primi tre capitoli del *Dyalogo della unione* alla «commendatione» del «divino amore» e alla «gioconda» descrizione dei suoi mirabili attributi<sup>82</sup>. L'amore di Dio e per Dio, secondo una concezione antiumanistica caratteristica della tradizione spirituale francescana, è anche per Cordoni incompatibile con l'amore di se stessi e del mondo<sup>83</sup>. Ogni affetto terreno è un ostacolo alla completa unione dell'anima con Dio, perché tutto il bene è in Dio e l'uomo non ha bisogno di conoscere altro che Cristo, definito con Paolo «vera sapienza»<sup>84</sup>.

Aprire il cuore al divino amore, prima tra tutte le virtù<sup>85</sup>, significa aprire il cuore a Dio stesso, perché «l'amore è Dio et Dio è l'amore, et chi sta in amore sta in Dio, et Dio sta in lui, secondo la testimonianza della Scrittura, che dice: *Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet, et Deum in eo*»<sup>86</sup>. Lo stato dell'amore, cui l'anima deve aspirare, è lo stato dei «seraphini», i quali sono «tutti immersi in quella grande fornace ardente del divino amore, et sopra di loro risiede il dolce et magno Iddio, il quale è tutto amore, et vero amore»<sup>87</sup>. L'uomo deve quindi credere che può, predisponendosi a ricevere la divina illuminazione, «trapassare li seraphini» e raggiungere lo stato dell'amore perfetto, cioè «diventar Dio».

Alla Ragione che anela a trovare «uno stato perfetto et consumato di quiete et di felicità»<sup>88</sup>, nei capitoli quarto e quinto la Sposa Anima e

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> In un duetto pregevole per ritmo e costruzione letteraria, la Sposa Anima e il Divino Amore mostrano alla Ragione l'onnipotenza dell'amore, che «penetra, et trapassa, rompe et spezza, abbatte et vince tutte le cose», «piaga et sana», «dà morte e vita», «iubila, canta, balla et suona», «sospira, piange, ride stride, et tace», «non vole, né cerca se non amore», «dà tutto per amore» e vuole «tutto il cuore regnare», «tutta la mente occupare», «tutto l'huomo possedere». Nel primo capitolo, Cordoni definisce l'amore «dolce», «suave», «saporoso», «tutto gratioso», «diletto», «amoroso», «saggio», «giocondo», «alto et profondo», «amabile», «delectabile», «admirabile», «inespugnabile», «inescogitabile», «cortese», «gentile», «delizioso, forte et potente».

<sup>83</sup> «Colui che ama Dio già non ama più sé, né cosa del mondo». *Ibidem*, c. 9v.

<sup>84</sup> *Ibidem*, c. 10r.

<sup>85</sup> *Ibidem*, c. 12v.

<sup>86</sup> *Ibidem*, cc. 12v-13r, 19v. La citazione biblica è tratta da 1 Gv 4, 16

<sup>87</sup> *Ibidem*, c. 13r.

<sup>88</sup> *Ibidem*, c. 13v.

l'Amore Divino spiegano che tale «beatitudine [...] non si può trovare se non in Dio, imperochè lui è la vera felicità, et la vera beatitudine». E che l'uomo possa «diventare un seraphino non dico per natura, ma per participatione et similitudine», che possa quindi «farsi Dio», «è cosa certa, quanto è certo l'evangelo». Si tratta di «cose grandi, sopra ogni humana estimatione, da pochi udite, da rari intese, et da rarissimi seguitate». Non a caso, per un'anima che raggiunge tale stato, sono «migliara» quelle che «non videro mai l'alfabeto di questa divina doctrina».

«*Quia multi sunt vocati, pauci vero electi*», argomenta a questo punto Cordoni, citando un passo evangelico di estrema attualità nel Cinquecento per l'impiego che ne facevano i protestanti a sostegno della dottrina della predestinazione<sup>89</sup>. Nella concezione di un Dio infinitamente buono e misericordioso che attraversa l'intero *Dyologo della unione*, tuttavia, tale riferimento non allude certo a una visione rigidamente predestinazionistica, in base alla quale Dio destina *ab eterno* alcune anime alla salvezza e altre alla dannazione. Alla legittima obiezione della Ragione, la quale si chiede titubante come il Dio-Amore di cui si è tanto parlato possa essere anche un Dio «accettatore di persone, et che uno volesse et l'altro no», l'Amore Divino risponde infatti con una spiegazione che presenta piuttosto delle affinità con la dottrina valdesiano-'spirituale' della «dolcissima predestinazione», fissata nel 1543 nel libretto del *Beneficio di Cristo*<sup>90</sup>.

Per Cordoni, infatti, Dio «si manifesta a tutti, et dà la gratia sua», promettendo perdono e salvezza a ogni uomo che si riconosca peccatore e si affidi con fede alla sua misericordia. È l'idea del «perdono generale», anch'essa centrale nella struttura del *Beneficio di Cristo* e nella riflessione degli 'Spirituali'<sup>91</sup>. Se gli «eletti» sono «pochi», dunque, non è perché Dio sceglie di salvare alcuni e abbandonare altri, ma perché «pochi sono quelli si sappiano, o vogliano disporre a questa gratia, et a questo stato». Bisogna, quindi,

<sup>89</sup> *Ibidem*, cc. 14rv. Lo stesso passo, ripreso da Mt 20, 16, ricorre anche nelle costituzioni cappuccine del 1536.

<sup>90</sup> «Oh consolazione ineffabile di colui che ha questa fede, e che rivolge di continuo nel suo cuore questa dolcissima predestinazione, per la qual sa che, quantunque egli cada, il suo padre Dio, il qual l'ha predestinato a vita eterna, sempre sostiene la mano sua». Benedetto da Mantova - M. Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Torino, Claudiana, 1991 (I ed. 1975), p. 99.

<sup>91</sup> «Di qui si conosce in quanto errore siano quelli che per alcuni peccati gravi si diffidano della benivolenza di Dio, giudicando ch'egli non sia per rimettere, coprire e perdonare ogni grandissimo peccato, avendo già esso castigato nell'unigenito suo Figliuolo tutte le nostre colpe, tutte le nostre iniquità, e per conseguente fatto un perdono generale a tutta l'umana generazione, del quale gode ognuno che credel all'Evangelio». *Ibidem*, pp. 40-41, ma si vedano anche le pp. 53, 65, 67.

fare il possibile per prepararsi a ricevere il dono della grazia, che non solo salva l'uomo dalla perdizione, ma gli schiude la via dell'unione con Dio<sup>92</sup>.

«Illuminata di questa verità», la Ragione sollecita i suoi ispirati interlocutori a instradarla finalmente nella via mistica dell'unione. Per «diventar Dio», spiega allora Amore Divino, il primo passo è osservare due «regole: una di fuggire il male, l'altra di fare il bene»<sup>93</sup>. I capitoli 6-7 sono così dedicati al momento ascetico della purificazione interiore. Per fuggire il male, cioè «il peccato», l'uomo deve infatti «mundar la conscientia»<sup>94</sup>, ritrovando «la pristina bellezza» e recuperando così la grazia necessaria per unirsi «al suo sposo celestiale». Il metodo consigliato da Cordoni è quello, canonico, della «humile et santa confessione», descritta come «lavatorio dell'anima» e paragonata alla «probativa piscina detta Bethsaida».

L'approccio dell'autore del *Dyologo della unione* al tema della confessione, dell'esame di coscienza e in generale dei sacramenti è tuttavia decisamente lontano da quello dei teologi della scolastica e dei credenti «scrupolosi», i quali «quantunque all'estrinseco paiono huomini spirituali, et osservatori delli divini comandamenti, nientedimeno intrinsecamente non osservano il precetto della divina carità. Imperochè tutte le cose, che fanno, non procedono dall'amore, ma dal timore, cioè principalmente per scampar dalle pene, et non per piacere a Dio»<sup>95</sup>. Diversamente dai tanti confratelli francescani che negli stessi anni insistevano puntigliosamente nei loro manuali su una dettagliata disamina dei tipi di peccato e della pluralità di gesti da eseguire per non inficiare il valore sacramentale della confessione<sup>96</sup>, Bartolomeo da Castello si limita piuttosto a una rapida distinzione tra peccato originale, peccati veniali e peccati mortali, affermando che dal primo libera il battesimo, che i secondi fanno «l'anima inimica di Dio» e che i terzi rendono «la persona

<sup>92</sup> Amore e Anima, in questa fase del dialogo, rappresentano la «vera scientia» e la «certa experientia». La Ragione, seppur dubbiosa, decide di fidarsi dei loro consigli e apprende che l'anima umana è in grado di contenere Dio e di trasformarsi in Lui, non per un proprio merito o prerogativa, ma «per gratia et per virtù divina». Cordoni, *Dyologo della unione*, cc. 16rv.

<sup>93</sup> Sono le regole che Cordoni ricava dalla risposta di Dio al profeta che gli chiedeva chi sarebbe stato degno di abitare in Lui, «vero tabernaculo, vero Paradiso»: «*Qui ingreditur sine macula, et operatur iustitiam*». *Ibidem*, cc. 21v.

<sup>94</sup> Viene citato Giovanni Crisostomo, per il quale chi non ha il cuore puro, non può ricevere la grazia.

<sup>95</sup> *Ibidem*, c. 90r.

<sup>96</sup> Cfr. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

degnata del purgatorio», ma non sottraggono definitivamente «la gratia dell'anima»<sup>97</sup>. Ciò che interessa all'autore del *Dyalogo della unione* non è terrorizzare il lettore con sanzioni e minacce, ma fargli capire che «la moltitudine delli peccati non impedisce l'unione tra Dio et l'anima, se l'huomo vuole»<sup>98</sup>: tale unione è possibile per mezzo della fede e di un sincero pentimento anche a prescindere, o comunque prima che l'uomo abbia modo di confessarsi dal sacerdote<sup>99</sup>.

Il rilievo magisteriale della confessione, in una simile visione, non scompare ma viene implicitamente svalutato, come emerge anche da una successiva pagina del dialogo nella quale Cordoni arriva a consigliare al lettore di confessare soltanto i peccati gravi, «lasciando et buttando gli altri nell'abisso della divina bontà e clementia, dove, come una festucc[i]a, nella fornace di quella divina carità ferventissimamente saranno abbrugiati»<sup>100</sup>. È una limpida teorizzazione del primato della confessione interiore, spirituale, sulla confessione esteriore, sacramentale, dell'azione giustificante della grazia nell'anima pentita per fede sulla sanzione magisteriale del sacramento. Tale visione è legittimata per Cordoni dalla lezione dei padri della Chiesa – su tutti Agostino, Bernardo e Origene –, ma soprattutto dagli esempi evangelici del ladrone e della Maddalena, sui quali tanto insisteva in quegli anni Bernardino Ochino nelle *Prediche e nei Dialogi sette*<sup>101</sup>.

A Bartolomeo da Castello, l'idea della vera fede come forza in grado di restituire l'anima alla grazia divina «in uno subito», lasciando alla confessione auricolare un ruolo di mera certificazione del perdono già

<sup>97</sup> *Ibidem*, cc. 22rv.

<sup>98</sup> È il tema centrale del capitolo 22. *Ibidem*, cc. 78r-91r, spec. c. 82r: «Nissuna grandezza de peccati grandi quanto si voglia può vincere, né superare la divina bontà, né può impedire, né retardare la unione dell'anima con Dio, purchè l'huomo habbia fede, et buona volontà».

<sup>99</sup> Alla domanda della Ragione, se «una anima così imbrattata et lorda possa unirsi a Dio, senza purificarsi per humile confessione», infatti, Cordoni fa rispondere alla Sposa Anima che Dio «è come il sole, che riluce sopra tutte le cose monde, et immonde», senza sporcarsi e anzi purificando ogni anima che a Lui ricorra con fiducia. *Ibidem*, cc. 85v-86r

<sup>100</sup> *Ibidem*, c. 90v.

<sup>101</sup> Sulla devozione ochiniana per la Maddalena, mi permetto di rimandare a M. Camaioni, *Note su due episodi del periodo italiano di Bernardino Ochino*, «Bullettino Senese di Storia Patria», CXVI (2009), pp. 120-148. Più in generale, si veda K. L. Jansen, *The Making of the Magdalene. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

avvenuto nell'intimo<sup>102</sup>, serve anche per ribadire il concetto chiave dell'«ampia» misericordia di Dio e del beneficio di Cristo<sup>103</sup>, da cui deriva come naturale corollario l'invito a ricorrere sempre e comunque alla confessione, non cedendo alla disperazione anche se si fossero commessi «tutti i peccati et tutti i mali del mondo»<sup>104</sup>.

L'incredulità di fronte ai «misterii» dell'infinità misericordia di Dio e della possibilità per ogni anima, anche la più peccatrice, di accedere per grazia all'unione con Dio, è propria per Bartolomeo da Castello dei cristiani «freddi», i quali «benchè si guardino dal male, et facciano molte buone opere», considerano con disprezzo tali dottrine come il frutto di «fantasticarie de frati, o vero decettioni de demoni». Per questo, non potranno mai godere dello «stato amoroso» e adempiere «perfettamente» la volontà divina, come fanno invece «le anime pure, et semplici, et fedeli» dei veri credenti, i quali «essendo anchora in corpo terreno et mortale sono fatti divini, et vivono di vita divina, imperochè per fede et per affetto sono al tutto trasformati in Christo», consapevoli che non solo «Dio non è infidele», ma che vuole «salvare» e «deificare» ogni sua creatura<sup>105</sup>.

Con simili riflessioni, Cordoni lambiva il delicato campo del dibattito sulle opere e sulla fede, al centro nel primo Cinquecento della riflessione teologica e del confronto tra cattolici e protestanti. La posizione di Bartolomeo da Castello, su questo punto, presenta dei tratti – anticerimonialismo, centralità della fede nel processo di giustificazione, esaltazione

<sup>102</sup> «Ragione: Hor non bisogna, che questa tale [anima] diligentemente si confessi delli suoi peccati, per venire alla divina unione? Amore Divino: No no, no, io dico non. Tanto è l'abisso della divina pietà, et dolcezza, cha basta a questo *quod ipse se compungat*, et habbia intentione di confessarsi, quando haverà commodità per satisfare al commandamento della Chiesa. Ma in quel punto, ch'egli ritorna a Dio, Dio si scorda di tutti i suoi peccati». *Ibidem*, c. 80v.

<sup>103</sup> Cordoni non impiega l'espressione «beneficio di Cristo», ma in diversi passaggi del *Dyalogo della unione* fa riferimento ai contenuti dottrinali ad essa legati. Nel capitolo 50, per esempio, la Ragione dice che la Scrittura «testifica che i peccatori sono da Dio reprobati et scomunicati, et maledetti et ultimamente deputati all'incendio dell'inferno». L'Amore Divino le spiega però che ciò si intende soltanto per i peccatori «ostinati, i quali voluntariamente peccano et perseverano nel male, non curando di tornare a Dio». Cordoni ricorre allora agli esempi evangelici del «figliolo prodigo» e del «publicano» per mostrare come «il sangue sparso sopra il duro legno dela croce» da Cristo è una «gratia», che Dio «spontaneamente a tutti offerisce». *Ibidem*, c. 216r.

<sup>104</sup> Chi infatti «si diffida della misericordia di Dio, nega Dio et dice Dio non essere Dio. Imperochè nega la terza persona *in divinis*, cioè lo Spirito Santo, il quale è la sua bontà, la sua clementia, lo suo amore». *Ibidem*, c. 82v. Vedi anche le cc. 23v, dove si cita Bernardo («*Nulla modo de misericordia Dei desperes*»), e 82v: «Quantunque l'huomo sia gravissimo peccatore mai si deve diffidare della misericordia di Dio».

<sup>105</sup> *Ibidem*, cc. 83v-85v.

della misericordia divina – che confermano la diffusione e la circolarità di determinate idee negli ambienti del dissenso religioso, permettendo di accostare l'opera del francescano umbro ad alcuni tratti del pensiero erasmiano, luterano ed evangelico-agostiniano in generale. L'universo di idee dal quale prende forma il *Dyalogo della unione* – e con esso la spiritualità cappuccina – ha tuttavia una scaturigine propria ed originale, che rimanda al misticismo begardo e allo spiritualismo francescano del primo Cinquecento.

Deriva con estrema probabilità da questa matrice liberospirituale l'impressione di contiguità che lega la spiritualità del Cordoni alle dottrine valdesiane. Tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento, infatti, le propaggini di questo filone complesso, variegato e persistente della spiritualità medievale erano penetrate in terra iberica<sup>106</sup>. Qui, grazie anche al clima di sperimentalismo e di relativa tolleranza garantito dal magistero di prelati riformatori come il frate minore Ximenez de Cisneros<sup>107</sup>, le dottrine del Libero Spirito avevano contribuito alla diffusione nei conventi francescani riformati di Spagna di pratiche ascetico-mistiche di carattere illuminativo.

Se la pratica del *recogimiento*, promossa dai vari Bernabé de Palma, Francisco de Ortiz, Francisco de Osuna e Bernardino de Laredo si mantenne all'interno degli incerti confini tra ortodossia ed eterodossia<sup>108</sup>, l'affine pratica del *dexamiento* insegnata a Guadalajara dalla terziaria francescana Isabel de la Cruz andò oltre, ispirando il fenomeno ereticale

<sup>106</sup> Già nel 1498, il medico reale Francesco Villalobos aveva denunciato la provenienza dalla penisola italiana degli *iluminados*, individuando la matrice iacoponica dell'alumbradismo cinquecentesco. Cfr. M. Olivari, *La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento. Osservazioni e variazioni su di un grande tema storiografico*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXIX (1993), pp. 175-233.

<sup>107</sup> Arcivescovo di Toledo e fondatore dell'università di Alcalá de Henares, Ximenez de Cisneros fu promotore nei primi anni del Cinquecento di una serie di iniziative di riforma particolarmente significative in campo spirituale, come la pubblicazione della famosa Bibbia poliglotta e di alcune opere tradizionali della tradizione mistica italiana, dalla *Scala spirituale* di Giovanni Climaco (1504) al *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fuligno* (1510), fino alle *Epistolas y oraciones* di santa Caterina da Siena (1512). Cfr. S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1499-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, *ad nomen*.

<sup>108</sup> Cfr. M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; Id., *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, «Salmanticensis», XXI (1974), pp. 151-162. Ampii stralci delle opere dei *recogidos* sono ora proposti in traduzione italiana nella preziosa antologia dei *Mistici francescani. IV. Secolo XVI. Mistici francescani spagnoli*, a cura di G. Pasquale, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

degli *alumbrados*<sup>109</sup>. Discepolo di Isabel de la Cruz fu Pedro Ruiz de Alcaraz, mentore a sua volta di Juan de Valdés. Il futuro maestro degli 'Spirituali' italiani lo frequentò in gioventù, tra il 1523 e il 1524, presso il palazzo del marchese di Villena Diego López Pacheco, intorno al quale orbitavano diversi francescani, dall'Osuna, «il maestro della mistica del *recogimiento*»<sup>110</sup>, ai discussi Juan de Olmillos e Francisco de Ocaña, latori di un aristocratico profetismo millenaristico<sup>111</sup>.

Pochi anni dopo, Alcaraz venne identificato dagli inquisitori come uno dei capofila dell'alumbradismo, movimento sfuggente e tendenzialmente elitario, ma dotato allo stesso tempo di un'ampia articolazione sociale e capace di inquietanti connessioni con le rivendicazioni politiche dei *Comuneros*<sup>112</sup>. Nelle conventicole sparse per i territori aragonesi e castigliani, infatti, confluirono insieme a nobili e rappresentanti dei ceti dirigenti anche ambigue figure di *beatas* e visionarie, intellettuali di origine conversa come Valdés, propagandisti erasmiani come il tipografo Miguel de Eguía, laici illetterati come Pedro Ruiz de Alcaraz e diversi religiosi, compresi alcuni francescani. Tra i frati minori simpatizzanti delle dottrine alumbrade è da annoverare, su tutti, il vescovo Juan de Cazalla, fratello dell'eretica Maria de Cazalla e autore nel 1528 di un libretto dal titolo eloquente, *Lunbre del alma*<sup>113</sup>.

Fulcro delle dottrine sostenute dagli *alumbrados* erano il principio dell'esperienza e dell'illuminazione divina (*alumbramiento*) quale unica garanzia di una corretta interpretazione della Scrittura, la prassi dell'abbandono interiore all'amore divino (*dexamiento*) come sola fonte di libertà e l'idea di un gradualismo esoterico della rivelazione, che stimolava la tolleranza verso i non eletti e suggeriva atteggiamenti esteriori di

<sup>109</sup> La bibliografia sul fenomeno dell'alumbradismo, definito da Antonio Márquez «la única herejía original y persistentemente española», è molto ampia. Per un aggiornamento storiografico, si veda S. Pastore, *Un'eresia spagnola*.

<sup>110</sup> L'espressione è in M. Firpo, introduzione a Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, p. xxii.

<sup>111</sup> Cfr. J. C. Nieto, *Two Spanish Mystics as Submissive Rebels*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIII (1971), pp. 63-77; Id., *The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition*, «Sixteenth Century Journal», VIII (1977), pp. 3-16.

<sup>112</sup> Cfr. D. A. Crews, *Juan de Valdés and the Comunero Revolt: an essay on Spanish Civic Humanism*, «Sixteenth Century Journal», XXII (1991), pp. 233-252, con le precisazioni proposte da Pastore, *Un'eresia spagnola*, p. 178 n. 39.

<sup>113</sup> Cfr. Juan de Cazalla, *Lunbre del alma*, a cura di J. Martínex de Bujanda, Salamanca, Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española, 1974. È probabile che solo la morte nel 1530 evitò al Cazalla l'accusa di alumbradismo e il processo per eresia. Cfr. Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 238 sgg.

nicodemitica cautela, alieni da esplicite istanze di riforma ecclesiastica. Da questo nucleo dottrinale, affine per contenuti al begardismo del *Dyologo* del Cordoni, scaturivano una serie di corollari, come la svalutazione delle cerimonie, l'atteggiamento polemico nei confronti del clero e la svalutazione del valore meritorio delle opere, che avvicinava in una certa misura la spiritualità degli *alumbrados* al pensiero di Lutero e soprattutto all'erasmismo, allora promosso dal segretario imperiale Gattinara in funzione di sostegno ai programmi irenici di Carlo V<sup>114</sup>.

Quando nella seconda metà degli anni '20 prese avvio la fase della repressione delle sette degli «alumbrados, dexados e perfectos», censurate dal futuro generale francescano Francisco Quiñones già nel 1523<sup>115</sup> e poi condannate dall'arcivescovo di Siviglia Alonso Manrique con il noto editto di Toledo del 1525<sup>116</sup>, alcuni dei francescani sostenitori di questa mistica illuminativa, anticerimoniale e vagamente begarda trovarono rifugio in Italia tra i confratelli del fronte rigorista, imbevuti di simili dottrine. Lo suggerisce la stessa vicenda di Bartolomeo Cordoni, accompagnato nei suoi viaggi missionari in Africa proprio da alcuni compagni spagnoli, mentre su un piano più generale vanno considerati i ripetuti appelli rivolti in quegli anni dal generale dei frati minori ai ministri delle province iberiche, affinché impedissero ai frati «vagantes apostatae et excommunicati per totum mundum» di allontanarsi dai loro conventi e di andarsene liberamente «per Italiam et alias provincias cum scandalo et malo exemplo» dei confratelli delle altre regioni<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (I ed. 1950); J. Martínez Millán, *Las élites de poder durante el Reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)*, «Hispania», XLIX (1989), pp. 103-167; S. Pastore, *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

<sup>115</sup> Il Quiñones vietò la pratica del *dexamiento* tra i frati minori di Spagna in occasione del capitolo generale di Toledo del 1523, ribadendo la misura nel successivo capitolo di Guadalajara del 1528.

<sup>116</sup> Il testo integrale dell'editto è riprodotto in V. Beltran de Heredia, *El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo*, «Revista Española de Teología», X (1950), pp. 105-130. Si vedano inoltre A. Selke de Sánchez Barbudo, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz*, «Bulletin Hispanique», LIV (1952), pp. 125-152; Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 167 sgg.

<sup>117</sup> Nel capitolo di Assisi del 1526, il neogenerale Francisco Quiñones fece ordinare che «apostati reddeutes ad sua provintias, postquam fuerint absoluti secundum statuta nostra incarceretur per tempus ad arbitrium prelati». Il 10 aprile 1530 il successore del Quiñones, Paolo Pisotti, scrisse specificamente «ad omnes provincias Hispanie, ut non sinerent fugere et circumvagare fugitivos et apostatas earum, qui per Italiam et alias provincias cum scandalo et malo exemplo divabantur et aliqui deiecerant habitum». L'anno

Il rischio di una saldatura tra i movimenti di riforma e le correnti eterodosse dell'Osservanza spagnola e italiana era d'altra parte ben presente a Carlo V quando, sostenuto dal generale Vincenzo Lunel e dal cardinale protettore Francisco Quiñones, scriveva alla fine del 1535 a Paolo III intimando al pontefice di scongiurare una penetrazione in Spagna della «nuova setta chiamata dei cappuccini»<sup>118</sup>. Proprio tra i primi cappuccini, si ritiene non a caso, trovarono accoglienza diversi frati di origine iberica, tra i quali almeno un mistico, il Giovanni spagnolo, forse ex compagno del Cordoni, che i cronisti cappuccini descrissero come depositario di una visione profetica favorevole alla sopravvivenza della congregazione dopo la fuga di Ochino<sup>119</sup>.

In comune con Lutero, tanto gli *alumbrados* quanto i francescani begardi dell'Italia centrale avevano «un comune messaggio di libertà cristiana ricco di implicazioni eversive»<sup>120</sup>, imperniato su una lettura integralista delle epistole paoline e dell'esegesi agostiniana che sottolineava il dualismo tra «lettera» e «spirito», tra una religione «carnale» e una religione «spirituale»: concetti, questi, che evidentemente alimentavano una visione critica della prassi e delle strutture ecclesiastiche consolidate, contribuendo alle più generali istanze di riforma della Chiesa caratteristiche del primo Cinquecento.

Presente anche nelle costituzioni cappuccine, la contrapposizione tra lettera e spirito ritorna puntualmente, a dimostrare la fortuna dell'evangelismo paolino-agostiniano negli ambienti del francescanesimo riformato, nel dialogo del Cordoni<sup>121</sup>. Nel capitolo 7, infatti, si afferma che per

seguito, in una lettera al cardinale di Santa Croce, vale a dire allo stesso Quiñones, il Pisotti doveva affrontare la spinosa questione dei frati spagnoli della provincia di San Giacomo, «qui vagantes apostatae et excommunicati per totum mundum confundebant partes ultra et citramontanas et religionem nostras». Ancora nel 1532, veniva richiesto ai ministri spagnoli di provvedere contro gli apostati e le loro «vagationibus, quia confundunt totam Italiam». Roma, AGOFM, *Regesta Min. Generalium*, cc. 65v, 85r, 95r, 118v.

<sup>118</sup> Vedi la lettera di Carlo V a Paolo III del dicembre 1535 conservata in Napoli, Archivio di Stato, *Carte Farnesiane*, fasc. 676, ed edita in Melchiorre da Pobladora, *El emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario de una carta inedita: Napoles, 17 enero 1536*, «Collectanea Franciscana», XXXIV (1964), pp. 373-390; *I frati cappuccini*, IV, pp. 937-939 con traduzione in italiano dalla quale citiamo.

<sup>119</sup> Per l'incerta identificazione del Giovanni spagnolo compagno del Cordoni, cfr. Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, pp. 110-113; Simoncelli, *Il Dialogo dell'unione*, pp. 569-570.

<sup>120</sup> Firpo, introduzione a Valdés, *Alfabeto*, p. xxv.

<sup>121</sup> Alla c. 174r del dialogo del Cordoni si legge la classica citazione paolina, presente anche nelle costituzioni cappuccine e in tanti autori del primo Cinquecento, a partire da Lutero, per la quale «*Spiritus est qui vivificat, littera autem occidit*» (2 Cor 3, 6). Vedi anche Gv 6, 64.

conservare la grazia ritrovata con la confessione bisogna «perseverare nelle buone et sante operationi»<sup>122</sup>, ma la motivazione data a una simile esortazione ortopratica è tutta paolina e spirituale: fare le «buone et sante operationi», infatti, per Bartolomeo da Castello non significa tanto osservare i comandamenti della Chiesa, bensì «vivere non secondo la carne proponghi, ma secondo lo spirito», compiendo «le operationi del spirito» e imitando Cristo nella consapevolezza che Dio «non ricerca dalla creatura quanto esso merita, ma quanto essa gli può dare [...] *Unde ait Gregorius: "Defectum boni operis complet bona voluntas"*»<sup>123</sup>. Si può notare come accanto alla martellante affermazione dell'infinito amore di Dio per l'uomo, compaia in questo brano una nota di volontarismo, tipicamente francescana, che marca una distanza sottile ma decisiva tra il pensiero del Cordoni e la visione riformata del rapporto fede-opere e uomo-Dio.

Nel *Dyalogo della unione*, infatti, l'uomo è descritto come «puro nihil», come un «abisso di malitia, pelago di peccati» dinanzi a un Dio «alto et glorioso». Eppure, a questo stesso uomo spetta un ruolo cruciale nel cammino mistico verso l'unione dell'anima con Dio, perché come creatore infinitamente buono e paziente Dio attende dai suoi figli un 'sì', un'adesione spontanea e libera al suo progetto di salvezza. I meriti e l'azione sono tutti di Dio<sup>124</sup>, ma all'uomo viene richiesto di fare un passo – Ochino nei *Dialogi sette* lo definisce «passo dell'uscio»<sup>125</sup> –, di predisporre cioè all'unione, con l'aiuto della grazia ma anche con una volontaria rassegnazione del «libero arbitrio» nelle mani del Signore<sup>126</sup>.

Non è un caso, dunque, che nel descrivere le sei possibili vie dell'unione dell'anima con Dio<sup>127</sup>, oggetto della seconda parte dell'opera,

<sup>122</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 24v.

<sup>123</sup> *Ibidem*, cc. 24v-25r, 26v. La stessa citazione da Gregorio Magno è a c. 172r.

<sup>124</sup> «*Quia omne bonum non ab homine sed a Deo est*». *Ibidem*, cc. 60rv.

<sup>125</sup> B. Ochino, *Dialogi sette del reverendo padre frate Bernardino Occhino senese generale de' frati Capuzzini*, Vinetia, Nicolò d'Aristotele detto il Zoppino, 1540, VI: *Dialogo del peregrinaggio per andar al paradiso*. I *Dialogi sette* sono ora editi in Ochino, I *«Dialogi sette»*, pp. 41-118 e in I *frati cappuccini*, III/1, pp. 445-530.

<sup>126</sup> «*Ragione: Hor perché adunque ci dete Iddio la volontà? Amore Divino: Acciochè con quella volessimo la sua divina volontà. La qual divina volontà solamente et perfettamente volere, non è altro, che unire l'anima sua con Dio*». Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 200r.

<sup>127</sup> Le sei vie dell'unione descritte dal Cordoni sono nell'ordine: la via dell'umiltà, la via di fede, la via di comunione, la via di annichilazione, la grazia d'infusione e la via di amore. Alla via dell'umiltà sono dedicati i capitoli 8-20, all'interno dei quali Cordoni espone anche la dottrina del *nihil*, tratta dal Panziera. L'esistenza di più vie per raggiungere l'unione con Dio è motivata per Cordoni dall'universalità della proposta di salvezza

Cordoni inizi dalla «via di umiltà». Essa è infatti la più comune, accessibile anche all'uomo semplice, che non ha ricevuto particolari grazie o illuminazioni, ma cerca Dio con cuore puro<sup>128</sup>. Strettamente connessi al processo unitivo imperniato sulla virtù dell'umiltà sono i temi dell'illuminazione divina e dell'annichilazione dell'anima, vale a dire della trasmissione diretta della rivelazione nella coscienza del credente da parte di Dio e del riconoscimento, da parte dell'uomo, della propria radicale 'nichilità', con la conseguente totale rassegnazione della propria volontà in quella del Creatore. Cordoni descrive la dinamica annichilazione-illuminazione come un processo graduale che si svolge all'interno della coscienza secondo un moto circolare<sup>129</sup>: tanto più l'anima si umilia, infatti, ritirandosi in «uno luoco secreto et solitario»<sup>130</sup> e contemplando

di Dio e dalla pluralità delle forme della rivelazione, i cui tempi e modi variano da persona a persona: «La divina providentia ha proveduto ad ogni huomo», affinché «chi non è atto di andare a Dio per una via, vada *saltim* per un'altra». Per questo motivo, nessuno «si può iscusare di non poter trovare il diletto dell'anima sua». *Ibidem*, cc. 27r, 66v.

<sup>128</sup> L'umiltà nasce infatti dal saper riconoscere la propria miseria, scacciando la superbia, e consente all'anima di accedere alla «più alta, et la più utile scientia», che è la conoscenza di se stessi. La Sposa Anima spiega alla Ragione di poterle ben illustrare il valore unitivo dell'umiltà in base alla sua «longa esperientia» nella ricerca dello Sposo divino. Narra quindi di come si mise «a cercarlo per tutto, et in tutte le creature». Non trovandolo tra le persone, lo cercò tra gli oggetti e le cose di questo mondo – «in honori, et dignità, in ricchezza et bellezze, in oro et in argento», «in balli, canti, suoni et in sensualità, piaceri et dilette mundani» – ma si rese conto che tutto ciò che sta sotto il sole, non è altro che vanità. L'Anima pensò allora di cercare Dio «nel stato religioso». Trovò uomini che onorano Dio con le labbra, mentre il loro cuore è lontano dal Signore, uomini che compiono ogni gesto e ogni opera non per amore e gloria di Dio, ma per essere visti e lodati dagli uomini. Quando però si rivolse a quei religiosi che più avevano camminato sulla strada della perfezione evangelica – Cordoni allude forse qui ai francescani riformati – una voce interiore le fece capire di essere vicina alla meta. Da uno di quei santi religiosi, infatti, le venne spiegato che finora non aveva trovato lo Sposo divino, perché l'aveva «male cercato»: «la via di trovar Dio», non sono il mondo e le creature, ma «la santa humiltà», che è «una intellettuale dottrina di Christo» e agisce come un «lume» nell'anima, sollevandola dall'«abisso delli peccati» e apparecchiando a Dio «il thalamo regio nella secreta stantia dell'anima, dove con lei si vuole unire». Come «dalla cognitione di sé medesimo nasce l'odio di sé medesimo», infatti, e come «da questo odio nasce l'humiltà», così «dalla humiltà nasce la cognitione di Dio, imperochè agli umili si manifesta Dio. Dalla cognitione di Dio nasce l'amore, imperochè quanto l'huomo cognosce, lo viene ad amare, amandolo il possiede, possedendolo lo fruisse, et questo è il fine della creatura, et [a] questo fine fu creata». «O beata humiltà – può dire allora la Sposa Anima –, la quale potesti far di Dio huomo, et ad ogni hora puoi far dell'huomo Dio». Cordoni, *Dyalogo della unione*, cc. 28v-36v, 60r.

<sup>129</sup> *Ibidem*, cc. 53r-57v.

<sup>130</sup> Cordoni cita il passo evangelico di Mt 6, 6, in cui Cristo dice: «*Tu autem cum oraveris intra in cubiculum tuum et clauso hostio ora patrem tuum*». L'invito all'orazione

«l'abisso della mia iniquità et miseria», tanto più fa spazio a quella voce interiore che le dice «*Sine me nihil potestis facere*» e che le insegna a non confidare più «nelle mie forze e nel mio ingegno, che nella divina gratia».

Quando «tutta humiliata» l'anima ricorre «alla misericordia di Dio», riceve allora da Dio una speciale illuminazione, tale per cui «la cognitione di me medesima mi dava scientia di Dio, et lo pensar di Dio augmentava in me la notitia et lo cognoscimento di me»<sup>131</sup>. Leggendo «nel libro della propria conscientia»<sup>132</sup>, l'anima si rende così conto di essere «vaso di sterquiloquio», «un puro nihilo», indegna di «ogni gratia, et benefitio»<sup>133</sup>, e di non poter né volere, né fare alcunchè di buono senza la «clementia» e la «sapientia» di Dio<sup>134</sup>. È proprio nel momento della totale e volontaria umiliazione di se stessa<sup>135</sup> che l'anima, come il ladrone, la peccatrice e la

mentale privata, basato sul medesimo versetto, si ritrova tra gli altri anche negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, nelle *Prediche sopra i salmi* del Savonarola (VIII: *Sopra il salmo quam bonus*), in Valdés (cfr. Juan de Valdés, *Lo evangelio di san Matteo*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 196-197) e in F. FREGOSO, *Pio et christianissimo trattato della oratione, il quale dimostra come si debbe orare, e quali debbeno essere le nostre preci a Iddio per conseguire la eterna salute e felicità*, in Venetia, apresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1543, cc. 14rv: «Ma il nostro maestro dannando quella vana apparenza di religione insegna alli suoi discepoli non essere in modo alcuno da orare in publico nel cospetto delle genti, ma in nascosto nella camera tua serrato l'uscio, [...] et il Padre tuo, che ti vede in secreto, che ti guarda nel cubiculo del cuor tuo, ti renderà la mercede convenienter».

<sup>131</sup> Cordonì, *Dyalogo della unione*, c. 41r.

<sup>132</sup> *Ibidem*, c. 62r. L'esortazione a valorizzare la dimensione interiore della fede e l'affermazione del primato della coscienza individuale sono due aspetti caratteristici del pensiero ochiniano e valdesiano.

<sup>133</sup> Cordonì, *Dyalogo della unione*, c. 63v. È in questo passaggio del capitolo 19, che Bartolomeo da Castello fa riferimento alla dottrina mistica della «santa pazzia», di derivazione iacoponica, forse sperimentata dallo stesso Cordonì di persona in una fase particolare della sua vita.

<sup>134</sup> *Ibidem*, c. 43r. Vedi anche alle cc. 63v-66r il capitolo 20, intitolato *Come l'huomo, quantunque buono et giusto sia, si può e deve riputarsi infinitamente nihilo*, in cui si cita da Ubertino da Casale la metafora dell'uomo vaso pieno di veleno (cc. 65rv) e si riporta anche la divisione di Bernardo tra grazia preveniente, comitante e cooperante. Forte è in questi brani l'influsso di Ugo Panziera. Cfr. Campagnola, *Bartolomeo Cordonì*, pp. 137-141.

<sup>135</sup> Questo stato dell'anima richiama il concetto francescano di *minoritas*. Bartolomeo da Castello spiega infatti che «colui, che è humile di cuore sempre haverà in abhominazione la propria voluntà. [...] Colui, che è humile di cuore sempre ama essere disprezzato et tenuto vile. Colui, che è humile di cuore ad ogn'uno si fa soggetto». «Questi sono i minori, che siano in questo mondo, et i maggiori, che siano in paradiso». Cordonì, *Dyalogo della unione*, cc. 35v, 213v.

cananea<sup>136</sup>, prega Dio con amore puro e che Dio risponde alle sue preghiere, rendendo possibile «in uno subito» l'unione, la trasformazione dell'anima in Dio<sup>137</sup>. È lo stato della completa annichilazione, in cui l'anima non desidera altro che vivere in Dio, abbandonarsi e perdersi nella sua volontà<sup>138</sup>: «L'anima mia tutta si è liquefacta [...]. Mi risegno tutta nelle tue mani, fa' di me quello che ti pare»<sup>139</sup>.

A un medesimo esito unitivo, l'anima «confessa contrita» può giungere attraverso una fede perfetta. È la seconda via dell'unione, descritta da Bartolomeo Cordonì nei capitoli 21-22 del *Dyalogo della unione*, i più vicini alle teorizzazioni luterane e riformate in materia di giustificazione per fede. In queste pagine dense di riferimenti paolini e di reminiscenze agostiniane<sup>140</sup>, l'osservante umbro esalta in maniera iperbolica il valore della fede come virtù unitiva, definendola «rimedio et medicina di tutti i mali, coltello taliente contra gli inimici, scudo fortissimo et inespugnabile contra ogni tentatione», «via breve che mena a Dio, che fa trovare ogni riposo et ogni bene»<sup>141</sup>.

L'adesione del Cordonì al principio della giustificazione per fede è espresso con chiarezza – «questa fede fa l'huomo giusto, et fallo diventar amico di Dio»<sup>142</sup> –, così come la convinzione che l'osservanza esteriore

<sup>136</sup> «*Tu non horruisti latronem confitentem, non lacrimantem peccatricem, non cananeam supplicantem, non in adulterio deprehensam, non publicanum hospitantem, non discipulum negantem, non discipulorum persecutorem, non ipsos crucifixores [...]. Et sana l'anima mia, quia salus mea tu es*». *Ibidem*, c. 42v.

<sup>137</sup> «Sposa mia diletta, sei fatta uno altro me medesimo, et io sono fatto un'altra te, et di te, et di me n'è fatto un paradiso, una gloria, et uno Dio. [...] tu sei paradiso per cagione dell'amorosa transformatione di te nella mia divinità, et gloriosa humilità». *Ibidem*, cc. 45rv.

<sup>138</sup> Fuori di Dio, infatti, niente ha valore, c'è solo nulla. È la dottrina del *nihil*, ripresa dal Panziera, condotta da Cordonì alle estreme conseguenze con l'affermazione, nel capitolo 17, che anche il peccato «è nihilo», cioè «non ha l'essere, perché non l'ha fatto Dio». Nonostante ciò, il peccato ha un potere privativo, nel senso che è in grado di sottrarre all'anima il proprio essere, condannandola alla morte, vale a dire alla separazione da Dio. *Ibidem*, c. 58r.

<sup>139</sup> *Ibidem*, c. 46v.

<sup>140</sup> L'ancoraggio alla lezione paolina è chiaro già in apertura del capitolo, dove la fede è definita con Paolo «*fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. [...] Quando adunque delle cose di Dio l'huomo crede quello, che ode et non vede, questa è detta fede». Di chiara ascendenza paolina sono anche diversi altri passi successivi, come quello in cui Cordonì afferma che «per lui [Cristo] sono accettate tutte le nostre buone opere, et perdonati li nostri peccati [...]. Per lui anchora siamo mundati, giustificati, santificati in nomine Domini nostri Iesu Christi». *Ibidem*, cc. 67r, 136r.

<sup>141</sup> *Ibidem*, c. 74v.

<sup>142</sup> «*Unde Apostolus ait: "Per fidem habitare Christum in cordibus nostris"*». *Ibidem*, c. 67v. Cfr. Ef 3, 17.

dei precetti e il compimento delle opere di misericordia sono vani e non graditi a Dio, se l'uomo non è animato dalla fede: «Colui che fa le buone opere, et non crede, è simile a colui, che mette l'acqua nel vaso forato, la quale tutta si spande e si perde. [...] Beato adunque colui, che ben crede et ben opera»<sup>143</sup>. È il tema, sfiorato più volte dal Cordoni, della «viva fede», concetto cardine nell'elaborazione valdesiano-'spirituale' di una dottrina della giustificazione per fede in grado di valorizzare l'essenza della riflessione luterana sul tema, ritenuta teologicamente fondata nei suoi presupposti fondamentali, evitando al contempo il rischio di sminuire il rilievo etico-sociale delle pratiche religiose e di mettere in discussione la propria fedeltà al magistero pontificio.

Bartolomeo Cordoni, come i suoi editori cappuccini, non dovettero essere estranei a tale riflessione collettiva, che impegnò tra gli anni '20 e '30 diversi esponenti di spicco del clero regolare italiano, dall'agostiniano Seripando al domenicano Catarino fino ai benedettini Cortese, Fontanini e Degli Ottoni<sup>144</sup>. Sembra suggerirlo tra gli altri fattori l'impiego, da parte del Cordoni, di alcune espressioni e riferimenti scritturistici caratteristici delle opere dei riformatori e di scrittori cattolici dalla spiccata sensibilità evangelica, come Battista da Crema e lo stesso Bernardino Ochino. Si pensi, solo per fare un esempio, alla scelta dell'autore del *Dyalogo della unione* di motivare il suo rifiuto del valore meritorio delle opere umane ai fini della salvezza con la classica citazione di Isaia 64, 6: «Poco potemo confidare in altre nostre buone opere, perché – come dice il propheta – *sunt sicut pannus menstruatae*<sup>145</sup>, et però dice il Cantore: *Non exhibit Deus in virtutibus nostris*, cioè non si compiacerà in quelle principalmente, ma quelle et tutti i nostri meriti saranno accettate in Christo, et per Christo»<sup>146</sup>.

Pur non rappresentando il fulcro del dialogo, che fu pensato e scritto come opera di natura essenzialmente ascetico-mistica, queste puntualizzazioni dottrinali sul rapporto tra la fede e le opere non appaiono

<sup>143</sup> *Ibidem*, c. 69r.

<sup>144</sup> Sulle vicende dei benedettini nel primo Cinquecento, oltre a B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985, si vedano G. Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», XXX (1983), pp. 129-171, 417-459; Id., *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto in Polirone. Nuovi documenti su Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini (1549-1551)*, «Benedictina», XXXIV (1987), pp. 253-271; Prosperi, *Leresia del Libro grande, passim*.

<sup>145</sup> Nel testo originale, per un errore tipografico, si legge «monstruatae».

<sup>146</sup> «Noi meritiamo mediante la fede, cioè credendo, et non vedendo». Dio infatti «giudica le anime secondo la fede». *Ibidem*, cc. 68v, 137v-138r, 219r.

casuali nell'economia complessiva del *Dyalogo della unione*. Anche nei capitoli finali dell'operetta, infatti, Cordoni torna a polemizzare con coloro i quali «solamente vogliono confidare nelle frasche delle loro virtuose operatione, le quali in verità, se ben pensassero, non sono niente». A Dio, infatti, che «per il suo infinito amore spontaneamente si offerisse dare questa gratia a tutti», «piace» e basta che facciamo quel che possiamo, purchè amiamo<sup>147</sup> e «confidiamo nella sua bontà»<sup>148</sup>. Sono dunque da imitare coloro i quali «per vera et profunda humilità si difidano di sé medesimi, et di ogni proprio merito, et per pura et immacolata fede tutti s'immergono in quello grande pelago della divina bontà»<sup>149</sup>.

La fede dunque, e non le opere, è necessaria per essere illuminati<sup>150</sup> e per accedere all'unione dell'anima con Dio: «Per questa fede adunque Dio è fatto huomo, et hora per questa virtù l'huomo, se vuole, si può fare Iddio»<sup>151</sup>, perchè «sì come la calamita tira il ferro, così questa fede, quando sta nell'anima, tira Dio dentro nell'anima»<sup>152</sup>. Lo assicura Paolo, lo confermano Ubertino e Agostino, il quale dice «*quod anima fide copulatur Deo*. Et così diventa Dio, et così può tutte le cose per virtù della fede, per la virtù della quale trasformata in Dio, egli la fa essere un altro lui»<sup>153</sup>.

Il modello della fede perfetta, «formata di carità»<sup>154</sup>, è Maria vergine: «*Beata, quae credidisti*»<sup>155</sup>. La sua fede è perfetta perché perfetto è

<sup>147</sup> «Non sta il nostro merito principalmente in far molte buone opere, ma nella grandezza dell'amore». *Ibidem*, c. 193v.

<sup>148</sup> *Ibidem*, cc. 217v-218v.

<sup>149</sup> Bartolomeo da Castello propone qui anche un parallelo tra Giuda e il buon ladrone, simboli rispettivamente della mancanza di fiducia e del totale affidamento a Cristo: «Di quanto si è privato, et quanto danno fu in quell'anima di Iuda per non volere né credere né sperare. Quanto male ha schivato, et quanto bene ha conseguito il latrone per uno poco di fede, credendo». *Ibidem*, c. 218v.

<sup>150</sup> «Se voi credeste, sareste illuminata, et conoscereste la verità». *Ibidem*, c. 150r.

<sup>151</sup> *Ibidem*, cc. 68v, 220v.

<sup>152</sup> *Ibidem*, cc. 75rv.

<sup>153</sup> *Ibidem*, cc. 74r, 150r.

<sup>154</sup> La fede è «formata» in chi «credendo ama, et amando, crede». E ai capitoli 35 e 38: «Questa impozatura di oro è la santa fede formata di carità, la quale è tanto potente et tanta autorità ha appresso del grande Dio, che può ciò ch'essa vuole». «Il peccatore non è di gratia informato, la qual gratia fa essere accette a Dio le buone opere». *Ibidem*, cc. 68v, 158r, 173r.

<sup>155</sup> *Ibidem*, c. 68v. Cfr. Lc 1, 45. Sul modello di Maria modello delle fede perfetta, riproposto anche da Ochino e da Vittoria Colonna, cfr. E. Campi, *Michelangelo e Vittoria Colonna. Un dialogo artistico-teologico ispirato da Bernardino Ochino*, Torino, Claudiana, 1994; Brundin, *Vittoria Colonna*, pp. 88-89, 109-120.

l'amore che la sua anima restituisce a Dio<sup>156</sup>, onorandolo e confessando «la sua omnipotentia, la sua sapientia, et la sua infinita bontà»<sup>157</sup>. A un'anima in grado di amarlo per fede, «Dio è constretto», «senza altri meriti», «non solo [a] perdonare i suoi peccati, [...] ma *etiam* manifestargli sé medesimo tale, quale la fedele anima l'haverà creduto»<sup>158</sup>. Sfiando arditamente il nucleo più eterodosso ed eversivo dell'eresia del Libero Spirito, Cordoni si spinge in questi passaggi ad affermare l'impeccabilità dell'anima unita a Dio per via di fede. Chi ha la fede, infatti, «si usurpa tutte le virtù et meriti di Christo» e «può ciò che vuole», anche «tutte le hore far miracoli come se fosse uno Dio»<sup>159</sup>.

La terza via dell'unione tratteggiata dal Cordoni è la «via del sacramento dell'altare», vale a dire l'eucarestia<sup>160</sup>. «Questo è quello cibo – spiega Bartolomeo da Castello in apertura del capitolo 23 –, per virtù del quale l'anima si unisse a Dio, s'incorpora con Christo»<sup>161</sup>. Istituito da Cristo anche come rimedio «delle humane cottidiane colpe», il «sacratissimo sacramento» dell'eucarestia è di tanta «virtù», «che gli huomini mortali fa immortali», perchè ha «efficaccia di unire l'huomo a Dio»<sup>162</sup>. Non per questo, ad ogni modo, Bartolomeo da Castello si aggrega a quel folto gruppo di prelati i quali, riaffermando in funzione anti-riformata il dogma della transustanziazione, promuovevano nella prima metà del Cinquecento una più assidua pratica eucaristica

<sup>156</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 73v.

<sup>157</sup> «Nissuna cosa tanto honora Dio, quanto la fede». *Ibidem*, cc. 69v-70r.

<sup>158</sup> *Ibidem*, cc. 68r, 71rv.

<sup>159</sup> «Unde essa infalibile verità dice nell'evangelio: *Omnia possibilia sunt credenti*. «Adunque se in me non manca la fede, a me non manca la potentia di poter far questo et ogn'altra cosa, ch'io voglio». *Ibidem*, cc. 68r, 71v, 158v-159r, 184r.

<sup>160</sup> All'eucarestia l'autore del *Dyalogo della unione* dedica il capitolo 23, tornandovi poi nel capitolo 40.

<sup>161</sup> Cordoni cita a sostegno di questa tesi Lattanzio Firmiano e Ubertino da Casale. Nei passi seguenti relativi all'eucarestia fa riferimento anche ad Agostino, Ambrogio e Paolo. Cfr. *Ibidem*, cc. 91r-93r.

<sup>162</sup> «Adunque concludendo dicemo, che l'huomo devoto per via di questo santissimo sacramento si può unire a Dio [e] diventar Dio, et haver in sé tutta la beatissima Trinità». *Ibidem*, cc. 94r, 95v. Nel capitolo 37 Cordoni torna sul tema dell'eucarestia, elencando sette «intenzioni» di Cristo nell'istituire questo sacramento: la prima è che l'anima avesse sempre Dio presente in sé; la seconda che «mediante il sacramento l'huomo pio venisse ad unirsi et incorporarsi a Christo»; la terza che mediante quel cibo l'huomo trovasse la vita; la quarta, citando Ubertino da Casale («*O quam suavis est iste cibus, qui hominem Deum facit*»), «che l'huomo diventasse Dio»; la quinta che l'huomo potesse fare un'offerta preziosa a Dio; la sesta il fare memoria di un «tanto segno d'amore»; la settima «acciochè l'huomo havesse il paradiso in questo mondo, perochè egli medesimo è paradiso». *Ibidem*, cc. 165r-167r.

tra i fedeli. Nel capitolo 38, infatti, egli chiarisce che «a tale anima per incorporarsi et unirsi a Christo non gli è necessario sempre ricorrere al sacramento dell'altare, se non per commandamento della Chiesa». Alla «sacramentale comunione sono deputati alcuni tempi congrui, *idest* in mane, et in alcuni luoghi acciò deputati, *idest* in ecclesiis et oratoriis. Ma l'anima fedele per tutto, in tutte le cose, in ogni tempo, et luoco può trovare il suo diletto, et a lui unirsi, et di lui comunicarsi spiritualmente»<sup>163</sup>.

Come nel caso della confessione, anche trattando della comunione Cordoni tende dunque a porre in secondo piano il rilievo magisteriale del sacramento, affermando la possibilità per ogni uomo di «comunicarsi spiritualmente» con Cristo, senza la mediazione della Chiesa istituzionale. Non è un'affermazione implicita della dottrina luterana del sacerdozio universale dei credenti, ma ci si avvicina, come sembrano confermare due passi dei capitoli 41 e 52. Nel primo l'autore del *Dyalogo della unione* si chiede: «Hora se questo può fare qualunque ribaldo sacerdote, comunicar li populi, quanto maggiormente haverà questa potestà la anima fedele, la quale per eccesso di amore è tutta trasformata in Dio, possede et fruisse Iddio?»<sup>164</sup>. Nel secondo, allusivamente, afferma invece che «l'anima unita a Dio gloriosamente è vestita di Christo quasi di veste pascale et sacerdotale»<sup>165</sup>.

Quarta via dell'unione è la via della «abnegatione di sé medesimo, cioè per annihilatione della propria volontà nel voler di Dio»<sup>166</sup>. Con argomentazioni dalle inflessioni stoiche e neoplatoniche, Bartolomeo da Castello approfondisce tematiche già toccate nella trattazione sulla via dell'umiltà, spiegando che l'anima umana tende a Dio come fonte di felicità eterna e fine ultimo della propria esistenza<sup>167</sup>. Per fondersi nell'amore infinito del Creatore, l'anima deve annullare totalmente la propria identità, giungendo ad offrire a Dio la sua volontà, il suo libero arbitrio. Solo allora essa sarà indissolubilmente unita a Dio, come i raggi al sole: «Questa è l'altissima libertà delli figliuoli di Dio, cioè voler fruire solamente la divina volontà, imperochè per questo l'huomo

<sup>163</sup> *Ibidem*, cc. 179rv.

<sup>164</sup> *Ibidem*, c. 184r.

<sup>165</sup> *Ibidem*, c. 225v.

<sup>166</sup> Bartolomeo da Castello dedica alla descrizione di questa via di unione il capitolo 24. *Ibidem*, c. 97r.

<sup>167</sup> «Uno è il fine di tutte le cose, cioè Dio, al qual fine è fatta la creatura rationale, acciochè perfettamente et eternamente in esso si habbia a riposare, et lui felicemente fruire». «Sì come è natural cosa la pietra discendere la basso, così Iddio è propria mansione, centro, et fine dell'anima». *Ibidem*, cc. 97r, 116r.

in tutte le cose, che possono accadere sotto Dio diventa quasi eterno, incommutabile et impassibile»<sup>168</sup>.

Mortificare l'amor proprio e la propria volontà fino all'annichilazione che rende «l'huomo deiforme», «volere solo la volontà di Dio», farsi «vero povero di spirito», fino ad essere «senza proprietà per atto d'amore in Dio» anche nelle cose spirituali<sup>169</sup>: sono i concetti centrali del begardismo, sui quali Cordoni insiste in aperta polemica, ancora una volta, con gli «amatori di sé medesimi», i quali «in tutte le buone opere, che fanno, cercano sé medesimi», e con quelli che Battista da Crema chiamava «cerimoniani»<sup>170</sup>, «i quali hanno lasciato le gran ricchezze per menare vita perfetta, et nientedimeno mai vengono a perfettione, perché non curano la sua volontà rasignare a Dio»<sup>171</sup>.

Si avvertono, in questi brani dalla forte carica etico-spirituale, gli echi degli aspri dibattiti che percorrevano la compagine dei frati minori nel primo Cinquecento, collegando il più ampio discorso sulla riforma della Chiesa e sulla convocazione del concilio alle istanze di rinnovamento dell'ordine francescano, dalle quali aveva tratto ispirazione anche il movimento dei cappuccini. Nel *Dyalogo della unione*, l'anelito per una vita religiosa rinnovata e purificata affonda però le proprie radici in un'esperienza personale caratterizzata da una vibrante tensione mistica, con esiti di natura spiritualistica. Lo evidenziano in maniera particolare la descrizione che Cordoni fa delle ultime due vie dell'unione, oltre all'ampia trattazione dedicata all'esercizio dell'amore perfetto, che occupa da sola quasi metà dell'opera.

La quinta via dell'unione, chiamata «grazia d'infusione», rimanda direttamente alle umbratili esperienze mistiche vissute nella solitudine eremitica delle proprie celle dai francescani rigoristi<sup>172</sup>. Esperienze inquietanti ed elitarie<sup>173</sup>, che si rendono possibili quando l'anima è «humiliata et purgata» ed è così «apparecchiata secondo il suo potere

<sup>168</sup> «Si come i raggi del sole, acciochè rimangano nel suo essere permanenti, è necessario sempre star congiunti col sole inseparabilmente, così la volontà nostra conviene che sia inseparabilmente unita a Dio, dal quale la origine sua dipende essenzialmente». *Ibidem*, c. 98v.

<sup>169</sup> «Imperochè l'Apostolo dice: *Non coronabitur nisi, qui legitime certaverit* [2 Tim 2,5]. *Sposa Anima*: Si come l'aurora va innanzi al sole, così questa voluntaria oblatione de noi medesimi nelle mani di Dio deve precedere ogni nostra spirituale attione». *Ibidem*, c. 104r.

<sup>170</sup> Battista da Crema, *Via de aperta verità*, Venezia, Bastiano Vicentino, 1532 (I ed. Venezia 1523), c. 37r. Cit. in Bonora, *I conflitti*, p. 163.

<sup>171</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, cc. 99r-103r.

<sup>172</sup> Cordoni dedica alla quinta via il capitolo 25 del *Dyalogo della unione*.

<sup>173</sup> Cordoni stesso spiega che tale grazia «si fa rare volte et a pochi». *Ibidem*, c. 106r.

a ricevere in sé la divina gratia»: essa si manifesta in questi casi in maniera estemporanea, «quasi a modo di baleno, et senza nissuno altro mezzo Dio s'infonde nell'anima, et comunicandole tutta la sua bontà, et tutto lo suo amore, tutta la trasforma in sé medesimo»<sup>174</sup>. Prerogativa dell'anima unita a Dio per «gratia d'infusione», secondo Bartolomeo da Castello, è l'essere adornata dei «sette doni del Spirito Santo», che «entra in quell'anima come un fonte, et un fiume di sette rivoli, et irrigando tutto il paradiso, *idest totam animam*, tutte le sue potentie riempie, satia, et inebria»<sup>175</sup>.

Ancor più sacra e ineffabile è la sesta e ultima via dell'unione, la via di amore<sup>176</sup>. Con una chiosa dal sapore esoterico, Bartolomeo Cordoni la presenta come «una altissima et sacratissima scientia, et è una divina dottrina da ogni vana scientia aliena, da Dio solo senza altro mezzo insegnata, et revelata alli parvoli simplici et humili. Imperochè si scrive nel cuore per divina illuminatione et celeste influxo. [...] Questa è una via lar[g]a, dritta, breve et sicura, che mena a Dio, et è una arte veloce, che presto mena l'huomo a perfettione»<sup>177</sup>. Non diversamente dalle altre vie

<sup>174</sup> Mediante questa unione Dio inonda il cuore, il corpo e le potenze dell'anima con il «gran fiume della divina dolcezza», di modo che «l'amante spirito si stima essere totalmente nell'eterna fruizione» e l'anima sente un calore tale, che le sembra di essere in una «fornace ardente», dove «si purga, et netta di ogni macula et bruttura. Onde si come il ferro, il quale di sua natura è negro, freddo, et duro, dimorando nel fuoco, diventa molle, caldo et risplendente; et si come diversi metalli, i quali per virtù del fuoco si congiungono insieme et fanno una massa et un corpo, così l'anima, liquefacendosi per amore, diventa una cosa con Dio et con l'amore». *Ibidem*, cc. 106r-107v.

<sup>175</sup> L'anima acquista così «timor filiale», «pietà», «scientia», «fortezza», «consiglio» e «intelletto», quest'ultimo descritto dal Cordoni come «un lume soprannaturale divino, il quale illustra et clarifica la nostra mente» e la fa atta a penetrare i misteri divini, cioè a «contemplare Iddio con puro cuore». Settimo dono è la «sapientia», «quasi saporosa scientia», che «leva il nostro intelletto al saporoso gusto del sommo bene». *Ibidem*, cc. 109r-111r.

<sup>176</sup> Viene descritta nel capitolo 26, ma Cordoni torna a farvi riferimento anche nei capitoli 27-53, dedicati all'esercizio del puro amore. Si veda in particolare il capitolo 44. Cfr. inoltre Juan de Valdés, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Genova-Milano, Marietti 1820, 2004, n. LXXIII.

<sup>177</sup> «Et chi camina per questa via, in breve tempo acquistarà maggior cognitione di Dio, delle virtù, et di tutte quelle cose, che concerne la humana salute che tutti i dottori del mondo con tutte le loro vane scientie». *Ibidem*, cc. 111r-112r. Vedi anche le cc. 221r: «Questa è dottrina di Christo et delli santi, quantunque loro non habbiano fatto di questa dottrina larghi trattati», perché Dio non vuole che gli indegni mettano mano «a quelli grandi tesori della divina sapientia», ai quali si accede per fede e per esperienza. È una «catholica verità», insegnata da Cristo e confermata dai santi: chi le si opponesse, «contraddiria il santo evangelio». «La Scrittura non insegna queste cose», avverte ancora Cordoni a c. 126v, ma solo Dio per «dono di gratia» e speciale illuminazione.

dell'unione, anche quella dell'amore presuppone che l'anima si sia adeguatamente preparata tramite «purificazione della conscientia» e «purezza della mente»<sup>178</sup>.

Bisogna dunque disporre le potenze dell'anima – memoria, intelletto e affetto –, «renunziando ad ogni proprietà *etiam* del tempo», perché ogni cosa «la quale si abbraccia con alcuno amore, fa mezzo fra l'anima e Dio». Bisogna eliminare ogni ostacolo tra l'anima e Dio, anche le cerimonie e le opere compiute senza fede, intese come un fine e non come un mezzo<sup>179</sup>. Se invece l'anima si sforza di «accostarsi a Dio» con la debita predisposizione interiore e con un'assidua preghiera, mentale e vocale<sup>180</sup>, questi manderà «una semplice et refulgente luce intellettuale nella nostra nuda mente, per la quale la ragione è illuminata delle cose di Dio» e l'anima può finalmente raggiungere lo stato della «summa quiete et summa fruitione»<sup>181</sup>.

Impossibile da conoscere nella sua essenza se non per esperienza, lo stato dell'estasi unitiva produce effetti diversificati nelle varie anime. Cordoni ne parla come facendo riferimento a fatti personalmente vissuti o ad episodi di cui è stato testimone, spiegando che

in alcuni così vemente et fervido diventa l'affetto, quando si converte et levasi in Dio, che pare a loro con il corpo et con l'anima essere serbati in alto, et il cuore par, che si apra et rompa per la grande violentia d'amore, perché tutte le potentie dell'anima in un battere d'occhio si adunarono insieme, et per lo grande ardore d'amore par, che insieme con l'anima et con il corpo si liquefaciano in Dio, et così tutto l'huomo si trasforma in Dio<sup>182</sup>.

Siamo all'apice dell'esperienza mistica dell'unione, all'«esercizio dell'amore, et della libertà dell'anima innamorata». Intorno a questo unico argomento, avvolto però da una caotica ragnatela di rimandi ai temi già trattati parlando dell'amore divino e delle sei vie dell'unione,

<sup>178</sup> «Altrimenti non potria ricevere l'influsso della gratia, sì come lo specchio effuscato dal fiato, se non è ben netto, non riceve la forma dell'huomo». *Ibidem*, cc. 112rv.

<sup>179</sup> «Questa è la cagione, che molti, i quali secondo l'humano vedere pareno molto spirituali, tenendo vita religiosa, et exercitandosi per molti anni in vigilie, orationi, digiuni, et altre buone operationi, et regulari observantie, non vengono mai al vero solido stato di perfectione, imperochè ritengono i mezzi fra sé et Dio, cioè di quelle cose, ch'essi amano. [...] La cura et sollicitudine delle cose esteriori accecano la mente, obumbrano lo intelletto, perturbano il cuore et spengono l'affetto», come «la polvere nell'occhio impedisse il vedere». *Ibidem*, cc. 114v, 117r.

<sup>180</sup> *Ibidem*, cc. 118v-119v, 121r, 174r-175r.

<sup>181</sup> *Ibidem*, cc. 116rv.

<sup>182</sup> *Ibidem*, c. 124r.

Bartolomeo da Castello costruisce la terza parte del *Dyalogo della unione*, che comprende i capitoli dal 27 al 53. È in queste pagine, che l'impressione di affinità con le dottrine erasmiane e luterane si fa via via più sfumato, lasciando emergere la specificità dello spiritualismo francescano del Cordoni.

Anche il legame con il pensiero valdesiano, che risiede nella comune matrice alumbrado-begarda e si esprime sostanzialmente nell'idea dell'illuminazione interiore come fonte della rivelazione, tende progressivamente ad apparire più flebile: vertice e fulcro del cammino di perfezione tratteggiato dal Cordoni sono infatti l'unione nell'amore e la vita dell'anima nello Spirito, con un superamento del valore stesso della fede e del concetto di virtù in funzione di esiti quietistici e quasi panteistici, che sembrano andare oltre il pur radicale soggettivismo latitudinario ombreggiato dal Valdés. Dove il pensatore cuencuano arresta la propria speculazione intellettuale, affermando l'autonomia della coscienza dal magistero esteriore della Chiesa e legittimando la dissimulazione religiosa con un atteggiamento di pacato e prudente riserbo sulle possibili infinite forme della vita interiore dei singoli cristiani<sup>183</sup>, Bartolomeo da Castello si lascia invece permeare dall'ebbrezza di un'esperienza mistica concretamente vissuta, raccogliendone i frammenti in un tentativo ardito e asistemico di comunicazione di sentimenti e moti della coscienza che sfuggono alla comprensione razionale.

La descrizione dello «stato dell'amore» fatta dal Cordoni attinge al repertorio classico di immagini e figure retoriche della tradizione mistica, dipingendo l'anima unita a Dio «a modo di salamandra che arde nel fuoco», mentre «fugge la moltitudine come fanno le ape il fumo»: infatti «sì come un minimo pelo conturba l'occhio, così una minima solicitudine extermina l'esercizio del divino amore»<sup>184</sup>. Come già anticipato nei primissimi capitoli, «lo stato dell'anima innamorata è detto propriamente stato de seraphini, et è detto stato di charità perfetta in vita annihilata». Cordoni paragona la condizione dell'anima perfettamente annihilata e unita a Dio a quello dei serafini, perché questi non hanno nulla tra sé e Dio e «immediate ardono et abbruggiano del fuoco di quella gran fornace» del divino amore.

Così l'anima «essendo unita a Dio per fede et per amore, arde et abbruggia, come uno seraphino di medesimo fuoco d'amor. Questa anchora a modo di seraphino ha sei ale et sta continuamente con il suo sguardo

<sup>183</sup> Cfr. Firpo, introduzione a Valdés, *Alfabeto*.

<sup>184</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, cc. 124v-125r.

mentale fisso in Dio»<sup>185</sup>. La prima coppia di ali è costituita dalla fede e dall'amore, le due virtù unitive per eccellenza, «le quali due ale, qualunque le ha, esso ha licentia di far tutto quello che vuole». Le «altre quattro» ali, aggiunge Cordoni con un linguaggio esoterico che sarà ripreso da Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino<sup>186</sup>, sono: «*nihil esse, nihil scire, nihil posse, nihil velle*. [...] O glorioso stato in nihilo quietato, con lo intelletto posato, et l'affetto dormire. O glorioso stato dell'huomo annihilato ti posso dire giardino di ogni fiore adornato, dove sta piantato l'arbore della vita»<sup>187</sup>. È uno stato allo stesso tempo di impassibilità e di inesprimibile operosità<sup>188</sup>, alieno da ogni preoccupazione terrena, in cui la struttura della morale si disgrega e l'anima, secondo un tema mutuato dallo *Specchio delle anime semplici*, «si licentia dalle virtù»<sup>189</sup>. Alla Ragione, l'anima che si licenzia dalle virtù sembra «impazzita», ma è una pazzia «d'amore», per la quale nonostante essa «ha tolto licenzia dalle virtù», in realtà «le virtù sono perfettissimanete in lei», perché ha in sé «il Signor delle virtù», «et quantunque essa anchora sia nel mondo, nientedimeno non teme più né carne, né vitii, né demoni, né mondo»<sup>190</sup>.

<sup>185</sup> L'immagine del serafino dalle sei ali era particolarmente cara alla tradizione spirituale francescana. Nella *Legenda maior* di Bonaventura, essa viene collegata all'esperienza mistica vissuta da san Francesco alla Verna, al termine della quale ricevette le stimmate, segno della sua conformità con Cristo. In questa circostanza il frate di Assisi, considerato dalla tradizione profetica francescana come l'ultimo dei sei angeli dell'Apocalisse, avrebbe ricevuto la visione proprio di un serafino sovrapposta a quella del crocifisso. Lo stesso Bonaventura aveva utilizzato il serafino come «struttura di base» della sua più nota operetta mistica, *l'Itinerarium mentis in Deum*, in cui aveva spiegato che «le sei ali si possono correttamente interpretare come sei illuminazioni successive di cui l'anima dispone come di gradini o di percorsi per giungere fino alla pace cui si perviene attraverso l'estasi della sapienza cristiana». Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Rizzoli, Milano, 1994, pp. 83-85. Cit. in L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2009 (I ed. 2002), p. 165, cui si rimanda per ulteriori riflessioni sul significato iconografico e teologico del serafino nella predicazione francescana, in particolare di Bernardino da Siena.

<sup>186</sup> Cfr. Antonio da Pinerolo, *Dialogo del maestro et discepolo*, Asti, per Francesco Garone de Livorno, 1540, edito in *I frati cappuccini*, III/2, pp. 3238-3300, spec. p. 3245; Ochino, *Dialogi sette*, VII: *Dialogo della divina professione*.

<sup>187</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, cc. 212r-213v. Questo brano è dipendente dall'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, che Cordoni cita esplicitamente.

<sup>188</sup> Narra Cordoni che la mente dell'«anima innamorata», «sospesa in Dio, com' i beati stanno in cielo», «in un momento» si ritrova «absorta nell'abisso della divina carità» e gusta «la divina dolcezza», finché «con amoroso affetto trapassa in Dio, come suo centro et fine, et lì si riposa». *Ibidem*, cc. 125rv.

<sup>189</sup> *Ibidem*, c. 126r.

<sup>190</sup> *Ibidem*, cc. 126v-128r.

La ripresa dalla Porete della tematica dell'addio alle virtù da parte dell'anima annichilata non è l'unico spunto radicalmente eterodosso di questa ultima parte del *Dyalogo della unione*. Estremamente significativi sotto questo profilo sono i capitoli 28 e 44, in cui Bartolomeo da Castello descrive rispettivamente in cosa consiste la «regola dell'amore» e «quanto vale una operatione fatta in Dio», teorizzando il superamento delle regole monastiche e la negazione del valore della fede per l'anima già unita a Dio. Quando ha raggiunto l'unione con Dio, secondo Cordoni, l'anima «bella per fede, et risplendente per la virtù della carità perfetta» non ha infatti più bisogno di osservare alcuna regola umana, nemmeno quella del «seraphico Francesco», sotto il quale «fece già sua professione»<sup>191</sup>. Grazie ad essa e all'osservanza dei voti di povertà, castità e obbedienza, l'anima ha potuto con maggiore efficacia eliminare ogni ostacolo tra sé e Dio, ma salita all'unione con Dio, «per più piacere al suo diletto essa promise un'altra regola assai più alta», «la regola del dolce et divino amore», che consiste in «due cose solamente, cioè tutto dare, et niente volere»<sup>192</sup>.

Allo stesso modo la fede, descritta nella prima parte del dialogo come virtù seconda solo all'amore, all'apice dell'unione mistica diventa superflua, al pari delle opere e delle virtù<sup>193</sup>: la fede infatti serve all'uomo per trovare il tesoro, cioè lo stato dell'amore perfetto, ma una volta che l'anima l'ha trovato e che è unita a Dio, «con certezza lo possiede» e quindi «non le bisogna più fede»<sup>194</sup>. Nello stato dell'amore perfetto, l'anima è impassibile e completamente assorbita in Dio, come «un

<sup>191</sup> Cordoni cita anche le regole di Basilio, Agostino, Benedetto e Domenico.

<sup>192</sup> «Niuno viene mai a perfetta pace, né a summa libertà, se non colui, il quale non ha alcuna volontà; quello è liberò, quello è santo, che per Dio lascia la propria volontà, et mortifica ogni desiderio suo per amor di Dio». La «summa libertà della carità perfetta [...] sta in nulla cosa volere». *Ibidem*, cc. 129v-130r, 199r-200r.

<sup>193</sup> L'anima in un primo tempo andava «per via di fede, di opere, et di virtù». A un certo punto, però, «lasciò le opere, et andò per via di fede, al presente per più piacere al suo diletto essa ha lasciata la fede, et le opere». La Ragione replica che nella Scrittura si legge: «*Fides sine operibus mortua est*». Per questo, «fede e opere insieme sono necessarie a chi pretende a vita beata», ma solo fino allo stato dell'unione mistica, quando tanto le opere, quanto la fede e le virtù perdono ogni significato nella totale fusione dell'anima con Dio. *Ibidem*, cc. 195v-196r.

<sup>194</sup> A questo punto, «a lei solo una cosa basta per tutte le cose»: «amare, et questo le basta per scanzellare la moltitudine delli suoi peccati, *quia caritas operit multitudinem peccatorum*. In questo amore consiste ogni virtù, et conclude ogni perfezione», come dice Paolo: «*Cbaritas est vinculum totius perfectionis*. In questo perfettamente si adempie tutta la legge di Dio del Vecchio e Nuovo Testamento. *Unde Apostolus ait: "Finis precepti est charitas. Item plenitudo legis est dilectio"*». *Ibidem*, c. 196v. Cfr. Col 3, 14 e 1 Tim 1, 5.

fiume impetuoso, il quale entra nel mare, che subito il mare l'ingiotte et absorbe»<sup>195</sup>: «Egli è Dio per divina natura, et ella è Dio per forza d'amore»<sup>196</sup>. L'anima ha perso il nome, le virtù e la volontà, ma ha guadagnato l'essenza in Cristo e partecipa delle sue virtù<sup>197</sup>, tramite le quali può compiere opere «d'infinito merito»<sup>198</sup>, essendo Dio stesso che opera in lei<sup>199</sup>.

Allo stesso tempo, l'anima è esentata dall'obbligo del ben operare. I moti dell'amore perfetto, infatti, eludono ogni schema morale e razionale seguendo l'ineffabile logica divina, che non può essere del tutto intellegibile alla mente umana: «Quest'amore adopera in lei, per lei, senza lei, et se essa non adopera esteriormente le opere delle virtù, di questo ne è essa assoluta et iscusata»<sup>200</sup>. All'esterno, l'anima unita a Dio può dunque mostarsi anche indifferente alle opere. All'interno, nella dinamica spirituale che si instaura tra l'anima innamorata e Dio, lo stato dell'amore perfetto implica tuttavia un continuo «amoroso essercitio», paragonato dal Cordoni a una «continova messa solenissimamente celebrata», «una continova et eccellentissima oblatione»<sup>201</sup>.

<sup>195</sup> *Ibidem*, c. 198r, ma si vedano anche le cc. 195r e 144r.

<sup>196</sup> Cordoni impiega anche «la similitudine del ferro, il quale è messo nella fornace del fuoco ardente, dove quello, che era frigido, negro, et oscuro, per virtù del fuoco, diventa caldo, chiaro et risplendente, et quando si lieva dal fuoco appare di uguale grandezza, bellezza et virtù con il fuoco. Et quantunque la sustantia del ferro non si muti, nondimeno per virtù del fuoco, diventa una cosa con il fuoco. Così l'anima quando entra nella fornace dell'amore, si transforma nel medesimo fuoco d'amore». *Ibidem*, cc. 195v, 197v-198r.

<sup>197</sup> «Poniamo, che fossi una fornace piena d'oro, et uno metesse in quella fornace ardente uno picciolo denaro, se converteria in quello oro di quella fornace [...]. La fornace di oro si è Christo. Il denaro minuto è l'anima. Hora quando essa si unisse a Christo diventa Christo, et arricchisse delle virtù di Christo et usa le virtù di Christo, anzi a dir meglio Christo usa le virtù in lei, per lei, et senza lei, cioè senza lei, cioè senza sua fatica». *Ibidem*, cc. 133rv.

<sup>198</sup> «Quanto il Creatore avanza la creatura, tanto avanza una operatione fatta in Dio per un batter d'occhio sopra di tutte le creature ad ogni operatione insieme in mille milioni di anni. [...] Quando l'anima è unita a Dio le operationi sue per virtù de l'unione sono tutte divine, et non humane, imperochè sono [...] fatte in Dio, da Dio et per Dio et però sono d'infinito merito». *Ibidem*, cc. 132rv.

<sup>199</sup> Alla Ragione che si chiede come, se l'anima compie buone opere, è possibile che non abbia più una sua volontà, Amore Divino risponde che è «il volere di Dio che vuole queste cose in lei» e che «l'amore adopera in lei senza lei». L'«anima fedele» non si deve curare d'altro, che di fare l'«opera sua, cioè semplicemente, puramente, perfetamente voler la volontà dil suo diletto. Et nullo dubio deve havere che sempre egli faccia in lei quello, che sia il meglio». *Ibidem*, c. 202r.

<sup>200</sup> *Ibidem*, c. 197v.

<sup>201</sup> *Ibidem*, c. 148r.

Al cuore di questo esercizio amoroso, Bartolomeo da Castello pone la sconcertante dottrina della spirazione dello Spirito Santo da parte dell'anima, descritta con espressioni tra le più eterodosse dell'intero *Dyalogo della unione*<sup>202</sup>: «L'anima, che diventa Dio ha lo Spirito di Dio, et così può spirare lo spirito di Dio. [...] Questa spiratione che fa l'anima in Dio è un continovo et divino orare, che fa lo Spirito Santo in l'anima et per l'anima per *inefabiles supplicationes et gratiarum actiones* con pianti innenarrabili»<sup>203</sup>.

Collegata alla spirazione dello Spirito è infine la dottrina del parto della Trinità da parte dell'anima deiforme: «L'anima è quasi come una fornace di fuoco del divino amore, la quale manda fuori la fiamma del

<sup>202</sup> «Lo Spirito Santo com'uno fiume entra in quell'anima, et lo spirito [dell'uomo] si battezza et sommerge in Christo, et è levato in un secreto complesso del divino amore, et impara l'exercitio del perfetto amore, cioè la mutua spiratione infra sé et Dio, con la mutua degustatione del dolce unitivo et fruitivo amore. Dove l'anima si sente liquefare et fruisse nell'amato, et con una dolce et secreta familiarità intende nella divina bontà uno abissale et incomprendibile ardore del divino eterno amore». L'«amorosa spiratione» è «quasi una colonna di fuoco piantata nel cuore, et per altezza passi i cieli, et vada al divino et amoroso cuore di Christo». «In questo fiammeggiante fuoco di amore che produce il cuore per operatione del Spirito Santo, la felice anima partorisce Christo et offeriselo a Dio padre, il celeste Padre riflette nell'anima la medesima fiamma cioè il medesimo suo Spirito, et ridona Christo all'anima in atto di amore». «Nella beata et devota spiratione» succede «sì come adopera la lima nel ferro, quando ciascuno trato rode et leva la ruggine dal ferro, così tutti gli amorosi desideri, sospiri, atti, et tratti, et affetti allustrano l'anima, et tolgono ogni rubigine di peccato, et rendono l'anima pura, netta et clarificata *Unde Ambrosius: [...] ignis divinis amoris omnem rubiginem peccatorum a se expellit*». *Ibidem*, cc. 170rv, 182r, 192r.

<sup>203</sup> L'anima unita a Dio, «per fruitivo amore», può in questa vita «riposarsi in Dio», cioè «gustare» la «vita eterna»: «all'hora l'anima nella dolce et amicabile fruizione produce lo atto dell'amore verso il diletto Christo et verso l'anima diletta», cioè «spirare et respirare amore». A tale spirazione si riferiva frate Francesco, quando nel decimo capitolo della Regola consigliava ai suoi compagni che «quelli che non sanno leggere, non si preoccupino di imparare; ma facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operatione. [...] Et però santo Francesco, il quale pieno era di questo Spirito, cognoscendo, che questo importava più, che tutti i thesori et scientie del mondo, per tanto diceva alli suoi frati, et così pose in la Regola: *Non curent nescientes litteras, litterras [sic] discere, sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere spiritum Domini et sanctam eius operationem*». Cordoni, *Dyalogo della unione*, cc. 148v, 150v, 164v. Per il passo citato della Regola Bollata, cfr. Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata, Quaracchi, 2009, pp. 336-337. Sull'influsso di questa famosa espressione di Francesco sull'atteggiamento dei frati minori nei confronti dello studio e della cultura, cfr. P. Maranesi, *Nescientes litteras. L'ammonezione della Regola francescana e la questione degli studi nell'ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2000.

divino amore, et sì come nella fiamma è il calore et colore et lo splendore, et nientedimeno queste tre cose sono una sustantia et uno fuoco, così questo amore l'anima spirando, non solamente in questa spirazione partorisce Christo, ma tutta la beatissima Trinità *simul et semel, qua sunt eiusdem substantiae, eiusdem unitatis*<sup>204</sup>.

La dottrina della spirazione dello Spirito da parte dell'anima e l'immagine dell'anima che partorisce Cristo apparirono talmente ardite a Ilarione Pico, discepolo del Cordoni e curatore della stampa perugina del *Dyalogo della unione*, che esse non compaiono nell'edizione del 1538: il passo sulla spirazione è infatti sostituito da un brano frutto di una interpolazione dichiarata dello stesso Ilarione, mentre l'espressione del «partorire» Cristo si trasforma in un più ortodosso «offerire» Cristo<sup>205</sup>. Non ebbe invece remore di tal sorta Girolamo da Molfetta, che mantenne nelle edizioni cappuccine del dialogo anche le pagine dottrinalmente più spericolate dell'opera del Cordoni.

Come i barnabiti con Battista da Crema e come gli 'Spirituali' con Valdés, i cappuccini raccolsero dunque l'eredità spirituale di Bartolomeo Cordoni e le assicurarono una capillare diffusione nei circoli spirituali dell'Italia della fine degli anni '30, curando nel 1539-1540 tre edizioni a stampa del suo *Dyalogo della unione*. Alle dottrine liberospirituali del Cordoni, i cappuccini attinsero ampiamente nella redazione delle loro prime opere a stampa, mostrando un'adesione alla mistica spiritualista della tradizione begarda e francescana che attraversava l'intero spettro delle sensibilità ecclesiologiche interne all'ordine, coinvolgendo oltre a Bernardino Ochino e Girolamo da Molfetta persino il severo e 'intransigente' Giovanni da Fano, per non parlare di Francesco da Iesi, esaltato dalle fonti tardocinquecentesche come ortodosso traghettatore dell'ordine dopo l'apostasia ochiniana<sup>206</sup>.

Rispetto al *Dyalogo della unione* del Cordoni, negli scritti dei primi cappuccini si nota tuttavia una componente decisamente più accentuata di cristocentrismo, che avvicina ulteriormente queste opere ai testi

<sup>204</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione*, c. 168v. Al tema dell'anima che per la spirazione «partorisce Christo et ogni bene», definita dal Cordoni «gratia» e «privilegio eccelente et singolare», è dedicato l'intero capitolo 38 del *Dyalogo della unione*.

<sup>205</sup> Cfr. Campagnola, *Bartolomeo Cordoni*, p. 131.

<sup>206</sup> Cfr. Mario da Mercato Saraceno, *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Poblatura, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1937, pp. 84, 456-458; Bernardino da Colpetrazzo, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*, 3 voll., a cura di Melchiorre da Poblatura, Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1939-1941, I, pp. 461-477; Mattia da Salò, *Historia capuccina*, I, p. 434; II, pp. 45-48, 144-159.

evangelico-valdesiani e, in una certa misura, alla *theologia crucis* luterana. È a partire da questo duplice e soltanto apparentemente ambivalente re-taggiamento – risalente al begardismo tendenzialmente deistico di Margherita Porete da una parte e al cristocentrismo della *devotio moderna* dall'altra – che può essere colta la cifra specifica della spiritualità cappuccina, insieme alle ragioni che permisero lo stabilirsi di un intenso legame spirituale, oltre che politico tra i primi cappuccini e personalità di spicco del fronte imperial-'spirituale', quali Vittoria Colonna, Gaspere Contarini e Juan de Valdés, discepolo degli *alumbrados* a sua volta maturato a stretto contatto con i francescani 'illuminati' di Spagna.

L'Amore evangelico. *Radicalismo francescano e lettura esoterica della Scrittura in un misterioso testo esegetico circolante tra i primi cappuccini.*

Lo stesso magmatico intreccio di temi paolini, suggestioni begarde e tensione cristocentrica individuato come nucleo della spiritualità cappuccina primitiva attraversa anche un altro scritto particolarmente significativo per l'analisi della *forma mentis* e delle dottrine che, nel primo Cinquecento, ispirarono i movimenti del dissenso francescano, cappuccini compresi. Si tratta dell'intrigante trattatello manoscritto noto come *Amore evangelico*, il cui terzo libro è stato indicato quale fonte esoterica e segreta della seconda versione del *Dialogo de la salute* di Giovanni da Fano<sup>207</sup>.

Di questo testo anonimo, risalente almeno ai primi decenni del Cinquecento e attribuito dai cappuccini di fine secolo al francescano gioachimita Giovanni da Parma<sup>208</sup>, si conoscevano da tempo alcuni frammenti del terzo libro, dedicato al commento della Regola francescana. Questi brani, relativi ai capitoli I-II e XII della Regola, erano stati rinvenuti da padre Cargnoni all'interno di un codice miscelaneo dell'archivio provinciale dei cappuccini di Assisi che contiene una raccolta dei primi

<sup>207</sup> Cfr. C. Cargnoni, *Una sconosciuta fonte inedita del «Dialogo» emendato di Giovanni Pili da Fano*, «Estudios Franciscanos», LXXXIX (1988), pp. 407-422.

<sup>208</sup> L'attribuzione a Giovanni da Parma compare in una lettera, oggi custodita presso l'archivio provinciale cappuccino di Firenze, inviata il 14 febbraio 1594 dal cappuccino Vito da Lucca al confratello Giacomo da Salò, collaboratore del cronista Mattia da Salò. Su Giovanni da Parma, predecessore di Bonaventura da Bagnoregio alla guida dei frati minori alla metà del Duecento, si veda G. G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Edizioni Francescane Riunite, 2003, pp. 159-171 e relativa bibliografia.

commenti cappuccini alla Regola, incluso il *Dialogo de la salute*<sup>209</sup>. Con l'individuazione da parte di Felice Accrocca di una seconda versione manoscritta dell'*Amore evangelico* all'interno del codice Capponiano Vaticano 207<sup>210</sup>, le possibilità d'indagine si sono notevolmente ampliate: il manoscritto vaticano infatti riporta, oltre al prologo e ad alcuni brani del terzo libro non presenti nel codice assisano, anche l'intera trascrizione dell'inedito secondo libro dell'opera, intitolato in maniera eloquente «Fruitione, gusto et sentimento de Dio» e composto da una originale ed esoterica rassegna esegetica della Bibbia<sup>211</sup>.

Intriso di uno spiritualismo radicale, il secondo libro dell'*Amore evangelico* è imperniato, come il *Dyalogo della unione* del Cordoni e gli scritti dei primi cappuccini, sull'esaltazione dell'amore quale massima forma di virtù e quale canale privilegiato dell'incontro unitivo tra l'anima e Dio già in questa vita. Rispetto al dialogo di Bartolomeo da Castello, permeato dalla tensione verso un astratto deismo propria dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, l'*Amore evangelico* ha invece un più saldo ancoraggio cristologico, che rimanda alla tradizione dell'*Imitatio Christi* e interpreta forse con maggiore fedeltà lo spirito del francescanesimo rigorista e antagonista del primo Cinquecento.

L'anonimo autore dell'*Amore evangelico*, infatti, insiste con martellante ripetitività sullo speciale vincolo di amore e di conformità che lega la persona di Cristo ai frati minori, «homini profexori dello sancto evangelo, et colligati alla croce de questo paxionato Iesu»<sup>212</sup>. La sua è una lettura della missione minoritica in cui si fondono il sentimento di elezione caratteristico della tradizione gioachimitica francescana – che individuava profeticamente nei frati minori i *viri spirituali* chiamati a preparare l'avvento del regno di Cristo sulla terra<sup>213</sup> – e uno spiritualismo evangelico integrale, improntato sul dualismo paolino-agostiniano tra spirito e

<sup>209</sup> Il brano del terzo libro dell'*Amore evangelico* riportati nel codice assisano sono ora editi in *I frati cappuccini*, I, pp. 535-582.

<sup>210</sup> Cfr. F. Accrocca, «La più disperata vita». *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in *Le origini e la loro immagine: momenti di storia del francescanesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi (Fabriano, Oratorio della Carità, 24 ottobre 2009)*, a cura di F. Bartolacci, Jesi, 2010, pp. 197-227.

<sup>211</sup> Per la struttura del testo, cfr. F. Accrocca, *Il libro secondo "De amore evangelico" nel codice Vaticano Capponiano 207*, «Collectanea Franciscana», LXXXI (2011), pp. 559-570.

<sup>212</sup> BAV, Cap. Vat. 207, ms., *Amore evangelico*, c. 137r.

<sup>213</sup> Cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1993 (ed. or. Oxford 1969), pp. 175-241.

lettera, tenebre e luce, corpo e anima, terra e cielo<sup>214</sup>, legge ebraica e legge cristiana<sup>215</sup>, Antico e Nuovo Testamento<sup>216</sup>.

Lo si evince con chiarezza già dai primi capitoli del trattatello, che

<sup>214</sup> «Creò Dio in principio cielo et terra»: se intende che Dio creò homini celestiali et terreni, cioè homini che loro intelletto sempre riguarda alle cose intellettuale et celeste, et sonno facti quasi angeli per lo intellettuale exercitio, et spirituale desiderio, et sono dicti Cielo. Però chuomo [i.e. come] corporalmente li cieli celano da noi et de nostro cognoscimento naturale la gloria et chiarezza divina, cusì questi homini celestiali con loro intellettuale et secreta virtù, tengono Dio et la sua chiarezza dentro nelli loro intelletti, coperto ala lettera, cioè ali homini terreni et amatori de questo mundo, che non credono né possono comprendere che sia pace né gloria, se non in la conversatione del mundo et della terra: et questo è da loro coperto che non cognoscono la virtù spirituale, la quale è divina. [...] El cielo allo spiritu, la terra alla carne. El cielo alli amatori de huminità, la terra ali amatori de se medesmi. El cielo ad coloro che sonno celati loro spiriti, et hanno occulti desiderii delle cose celestiale, et la terra alli solliciti amatori del vento della nuda lettera, et dello amore et tenerezza de loro corpi». *Amore evangelico*, cc. 116rv.

<sup>215</sup> «Imperochè la synagoga non ignorò le parole della legge, ma ignorò lo spiritu, et cusì senza lo spirito non recevette, né potè cognoscere Christo [et] non hebbe forza de operare alcuna virtù che alo spiritu convenisse, havendo solamente notitia de la lettera. Et per questo medesimo nui senza notitia dello spiritu, nullo de questi gradi [dell'amore] potemo cognoscere, né ad essi pervenire. [...] Imperochè come la synagoga hebbe dece commandamenti scripti nele tavole de pietra dura, et non cognoscendo la divinità de Christo, non potero[no] havere de quelli commandamenti, né de la loro observantia, se non dampnatione et tenebre et offensione contra Dio, et infine commixerò el maiure peccato che mai fosse commesso. Cusì a li homini evangelici, che ad tanto stato de professione se sonno obligati, et se deli soli commandamenti che sonno scripti nel core duro de la sola nuda lettera, non se sforzano ad passare per le virtude evangelice, le quale representano et parturiscono nel core x gradi et perfectione de amore. Come de sopra s'è mostrato, sempre tornano indiriato, et loro religione sempre contra loro spiritu et deli x commandamenti non receveno, né acquistano se non tenebre, et retornamento indiriato de loro stato et promissione. Imperoche che li soli x commandamenti è solamente legge delli secolari homini, et ad nui più conviene operare, perché non remangano nella secularesca iustitia, che come è dicto, ad nui non satisfarria. Impero che loro, cioè li secolari, ancora stanno in servitute et timore de operare le virtude, ma nui in tucto ne semo fora, per la caritade che ne ha tracti fuera del timore del seculo, operando le virtude, che alo evangelico amore se appartiene. La quale ha tracto et gictato de noi ogni timore de fare penitentia et de accostarne alle cruciforme virtude. Come dice sancto Jacobo nella sua epistola: *Caritas mittit foras timorem*». *Ibidem*, cc. 139v-140r.

<sup>216</sup> «Conviene ad noi frati minori, ali quali è dato ad intendere lo spiritu et non la lettera, che corriamo alla spirituale intelligentia della lettera et in essa vedemo manifestamente come senza lo spiritu è morta, et come ciò che lo spiritu de essa dice et domanda non se separa né discenda verso lo porto dello amore et manifestatione delo spiritu dello evangelo in una sola parola. Nulla altra differentia è in lo spiritu de tucta la sacra Scriptura, ad quello del sancto evangelo, se non che l'uno para la verità, l'altro adopera; l'uno tiene el vaso, l'altro beve amore eterno; l'uno te monstra la carità divina, l'altro te

recano titoli come «Della differentia dello Spiritu ala lettera» (cap. 3) o «Della separatione della luce dale tenebre» (cap. 4) e che, commentando il libro della Genesi, interpretano il racconto della creazione basandosi sull'idea che la Sacra Scrittura «altro non sa dire, se non che da principio et sempre mai fo nel secreto della divina sapientia diviso lo spiritu da la lettera, lo amore de questo mundo da lo amore delle cose eterne»<sup>217</sup>. Concetti ribaditi e approfonditi in altri passi rivelatori, come quello in cui si afferma che Dio «ha chiamato in questa hora ultima el cruciforme et humilissimo Francesco con li veri sui figlioli et discipuli ad renovare questa piissima forma evangelica»<sup>218</sup>, o quello in cui si spiega che

tucta la scriptura et lo suo spiritu ad altra cosa non se sforza né affatiga, se non che per esso li homini corrano et siano directi allo spiritu humile et sancto evangelico. Come sancto Iohanne Baptista mandava li discipuli ad Christo et alli pharisei dicendo: «Non son propheta, né son Christo, né Elya, ma sonno una voce che chiamo nel deserto de questo mundo». Cusi lo spiritu della lettera della Sacra Scriptura, benchè sia sancto dice et grida ad tucti coloro che cercano lo spiritu de essa: «Non sò io la operatione che porta al cielo. Non sò io la vera pace, ma sonno una voce dello evangelico amore, et perfecta operatione che grido et chiamo in questo deserto della sterile et nuda lettera. Onde andate voi che volete Dio a lo evangelo? Imperochè la mia è voce et baptizo in acqua, ma isso infoca de amore et carità eterna, et ha potestà de dare perpetua gloria. Io parlo et esso opera»<sup>219</sup>.

La Sacra Scrittura e in particolare «el sancto evangelo», pure esaltato come «creato nel secreto della divinità per luce vera del mondo, et sola via et porto de salute», sono in quanto testi ispirati un dono e una grazia concessi da Dio agli uomini, ma non bastano da soli: devono cioè essere correttamente interpretati. Il loro «spirituale et superrimo senzo» è stato infatti «nascosto da Dio nella humilità de Christo in tal modo, che imperpetuo sia separato dalli amatori de sé medesimi et da coloro che hanno posto el core alo amore de la sapientia de questo mundo»<sup>220</sup>. Ad essi, sarà al massimo possibile cogliere «el letterale et historico senso» della Sacra Scrittura, alla cui inesprimibile essenza l'anima può accedere soltanto grazie a una speciale illuminazione interiore:

la dà nelle mane. Sichè benchè lo spiritu della Scriptura et del sancto evangelo habiano divise operationi, hanno impeto uno medesimo effecto». *Ibidem*, c. 115v.

<sup>217</sup> *Ibidem*, c. 115r.

<sup>218</sup> *Ibidem*, c. 117v.

<sup>219</sup> *Ibidem*, cc. 115v-116r.

<sup>220</sup> *Ibidem*, cc. 117r, 119v.

O incogitabile Amore Evangelico ad ogni sapientia creata, adunque chi saria trovato in le creature che d'esso potesse dare proficuo cognoscimento, se di esso Signore con conditione non fosse illuminato?<sup>221</sup>

Il «negozio cristiano», come lo definiva Juan de Valdés, si profilava dunque anche per l'autore dell'*Amore evangelico* come un percorso conoscitivo fondato sull'esperienza interiore e sulla ricerca di una chiave ermeneutica riposta non nei libri e nella «astrologia et philosophia et arismetica et metaphisica et logica et nigromantia et le altre arti liberali»<sup>222</sup>, ma nelle pieghe più intime dell'anima capace di accogliere in sé il dono della grazia e del «proficuo amore evangelico», che altro non è «se non cognoscimento del Padre et notitia manifesta della sua carità»<sup>223</sup>. Questa ricerca, che per Valdés, Cordoni e Ochino prendeva erasmianamente le mosse da una esplicita svalutazione delle opere esteriori, nel secondo libro dell'*Amore evangelico* presenta invece una più decisa connotazione ascetico-monastica, tesa ad affermare il valore del digiuno, della penitenza e dell'orazione come momenti propedeutici all'ingresso dell'anima nei misteri dell'unione con Dio e come espressioni del desiderio del vero frate minore di farsi, come Francesco, un *alter Christus* attraverso la via della croce:

Parla esso Christo per nostra doctrina, dicendo: *Vos estis qui permansistis mecum in temptationibus meis. Et ego dispono vobis regnum, sicut disposuit mihi Pater*. El quale intelletto altissimo non vol dire, se non che venendo Christo nello spiritu de la sua divinità, altri homini come li sui apostoli che dovevano venire, come se monstra nelli veri fratri minori essere adimpita la sua parola, dà ad loro forma et via della possessione del regno et dele prerogative spirituali, che nella inquisitione de lo spiritu se trovava, in questa via et vita. Et imperò dice ad loro per monstrare che dignità è assimigliarse con lui nel dexprezzo de

<sup>221</sup> *Ibidem*, c. 113r. Si tratta dell'*incipit* del secondo libro del trattato, a dimostrazione dell'importanza attribuita dal suo autore al concetto di conoscenza illuminativa, centrale come si è visto anche nel pensiero alumbrado-valdesiano e nella riflessione mistica del Cordoni.

<sup>222</sup> «Et mentre che esso Adammo servò purità et nulla cognobbe malitia, sempre stette in Paradiso. Et cusi li osservatori del sancto evangelo, mentre che in povertà, et humilità et simplicità d'ogni cosa che usano sopra la terra, voleno andare, habitano nel paradiso de le ricchezze evangelice, et sonno da Dio pasciuti, et dal mundo honorati et reveriti. Ma come vogliono intrare alle grande scientie dela philosophia et logica, et vogliono li grandi lochi et habitazione et partecipare nel mundo, et nelle loro tempeste, dicendo: perche questo, perché l'altro, conviene ad loro como fè Adammo, uscire del Paradiso della evangelica pace spirituale, la quale tucta consiste in amore delle cose celestiale, et dexprezzo delle terrene, et del proprio corpo et la vita». *Ibidem*, cc. 116v, 119v-120r.

<sup>223</sup> *Ibidem*, c. 113r.

questo mundo, dicendo: «Voi amatissimi et fideli cori ala similitudine de la mia vita et morte, sete quelli che per nullo carnale amore, né delectatione de alcuna sensualità ve sete partiti da me con el vostro desiderio et operatione, facendove sempre forza alla natura, dexprezando et conculcando non solamente ogni cosa che naturalmente et comunamente è contraria alli commandamenti del Padre mio, ma insieme con meco havete perseverato, adcompagnandome nelle mie paxioni et temptationi, observando vera et altissima povertà et havendo inimicitia col corpo vostro et con ogni suo desiderio, come fè io. Et per questa spirituale et altissima operatione simile ala mia, io dispongo et apparecchio ad voi el regno, come el Padre lo apparecchiò ad me suo figliolo»<sup>224</sup>.

A differenza inoltre di Cordoni e di Ochino, che esaltando il valore della grazia prendono più o meno esplicitamente posizione in favore del principio della giustificazione per fede, l'autore dell'*Amore evangelico* appare fondamentalmente estraneo al dibattito cinquecentesco sulla fede e sulle opere. Nella sua opera prevale infatti una teoria soteriologica di stampo eminentemente monastico, che individua nell'osservanza spirituale della Regola e della vita di Cristo la strada privilegiata e sicura della salvezza. In quest'ottica, l'autore ribadisce in più circostanze l'importanza del non cercare «le glose» né alla Regola né alla Scrittura, perché «chi guarda ben tucte le epistole de Paulo altro principale essemplio non trova in esse, se non che è tempo de ymitare Iesu con opere et paxione»<sup>225</sup>.

Le «opere» alle quali si fa riferimento, tuttavia, non rimandano a un'osservanza legalistica e meramente esteriore dei precetti e delle cerimonie della Chiesa istituzionale, che non viene praticamente mai nominata nel trattato. L'attenzione dell'anonimo autore dell'*Amore evangelico* è invece tutta rivolta alla ricerca della «spirituale generatione» che «questo amore

<sup>224</sup> *Ibidem*, cc. 140rv. Cfr. anche le cc. 227v-228v, dove a proposito degli apostoli si legge: «Per observare la Regula evangelica quale Christo haveva imposta ad loro et alla sua matre, bisogna deiunare et orare, et senza queste non se pò servare [...]. Et però se questo fecero li apostoli, quali non havevano facto voto ad Dio, cioè deiunavano, oravano, andavano mal vestiti et non havevano casa, et infine per lo amore de Jesu che habitava nelli cori loro posero la vita, como poterimo nui, che ne havemo sì stretta promissione riposarse, finchè de tale amore non ne sentemo gravidi, col quale tucte queste virtù se adoperano? Et essi per queste virtù forono digni riceverlo. [...] Et el deiforme Francesco, nel quale habitava Jesu et sapeva ben que se diceva, non volse se ponesse glosa in Regula, perché bastavano le opere delli discipuli de Christo per forma ad noi che questa ultima hora semo chiamati da Christo. Bastano dunque ad noi le virtù della gloriosa Vergene et delli apostoli per forma et expositione de tucto lo Evangelio. Como la perfectione se trova in deiuni, orationi, humilità et povertà, senza le quale non se intende né observa lo Evangelio».

<sup>225</sup> *Ibidem*, c. 226r.

spirituale Iesu» compie nei cuori dei suoi veri imitatori, «se lo volemo»<sup>226</sup>. È attraverso questa «operatione»/«ymitatione» dell'amore di Cristo, «in virtù de questo Dio et homo» e non per propri meriti, che i frati possono «servare la Regula *ad litteram*»<sup>227</sup> e ricevere «di sette doni dello Spirito Santo nell'anima, in mezzo della quale sta Jesu per cognitione et gusto, senza li quali doni né la creatura pò cognoscere Jesu né partecipare della sua divinità nel suo spirituale advento»<sup>228</sup>.

Sullo sfondo di tale visione sta la sovrapposizione del concetto di osservanza della Regola con quello di sequela totalizzante non solo del vangelo, ma della stessa vita di Cristo e di Francesco: un principio che informa anche le costituzioni cappuccine, motivando ideologicamente la rivalutazione del Testamento, il rifiuto categorico delle dichiarazioni papali sulla Regola<sup>229</sup> e la ricerca della vera libertà cristiana nel mistero della croce, mistico rifugio dei sinceri imitatori di Cristo e di Francesco:

Cusì cercare de continuo come se intende la Regula, et volere chiose sopra essa, non operando le opere manifeste che importa et demonstra essa, è dormire et intrare in multe cose nocive che sonno contra essa. Imperochè come è decto, la sua expositione è vera et diricta in cielo et in terra et amore de le cose superne et continua memoria dell'altra vita. Et è inimicitia dela sensualità et proprio corpo, et continua oratione et deprecatione. Et cusì como questo è

<sup>226</sup> *Ibidem*, c. 226r, 228v.

<sup>227</sup> «Or serrà al mundo maiure errore et ignorantia che la nostra, se per servare la Regula *ad litteram* quale havemo promessa ad Dio, cerchamo altro, se non la memoria et gusto de questo Iesu et la sua spirituale generatione nelli nostri cori, quale è cosa forte come la morte et focho de fornace che ionge in cielo?». *Ibidem*, c. 227r.

<sup>228</sup> «Et tucti questi testimonii della Sacra Scriptura da Adam fine ad sancto Johanni havemo aducti adciòchè coloro quali per tepidità, relassatione o timore lassassero de investigare lo amore et gusto de Jesu, per essi siano incitati ad cercarlo; nel quale se adempie ogni legge, et senza nullo amore né religione permane, como la experientia mostra. Et questo amore è tucta la substantia del sacro Evangelio et substenta l'anima como lo pane lo corpo suavissimamente». *Ibidem*, cc. 226r, 228v-229r.

<sup>229</sup> L'autore dell'*Amore evangelico* crede infatti, come i primi cappuccini, che «la Regula che Christo diè [...] ad sancto Francesco è observabile ad lettera et nulla ad essa bisogna expositione, se non operatione». Le dichiarazioni e i privilegi concessi da papi e prelati non sono giudicati privi di valore giuridico, ma accantonati nella convinzione che «essa sanctissima Regula è solamente observabile, ma suavissima et amabilissima ad coloro che cercano lo spiritu de essa. Depo innumeravoli privilegi, dechiarationi et constitutioni facte sopra essa per intenderla et observarla, ci è paruto fare questo tractato per una memoria et expositione, come la Regula [et ] lo suo spirito evangelico in noi se servi et abunde. Et come è dicto, non contradicendo in eterno ad ciò che li summi pontifici hanno facto et volerando fare sopra essa, ma solamente re[n]dere in questo scrivere ad memoria come essa regula et vita evangelica è amabile et observabile». *Ibidem*, cc. 143rv, 144r.

possibile ad fare ad chi vole, lassare la cura et sollicitudine de questo mundo, cusì la Regola è observabile ad lettera. Et come la operatione de queste cose è amabile et suave sopra ogni suavità et dolceza, cusì la regula ad coloro che cercano questa spirituale operatione, diventa non solamente observabile et amabile, ma come è dicto pone nell'anima dieci prerogative spirituale, per sua virtù et gratia poste da Christo in essa, et fa de li homini terreni angeli; e cibba et sostiene l'intelletti loro del pane de la menza de Dio et incorpora humanità et divinità et dà scientia che non se pò parlare. Et tucto questo è per la opera de la Regola et non per la lettera. Che come dice sancto Paulo: *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*<sup>230</sup>.

[...] Et cusì esso santissimo corpo de Francesco, dando ad lui forma de croce nello habito de fora et in core dentro, per incendio de amore, monstrò Christo crucifixo al mundo, dicendo: «Ecco la pena et dolore del Redentore; ecco che io porto li segni del suo amore». [...] La quale prophetia principalmente parla de questo angelico Francesco, el quale come una forma de Christo in croce ad noi conviene che lo sequiamo<sup>231</sup>.

Con il testo legislativo redatto dai cappuccini riunitisi nel capitolo romano di Sant'Eufemia del 1536 e stampato poi a Napoli ai primi del 1537, il secondo libro dell'*Amore evangelico* non condivide soltanto questa concezione di fondo dell'osservanza spirituale della regola e della vita evangelica di Francesco, ma presenta anche molteplici punti di contatto sotto il profilo dei contenuti specifici. Comune è in particolare l'atteggiamento rudemente antintellettualistico, collegato all'idea della vita di fede come esperienza e non come 'scienza', ma anche alla convinzione che l'abbondanza del «numero delli libri», unitamente alla costruzione di conventi più grandi, a una condotta di vita più rilassata e a una eccessiva frequentazione dei secolari, avessero giocato un ruolo determinante nel distogliere i frati dallo spirito di orazione, cardine di una vera vita spirituale<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> *Ibidem*, cc. 144rv.

<sup>231</sup> Si riferisce a un passo tratto dal settimo capitolo dell'*Ecclesiaste*, che inizia con la frase: «*Sanctus cum Domino afflicto est*». *Ibidem*, c. 123v. Alla meditazione della passione di Cristo incitano in particolare i capitoli 17-18, che descrivono rispettivamente i «trentatre gradi de corporale dolore» di Cristo e gli «altre et tanti dolori mentali».

<sup>232</sup> Proprio la dolorosa constatazione dello stato di decadenza della regolare osservanza, aveva spinto l'anonimo autore dell'*Amore evangelico* a comporre, «per modo de recordamento et incitamento allo vero amore spirituale», il suo trattato: «Imperochè alcuno homo per voluntà de Dio, che pò ogni cosa, ha veduto la infernale et orribile pena, che allo amore de sensualità et pigrizia sequita, a li [...] evangelici, a quali è el fructo de relassare la oratione et devotione, et vivere in malitia et sensualità et desiderio de prelazione, quale è el dampno, che contra la evangelica observantia se commette. Et imperciò incitato et motu dello Spiritu, de quello orrendo terrore et spavento si scriverò queste cose, per ricordo et conforto ali amatori dela observantia de questa Regola et

Proprio l'affermazione del primato dell'orazione<sup>233</sup> e il richiamo alla vita eremitica<sup>234</sup> costituiscono un ulteriore elemento che permette di individuare nell'*Amore evangelico* una forte assonanza con la primitiva spiritualità cappuccina e con la legislazione da essa ispirata. Queste posizioni, che nelle costituzioni cappuccine vengono espresse con una prosa misticggiante ed evocativa, ma allo stesso tempo equilibrata e organizzata secondo le esigenze di razionalità e chiarezza proprie di un testo di carattere giuridico-istituzionale, nel manoscritto dell'*Amore evangelico* si trovano invece letteralmente immerse in un flusso ininterrotto di altissime speculazioni ascetico-mistiche e di arcane rivelazioni, che soltanto l'impianto esegetico del trattato riesce a contenere in una forma vagamente ordinata e intellegibile.

È soprattutto nei capitoli 27-35 – in cui dopo aver trattato del «bene della oratione» l'autore cerca di descrivere «quello che non se pò dire», cioè il «gusto spirituale» e «la ebrietade del vino del calice de amore che ha bevuto» l'anima del «vero oratore»<sup>235</sup> – che lo spiritualismo del secondo libro dell'*Amore evangelico* emerge in tutto il suo rilievo esoterico ed eterodosso<sup>236</sup>. In questa parte del trattato, infatti, l'anonimo autore attinge senza alcuna cautela al proprio bagaglio di esperienze, sensazioni e ricordi, tentando una inquietante classificazione dei vari doni spirituali che l'uomo riceve nel momento dell'incontro mistico con Dio, quando

vita et non per admaestramento. [...] Et imperciò, perché in questo ultimo tempo è tanto habundato el numero delli libri et mancato el numero deli oratori, et non pare che de questo irreparabile dampno alcuno se dolga, né de questo se advegia, sonno state scripte queste cose a li piatosi homini, cioè li veri frati minori, fo[r]ma del unigenito de Dio crucifixo et persequitato, et dexprezzato dali homini amatori de de medesimi, et de la vita de questo mundo». *Ibidem*, cc. 143v, 148v.

<sup>233</sup> Al «bene de la oratione» è dedicato l'intero capitolo 26. Cfr. *Ibidem*, cc. 147v-149r.

<sup>234</sup> «Ponendo Dio per gratia in alcuno de loro eccessivi fervori et lacrime de tale amore et dolceza, che ogni operatione et pinsiero loro quasi mai non lo perdono, et se non fosse ad loro impedito quanto per la necessità della natura, elegeriano ad sè lochi de tanta solitudine et remotione delli homini, che mai da persona *iuxta* sua possa serriano veduti, per non perdere et partirse da quel gusto, et non cacciare li piedi loro de quella via, ove se vedeno portare da quelle amorose lacrime». *Ibidem*, cc. 149v-150r.

<sup>235</sup> *Ibidem*, cc. 148r-149r.

<sup>236</sup> «Et in questo modo per testimonio contra esso mundo et de la sua obcecatione, ordina et vole Dio che queste cose siano da multi experimentate et cognosciute in questa vita, per ineffabili modi et incomprendibili, secondo quanto in questo ultimo loco de questo libro ponemo per semplice parlamento, lassando le auctoritate ad provare queste cose, ala experientia delli veri amatori de oratione, et che non perdono el tempo loro, né dando se medesimi in nullo amore de sensualitade, né amore et sollicitudine de questo mundo». *Ibidem*, c. 149v.

abbandonati con il cammino ascetico «lo amore et timore de sé medesimo» giunge alla «munditia de mente» e

dentro nell'anima se sente una cosa como che movimento spirituale, che circuisce tucte le interiora del corpo per volere uscire, et non pò, che non li è dato ancora uscire de carcere. [...] Del quale homo propriamente è dicto: *Domine ante te omne desiderium meum et gemitus meus ad te non est absconditus. Cor meus conturbatus est in me, quia dereliquit me virtus mea* [cfr. *Sal 37, 10*]. Ove in queste parole l'anima confessa tucta essere in Dio transformata et in sè nulla essere remas[ta] virtù de alcuna potentia, per la virtù et sentimento de questo suave languire et desiderio de non stare nella carcere del corpo. Imperochè quasi de continuo ha pena alcuna per la sua vita, che se ricorda che alcuna volta sostiene<sup>237</sup>.

Nello specifico, l'anonimo autore distingue tra «amorosi languori»<sup>238</sup>, «dono delli estasi»<sup>239</sup>, «amoroze alienatione spirituale»<sup>240</sup>,

<sup>237</sup> *Ibidem*, cc. 150v-151r.

<sup>238</sup> «Et in alcuni altri pone Dio certi languiri, che pare che vengano del core, come certi mancamenti del fiato in alcuna infirmità corporale sole intervenire. Li quali languiri formano nell'anima et pongono uno desiderio de partire de questo mundo, che ciò che l'homo vede, pare tedio al gusto corporale et spirituale. Et tanta habundantia et suavità de questo amoroso secreto, che toglie in tucto alcuna volta la forza et calore corporale et pare in tucto venire meno. Et in alcuni adopera corporale insensibilità, che ponendose sopra lo lecto remangono quasi morti et insensibili». *Ibidem*, c. 150r.

<sup>239</sup> «È uno altro amoroso et ineffabile acto concesso ad l'anima del vero innamorato de Iesu per amore paxionato, che procede da questo amoroso languire et che viene sopra l'homo in più stupendo modo, et de più acceso amore divino, el quale è chiamato estasi. Li quali per sua natura et commune gratia divina vengono nell'homo per tanto impensato et non adveduto modo, che lo loro advenimento nel principio non sempre dà dolceza, ma alcuna volta spavento o timore et finisce imperò sempre con grande amore et rengratiatione. Imperò l'anima stupisce de la bontà divina, come ne perché ca[usa] l'habbia posto in tale loco et sentimento, in tale subito senza niuno suo merito, né per oratione sua né per alcuna opera che habbia facto. Per lo quale cognoscimento remane in stupendo modo innamorata et inviscerata nel desiderio de trovare et vedere Christo suo amore, del quale chiaramente se advede [che] vengono tucte queste cose». *Ibidem*, c. 151r.

<sup>240</sup> «Ancora depo questo, è una altra gratia et dono, che viene depo li suavi languiri, la quale Dio concede ali amatori veri del suo Figliolo, che sono dicte suavissime alienationi. Le quale vengono nell'anima per uno novo et suavissimo sentimento, che la trae de quello languire, et alienala, et le naturale virtude de essa anima muta in altre cose incognite, che sonno come cogitationi sancte nella mente, che muovono l'anima in una suavità et dolceza, che mentre [...] quello homo quasi iuraria non essere vivo, tanto se vede alieno de ogni naturale virtude. [...] Questo dono nel principio de coloro ad chi è dato, pone eccessivo fervore de lo amore de Christo, et grande desiderio de oratione continua, et non volerieno in altro mai exercitarse, per non perdere tanta suavità. Ma in coloro che ia multo tempo è usato advenire, pone in loro communa-

«cordiali abstractioni»<sup>241</sup>, «iubili spirituali»<sup>242</sup>, «rapti de lo intel-

mente tanto dexpreso de se medesmi, che quasi se la natura li consentisse, habitarieno nelle selve come animali et multe volte né freddo, né caldo senterieno, et quasi nudi andarieno, mal dormendo, non curando de lecto, et poche volte ponerse ad dormire ordinatamente ma, o sedendo o adcostati ad qualche legno, o in altro modo de summa inimicitia con el corpo loro et questo medesimo delli cibbi». *Ibidem*, cc. 152v-153r.

<sup>241</sup> «Depo questo, sòle el piatoso Dio dare ali amatori de oratione, et ad coloro che hanno proposto de cordialmente amarlo, uno altro dono et grande incomparabile amore et alegrezza spirituale, che [...] se pò dire secondo el suo affecto et operatione nell'anima, abstractione iocunda. Che per la alegrezza che portano nell'anima, la fanno abstracta de ogni memoria corporea, etiamdio de sè medesma. Et tucto questo per una letitia, che è in essa infusa del gusto spirituale secreto, che alcuna volta questo homo pare ad chi non sa sua infirmità, habbia male caduco o lunatico, o simile infermità grandissima corporale». Sei i frati «principiati», quando ricevono tale dono, «pateno per poca experientia», «li homeni perfecti et che sonno ia usati de questo abstramento de spirituale iocunditate», sentono «nell'anima una continua et secreta allegrezza de tanta suavità et dolceza, che alcuna volta li è de necessitate partirse dala compagnia. Imperochè nello offitio divino, né in altro loco poteria stare con li altri bonamente, perché quella letitia è in tal modo nel secreto del core, che se l'homo in questo tempo volesse tenere el fiato ordinatamente come li altri che questo non sentono, li creparia el core et gettaria el sangue per la bocca, come sole fare chi cade de alto loco fine in terra, o se li rompria qualche vena del pecto. [...] Donde lassando operare allo focho dello Spirito el suo termine ordinato da Dio, finchè ad esso li piaccia de partirse. Et imperciò li homini provati in queste cose, multo sonno amatori de solitudine [...]. Imperochè alcuna et multe volte le loro voci sonno da longe sentite, como che homini che sonno posti in gran tormenti corporali. Come sa esser vero chi questo scrive per la voluntà de Dio. [...] Cussì questa abstractione spirituale dà nella mente una repentina recordatione de alcune cose secrete spiritualissime et altissime, come che le avesse vedute, et in esse sopra viene una letitia interiore secreta, in tanta quantità de quelle cose, che li parrà ad l'anima havere veduto, che quasi viene meno ogni corporal forza. Et pare ad esso alcuna cotal che in nullo membro habbia ossa, ma che ogni cosa sia de carne senza nervi et naturale potentia [...]. Perché de la virtù secreta dell'anima, è introducta a li aucti de le virtù senza fatiga, et quanto più opera quall'anima, tanto meno li pare operare. [...] Ad homo che non l'ha provato, non se poteria dare ad intendere». *Ibidem*, cc. 153v-155v.

<sup>242</sup> «Ad questa gratia et dono de abstractione in Dio, sequita uno altro dono et sentimento meraviglioso, che propriamente depende et viene de la suave iocunditate, che l'anima receive in queste sopradicte cose, le quale sono certi iubili intellectuali et gusti de vita eterna. Et intanto cresce et abunda questo sentimento nell'anima, che lo corpo non pò servare el comuno modo, spetialmente quando fosse l'homo solo. Imperochè se move multe volte, et fa certi acti contra voluntà de colui che questo sobstiene, in modo che chi volesse, o ballare o suavemente cantare, o li pare havere alcuno instrumento da sonare in mano, tanto per grandissima alegrezza de quello che sente in sé, non se pò contenere. Et pare multe volte ad questo homo, che quelle cose che sente de alegrezza et festa superna, che con pocha fatiga se accordaria a dire come fanno colorò. Intanto che questo homo voluntieri sta solo, o in selve o in lochi altissimi, ove possa vedere multo paese da lunga, o dove sono grande cadute de acqua, o qualche grande rumore». *Ibidem* c. 156r.

letto»<sup>243</sup>, «revelationi»<sup>244</sup>, «superne visioni»<sup>245</sup> e «beate mani-

<sup>243</sup> «Dapoi questi iubili et spirituale letitia è ancora posta l'anima dello vero innamorato del piissimo Iesu una altra gratia et dono incomparabile, el quale propriamente non se li pò dare uno certo et fermo nome. Impero che sonno certi rapti dello intelletto humano in Dio ad cognoscere et considerare verità da errore, et luce da tenebre. [...] Et tucto è dato ad lui per gratia ad cognoscere [...] una divina continua consideratione, quasi come chi fosse stato multi anni in paradiso et continuamente habbia nella mente memoria et certeza de Dio. [...] Imperochè la unione et coniuctione del corpo et dell'anima è cusì inseparabile, che vedendose essa anima da lo intellecto essere portata nello abisso della clarità superna, non essendo per corporale morte separata et sciolta da esso corpo, che in impeto et virtude quella forza che è facta ad essa per lo rapto dello intelletto, essa rapisce et eleva il corpo alcuno tanto de terra, per non separarse in tucto da esso, et mal voluntieri la lassa in terra, vedendose essa portare in cielo. Imperochè benchè ad essa anima li pare partire dal corpo, mai non lo lassa, che in partendose el corpo è certo che moreria; ma perché lo intelletto è absorto in Dio in somma profundità, essa anima in tucto crede essere separata dal corpo, et imperciò non li adiuta in quel tempo, ma lo lassa come morto». *Ibidem*, cc. 157r-158v.

<sup>244</sup> «Ad questa gratia et dono desiderabili rapti, la sequita et se giunge ad essa una altra maiure [...] amicitia, che Dio demonstra ali soi veri et fideli amatori, la quale è dicta secretissime revelationi. [...] Sogliono se fare queste revelationi in lochi solitarissimi et remoti, con tucto che non sempre. Ma Christo Dio vede sia necessario et ancora depo grande ieiunio et penitentia forza ala natura del corpo et de l'anima. In queste cose non sonno lacrime, ma summo desiderio uscire del corpo mortale et multi tremori misti con gaudio. Et in questo stato l'anima receve et tiene grandissima confidentia con Dio, come sole tenere alcuno fidele secretario con alcuno re o signore. Et ad esso homo né ala mente sua nullo contrario pensiero altrimenti de Dio se accosta, per la summa fidelità che l'anima tiene con Dio. [...] Et de la experientia de queste cose, viene questa anima in uno riposo et confidentia de Dio, che lo suo stato è più angelico che humano; per la quale cose ad questa anima sequitano le virtude et preclarissimo acto et pronteza de operare ogni cosa et nulla battaglia né tempatione più teme, né de gola né de alcuna sensualità. El quale homo, se ha offitio de predicare, [...] le sue parole accenderiano come focho el core delli homini per abundantia dello Spiritu che li possede el core». *Ibidem*, cc. 160r-162r.

<sup>245</sup> «Da questo stato de anima de secreta et familiare revelatione sequitano uno altro dono et gratia che pò essere dicto superne visioni et familiare apparitione. El quale dono non senza tremore scrivemo. Imperochè questo è una tanta dignità et gratia, che Dio dà ad l'anima et ad l'intelletto humano, nella apparentia et visione de esso et dele sue angeliche creature, che nullo parlare né scrivere de questo, non è altro che diminuire et quasi adnullare la divina pietà et bontà. [...] Onde è da sapere che questo, benchè ali experti et provati in queste cose non sia necessario, [...] nientedemeno a li altri che hanno questo piissimo desiderio, non è cosa inconveniente per alcune comparatione et similitudine de monstrare la verità. [...] Cusì questo eternale amore che è lo spiritu de Dio tiene la presentia de Christo nella anima delo suo amatore. In principio secreto et occulto, et poi se forma in alcuna dolcezza dell'anima, vivificando più li soi pensieri et havendo de esso alcuna memoria. Nella quale alcuna volta vengono suavissime lacrime, altre volte inenarrabili gemiti et suspiri. Et alcuna volta desiderio

festationi»<sup>246</sup>, delineando i differenti stati dell'anima annichilata e «absorta in Dio» attraverso una serie di espressioni sconcertanti, che affondano le proprie radici in esperienze concrete, tangibili, osservate in frati personalmente conosciuti e rese con un uno sforzo veristico che pur «insufficiente» a svelare degnamente «queste cose secretissime et quasi incogitabili»<sup>247</sup>, raggiunge vette di spiritualismo estremo,

de partire de questo mundo, et cusì in questo tempo del pa[r]to spirituale da Dio ordinato, nell'anima del suo amatore sempre se sentono amorosi et viscerosi sentimenti, donde l'anima alcuna volte toglie del corpo quasi tucto el sompno. [...] Intanto che alcuna volta questo homo stando ne lo lecto per dormire, la sua mente [...] è portata in longissimi paesi, et vede multe cose, che tucte li danno gusto inextimabile de l'altra vita et desiderio de venire ad questo felicissimo parto. [...] Nientedemeno non sa esso medesimo che cosa se sia questo. Imperchè ancora el figliolo spirituale de l'anima, cioè Christo, ancora benchè sia ia generato in essa, et in alcuno modo formato, ancora non è vivo in quello corpo spirituale [...]. Cusì custui del grandissimo pensiero de questo che nelle sue viscere sente essere gravidata, cioè ligato et preso da questo amore spirituale, non cessa di nocte sospirare et domandare liberatione de tanta amorosa pena et suave languire». *Ibidem*, cc. 162v-163v.

<sup>246</sup> «Ancora depo questo dono altissimo et gratia che havemo dicto, è uno altro superrimo dono che in tucto se fa et è dato sopra ogni humana consideratione et sentimento. Imperochè l'acto suo sempre è intellettuale, el quale dono et gusto è dicto beatissime manifestationi, le quale cose benchè habiano qui principio in alcuno sentimento de anima, el suo fine è beatitudine: sempre è in fruitione intellettuale delle cose superne et celestiale. Et ad colui che questo è concesso de ricevere et sentire in verità, in tucto è portato nel suo intellecto ad vedere cose manifeste et chiare e più non sta in dubio, né humano timore né amore alcuno, ma è lo stato suo angelico. [...] Et imperciò è da sapere che è grande differentia infra visione et manifestatione beata. Imperochè ne la visione sepre è alcuna cosa formata de la quale l'homo se ricorda havere veduto, o sia la ymagine de Christo, o vero de alcuno s[an]cto, o angeli, o inferno, o paradiso, o altra qualunqua cosa che la memoria se ricordi de la forma che ha veduto [...]. Ma beata manifestatione è glorificatione dello intelletto, in manifesta notitia de Dio, el quale acto è propriamente dicto vera contemplatione che tanto è come essere tolto nella oratione lo intelletto dell'homo, et essere portato nella beatitudine, cioè vedere Dio manifestamente. [...] Imperochè alcuna volta quando ad l'anima questo è monstrato nella oratione, el corpo remane in terra multo disconcio et disordinato, che quando fosse che alcuno homo vedesse la faccia de colui che è portato in tale locho beato, haveria quasi paura come de uno homo morto, imperochè li occhii de quello sonno revoltati in terribile aspecto, et la bocca quasi non è in modo ordinato et el suo fiato alcuna volta è come de homo ch'è appresso ala morte. [...] Queste cose non sono quasi mai concesse, se non ad coloro che in tucto se sonno separati dali homini, et in remotissimi et solitarii lochi fanno la loro vita, lassando la sollicitudine de questo mundo ali sui amatori [...]. El loro pensieri è fugito de questo mundo contempti del pane et lacrime de amore, et che li cori loro sonno ia per consuetudine facti habitaculi de Dio. Et allora questi cotali sonno portati in manifestatione beate et vedono Dio in beatitudine, cioè rapti insino al terzo cielo». *Ibidem*, cc. 171v-172r.

<sup>247</sup> *Ibidem*, c. 157v.

aprendo squarci rivelatori sulla intima vita spirituale degli ambienti francescani rigoristi nei primi decenni del XVI secolo<sup>248</sup>.

La matrice dottrinale di queste pagine, assai vicine per lessico e semantica al *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni e ai *Dialogi sette* di Ochino, è chiaramente quella della tradizione begardo-fraticellesca e della mistica liberospirituale dell'annichilazione e dell'unione dell'anima con Dio. A queste correnti, come si è notato, l'anonimo autore dell'*Amore evangelico* si richiama non per ragioni di retorica ed emulazione letteraria, ma intingendo la penna in un *humus* vitale e concreto di esperienze mistico-spirituali, che rimanda a quelle realtà dell'eremitismo francescano contemplativo e del movimento prequietista italiano del primo Cinquecento, dal quale ebbe origine lo stesso ordine cappuccino.

Sono gli stessi ambienti in cui circolavano negli anni '30 gli scritti di Bartolomeo Cordoni e in particolare il *Dyalogo della unione*, di cui non casualmente nel manoscritto Capponiano Vaticano 207 si trovano riportati diversi passi. Dalla carta 244r alla carta 290v, dopo i brani del secondo e del terzo libro dell'*Amore evangelico*, l'anonimo copista dedica infatti ampio spazio al testo del Cordoni, di cui propone una singolare silloge. Il titolo originale dell'opera in realtà non è indicato, dal momento che la nuova sezione del manoscritto reca soltanto l'intestazione: «*Iesus Maria Franciscus. Ad usum pauperum et simplicium. Pax eterni Sponsi pro salute*». Il titolo del primo capitolo, «*Como lo peccato è nihilo*», è sufficiente tuttavia a suggerire il collegamento con il *Dyalogo della unione*, che infatti viene confermato dal confronto testuale tra i brani del Capponiano Vaticano 207 e le due versioni a stampa dell'opera del Cordoni.

<sup>248</sup> L'autore fa esplicito riferimento a esperienze mistiche di cui sarebbe stato testimone oculare in diversi passi. Nel capitolo 29, per esempio, a proposito delle «*amorse alienatione spirituale*» afferma che «*in questa gratia et alienatione era venuto colui el quale vedde chi questo scrive, che quando veniva in chiesa, o refectorio la nocte per fare disciplina con li altri frati, se spogliava innanti che fosse adremontato el lume*». Similmente nel capitolo 31, in cui si tratta «*delli iubili spirituali*», l'autore scrive: «*Come sa chi questo scrive de colui al quale erano date queste cose ad intendere et cognoscere, el quale confessava ad alcuno suo familiare et spirituale compagno in confessione, havere udito li chori de li angeli cantare ordinatamente, respondendose l'una ad li altri con una nota de canto de tanta sollempnità et altezza de musicha ordinata, quello psalmo ch'è dicto In exitu Israel de Egipto, che ad nullo intellecto humano seria possibile narrare quella nota de come coloro che cantavano nella mente sua per spatio appresso quattro mesi, cusi impressa che sempre che stava solo, per suavità et dolcezza de quello che haveva udito, non poteva stare in tucto quello tempo, che non andasse scorrendo per la selva cantando et dicendo: In exitu Israel de Egipto, non potendo la mente sua separarse da quella formata nota de quello angelico canto*». *Ibidem*, cc. 152v, 156v.

Il testo dal quale l'anonimo copista desume i brani del manoscritto è inequivocabilmente il *Dyalogo della unione*, di cui vengono però selezionati e riassunti soltanto alcuni capitoli. Il copista ignora in particolare l'intera prima parte del dialogo del Cordoni, quella in cui viene proposta un'introduzione al tema dell'unione mistica dell'anima con Dio (capitoli 1-5), seguita dall'invito alla confessione e alla purificazione (capitoli 6-7) e dalla lunga descrizione della prima via dell'unione, la via dell'umiltà (capitoli 8-16). Nella versione manoscritta, l'operetta inizia dunque dal capitolo 17 del *Dyalogo della unione* e, a causa anche dell'omissione di diversi altri capitoli<sup>249</sup>, consta alla fine di 22 capitoli invece che di 52-53, come nelle due differenti versioni a stampa che conosciamo (quella 'osservante' di Perugia 1538 da una parte, e quella 'cappuccina' di Milano-Napoli-Venezia 1539/1540 dall'altra). Il testo manoscritto non presenta la forma dialogica propria delle edizioni a stampa, ma espunge i concetti più significativi e li riporta con una certa fedeltà<sup>250</sup>. L'ordine dei capitoli è inoltre leggermente differente, come si può osservare nella seguente tabella:

*Corrispondenza tra i capitoli della silloge del Dyalogo della unione di Bartolomeo Cordoni del ms. Capponiano Vaticano 207 e i capitoli delle edizioni a stampa del 1538-1539.*

CAP.	TITOLO NEL MS. CAP. VAT. 207	EDIZIONI
1	<i>Como lo peccato è nihilo</i> (cc. 244rv)	cap. 17
2	<i>Como l'homo quantunque bono et iusto, se po' et deve reputare infinitamente nihilo</i> (cc. 244v-245v)	20
3	<i>Como l'homo se pò bunire a Dio per fede</i> (cc. 245v-247r)	21
4	<i>Como la moltitudine de li peccati non impedisce la unione fra Dio et l'anima se l'huomo vuole</i> (cc. 247r-251v)	22
5	<i>Como l'homo se pò unire a Dio per via de adnegatione de sé medesimo</i> (cc. 251v-255v)	24
6	<i>Como l'homo se unisce a Dio per via de amore</i> (cc. 255v-261r)	26
7	<i>Como l'homo se pò unire ad Dio per via del sacramento dello altare</i> (cc. 261r-262v)	23

<sup>249</sup> Rispetto alle edizioni a stampa, oltre ai capitoli 1-16, nel Capponiano Vaticano 207 mancano anche i capitoli 18-19, 25, 30, 33, 43-48, 50-53.

<sup>250</sup> Lo stesso impiego del *Dyalogo* del Cordoni fece Giovanni da Fano nel comporre la sua *Arte de la unione* (1536).

8	<i>Dello exercitio dello amore et della liberta dell'anima innamorata</i> (cc. 263r-264v)	27
9	<i>Della Regola dello amore et quanto vale una operatione facta in Dio</i> (cc. 264v-267r)	28
10	<i>De quanta importantia ad l'anima et quanto li sia utile venire alla divina unione</i> (cc. 267r-268v)	29
11	<i>Como l'anima transformata in Dio concorre ad tucte le operatione del Creatore et delle creature</i> (cc. 269r-270r)	31
12	<i>De certi ponti nelli quali conviene che se trovi chi se vole exercitare in questo sancto exercitio</i> (cc. 270r-271v)	32
13	<i>Como questo amore et oblatione contengono in loro tucte le perfectione</i> (cc. 271v-273r)	34
14	<i>Como l'anima recorre ad Christo como ad uno fonte per tucto quillo che li manca</i> (cc. 273v-274v)	35
15	<i>Come Christo supplisce ad tucti li difecti dell'anima et come non è da curare della sensibele gratia</i> (cc. 274v-276r)	36
16	<i>Como lo spirare che l'anima [fa] in Dio è de fructo infinito et de infinito merito</i> (cc. 276r-277v)	37
17	<i>Como l'anima ad Dio unita sempre per la predicta spiratione parturisce Christo et ogni bene</i> (cc. 277v-279v)	38
18	<i>Como l'anima per la predicta spiratione ogni volta se comunica de Christo et cresce in ogni bene</i> (cc. 279v-281v)	39
19	<i>Como Dio et l'anima concurrano ad una operatione et como l'anima po' trovare Dio in ogni locho</i> (cc. 281v-283r)	40
20	<i>Como nello exercitio dello amore Dio è santamente laudato, honorato et glorificato</i> (cc. 283r-285v)	41
21	<i>Como Dio sommamente se compiace in una anima fedele et de luy innamorata et quanto li allarghi la mano</i> (cc. 286r-287v)	42
22	<i>Como lo stato de questa anima è dicto stato de seraphyno et stato de charità perfetta</i> (cc. 287v-288v)	49
s.n.	<i>Come l'anima humiliandose in Dio trovò humilità et trovò Dio</i> (cc. 289r-290v)	40

Questa differente disposizione dei capitoli nel Capponiano Vaticano 207 sembra essere il frutto di una selezione da parte del copista, che ha ridotto da sei a quattro le vie dell'unione – restano fuori la via di umiltà e l'esoterica grazia d'infusione – e ha deciso di accorparne i capitoli relativi, disponendoli peraltro secondo un ordine diverso: la via della comunione, che nel *Dyalogo della unione* a stampa segue come terza le vie dell'umiltà e della fede, nel manoscritto vaticano compare infatti al quarto posto, preceduta dalle vie della fede, dell'annichilazione e dell'amore.

L'omissione del capitolo 25, quello in cui si tratta di «come l'homo si può unire a Dio in uno instante per gratia de infusione», potrebbe rispondere ad esigenze di cautela da parte dell'anonimo copista. Nella silloge del manoscritto vaticano, la serie dei capitoli dal 20 al 42 del *Dyalogo della unione* è infatti praticamente continua, con tre soli 'salti' relativi proprio ad alcuni dei capitoli più eterodossi e dottrinalmente pericolosi. Oltre al capitolo 25 sulla grazia d'infusione, mancano infatti il capitolo 30 («Come l'anima è tempio di Dio et come Christo è ornatissimo tempio di Dio et dell'anima») e soprattutto il capitolo 33 («Come questo exercitio dell'amore è lo più utile et nobile exercitio che far si possa»), nel quale Cordoni espone la dottrina della spirazione dello Spirito da parte dell'anima, affermando che «l'anima che diventa Dio ha lo Spirito di Dio, et così può spirare lo spirito di Dio»<sup>251</sup>.

Nel capitolo 33 del *Dyalogo della unione* si ritrova anche l'affermazione paolina che «la fede pura congiunge l'anima con Dio. *Apostolus n[oster] dicit: "Fide copulamur"*. Colui adunque che crede, si congiunge con Dio. L'anima, che si copula con Dio, diventa figliuola et sposa di Dio, et diventa Dio». Eliminando dalla sua antologia 'cordoniiana' l'intero capitolo 33, il copista del codice vaticano non riporta nemmeno questi concetti. Essi si trovano tuttavia espressi con parole quasi analoghe in un altro passo del *Dyalogo della unione*, al capitolo 21, che in questo caso non viene omesso né censurato, ma riportato integralmente nel manoscritto vaticano<sup>252</sup>. Il copista ha dunque forse prestato una certa attenzione a non riprendere i titoli e i testi dei capitoli ritenuti più problematici del *Dyalogo* del Cordoni, ma la sua opera di censura e selezione risulta tutto tranne che accurata, non scalfendo il tenore eterodosso del testo.

Nella silloge del Capponiano Vaticano 207 compaiono infatti, ai capitoli 17-18, anche gli insidiosi concetti che nel dialogo del Cordoni fanno da corollario alla dottrina della spirazione, vale a dire il parto spirituale di Cristo da parte dell'anima e la sua comunione spirituale con Dio (capitoli 38-39 delle edizioni a stampa). Proprio riguardo all'esposizione della dottrina del parto di Cristo da parte dell'anima, avevamo segnalato una delle varianti più vistose e significative tra le due versioni a stampa del *Dyalogo della unione*. L'edizione di Perugia del 1538, risultato della censura preventiva da parte dell'osservante Ilarione Pico,

<sup>251</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Venezia 1539/1540), cc. 149r, 150v.

<sup>252</sup> Cfr. BAV, Cap. Vat. 207, *Silloghe del Dyalogo della unione*, cc. 245v-246r. I passi riportati si ritrovano in Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Perugia 1538), cc. G iii rv e in Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Venezia 1539/1540), cc. 75r-76r.

non afferma infatti che nella spirazione l'anima «partorisce Christo et ogni bene», come si legge nell'edizione di Milano-Napoli-Venezia, ma preferisce un più prudente «offerisce Christo». Ebbene, nel manoscritto vaticano il copista segue la lezione più eterodossa, intitolando il capitolo 17 «Como l'anima ad Dio unita sempre per la predicta spiratione parturisce Christo et ogni bene».

Queste evidenze non consentono tuttavia di affermare l'univoca dipendenza del manoscritto vaticano dall'edizione 'cappuccina' del *Dyalogo della unione*. Il copista del Capponiano 207 sembra piuttosto aver avuto davanti entrambe le versioni dell'operetta del Cordoni, seguendo anzi di norma il testo 'osservante' e optando per la lezione 'cappuccina' soltanto in casi limitati. Lo si può osservare con maggiore chiarezza dagli esempi qui riportati, relativi al capitolo 5 del manoscritto e al capitolo 24 delle edizioni a stampa:

Ms. Capponiano Vaticano 207	Dyalogo della unione 'osservante'	Dyalogo della unione 'cappuccino'
Questa deiformità, benchè appartenga propriamente alli <b>sancti</b> che stanno in paradiso, <i>tamen</i> in questa valle de miseria ad alcuni è dato de acquistarla, la quale è tanto più <b>pura</b> et perfecta, quanto meno è mescolata col proprio amore et proprio volere. [...] Colui adunque, el quale <b>pretende</b> et aspira alla divina unione, sforzise de spogliarse della propria volontà et <b>ponerla</b> in Dio. [...] In tanto che <b>non pare che possa</b> più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio. [...]	Questa deiformità, quantunque propriamente appartenga alli <b>beati</b> che sonno in paradiso, nientedimeno i questa valle de miseria ad alcuni è dato de acquistarla, la quale tanto è più <b>pura</b> et più perfetta, quanto meno è mescolata del proprio amore et del proprio volere. [...] Colui adunque, el quale <b>pretende</b> et aspira alla divina unione, sforzise de spogliarsi della propria volontà et <b>ponerla</b> in Dio. [...] In tanto che <b>non pare che possa</b> più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio. [...]	Questa deiformità, quantunque propriamente appartenga alli <b>beati</b> , che sono in paradiso, nientedimeno in questa valle di miseria ad alcuno è data di acquistarla, la quale è tanto più <b>dura</b> et più perfetta, quanto meno è mescolata del proprio amore et del proprio volere. [...] Colui adunque, il quale <b>tende</b> et aspira alla divina unione, sforzisi di spogliarsi della propria volontà, et <b>porla</b> in Dio. [...] In tanto che <b>pare non possa</b> più volere, né desiderare se non quello che piace a Dio. [...]

Sichè allhora **se verifica** no in lei le parole dello Apostolo: *Vos estis templum Dei et Spiritus Sanctus habitat in vobis*<sup>253</sup>.  
Sì che allhora **si verifica** no in lei le parole dello Apostolo, el quale dice: *Vos estis templum Dei et Spiritus Sanctus habitat in vobis*<sup>254</sup>.  
Sì che all' hora **si verifica** no in lei le parole dell' Apostolo, che dice: *Vos estis templum Dei, et Spiritus Sanctus habitat in vobis*<sup>255</sup>.

La maggiore conformità al dialogo 'osservante' della silloge del Capponiano 207 è dimostrata anche da un passo singolare del primo capitolo, corrispondente al diciassettesimo capitolo delle edizioni a stampa. In esso, infatti, il copista sceglie il termine «beneficio» e non quello di «ufficio», avallando la lezione perugina che in questo caso modella il testo del Cordoni secondo una sensibilità spirituale ricettiva al lessico evangelico degli ambienti *spirituali*:

Ms. Capponiano Vaticano 207	Dyalogo della unione 'osservante'	Dyalogo della unione 'cappuccino'
Anchora è dicto nihilo per cascione de <b>privazione de beneficii</b> . Tucte le creature sonno dotate de <b>uno singolare beneficio</b> , cioè de essere unite ad Dio et per una triumphale et gloriosa armonia laudare el loro Creatore <sup>256</sup> .	Anchora el peccato è detto nihilo per cagione de <b>privazione de beneficio</b> . Tutte le creature sonno di <b>uno degno beneficio</b> dotate, cioè che per una triumphale et gloriosa armonia laudano el loro Creatore <sup>257</sup> .	Anchora è detto nihilo per cagione di <b>privazione di officio</b> . Tutte le creature sono d' <b>un degno officio</b> dotate, cioè di essere unite a Dio, et per una triumphale et gloriosa harmonia lodare il Creatore loro <sup>258</sup> .

In altri passi ancora, inoltre, il copista non sembra seguire né l'edizione 'osservante', né quella 'cappuccina', ma varia e integra il testo del *Dyalogo della unione* secondo una propria logica, rispondente forse a una terza tradizione manoscritta dell'operetta<sup>259</sup>. Talora – è il caso del capitolo terzo, desunto dal capitolo 21 del dialogo a stampa – il canovaccio

<sup>253</sup> BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge* del Dyalogo della unione, cc. 253v-255v.

<sup>254</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Perugia 1538), cc. H viii v-I iiii r.

<sup>255</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Venezia 1539/1540), cc. 102r-107v.

<sup>256</sup> BAV, Cap. Vat. 207, *Silloge* del Dyalogo della unione, c. 244r.

<sup>257</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Perugia 1538), c. F ii r.

<sup>258</sup> Cordoni, *Dyalogo della unione* (ed. Venezia 1539/1540), cc. 58rv.

<sup>259</sup> È il caso della scelta della parola «sancti» al posto del «beati» delle edizioni a stampa, documentato nel primo testo proposto nelle precedenti tabelle.

dell'opera viene rivoltato, anticipando alcuni brani e postponendone altri, con il risultato di una sintesi ancor più creativa ed efficace.

Soltanto ulteriori e più accurati studi potranno offrire informazioni risolutive sulla misteriosa operetta intitolata *Amore evangelico* e sulla singolare silloge del *Dyalogo della unione* del Cordoni, che la segue nel prezioso codice Capponiano Vaticano 207. Si ritiene ad ogni modo che le considerazioni qui formulate possano costituire un utile contributo nella direzione di una maggiore comprensione delle dinamiche inerenti alla circolazione di testi e dottrine all'interno del movimento francescano rigorista del XVI secolo e della centralità che il *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni rivestì non solo nella genesi di una specifica spiritualità cappuccina, ma anche nel consolidamento di un movimento liberospirituale e prequietista nell'Italia del primo Cinquecento.



Tavola 1. Confronto tra le silografie del *Dyalogo della unione* di Bartolomeo Cordoni (Venezia?, 1539/40?) e dell'opuscolo di Tullio Crispoldi intitolato *Della santissima comunione* (Venezia?, s.d.). La medesima silografia si trova nell'anonimo *Trattato de gli tre discorsi*.

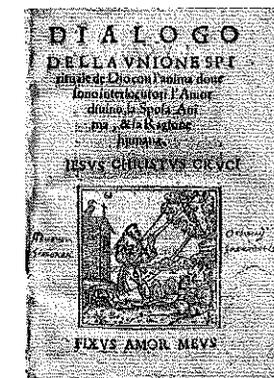


Tavola 2. Frontespizio dell'edizione del *Dialogo della unione* di Bartolomeo Cordoni stampata a Napoli il 24 dicembre 1539 presso Giovanni Sultzbach, editore delle *Costituzioni cappuccine* © British Library Board, Shelf Mark R.B.23.a.3427.

## ABSTRACT

*Free Spirit and Capuchin Genesis. New hypotheses and studies on the Dialogue of Union by Bartholomew Cordoni and the mysterious treatise of Evangelical Love*

Cordoni's *Dialogue of Union* is one of the early 16th century's most interesting and problematic vernacular religious texts. The work was composed by the reformed Franciscan observant, Bartholomew Cordoni, from Città di Castello, and was only published following his death. It combines the radical spiritualism of the Franciscan tradition with the Neoplatonic mysticism of Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*, the manifest for the medieval heresy of the Free Spirit.

The first part of this paper focuses upon the publishing history of the *Dialogue of Union*, and shows how two other editions of the work, one perhaps published in Venice between 1539 and 1540, and the other published in Naples in December of 1539, were circulating in Italy alongside the already well-known editions from Perugia (1538) and Milan (1539) in the years prior to the opening of the Council of Trent. Like that of Milan, both of these editions were edited by Capuchin friar Girolamo da Molfetta, a collaborator of the order's general – and future apostate – Bernardino Ochino. This and other findings not only confirm that the *Dialogue of Union* was one of the texts that inspired early Capuchin spirituality, but also suggest that Cordoni's work was instrumental in promoting a sort of evangelical and illuminative spirituality, like that which was promoted by Vittoria Colonna and Caterina Cibo, as well as various other guardians of the Capuchin order associated with the *spirituals* movement, which was in turn profoundly influenced by the *alumbrado* spiritualism of the Spaniard Juan de Valdés.

Lastly, the final part of the essay discusses the presence of a unique anthology of the *Dialogue of Union* contained inside Vatican codex Capponiano 207, perhaps resulting from an independent manuscript tradition, which was transcribed alongside extensive verses from an anonymous heterodox treatise entitled *Evangelical Love*. This anthology is extremely significant, as it highlights certain patterns typical of the anomic and esoteric mysticism that drove the most heterodox and radical currents of Franciscan dissent in central Italy during the early 16th century.

ARCHIVIO ITALIANO  
PER LA STORIA DELLA PIETÀ

Fondato da  
DON GIUSEPPE DE LUCA

Vol. I (1951). Ristampa anastatica, 1988, in-4°, pp. LXXVI-484.

GIUSEPPE DE LUCA, *Introduzione*, pp. XI-LXXVI. – FRANCESCO DI CAPUA, *Pregiere liturgiche, poesia ed eloquenza*, pp. 1-24. – FRANZ PELSTER, S.J., *Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts*, pp. 25-82. – AMÉDÉE TEETAERT, O.F.M., *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier*, pp. 83-178. – FERDINAND-MARIE DELORME, O.F.M., *Textes franciscains: I. L'Explication littérale du "Pater" selon Pierre-Jean Olivi. II. Lettre à deux novices du monastère cistercien de Chiaravalle près Milan. III. Lettre de S. Bonaventura «Innominato Magistro»*, pp. 179-218. – GIUSEPPE DE LUCA, *Un formulario della Cancelleria Franciscana e altri formulari tra il XIII e XIV secolo*, pp. 219-393. – MIGUEL BATLLORI, S.J., *Les versions italiennes médiévales d'obres religieuses de Mestre Arnau de Vilanova*, pp. 394-462. – TOMMASO KAEPPELI, O.P., *Iacopo da Benevento O.P.*; pp. 463-479.

Vol. II (1959). Ristampa anastatica, 1988, in-4°, pp. XII-312, 8 tavv. f.t.

GIUSEPPE DE LUCA, *Avvertenza*, pp. XI-XII. – PEDRO DE LETURIA, S.J., *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI*, pp. 1-50. – HUBERT JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, pp. 51-118. – FEDERICO DELL'ADDOLORATA, C.P., *Il «Gemito della Colomba» del venerabile Domenico della Madre di Dio*, pp. 119-168. – HELENE WIERUSZOWSKI, *Brunetto Latini als Lehrer Dantes und der Florentiner (Mitteilungen aus Cod. II, VIII, 36 der Florentiner Nationalbibliothek)*, pp. 169-198. – ROBERTO WEISS, *Poesie religiose di Francesco da Fiano*, pp. 199-206. – LIVARIO OLIGER, O.F.M., *Una nuova versione latina delle cento meditazioni sulla passione del b. Enrico Susone, O.P.*, pp. 207-230. – GIUSEPPE M. CAGNI e FRANCO M. GHILARDOTTI, B.B., *I sermoni di sant'Antonio Maria Zaccaria*, pp. 231-284. – BENEDETTO CARDERI, O.P., *Il Trattato della perfetta obbedienza di fra Paolino Bernardini O.P. († 1585)*, pp. 285-305.

Vol. III (1962). Ristampa anastatica, 1988, in-4°, pp. XIX-318, 4 tavv. f.t.

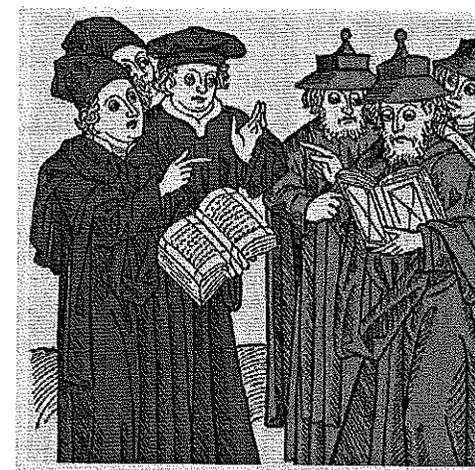
GIUSEPPE DE LUCA, *Questo terzo volume*, pp. XI-XIX. – SALVATORE LILLA, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in*

ARCHIVIO ITALIANO  
PER LA STORIA DELLA PIETÀ  
VOLUME VENTICINQUESIMO

Roma MMXII  
Edizioni di Storia e Letteratura

# ARCHIVIO ITALIANO PER LA STORIA DELLA PIETÀ

VOLUME VENTICINQUESIMO



**Ebraismo e cristianesimo in Italia tra '400 e '600**  
Confronti e convergenze

ROMA MMXII  
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA