

POLITICHE DI MISERICORDIA
TRA TEORIE E PRASSI

Confraternite, ospedali e Monti di Pietà
(XIII-XVI secolo)

A CURA DI
PIETRO DELCORNO

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

ISBN 978-88-15-27347-5

Copyright © 2018 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

SIGLE E ABBREVIAZIONI

a.	<i>articulus</i>
AFH	Archivum Franciscanum Historicum
ASFi	Archivio di Stato, Firenze
Bigallo	Fondo Capitanìa poi Magistrato del Bigallo
BNCF	Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze
BMRF	Biblioteca Medicea Riccardiana, Firenze
c.	<i>capitulum</i>
CISAM	Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
d.	<i>distinctio</i>
DBI	<i>Dizionario bibliografico degli italiani</i> , Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-
fol.	foglio/fogli
l.	<i>liber</i>
Magl.	Fondo Magliabechiano
PL	<i>Patrologia cursus completus [...]</i> , <i>Series Latina</i> , a cura di J.P. Migne, 221 voll., Paris, Migne, 1844-1864
q.	<i>quaestio</i>
resp.	<i>respondeo</i>

MICHELE CAMAIONI

LE OPERE DELLA «VIVA FEDE».
I PRIMI CAPPUCCINI TRA POLITICHE DELLA
CARITÀ E TEOLOGIA DEL CIELO APERTO

L'ordine cappuccino affonda le proprie radici nell'esercizio della carità. Nel radicale desiderio di imitare la vita oltre che la regola di Francesco di Assisi, Matteo da Bascio, Ludovico da Fossombrone e i loro primi compagni si distinsero sin dai primi anni del loro apostolato di «mezzi romiti» per l'assistenza agli appestati e ai marginali nei territori dei ducati di Camerino e Urbino¹. Nel drammatico contesto socio-politico che fece da sfondo alle «guerre horrende» tra le monarchie di Francia e Spagna, lo Stato della Chiesa e le principali signorie italiane per il predominio sulla penisola, segnato dal continuo movimento di soldataglie, dal diffondersi di nuovi morbi e dal dilagare del pauperismo, l'integralismo evangelico e l'attenzione privilegiata per gli ultimi da parte di coloro che pure si erano inizialmente chiamati «frati minori della vita heremitica», costituì una componente non irrilevante del fenomeno di riforma della vita religiosa sviluppatosi in ambito cattolico in corrispondenza con la riforma protestante².

Grazie anche alla spiccata propensione all'azione caritativa e sociale, la proposta cappuccina poté contare sul sostegno di magistrature cittadine e di importanti settori dell'aristocrazia italiana, soprattutto di parte imperiale, a loro volta impegnati in quel processo di riforma del governo dell'assistenza ai poveri e della beneficenza pubblica che, nella prima età moderna, interessò gli scenari urbani dell'Europa tanto cattolica,

¹ Cfr. C. Urbanelli, *Storia dei cappuccini delle Marche. Parte prima*, 3 voll., Ancona, Curia Prov. FF. Cappuccini, 1978, vol. I, pp. 220-225; G.G. Merlo, *Matteo da Bascio: frate, cappuccino, «mezzo romito»*, in «Collectanea franciscana», 74, 2004, pp. 45-80.

² Cfr. G. Miccoli, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, in V. Criscuolo (a cura di), *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994, pp. 9-48.

quanto riformata³. Il presente contributo intende mettere in luce l'apporto cappuccino a questo tutt'altro che lineare processo di ripensamento, razionalizzazione e tendenziale accentramento del sistema dell'amministrazione della carità, seguendo due linee direttrici: da un lato, si sottolineeranno alcuni elementi di continuità che legarono l'azione dei cappuccini alle tradizionali strategie di predicazione e di apostolato adottate dai frati minori, in particolare osservanti, nel periodo tardo-medievale; dall'altro, si segnaleranno i tratti originali dell'esperienza cappuccina, la quale, se può esser letta nell'ottica di una evoluzione e adattamento del francescanesimo rigorista e spirituale alle sollecitazioni della prima età moderna⁴, si ritiene non si possa comprendere pienamente senza considerare debitamente la specificità della vita religiosa del primo Cinquecento, caratterizzata da un complesso intreccio di aspirazioni riformatrici, devozioni vecchie e nuove, esperienze di rinnovamento spirituale e iniziative istituzionali di differente matrice e ispirazione⁵.

1. *«In vita mixta sequitaranno Christo». Il modello evangelico dell'apostolato cappuccino (1536)*

Il nucleo della proposta cristiana dei primi cappuccini fu raccolto nelle costituzioni approvate nel 1536, a otto

³ Per un quadro generale e ulteriore bibliografia, ci limitiamo a rimandare alla recente sintesi di M. Garbellotti, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 2013.

⁴ Cfr. G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, pp. 363-412; G. Buffon, *Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 121-125 e *passim*.

⁵ Cfr. P. Prodi, *I nuovi ordini religiosi e l'identità cappuccina nella chiesa dell'età moderna*, in G. Pozzi e P. Prodi (a cura di), *I cappuccini in Emilia Romagna. Storia di una presenza*, Bologna, Dehoniane, 2002, pp. 8-19; M. Camaioni, *«Non c'è altra vera religione che quella di Christo». Bernardino Ochino e il francescanesimo radicale di fronte alla riforma: una ricerca in corso*, in «Studi francescani», 112, 2015, pp. 441-510 (pp. 441-468).

anni di distanza dal riconoscimento formale della congregazione da parte di papa Clemente VII⁶. Diviso in dodici capitoli come la *Regola* francescana, questo testo esprime la volontà di autorappresentazione del gruppo dirigente guidato dalle autorevoli figure di Bernardino Palli da Asti, Giovanni Pili da Fano e Bernardino Ochino da Siena. Esso fissa dunque un'immagine programmatica della riforma cappuccina modellata sulle istanze dei predicatori provenienti dall'Osservanza e saliti ai vertici dell'ordine grazie al sostegno di personalità – in particolare la duchessa di Camerino Caterina Cibo e la marchesa di Pescara Vittoria Colonna – attratte dalla possibilità di impiegare i cappuccini in un più ampio programma di propaganda evangelica e di riforma delle strutture ecclesiastiche. Allentando in parte la tensione eremitica delle origini, le costituzioni dette di Sant'Eufemia delinearono infatti un ideale di «vita mixta», che esortava i frati a imitare Cristo facendo «ora Marta e ora Maria», cercando cioè un armonico equilibrio tra il necessario momento contemplativo, da dedicare all'ascesi e all'orazione mentale, e il conseguente impegno apostolico, da svolgere «per redundantia di amore» tra le genti, attraverso la predicazione e l'esercizio della carità⁷.

Nella *forma vitae* immaginata dai primi cappuccini, il tradizionale integralismo pauperistico e spiritualista del francescanesimo radicale si combinava tuttavia non solo con il tipico *modus operandi* dei predicatori osservanti, ma anche con atteggiamenti e concetti chiave della nuova spiritualità evangelica del primo Cinquecento, tra i quali merita ricordare l'idea della riforma interiore come presupposto della riforma della Chiesa, l'accento prioritario posto sul Vangelo, la ricerca della perfezione attraverso l'orazione mentale e l'imitazione di Cristo. Connessi a tali principi

⁶ Vennero poi stampate nel 1537 a Napoli, forse per interessamento di Vittoria Colonna, da Giovanni Sultzbach. Citiamo dal testo edito in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, 4 voll., 5 tomi, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993, vol. I, pp. 249-464 (d'ora in poi FC).

⁷ Cfr. C. Cargnoni, *L'Apostolato dei cappuccini come «redundantia di amore»*, in «L'Italia francescana», 53, 1978, pp. 559-593.

erano il costante richiamo al cristianesimo etico della Chiesa primitiva, la richiesta di una semplificazione dogmatica e la critica dell'ormai abusata «calcolata devozione» medievale, dunque di un approccio utilitaristico alla vita religiosa⁸.

Dal punto di vista dottrinale, alla sempre più di diffusa convinzione, di chiara ascendenza paolino-agostiniana, dell'incapacità dell'uomo peccatore di adempiere la legge e di raggiungere la salvezza senza l'intervento della grazia divina, si associava una fiduciosa apertura all'infinita misericordia di Dio per mezzo della fede nel «beneficio» della nascita, morte e resurrezione di Cristo (misticismo della redenzione)⁹, con la conseguente negazione del valore soddisfacente delle opere esteriori e di quelle che Girolamo Savonarola aveva chiamato «supervacuas cerimonias»¹⁰. In tale quadro l'attenzione al prossimo e alla sofferenza, intesa come stimolo a un'incessante azione caritativa, veniva considerata il naturale corollario di quella che, sulla scorta della *Lettera* di Giacomo, veniva chiamata «fede viva»¹¹. Si tratta di idee e tendenze dottrinali le quali, secondo le cangianti sfumature ad esse impresses dalle diverse correnti spirituali che le fecero proprie, costituirono lo sfondo entro il quale venne prendendo forma il complesso affresco della vita religiosa del periodo pre-tridentino. In più o meno larga misura, esse sono presenti nella legislazione e nella letteratura mistico-spirituale dei primi cappuccini, che di questo momento

⁸ Cfr. R. Rusconi, *Da Costanza al Laterano: la «calcolata devozione» del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, in A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 505-536.

⁹ Cfr. C. Ginzburg e A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975; M. Firpo, *Juan de Valdés e la riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

¹⁰ G.F. Pico della Mirandola, *Vita Hieronimi Savonarolae*, a cura di E. Schisto, Firenze, Olschki, 1999, p. 202. Cit. in L. Lazzerini, *Teologia del «Miserere». Da Savonarola al «Beneficio di Cristo» 1490-1543*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2013, p. 41.

¹¹ Cfr. D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale del Cinquecento* (1960), in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 421-481.

particolarmente vivace della storia religiosa italiana furono protagonisti tutt'altro che passivi, o secondari¹².

Queste fonti, in particolare le costituzioni del 1536, si distinguono anche per il recupero di elementi costitutivi del francescanesimo primitivo, su tutti il concetto di *minoritas*, inteso nell'originaria accezione subordinativa indicata da frate Francesco: quello «stare nell'ultimo loco», essendo «subditi a tutti», che condusse tra l'altro alla rinuncia all'esenzione dalla giurisdizione vescovile, tradizionale privilegio degli ordini mendicanti, riducendo i rischi di conflittualità giurisdizionali con i poteri ecclesiastici locali e favorendo una benevola accoglienza dei frati in numerosi centri della penisola italiana¹³. Riguardo al momento insediativo, le costituzioni raccomandavano ai frati di garantirsi il previo consenso del capitolo provinciale e soprattutto del vescovo o del vicario di questi. La fondazione di un convento necessitava inoltre dell'approvazione della comunità e dunque delle autorità politiche del luogo, le quali dovevano essere convinte dell'opportunità di accogliere un nuovo gruppo di frati mendicanti, con tutte le conseguenze che ne derivavano in ordine al sostentamento di religiosi privi di rendite autonome e ai complessi equilibri che coinvolgevano poteri civili, confraternite laicali, clero secolare e ordini regolari nel governo della carità e della pietà cittadine¹⁴. Tale esito era ancor meno scontato nell'Italia del primo Cinquecento, attraversata da torme di disperati i quali, angustiati da guerre, epidemie e carestie, si riversavano sui centri urbani, alimentando l'inquietante piaga del pauperismo. Risalgono

¹² Cfr. C. Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, in «Collectanea Franciscana», 48, 1978, pp. 311-398.

¹³ Si tratta di una nota distintiva della legislazione cappuccina, che trova un precedente soltanto nelle fonti francescane primitive e nell'esperienza dei seguaci di Angelo Clareno. Cfr. *Costituzioni 1536*, cit. [per esteso, mi pare che non sia mai stato citato], nn. 101-102; Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 406-407; M. Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 67, 2013, pp. 55-98 (pp. 58-59).

¹⁴ Cfr. *Costituzioni 1536*, cit., n. 71.

ad esempio a questi anni i decreti di città come Brescia e Verona che negavano ai mendicanti forestieri l'ingresso nelle mura cittadine, così come le testimonianze, annotate in diverse cronache, delle episodiche ma non rare manifestazioni di ostilità da parte delle popolazioni nei confronti di quei romiti e frati girovaghi, ai quali i cappuccini furono spesso associati ai loro esordi¹⁵.

Quando giungevano semi-sconosciuti alle porte di una città, dunque, i cappuccini erano chiamati a dimostrare *coram populo* il valore sociale e la positiva novità della riforma che promuovevano. Non casualmente, i due canali privilegiati dell'approccio cappuccini a nuovi territori e contesti sociali furono la predicazione e il servizio volontario presso le istituzioni deputate all'assistenza di poveri e malati infettivi, come gli ospedali dei cosiddetti Incurabili¹⁶. Questa attività, che mise i frati in contatto con gli ambienti del Divino Amore e con gli influenti circoli del laicato devoto intorno ad essi orbitanti, fu intrapresa dai cappuccini tanto a Roma, quanto a Genova e a Napoli, mentre la predicazione costituì un biglietto da visita quasi ovunque. In diverse circostanze, i due metodi furono impiegati in successione, con l'azione del predicatore pensata come momento legittimante di una presenza urbana già inaugurata attraverso le opere di carità, o viceversa.

In tal modo, i cappuccini realizzavano nella prassi la vocazione sociale della nuova riforma francescana delineata dalle costituzioni del 1536. In esse, accanto a prescrizioni tese a preservare l'osservanza di una integrale povertà evangelica, comparivano infatti diverse misure tese a rendere possibile l'espressione di un evangelismo caritatevole e radicale: dall'obbligo di donare ai bisognosi ciò che avanzava a mensa, all'esortazione ad usare misericordia con i peccatori come aveva fatto Cristo con l'adultera, ad accogliere i forestieri, ad assistere gli appestati, a questuare per i poveri «nel tempo

¹⁵ Cfr. O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 151-152.

¹⁶ Cfr. F. Bianchi, *Italian Renaissance Hospitals. An Overview of the Recent Historiography*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 115, 2007, pp. 394-403.

de le carestie» e ad esercitare assiduamente – tanto con la parola quanto con il buon esempio – una predicazione di carattere non soltanto apocalittico-penitenziale, come quella del Battista e del Francesco della *Regola*, ma anche evangelica, pratica e consolante, «a exemplo di Paulo, doctore de la gente, el quale non ardiva predicare ad altri alcuna cosa, se Cristo in prima non la operava in lui, sì come *etiam* Cristo, perfectissimo maestro, c'insegnò non solo con la dottrina, ma con le opere»¹⁷. Se nel modello di «vita mixta» tratteggiato dalle costituzioni si percepisce dunque l'influsso della nuova spiritualità evangelica e si avverte un parziale scarto rispetto ad alcune forme collaudate dell'apostolato osservante – si pensi alle limitazioni riguardanti il ministero della confessione e la direzione di confraternite e monasteri femminili – è in altre parole altrettanto evidente la volontà dei cappuccini di «stare» nel mondo e di collaborare attivamente con le autorità spirituali e temporali per la riforma della Chiesa e della società¹⁸.

2. «*Rappacificavano le città e le reformavano*». *I primi cappuccini e il governo della carità*

Diverse testimonianze permettono di documentare la rispondenza di tali principi programmatici alla concreta esperienza dei primi cappuccini. Come si è avuto modo di accennare, la rinuncia all'esenzone favorì un diretto coinvolgimento del giovane ordine in alcuni dei più significativi programmi pastorali e di riforma dell'assistenza sperimentati nella penisola italiana nella prima metà del Cinquecento. Si trattò di iniziative ed esperienze essenzialmente locali, sviluppatesi su base cittadina o diocesana grazie all'azione di magistrature – per esempio quelle di Lucca, Modena, Perugia, Siena – o di intraprendenti vescovi riformatori, quali il veronese Gian Matteo Giberti, il modenese Giovanni Morone, il mantovano Ercole Gonzaga, il vescovo di Gubbio

¹⁷ Cfr. *Costituzioni 1536*, cit., nn. 74, 111-113, 115, 117-120

¹⁸ *Ibidem*, nn. 68, 77.

Federico Fregoso e il bergamasco Vittore Soranzo¹⁹. Dinanzi ad un impegno ancora disarticolato e intermittente della curia romana, sul versante ecclesiastico furono infatti sovente gli ordinari diocesani a dare l'impulso al rinnovamento del sistema della carità, in un delicato e non sempre pacifico rapporto dialettico con i poteri civili e le confraternite laicali, tradizionale espressione dei diversi gruppi sociali operanti a livello urbano²⁰. Interessati a garantirsi il favore di istituzioni e popolazioni locali al fine di ottenere il permesso di fondare nuovi conventi ed espandere i confini della riforma, i cappuccini si prestarono ad essere cooptati in diversi di questi progetti, svolgendo talora, in settori chiave della pastorale quali la predicazione e l'alfabetizzazione religiosa dei fedeli, un ruolo di supplenza rispetto ad un impreparato clero secolare²¹. Connesso a tale azione era inoltre il deciso impegno dei cappuccini nel supporto o nella fondazione di opere assistenziali, da porsi in relazione con il *patronage* accordato all'ordine da parte di oligarchie cittadine e rappresentanti della grande aristocrazia, intenzionati a loro volta ad accrescere la propria influenza e prestigio sociale.

La produttività sociale della predicazione cappuccina è un dato accertato, riscontrabile ampiamente nelle fonti. Seguendo il modello sperimentato dagli ordini mendicanti e in particolare dall'Osservanza francescana, anche i cappuccini concepivano la promozione di istituzioni assistenziali e nuove devozioni (si pensi al caso delle Quarantore) come il prolungamento della predicazione e quindi come un modo

¹⁹ Cfr. M. Camaioni, «*De homini carnali fare spirituali*». Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento, tesi di dottorato in Storia, tutor P. Broggio e G. Caravale, Università Roma Tre, 2008-2011.

²⁰ Si consideri su tutti il caso esemplare della collaborazione instaurata dai cappuccini con il vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, ricostruito in A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, e P. Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del viver cristiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 26-40, 158-176.

²¹ Cfr. C. Cargnoni, *Alcuni aspetti del successo della riforma cappuccina nei primi cinquant'anni (1525-1574)*, in *Le origini della riforma cappuccina*, Ancona, Curia provinciale dei Frati Cappuccini, 1979, pp. 211-259.

efficace per dilatarne nel tempo i frutti sociali e spirituali²². Nel secondo Cinquecento, diverse di queste iniziative sarebbero state propagate in maniera più strutturata ad opera degli stessi cappuccini e delle nuove congregazioni di chierici regolari sorte negli stessi anni, dai gesuiti ai somaschi ai barnabiti, che le avrebbero adattate alle severe esigenze di disciplinamento sociale espresse dal mutato clima culturale della controriforma²³. Una sintesi efficace delle varie forme di apostolato che trovarono un volano nella predicazione cappuccina si legge nella cronaca redatta da uno dei primi «storiografi» dell'ordine, Bernardino da Colpetrazzo:

Et fu cosa mirabile, che alla loro predicazione si risvegliò tutta la christianità; et dove che prima a pena si comunicavano una volta l'anno, incominciorno a comunicarsi più spesso; et se levorno molte compagnie le quali con gran buono essemplio frequentavano i santissimi sacramenti, et si davano all'opere di misericordia. [...] e nella plebe si facevano molte restituzioni, e molti si convertivano alla vita spirituale [...]. Et fu da loro ritrovata l'oratione delle Quarant'hore [...], la quale oggi è in tanto prezzo. Et di più furono fatte molte belle ordin[ation]i circa le cure delli hospitali, et massime la cura dell'orfanelli et altre opere pie, che tutti si risvegliorno per la predicazione de' Capuccini. [...] E molti signori si convertirono alla vita buona, che davano grandissime elemosine e s'inclinavano insino a lavar i piedi a poveri. E tanto era il desiderio d'haver un predicator de Capuccini che pochi famosi predicatori andavano a predicar se non per via de brevi [...]. Rappacificavano le città e le reformavano²⁴.

L'edificante descrizione del cronista non riceve smentita dal confronto con le fonti coeve, le quali permettono di

²² Cfr. M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005; *I frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Spoleto, Cisam, 2013.

²³ Per un quadro generale, resta valido nonostante alcune forzature ideologiche P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 30 voll., Roma, La Civiltà Cattolica, 1950, vol. I, t. I, pp. 371-430.

²⁴ Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*. *Liber tertius*, editus a p. Melchiorre a Pobladura (Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum = MHOMC, vol. IV), Roma, Inst. Hist. Ord. Fr. Min. Cap., 1941, pp. 160, 193-194.

documentare come intorno alla predicazione cappuccina si venisse in effetti a creare una vera e propria «catena» della carità, capace di imprimere una carica riformatrice al sistema urbano dell'assistenza pubblica e di convogliare verso nuove o già consolidate forme di servizio le risorse umane ed economiche della collettività. Nel periodo precedente al concilio, i cappuccini furono attivi in primo luogo nello stimolare interventi concreti in situazioni emergenziali, che richiedevano l'immediata mobilitazione dell'intera cittadinanza o di gruppi selezionati della stessa. Esemplificativa è la strategia adottata da Giuseppe Piantanida da Ferno a Modena nel corso dell'avvento del 1539, quando predicando in duomo per più giorni riuscì, con l'appoggio del vicario del vescovo e di alcuni membri del consiglio dei Conservatori²⁵, dunque secondo una strategia concordata con le autorità ecclesiastiche e civili, ad organizzare una sorta di censimento dei «poveri che vano cercando per la città, li quali ge sono in numero più del duemila e ogni giorno creseno»²⁶. L'operazione, perorata dal pulpito e presto legittimata da un pubblico editto, era volta alla compilazione di un «rotulo de detti poveri», un elenco delle persone bisognose di assistenza, che avrebbe dovuto consentire alle magistrature cittadine di pianificare un intervento organico e maggiormente coordinato rispetto a quello ormai insufficiente garantito dai molteplici piccoli e medi enti assistenziali dipendenti dalle potenti compagnie laicali e dai rappresentanti delle Arti cittadine.

Sfruttando la forza persuasiva di una predicazione dagli accenti apocalittico-penitenziali, strumento forse rudimentale ma efficace di una «pastorale della paura» finalizzata a rinnovare il volto etico della città²⁷, il cappuccino riuscì

²⁵ Principale fautore dell'iniziativa fu il conservatore Giovanni Castelvetro, il quale a causa di una malattia venne poi sostituito nel ruolo di «deputato [...] de li poveri» da Antonio Tassoni, Angelo Zarlattini e un tal «Antonio Quatrino». Su di loro, si veda S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979, ad nomen.

²⁶ Tommasino de' Bianchi, *Cronaca modenese*, vol. VI, Parma, Fiacadori, 1868, p. 431. Cit. anche in FC, II, pp. 430-437.

²⁷ Come riferì Tommasino de' Bianchi sotto la data del 14 dicembre

a vincere le resistenze degli ambienti legati al tradizionale circuito confraternale – che deteneva una sorta di monopolio informale sulla gestione dell’assistenza pubblica – e ottenne che i cittadini benestanti, inquadrati in un sistema di elemosine programmate, «fusseno contenti de dare a ditti poveri *amore Dei* lire una de pan ogni dì (...) acciocchè non morano de fame». L’esperimento, promosso da Giuseppe da Ferno in un frangente reso drammatico dal riaccuirsi di una logorante crisi alimentare nelle campagne, va letto nel contesto di quel contrastato processo di riassetto del sistema dell’assistenza pubblica, che vedeva allora impegnati i Conservatori nell’opera di «concentrazione degli ospedali modenesi in un’unica organizzazione», infine fondata nel luglio 1541 con il nome di Santa Unione²⁸. Senza approfondire ulteriormente la vicenda, interessa qui notare che come esito di questa efficace predicazione non solo i cappuccini ottennero la concessione di erigere un convento, ma si videro anche assegnare dal cardinale Morone la guida dell’orfanotrofio di San Bernardino e, negli anni successivi, l’assistenza spirituale dei malati dell’ospedale di San Giobbe²⁹.

Il caso modenese suggerisce dunque che, a un primo intervento estemporaneo da parte di un predicatore seguiva spesso l’interessamento dei cappuccini per la gestione o, come vedremo, la costituzione di strutture organizzate e deputate a fronteggiare la piaga del pauperismo e le altre inquietanti manifestazioni del disagio sociale, alle quali il

1539, dopo aver predicato due volte in duomo, frate Giuseppe avrebbe «molto exortato li cittadini a fare elemosina a li poveri che ge sono stati deputati, se volemo essere conservati da Dio, da la fame e da la peste».

²⁸ Peyronel, *Speranze e crisi*, cit., pp. 147-161, dove si riporta di un tentativo di promuovere una colletta speciale e una riforma del sistema di tassazione per far fronte alla carestia, attuato dalle magistrature nel settembre 1539, pochi mesi prima dell’arrivo in città del cappuccino, e fallito a causa delle resistenze opposte dal clero cittadino. Sulla Santa Unione, si veda anche C. Santus, *La nascita della Santa Unione e l’assistenza cittadina (1541-1542)*, in «Dep. St. Pat. per le Antiche Province Modenesi», 33, 2011, pp. 85-102. Sorprende che in questi contributi non venga fatta menzione della predicazione di Giuseppe da Ferno.

²⁹ Cfr. M. Schenetti, *I Cappuccini a Modena. Quattro secoli di storia*, Modena, Aedes Muratoriana, 1978, p. 81.

sistema corporativo fondato sulle confraternite appariva sempre meno in grado di fornire una soluzione. È quanto avvenne in diverse città grazie all'azione di Bernardino Ochino, il predicatore più popolare in Italia fino al 1542, quando temendo una incriminazione da parte del neonato tribunale del Sant'Uffizio, decise di abbandonare l'ordine e di rifugiarsi nella Ginevra di Giovanni Calvino, rinnegando la propria fedeltà alla Chiesa di Roma³⁰. Significativi sono i casi di Siena³¹ e di Perugia, dove tra il 1536 e il 1539 il frate senese si scagliò contro l'autoritarismo dei «principi cristiani», esortandoli a porre fine alle «tirannie de' poveri sudditi», ma anche contro il «gentiluomo» insensibile, dicendosi convinto che se egli «leggesse in Cristo, non saria tanto sollecito a nodrire cavalli, cani e sparvieri e lasciare morire di fame gli poveri orfanelli»³². Durante queste intense predicazioni, svolte alla vigilia della ribellione della città contro il pontefice Paolo III Farnese a causa dell'aumento della tassa sul sale (1540), Ochino non solo «convertì gran peccatori» e «fece fare un numero grande di pace», ma promosse anche la costituzione di un istituto per minori orfani o abbandonati, chiamati «Cappuccinelli», e si adoperò per la costituzione di un Conservatorio delle «Derelitte», destinato ad accogliere giovani donne costrette a vivere in condizioni di marginalità. Su iniziativa del cappuccino venne inoltre istituito un «Monte delle Zitelle», vale a dire un «nuovo Monte per le fanciulle da maritarsi, nel quale mettendosi cento fiorini quando nasceva la fanciulla, in capo a 17 anni, erano moltiplicati fino a 600 che sarebbe stata la dote intiera»³³. Le risorse per l'avviamento dell'opera furono

³⁰ Cfr. G. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino* (1972), ora in Ead., *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal rinascimento alla controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 141-188.

³¹ Cfr. Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana*, cit., pp. 76-81.

³² B. Ochino, *Prediche nove*, Venezia, per Nicolò d'Aristotele da Ferrara, detto il Zoppino, maggio 1541, n. 9. Edita in FC, vol. III, 1, pp. 2118-2133.

³³ La presente e la seguente citazione sono tratte da T. Bottonio, *Annali*, II, a. 1536 (Perugia, Biblioteca Augusta, ms. 1151); C. Baglioni, *Memorie serafiche* (ivi, ms 1192, fol. 51v-52r); P. Pellini, *Della historia*

ottenute, secondo quanto si evince dal breve pontificio che autorizzò l'iniziativa, attraverso una sorta di «intacco» del grande Monte di Pietà cittadino, il più antico d'Italia, attivo sin dal 1462; la gestione ordinaria fu affidata, secondo la prassi favorita dagli osservanti del Quattrocento, ad una nuova Compagnia detta «della Nuntiata, o delle Vergini composta di dieci cittadini per Porta».

Nel corso della quaresima del 1535, un'istituzione simile al Conservatorio perugino delle Derelitte era stata costituita su impulso di Ochino a Roma, dove i suoi coinvolgenti sermoni avevano permesso la raccolta di «vinti milia scudi» per avviare «un luogo dove starano dugiento cittelle le quale starano li sinché'l tempo non serà de maritarle»³⁴. Devoto alla figura evangelica della Maddalena, la «santa peccatrice» che – come il buon ladrone – aveva guadagnato la salvezza in virtù dell'amore e della fede di cui Dio per grazia le aveva fatto dono, nel corso della sua predicazione italiana Ochino mostrò un interesse costante per il sostegno dei «poveri meno poveri», compresi i «vergognosi»³⁵, ma ancor di più dei «poveri più poveri» come gli «incurabili» e le donne marginali, per le quali si impegnò non solo a Perugia e a Roma, ma anche a Venezia³⁶ e a Mantova, dove nel 1539 convinse il duca Federico e il cardinale Ercole Gonzaga a

di Perugia, Perugia, Forni, 1970, pp. 585-586. Cit. in Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana*, cit., pp. 69-72.

³⁴ Cfr. G. Rebecchini, «Un altro Lorenzo». *Ippolito de' Medici tra Firenze e Roma (1511-1535)*, Venezia, Marsilio, 2010, p. 184, n. 41.

³⁵ Predicando a Venezia nel 1539, ad esempio, Ochino esortò i suoi ascoltatori «a far una buona elemosina alli poveri vergognosi di questa città, che è ottima lemosina, e fatela amplamente, perché quelli beni che daretì saranno dispensati e meglio che faresti voi, che molte volte date a certi sciagurati che sono pieni di scudi e non hanno bisogno, dove che questi che hanno la cura di dispensare, non danno se non dove bisogna». Ochino, *Prediche nove*, cit., n. 1. Sui poveri vergognosi si veda G. Ricci, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra medioevo e età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996.

³⁶ «Vi raccomando tutti e lochi pii, che ne avete assai in questa vostra città, e di quelli bastardini e delli incurabili poveri, vergognosi e derelitti e altri ospitali e molti monasteri di religiosi buoni e santi, che tutte sono opere piissime», Ochino, *Prediche nove*, cit., n. 6; FC, III, 1, pp. 2271-2272.

patrocinare la fondazione di una Casa per le Convertite³⁷. Ad interessarsi dell'avviamento dell'opera fu la duchessa Margherita Paleologo, con la quale Ochino aveva intessuto un intenso dialogo spirituale intorno ai temi della carità e della misericordia divina³⁸. Lo stesso Ochino si impegnò in prima persona per legittimare agli occhi della cittadinanza la nuova fondazione: quando nell'aprile 1539 si trovò a passare per Mantova nei giorni in cui vi si svolgeva il capitolo dei domenicani, per rispetto di questi decise infatti di non predicare in una delle maggiori chiese cittadine, ma di tenere «due sermoni, uno alla Misericordia, l'altro alle Convertite», legando così il ricordo che i mantovani avrebbero serbato della sua predicazione a due luoghi cruciali del nuovo sistema dell'assistenza cittadina che si andava costituendo sotto l'egida ducale³⁹. Non solo: per interesse di Ochino e della duchessa, venne individuata in una congiunta della Paleologo la «persona virtuosa, amorevole et discreta» che avrebbe assunto «el governo» della nuova e «santa opera» dopo un periodo di apprendistato a Verona, dove con il patrocinio del Giberti era già attiva una Casa delle Convertite⁴⁰.

³⁷ Cfr. M. Camaioni, *Per «sfiammeggiar di un vivo e ardente amore». Vittoria Colonna, Bernardino Ochino e la Maddalena*, in M. Lupi e C. Rolle (a cura di), *El Orbe Católico: transformaciones, continuidades, tensiones y formas de convivencia entre Europa y América (siglos IV-XIX)*, Santiago de Chile, Ril, 2016, pp. 105-160.

³⁸ Cfr. B. Nicolini, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, Napoli, Ricciardi, 1935, pp. 61-64. Nuovi documenti su questa vicenda in G. Alonge e M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova*, i.c.s.

³⁹ Si veda la lettera inviata il 27 aprile al duca da Girolamo Gabloneta, secondo il quale tali sermoni erano stati «molto belli, dico, tanto che più io non voglio andar a prediche». Cit. in Nicolini, *Bernardino Ochino e la riforma in Italia*, cit., p. 63.

⁴⁰ Si vedano le lettere di Margherita Paleologa a Isabella Lavagnola (Casale, 30 aprile 1539) e a «madama Dorotea», governatrice delle Convertite di Verona (Mantova, 6 giugno 1539), in Mantova, Archivio di Stato, Gonzaga, b. 3001, lib. 3, ff. 95rv, 107v. Negli anni seguenti, la Paleologa si sarebbe adoperata per ottenere dal pontefice Paolo III un breve di conferma dell'istituzione. *Ibidem*, lib. 4, ff. 106r, 115v-116r (lettere a Giovanna Orsini, 30 gennaio e 6 marzo 1542).

Le cronache riportano inoltre che predicando a Napoli, Ochino permise di raccogliere ben «cinquemila scudi» in favore di un'opera pia⁴¹. A Bologna ottenne nel 1537 la fondazione di un ospedale per i «bastardi», mentre a Lucca, dove alcuni anni prima il pauperismo aveva provocato la nota rivolta detta degli Straccioni, la sua predicazione connotata da forti accenti sociali indusse nel 1538 alcuni esponenti dell'oligarchia mercantile a proporre al consiglio cittadino l'erezione di un luogo per il ricovero dei più bisognosi⁴²: quei «poverini, creature di Dio redenti col suo prezioso sangue, tuoi fratelli, quantunque siano sordidi, stracciati, infermi e puzzolenti», ai quali i lucchesi erano stati esortati da Ochino a distribuire le proprie «sustanze, le quali non per altro te le ha date Dio, salvo che oltra la tua necessità ne sia dispensatore a' poverini, anzi a Cristo Giesù». «E però – aveva chiosato il predicatore nella perorazione finale, con toni che riecheggiano le costituzioni cappuccine ma ricorrono anche nell'innovativo *De subventione pauperum* (1526) dell'umanista Juan Luis Vives⁴³ – dona il tuo amore insieme con le superflue sustanze a' poverini per amore del tuo Cristo, le quali [...] non sono tue e te le usurpi, perché le sono de' poveri»⁴⁴.

Un caso meno noto di intervento sociale dei primi cappuccini riguarda la fondazione della Casa della Misericordia di Como, avvenuta su autorizzazione del governatore dello Stato di Milano, Alfonso d'Avalos marchese del Vasto, ad opera di un gruppo di laici coordinati dal frate Francesco di

⁴¹ Paulus a Foligno, *Origo et progressus ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, edidit Melchior a Pobladura (MHOMC, vol. VII), Romae, Inst. Hist. Ord. Fr. Min. Cap., 1955, p. 259.

⁴² Cfr. B. Nicolini, *Sui rapporti di Bernardino Ochino con le città di Bologna e di Lucca*, in Id., *Aspetti della vita religiosa politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna, Tamari, 1963, pp. 9-30; S. Adorni Braccesi, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 90-92 e *passim*.

⁴³ Cfr. L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, a cura di V. Del Nero, Pisa-Roma, Serra, 2008, pp. 66-67.

⁴⁴ B. Ochino, *Prediche predicate*, Venetia, per Bernardino de Viano, 1541, n. 2. Edita in FC, III, 1, pp. 2138-2146.

Calabria, un fidato collaboratore di Ochino⁴⁵. Come avvenuto a Modena, anche a Como i cappuccini si erano attivati già nel 1539, dinanzi all'acuirsi della carestia che attanagliava l'Italia centro-settentrionale, al fine di coadiuvare i canonici del duomo e parte della classe dirigente nell'organizzazione di un sistema di raccolta delle elemosine private, da convogliarsi in questo caso in un «Monte dell'abbondanza» incaricato di «distribuir pane, e farina»⁴⁶. Una lettera indirizzata nel 1540 ad Alfonso d'Avalos da un collaboratore permette di ricostruire le dinamiche che, da un primo approccio dettato dall'emergenza, avevano condotto alcuni cittadini a chiedere l'approvazione di una più complessa istituzione, pensata per diventare lo snodo di uno stabile circuito caritativo. In essa si riferisce che, per far fronte alla «penuria grandissima che è stato [...] per spacio di uno anno in tutto il stato et maxime in la città di Como», la Provvidenza aveva inviato il predicatore Francesco di Calabria, il quale era riuscito a disporre l'animo delli comaschi ad avere pietà a detti poveri, inhabili et miserabili, di modo che si fecero diverse elemosine, et raccolte in essa città in diverse volte a tale effetto, et con la gratia della divina bontà, per molti mesi de detta penuria sono state distribuiti più de 4.000 pani per settimana in opere pie, oltre le altre elemosine fatte a poveri, infermi, incarcerati et putte da marito. Dinanzi alla «bona dispositione delle persone», il cappuccino aveva deputato «sopra quelle collette et elemosine tredici persone, de quali

⁴⁵ A Como, i cappuccini agivano di concerto con un altro giovane ordine, quello dei somaschi, fondato dal veneziano Girolamo Miani e specializzato nell'assistenza agli orfani. Cfr. F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 19622, p. 51, n. 1; M. Tentorio, *Alcune note sulla relazione della «Compagnia dei Servi dei Poveri» coi padri cappuccini*, in «Rivista dell'ordine dei padri somaschi», 22, 1957, pp. 29-39. Su Francesco di Calabria, cfr. M. Camaioni, *L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542*, in L. Felici (a cura di), *Ripensare la riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Torino, Claudiana, 2015, pp. 73-94 (pp. 83-86).

⁴⁶ Cfr. G. Rovelli, *Storia di Como*, Como, Ostinelli, 1803, parte III, t. III, pp. 362-264.

tre ne fossero delli reverendi canonici della sua chiesa maggiore et li dieci restanti secolari et della città», delineando la struttura embrionale di un «loco» – che si chiedeva di approvare «sotto il nome et titolo della Misericordia» – «nel quale perpetuamente alli tempi suoi habbino da convenire li deputati che saranno stabiliti sopra queste opere pie»⁴⁷.

Dagli statuti della Casa della Misericordia di Como, redatti con la supervisione dello stesso Francesco di Calabria sul calco di quelli dell'analoga istituzione milanese⁴⁸ e approvati dal marchese del Vasto nell'agosto 1540⁴⁹, emerge un modello razionale, per quanto tradizionale di collaborazione tra chierici e laicato devoto, finalizzato all'espletamento delle funzioni caritative dell'istituzione – «pascere poveri, bereverare assetati, visitare incarcerati, [...] maritare orphane, visitare inferme» – ma anche alla garanzia di un'assidua pratica sacramentale da parte dei membri della compagnia. In sintonia con le linee portanti della spiritualità cristocentrica dei primi cappuccini, ma anche con il modello gibertino, negli statuti della Misericordia di Como compare difatti l'invito ai «padri et procuratori de poveri» di sforzarsi di «assomegliarsi et conformarse al loro patrono Christo»: a tal fine, venivano consigliate la confessione e la comunione frequenti, dal momento che, come scrisse Francesco di Calabria con uno slancio che rimanda al *Dialogo della unione*

⁴⁷ Milano, Archivio di Stato, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, ff. 110-111.

⁴⁸ Lo si apprende da una supplica dei deputati della Misericordia di Como, in cui si parla di «piantare una Casa di Misericordia perpetua, nel modo e forma ch'è quella di Milano». Cit. in Chabod, *Per la storia religiosa*, cit., p. 213, n. 2.

⁴⁹ Si veda la lettera inviata il 18 agosto 1540 da Agostino Monti, uno dei cittadini coinvolti nell'iniziativa, a Francesco di Calabria, alla quale fu allegata la bozza degli statuti al fine di una revisione in vista dell'invio al Del Vasto per l'approvazione definitiva; il 24 agosto, lo stesso Del Vasto riferiva da Vigevano al gran cancelliere del ducato di Milano, Francesco Taverna, di aver ricevuto «un memoriale per il quale se ricercava se permettesse, che in Como se facesse una Casa de Misericordia, et per essere questo negotio molto pio – aggiungeva – desidero, che se expedisca (...) subito» a Roma e che «Nostro Signore la contenti como desidera». Milano, Archivio di Stato, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, ff. 84, 103.

spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni e agli altri trattatelli mistici circolanti tra i primi cappuccini⁵⁰, «siccome quanto più la persona se appropinqua al foco, tanto più se scalda, così quanto più spesso si comunica, tanto più s'unisce con Christo. Imperoché comunicarse non è altro che spiritualmente unirse con Christo»⁵¹.

Merita infine di esser brevemente considerata la strategia pastorale attuata dai cappuccini a Montepulciano nel luglio del 1539, di cui siamo informati dalla lettera inviata a Ignazio di Loyola da un altro gesuita spagnolo, Francisco Estrada⁵². Questi descrisse l'articolata azione messa in campo sotto i suoi occhi dai frati nei confronti della popolazione. Alla presenza del vicario generale dell'ordine, dunque di Ochino, una mattina diversi cappuccini guidarono in processione dietro ad un crocifisso trecento «mammoli», dei quali riuscirono ad addomesticare la violenza rituale inducendoli a flagellarsi e a recitare litanie alternate al grido di «Misericordia! Misericordia!». Giunti su una collina fuori città celebrarono la messa, distribuendo alla folla presente il pane raccolto questuando e alternandosi in una predicazione *en plen air* che durò fino a sera. Secondo il gesuita, l'azione evangelizzatrice e moralizzatrice dei cappuccini produsse effetti straordinari, estendendosi dai giovani agli adulti i quali «decisero di cambiar vita e si son fatti dei

⁵⁰ Cfr. M. Camaioni, *Liberò spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul «Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima» di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell'«Amore evangelico»*, in «Archivio Italiano per la storia della pietà», 25, 2012, pp. 303-372.

⁵¹ Milano, Archivio di Stato, *Cancellerie dello Stato, Carteggio generale*, 30, ff. 108rv. Una Casa della Misericordia fu fondata in quegli anni a Gubbio, nella diocesi retta dal vescovo Federico Fregoso, molto legato a Ochino, ad opera del citato Giuseppe da Ferno, che vi diffuse anche la devozione delle Quarantore come già aveva fatto a Milano, Pavia, Siena, Arezzo e Modena. Cfr. C. Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*, in «L'Italia francescana», 41, 1986, pp. 325-460: 352-359.

⁵² Cfr. O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 68-69; Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana*, cit., pp. 74-76.

decreti contro i bestemmiatori e molti si sono riconciliati nell'amore», mentre le prostitute «si sono pure riformate e [si sono] fatte delle ordinanze sul vestire e su altre cose superflue e disoneste». Maggiore rispetto al periodo pasquale, era stato infine il numero di coloro che avevano chiesto al curato di confessarsi e comunicarsi.

3. *Il modello di san Bernardino e le opere della «viva fede»: etica sociale e giustificazione per fede nelle prediche italiane di Ochino*

Questa pur vivida descrizione non esaurisce lo spettro delle prospettive attraverso le quali è possibile osservare l'azione sociale dei primi cappuccini. Le *reportationes* delle prediche tenute da Ochino a Lucca nel 1538 e a Venezia nel 1539 consentono, infatti, di documentare anche l'impianto dottrinale, le strategie oratorie e la complessa accezione semantica con la quale veniva declinato nella predicazione cappuccina il discorso su carità e misericordia⁵³. Ci dovremo limitare ad alcuni esempi, attraverso i quali cercheremo di mostrare come l'identità cappuccina e i modi della presenza della congregazione nella società vennero definendosi nel confronto con la molteplicità di indirizzi spirituali del primo Cinquecento, subendo l'influsso di correnti esogene ma sotto diversi aspetti affini al minoritismo, come quella del cosiddetto evangelismo nella quale confluivano motivi provenienti dalla spiritualità savonaroliana, dall'umanesimo cristiano di Erasmo, dall'agostinismo dei teologi protestanti e, non ultimo, dallo spiritualismo *alumbrado* di Juan de Valdés, che tanti punti di contatto divideva con il misticismo della tradizione francescana «spirituale». Questa contaminazione appare evidente nelle prediche di Ochino,

⁵³ Considerando il largo seguito di cui Ochino godeva all'interno dell'ordine negli anni in cui ne fu il vicario generale (1538-1542), non appare improprio considerare le sue prediche come rappresentative di una componente se forse non maggioritaria, comunque significativa dell'oratoria cappuccina nel periodo precedente il concilio di Trento.

nelle quali è possibile individuare l'avvenuta connessione degli argomenti in favore della carità individuale e collettiva tipici della tradizione osservante, con la dottrina luterana della giustificazione per sola fede e con quella «teologia del cielo aperto» di ascendenza origeniana e poi erasmiana⁵⁴, la quale esprimendo una concezione latitudinaria della grazia divina e l'idea di una salvezza universale, tendeva a prospettare un cristianesimo etico e inclusivo, fondato sulla immensa misericordia di Dio e non, come stava avvenendo nelle nuove chiese della Riforma, sul criterio insondabile e inesorabile della predestinazione degli eletti⁵⁵.

Una prima considerazione riguarda la persistenza, nella predicazione ochiniana, di stilemi e argomentazioni provenienti dalla ricca tradizione dell'Osservanza francescana, con particolare riferimento all'esemplare oratoria di Bernardino da Siena. Ochino si era formato infatti nel convento senese della Capriola, fulcro del culto non soltanto locale tributato all'insigne predicatore canonizzato nel 1450, e non esitò ad esplicitare tale legame nel corso della predicazione lucchese del 1538, concludendo un vibrante sermone dedicato al tema dell'amore verso il prossimo con il racconto di alcuni aneddoti riguardanti proprio «san Bernardino italico e nato nella patria mia senese, e dell'Ordine nostro»⁵⁶. Attingendo alle fonti dell'agiografia bernardiniana, riferì due noti episodi dell'infanzia di Bernardino che lo presentavano come modello di «fede viva e carità perfetta di Dio e del

⁵⁴ Per questo aspetto della ricezione del pensiero di Erasmo, oltre al fondamentale studio di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 19902, si veda almeno P. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2009. La matrice origeniana è ben messa luce da A. Godin, *Erasmus lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982 e, con riferimento all'Italia, da P. Terracciano, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.

⁵⁵ Cfr. L. Felici, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in E.A. Baldini e M. Firpo (a cura di), *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 129-158.

⁵⁶ Ochino, *Prediche predicate*, cit., n. 3; FC, III, 1, pp. 2146-2155, 2154.

prossimo», anche per i laici. Si tratta di racconti presenti tanto nell'iconografia del santo, quanto nella *Vita Bernardini ante ingressum religionis* di Girolamo Benvoglianti, cui si rifecero Giovanni da Capestrano e gli autori delle altre biografie approvate del santo, tramite le quali questi episodi finirono per essere incorporati nell'ufficio per la festa di san Bernardino del *Breviarium Romanum*, un testo certamente letto nelle comunità dell'Osservanza italiana dalle quali non solo Ochino, ma molti altri cappuccini provenivano⁵⁷. Predicando ai lucchesi l'«immensa carità verso Dio e il prossimo» di quel *puer senex* destinato alla santità, Ochino si rivolse dunque con tono confidenziale ad ognuno dei suoi ascoltatori, «acciocché a suo esempio tu ti accendi e riscaldi all'amore di Dio e del prossimo». Vale la pena riportare alcuni passi dell'efficace discorso:

In nella tenera età, Bernardino si mostrava tanto allegro e giocondo a' poverini, che per dolcezza non si poteva contenere dalle lagrime, a' quali faceva larghissime elemosine, dando loro insieme con le elemosine il suo amore, e spesso diceva alla sua zia: «Deh, zia mia cara, datemi, vi prego, la mia parte del pane che mi tocca a disinare», e la dava a' poveri. [...] Volontieri udiva il Verbo di Dio e le prediche, e poi, tornando a casa, montava in su un muricciuolo e la contava e riferiva alli altri fanciulli, li quali fanciulli, se avevano in animo o incominciato a parlare qualche parola disonesta o brutta, subito che vedevano Bernardino, dicevano l'uno all'altro: «Stiamo cheti, ecco Bernardino». Bernardino adunque, tutto vestito di fede viva e carità perfetta di Dio e del prossimo, si spogliò della sapienza umana e de la carnal prudenza, spregiando il mondo con tutte le sue concupiscenze, ricognoscendosi debitore non al mondo e suoi piaceri e

⁵⁷ Cfr. P. Delcorno, «O felix adulescentia Bernardini! O ardentissima caritas cordis eius!» *San Bernardino da Siena come modello per i laici*, in E. Lombardo (a cura di), *Models of Virtues. The Role of Virtues in Sermons and Hagiography for New Saints' Cult (13th to 15 Century)*, Padova, Centro Studi Antoniano, 2016, pp. 225-246 e bibliografia, con particolare riferimento agli studi di Letizia Pellegrini sulle «ambiguità e ambivalenze» della memoria bernardiniana all'interno delle diverse componenti – conventuale, osservante e riformata – dell'ordine francescano. Si veda inoltre in questo volume P. Delcorno, *La carità come virtù politica: Bernardino da Siena, l'ospedale, la peste*, pp. ???.

delizie, ma solamente a Giesù dolce e al prossimo e a' poverini in Cristo. Ti conforto adunque con tutto il cuore tu lo vogli imitare in fede viva, speranza e carità, acciò che tu sia felice in questa vita e in nell'altra⁵⁸.

Nel testo tanto di questa, quanto delle altre *reportationes* superstiti della predicazione tenuta a Lucca da Ochino nel 1538, è possibile inoltre individuare almeno un altro elemento che rimanda al retaggio francescano-osservante dei primi cappuccini. Nel formulare la propria convinta esortazione alla carità verso gli ultimi, infatti, Ochino mostrò uno scarso interesse per il dibattito allora in corso sulla opportunità di distinguere il vero dal falso povero selezionando i soggetti meritevoli della carità attraverso la stigmatizzazione degli atteggiamenti devianti⁵⁹, e rimase invece fedele al tradizionale e meno controverso concetto, già espresso da Francesco d'Assisi e poi diventato patrimonio comune della teologia medievale, del povero quale *imago Christi*⁶⁰. Secondo un'argomentazione condivisa da altri cappuccini⁶¹, così infatti Ochino approcciò la questione dal pulpito:

Non credi all'Evangelio, che sono parole di Cristo Gesù, il quale dice: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*, cioè, quello che fate a uno de' miei minimi poverini, lo fate a me?

⁵⁸ Ochino, *Prediche predicate*, cit., n. 3; FC, III, 1, pp. 2154-2155.

⁵⁹ Sul processo di risemantizzazione del concetto di povertà nella prima età moderna, in aggiunta agli studi di P. Camporesi, R. Jütte e G. Todeschini, si vedano ora P. Delcorno, *Lazzaro e il ricco epulone. Metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2014 e, in questo volume, L. Coccoli, «Non come nemici ma come fratelli»: *Carità e disciplinamento nei dibattiti cinquecenteschi sull'assistenza*, pp. ???.

⁶⁰ Anche diversi riformatori della prima generazione, da Lutero a Zwingli, si attenero a questa interpretazione tradizionale. Cfr. Delcorno, *Lazzaro e il ricco epulone*, cit., p. 273.

⁶¹ Si veda ad esempio quanto, riprendendo lo *Speculum perfectionis* e la *Vita secunda* di Tommaso da Celano, scriveva intorno al 1534 Giovanni da Fano nella versione emendata del *Dialogo de la salute*: «Diceva san Francesco: "Quando tu vedi il povero, allora ti è posto inanti il specchio del nostro signor Iesu Cristo [...], il quale essendo glorioso e ricco nella sua maestà, venne povero e despetto nella umiltà nostra, povero nacque, poverissimo visse e in croce povero e nudo morì"», Edizione in FC, I, pp. 583-719: 696.

Perché sotto quello abito vile, sotto quella sordidezza, sotto quella infirmità e puzza vi è Cristo Gesù dolce. E però li occhi carnali attendino alla infirmità e vegghino la viltà del poverino, ma li occhi dell'intelletto tuo cristiano risguardano Cristo mistico con tutta la sua maiestà in quel poverino sotto quel velame vile⁶².

Non si trova invece traccia, nelle testimonianze sui primi cappuccini, degli spunti polemici nei confronti delle comunità ebraiche residenti nelle maggiori città italiane, che avevano caratterizzato la predicazione francescana nella seconda metà del Quattrocento, in concomitanza con la grande campagna osservante in favore dei Monti di Pietà⁶³. Non è qui possibile approfondire tale aspetto. Basti dire che, nella predicazione evangelica sviluppata dai cappuccini e in particolare da Ochino, tanto influenzata dall'esegesi paolino-agostiniana delle Scritture, l'ebreo compare quasi esclusivamente come personificazione dell'atteggiamento di molti credenti «tiepidi», per usare un'espressione cara a Savonarola, ad indicare coloro i quali, come i farisei del Vangelo, fondavano la propria vita cristiana su una lettura legalistica della Parola e dunque su una concezione formalistica della vita di fede, guidata più dal timore della pena eterna che dalla speranza derivante dalla contemplazione dell'amore e della misericordia di Dio. Questa critica, ben documentabile nel discorso morale dei grandi predicatori del secolo precedente, da Bernardino da Siena allo stesso Savonarola, era destinata ad assumere nel Cinquecento, con la riflessione di Martin Lutero, un nuovo e più profondo spessore teologico.

Principio fondante del pensiero luterano era infatti, com'è noto, la dottrina della giustificazione *sola fide*, un risvolto diretto della quale consisteva nella negazione del valore meritorio, ai fini della salvezza, delle opere svolte dall'uomo nel corso della propria vita. Inevitabile conseguenza teorica dell'affermazione della gratuità dell'elezione dell'uomo da

⁶² Ochino, *Prediche predicate*, cit., n. 2; FC, III, 1, p. 2140. La citazione evangelica è Matteo 25, 40-45.

⁶³ Cfr. M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, Il Mulino, 2001.

parte di Dio, la dottrina luterana delle opere non si limitava a denunciare come invalidi gli atti di culto meramente formali o le prassi palesemente inficiate da interessi personalistici, come la vendita delle indulgenze; né mirava semplicemente a valorizzare l'intenzione, le motivazioni interiori che muovevano l'uomo alla preghiera e all'azione verso il prossimo, ma dichiarava l'irrelevanza delle opere umane nell'economia della salvezza, che veniva fatta dipendere unicamente dalla fede e dalla grazia, vale a dire da un gratuito dono di Dio ai suoi eletti, attraverso la redenzione assicurata dal sacrificio di Cristo sulla croce.

Tanto nei territori che aderirono alla riforma, quanto nei contesti come quello italiano che pur soggetti ad un più diretto influsso della Chiesa romana videro una rapida diffusione delle dottrine luterane anche a livello popolare, questo aspetto del pensiero del riformatore sassone andò incontro ad una serie di difficoltà interpretative, prontamente rilevate dai controversisti di parte cattolica i quali accusarono Lutero e i suoi seguaci di «svendere la salvezza sottocosto»⁶⁴, facendo credere ai fedeli che grazie al «beneficio» di Cristo «siamo tutti salvi certissimamente, o facciamo mal o facciamo bene»⁶⁵. Nella ricezione distorta di cui la dottrina liberatoria della giustificazione gratuita veniva talora fatta oggetto da parte dei fedeli privi degli strumenti culturali e teologici necessari a comprendere il messaggio diffuso dai predicatori o dai libretti filo-luterani che per diversi decenni circolarono nella penisola, il rischio di una interpretazione lassista, che allentasse i vincoli morali allontanando il popolo dalle opere di carità, era concreto. In realtà, nei suoi scritti Lutero aveva sottolineato come le «buone opere», pur non essendone il presupposto, rappresentassero tuttavia una conseguenza naturale – e necessaria – della giustificazione: «Se le opere non seguono – aveva precisato l'agostiniano richiamando un delicato passo della *Lettera* di Giacomo – è certo che questa fede di Cristo non abita nel nostro cuore,

⁶⁴ Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, cit., p. 149.

⁶⁵ Così riferì nel 1555 agli inquisitori un prete di Pirano, tale Aloise del Preto. *Ibidem*.

ma è morta», concetto ribadito altrove più chiaramente: «è impossibile che la fede sia senza incessanti molte e grandi opere»⁶⁶.

Le preoccupazioni di ordine sociale e pastorale dell'iniziatore della riforma erano le stesse di quei prelati, vescovi e predicatori italiani i quali erano convinti della validità del principio solafideistico e, nel corso degli anni trenta, tentarono di farne, in maniera più o meno esplicita, un perno dei rispettivi progetti di riforma della Chiesa. Sono note le discussioni sull'opportunità o meno di predicare al popolo la giustificazione *sola fide* e la predestinazione, intavolate a partire dal 1537 dal cardinale veneziano Gasparo Contarini con l'umanista Marcantonio Flaminio e con altri collaboratori del vescovo di Verona Giberti⁶⁷. Questi complessi dibattiti dottrinali, prevalentemente affidati ai riservati canali della corrispondenza privata, trovarono un riflesso nelle prediche di Ochino. Come latore di un messaggio destinato ad ampia risonanza pubblica, alla maniera di Lutero anche il predicatore cappuccino doveva prestare attenzione alla delicata questione delle possibili implicazioni etiche e sociali di un annuncio non ben compreso della giustificazione per sola fede: una dottrina sulla quale, sino al fallimento dei colloqui religiosi di Ratisbona (1541) e al decreto tridentino che la dichiarò non conforme al dogma cattolico (1547), diversi esponenti del movimento riformatore interno alla Chiesa romana sperarono come detto di poter fondare il rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica e della vita religiosa⁶⁸.

⁶⁶ M. Luther, *Werke*, W.A. VII, 231; XXXIX, 1, 44-46, Tesi 30, cit. in V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1976, pp. 200-201.

⁶⁷ Cfr. A. Stella, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 15, 1961, pp. 411-441; P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 69-84; Salvetto, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento*, cit., pp. 145-154.

⁶⁸ Manifesto di questa corrente entro la quale si distinse il movimento detto degli «spirituali», di cui fecero parte i porporati Reginald Pole e Giovanni Morone accanto a Vittoria Colonna, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio e Giulia Gonzaga, fu com'è noto l'anonimo *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, Venetiis,

La cautela non impedì in realtà a Ochino di ribadire con toni netti, anche nei sermoni dedicati al tema della carità, la centralità della fede in Dio e l'inutilità delle opere umane ai fini della salvezza: «Paulo dice: *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis*, cioè, volentieri mi glorierò nelle mie infirmità, il qual son niente e niente posso, acciò abiti in la virtù di Cristo, il quale per me ha patito e pagato, mediante il quale io spero la eredità celeste e non mediante l'opere mie morte»⁶⁹. Tuttavia, consapevole delle difficoltà interpretative che tale predicazione poteva suscitare, all'esaltazione della grazia e al crudo riconoscimento della miseria dell'uomo che privo della grazia è capace solo di «fede morta e operazioni morte», egli faceva spesso seguire l'esortazione all'esercizio di una carità fervente, fondata sulla possibilità, per il cristiano rigenerato dalla giustificazione, di compiere per amore di Dio le «opere vive della viva fede»⁷⁰:

Non ti confidare adunque, cristiano mio, in te, nelle tue forze e opere, non in ricchezze, [...] ma tutto elevato sopra di te riposati e per confidenza viva e salda in Cristo Giesù dolce. Ti prego, adunque, o peccatore, [...] che tu lo vogli amare nei poverini membri suoi, e in quelli conoscerlo e mostrarli il tuo amore, e in lui puonere ogni tua speranza, confidandoti in quello solido, stabile e infinito bene, non in ne' tuoi meriti, né in nelle tuoi opere, e confidandoti, l'ami con fervente carità e viva fede, operando opere degne del suo amore⁷¹.

Come già spiegato da Lutero dunque le opere «degne» dell'amore divino sono, con un ribaltamento della tradizionale logica utilitaristica dei meriti, non quelle compiute per convenienza, per timore dell'inferno o per obbligo morale, ma quelle scaturite dalla «viva fede»: un'espressio-

apud Bernardinum de Bindonis, 1543.

⁶⁹ Ochino, *Prediche predicate*, cit., n. 5; FC, III, 1, p. 2170. Cfr. 2 Corinzi 12,5.9.

⁷⁰ *Ibidem*, n. 1; FC, III, 1, pp. 2136-2137. Cfr. anche *ibidem*, pp. 2182 e 2254: «Alcuni partoriscono Cristo con opere buone, con opere virtuose e di buono esempio al popolo prossimo».

⁷¹ *Ibidem*, n. 5; FC, III, 1, pp. 2167-2178: 2174. Cfr. anche *ibidem*, p. 2254.

ne questa che, nel linguaggio cauto e sfuggente di questi anni, costituisce la spia di un'intima adesione alla dottrina della giustificazione per sola fede, ma anche della ricerca, da parte di prelati e predicatori chiamati a responsabilità pastorali, quali Contarini, Giberti e lo stesso Ochino, di modalità di diffusione di tale messaggio che fossero in grado di eludere il rischio di un fraintendimento, da parte del «popolo dei semplici», dell'affermazione dell'inutilità delle opere per la salvezza, talora pericolosamente interpretata come un'implicita legittimazione di una scarsa operosità sociale. Rispetto al tradizionale discorso sulla carità sviluppato nella predicazione medievale, si percepisce dunque nella riflessione di Ochino una torsione che, dal piano penitenziale e morale, orienta il baricentro della discussione verso una prospettiva più intima e spirituale, stimolando un ripensamento dell'ortoprassi alla luce di un nuovo sistema dottrinale fondato su un radicale pessimismo antropologico ma anche, allo stesso tempo, su una fiducia incondizionata, non esente da slanci mistici, nella mediazione di Cristo e nell'infinita misericordia divina.

In determinate circostanze, Ochino affrontò in maniera ancor più diretta la questione della scorretta ricezione e interpretazione della giustificazione per la fede nel «beneficio» di Cristo, dedicandosi a risolvere i possibili dubbi che la predicazione di tale dottrina poteva ingenerare negli ascoltatori. Alcuni di essi, osservò dal pulpito a Lucca, avrebbero infatti potuto chiedergli: «O frate, se Dio ha pagato per noi e se ci si è donato con tutti i suoi tesori, come dici tu, noi possiamo pure esser sicuri della nostra salute; adunque non bisogna, né accade operare, né manco osservare i suoi comandamenti». Ad essi, il cappuccino senese spiegò che effettivamente «Cristo tutte queste cose ci ha donato»; tuttavia, ogni dono deve essere accettato da chi lo riceve, mentre tu che non muti vita, non operi e non dispreghi ogni cosa per guadagnar Cristo, ricusi il dono. [...] Ma quando tu ricevi il dono e conosci Dio per fede viva operando bene, e in speranza e carità, e quello abbracci, nota questa parola, entri subito in possessione di Cristo, del paradiso e del tesoro celeste e di tutti i meriti

di Cristo, e conseguentemente sei padrone di Cristo, del mondo e d'ogni felicità⁷².

Ancor più esplicitamente, la problematica sarebbe stata chiarita da Ochino nelle prime prediche pubblicate a Ginevra nell'ottobre 1542, poco dopo l'apostasia e la fuga. In esse, abbandonato quel nicodemitico «predicar Christo mascarato in gergo» che aveva caratterizzato il suo magistero italiano, l'ex cappuccino ricorse ad argomentazioni e ad una terminologia che richiamano quella impiegata da Lutero e da Juan de Valdés⁷³ oltre che dagli autori del *Beneficio di Cristo*⁷⁴:

Dovrebbe predicarsi che la fede morta non basta, et che l'è morta, ogni volta che non opera in gloria di Dio et salute del proximo. Però doverebano predicarsi ancho le opere buone, non perché iustificano, ma perché son fructi di spirito, et di necessità si truovano in chi ha viva fede: però chi è privo di buone opere, può sapere che non ha viva fede⁷⁵.

⁷² *Ibidem*, n. 5; FC, III, 1, p. 2171.

⁷³ Esemplicativo il passo dell'*Alfabeto cristiano*, in cui Valdés fa esprimere a Giulia Gonzaga concetti analoghi in riferimento proprio a un sermone di Ochino dai due ascoltato a Napoli, nel quale il predicatore aveva affermato che «solamente accetta Iddio quelle buone opere che noi puramente facciamo mosso dallo amore di Dio, senza che a quelle ci muova né timore d'inferno né desio o amore di gloria». Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994, p. 104.

⁷⁴ Cfr. Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni / The Newberry Library, 1972, cap. 4, spec. pp. 33-34, 44-45: «Questa vera fede non è donata da Dio così tosto all'uomo, ch'egli è spinto da un violento amore alle buone opere e a rendere frutti dolcissimi a Dio e al prossimo, come ottimo albero: [...] santo Agostino [...] difende questa sentenza, mostrando che per la fede siamo giustificati senza aiuto delle buone opere, conciosiacosaché esse non sono cagione, ma effetto della giustificazione [...]. E nondimeno questa fede non può esser senza le buone opere; [...] così, non vedendo noi in alcuno la luce delle buone opere, è segno che quel tale non ha la vera fede ispirata, la qual Dio dona alli suoi eletti per giustificarli e glorificarli».

⁷⁵ B. Ochino, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena. Si me persequuti sunt, et vos persequentur. Sed, omnia vincit veritas*, Ginevra, J. Gerard, 10 ottobre 1542, n. 3, fol. B2r-B8v: B7v. Si veda anche la predica n. 19: *Del modo da far delle opere buone, assai, et presto* (fol. L8r-M3r).

Riposte le cautele del periodo italiano, dettate forse anche dai moniti del Contarini ormai morto, Ochino prese inoltre una definitiva posizione nel dibattito circa l'opportunità di predicare tali dottrine al popolo, attaccando gli esponenti del fronte cattolico più conservatore: «Pensano questi tali, che la fede della iustificatione per Christo, gitti per terra le opere buone, et è tutto el contrario: imperò che la viva fede della iustificatione per Christo fa li homini ferventi, solliciti, diligenti, assidui, perfecti et pieni d'ogni virtù, et fa operar cose mirabili, et solo per gloria di Dio». Dunque, «non alarga la via del celo, chi predica la viva fede, né fa li homini licentiosi al male, imperò che colui che ha viva fede, ha spirito, dal quale è inducto a obedire alla volontà di Dio. [...] Sai chi alarga la via del celo? Chi predica opere senza fede, perché [tali opere] si possan far da ogni gran ribaldo, perseverando nella sua mala vita»⁷⁶.

4. «*Andare al tribunal della misericordia*»: il dibattito sulla predestinazione tra carità ed eresia

Nel breve *Modus concionandi*, composto nel 1538 al fine di fornire utili indicazioni su «come debbono governarsi i predicatori nel predicare», il cardinale e neo-vescovo di Belluno Gasparo Contarini individuava due possibili effetti collaterali di una aperta predicazione della giustificazione per sola fede e della predestinazione degli eletti⁷⁷. Da un lato, come insegnava l'esempio dei territori tedeschi dove essa «magnos tumultus excitavit», si profilava il rischio della «praesumptio», vale a dire la diffusione di un sentimento di impunità e vana sicurezza, fondato sull'erronea convinzione che, essendo la salvezza assicurata dalla sola fede, fosse lecito indulgere nel peccato e astenersi dall'esercizio della

⁷⁶ *Ibidem*, fol. B7rv. Cfr. Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, cit., p. 47.

⁷⁷ Cfr. G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 45-46, 69-70, 183-185.

carità, senza dover temere la dannazione eterna⁷⁸. L'altro pericolo era invece quello, opposto ma parimenti inquietante, della «desperatio», quel brutale sentimento di impotenza e angoscia escatologica che poteva scaturire da una presa di coscienza dell'incapacità umana di guadagnare la salvezza tramite le opere non adeguatamente temperata dalla fiducia nella promessa di salvezza, consegnata da Dio all'umanità attraverso la croce di Cristo.

Se, come si è visto, tanto per Lutero quanto per Ochino la risposta al primo timore paventato dal Contarini – quello della presunzione – era la predicazione della «viva fede giustificante»⁷⁹, la quale «opera per dilezione»⁸⁰, l'antidoto alla disperazione o diffidenza, un veleno di cui il drammatico caso Spiera avrebbe rivelato la capacità di penetrare in maniera subdola nella coscienza individuale, corrodendone irrimediabilmente vecchie e nuove certezze, doveva essere necessariamente differente. Contro la radicale sfiducia nel perdono divino che poteva scaturire dalla difficoltà ad accettare interiormente il nuovo meccanismo espiatorio fondato sulla fede giustificante o, peggio, dalla convinzione di esser incorsi nel peccato dell'incredulità, il peccato contro lo Spirito Santo che «mai non si perdona»⁸¹, l'esortazione

⁷⁸ G. Contarini, *Modus concionandi*, in F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg, Verlag von Huye's Buchhadlung, 1881, pp. 305-309, 308.

⁷⁹ B. Ochino, *La quinta parte delle Prediche*, Basilea, [P. Perna], 1562, p. 336. Si vedano anche le pp. 174-176, 256, 267; ma si tratta di un tema costantemente presente negli scritti ochiniani dell'esilio.

⁸⁰ Ochino, *Prediche predicate*, cit., n. 1; FC, III/1, p. 2138. Cfr. Gal 5, 6.

⁸¹ Così aveva affermato lo stesso Cristo, stando a [C.S. Curione], *Pasquino in estasi nuovo* [...], Roma, nella bottega di Pasquino, a l'instancia di papa Paulo Farnese, fol. M1r. Sul caso Spiera (1548), si rimanda ad A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 102-130. Il peccato dell'incredulità era quello di chi, come il giureconsulto di Cittadella Francesco Spiera, si era piegato ad abiurare la propria fede, in questo caso riformata, nonostante fosse interiormente persuaso della sua verità. Spiera descrisse la disperazione ricorrendo all'idea, impiegata da Ochino, del dono rifiutato: «Disidero di poter rihavere, et ricuperare i doni, che mi sono stati tolti, ma non è in mia libertà di potergli ricuperare, Dio me gl'ha tolti in pena del peccato, et in esempio vostro, et so, et sento che

che dal pulpito doveva esser lanciata senza indugi era, secondo diversi riformatori, quella del ricorso fiducioso alla misericordia divina.

In un contesto gravido di attese e speranze come quello dell'Italia di inizio Cinquecento, il tema della misericordia trovò com'è noto ampia cittadinanza in connessione con la prima ricezione del messaggio luterano. Tale fenomeno è stato felicemente definito come «teologia del cielo aperto», ad indicare un complesso insieme di atteggiamenti religiosi e convinzioni spirituali orbitanti attorno alla tendenza a risolvere «la dialettica luterana fra il Dio della giustizia e il Dio della misericordia» nella «fede in un Dio infinitamente misericordioso», riducendo la dottrina della predestinazione – per la quale alla salvezza degli eletti faceva da inesorabile contrappunto la dannazione dei reprobri – «al solo corno positivo», cioè a una «dottrina della predestinazione alla grazia»: con la possibilità, nel caso delle interpretazioni più radicali come quella affidata dall'umanista Celio Secondo Curione alle pagine del *De amplitudine beati regni Dei* (1554)⁸², di dotare l'azione salvifica della misericordia divina di una dimensione universale, estendendola anche «a ebrei e musulmani e abitanti del Mondo Nuovo»⁸³.

Si tratta di una tendenza documentabile nella cultura religiosa italiana già dalla seconda metà del Quattrocento, quando trovò in Savonarola un collettore di temi e motivi destinati a essere variamente assorbiti e rielaborati dagli esponenti del cosiddetto dissenso religioso del Cinquecento⁸⁴, dai seguaci più radicali del pensiero erasmiano ai dotti

non me gli vuol restituire, et già mi ha dannato, et già sento le pene dell'inferno» (ivi, p. 115).

⁸² Per Curione, si rimanda a L. Biasiori, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2015, e alla bibliografia ivi indicata.

⁸³ Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, pp. 143-144.

⁸⁴ Cfr. Cfr. Lazzarini, *Teologia del «Miserere»*, cit., pp. 50-51 e 9, dove si definisce tale spiritualità «teologia del *Miserere*», in riferimento ai commenti ai salmi 40 (41) *Miserere mei, Deus*, e 30 (31) *In te, Domine speravi*, composti in carcere da Savonarola nel 1498, alla vigilia della condanna a morte. I due salmi furono apprezzati da Lutero, il quale nel 1523 ne promosse un'edizione a Wittenberg, scrivendone un breve «proemio».

umanisti, nobildonne e prelati che nella seconda metà degli anni trenta si riunivano a Napoli intorno al magistero di Juan de Valdés, l'agente di Carlo V formatosi alla scuola degli *alumbrados* di Spagna e rivelatosi, negli ultimi anni di vita, quale «splendido cavaliere di Cristo», «dottore e pastore di persone nobili e illustri», in grado di dar «lume ad alcuni dei più famosi predicatori d'Italia», Ochino compreso⁸⁵.

Nelle prediche italiane di Ochino, attraverso le quali si è cercato di leggere in filigrana le evoluzioni dottrinali e gli slittamenti semantici cui le parole e i concetti legati all'esercizio della carità cristiana furono soggetti sotto la spinta delle nuove istanze religiose e culturali della prima età moderna, il motivo dell'infinita misericordia di Dio risuona con una frequenza indicativa. Spesso tali riferimenti sono connessi all'indicazione di una via che permetta all'anima schiacciata dal peso del peccato, o paralizzata dal terrificante pensiero di trovarsi per insondabile decreto divino dalla parte dei dannati, di non restare intrappolata in quei «laberinti della predestinatione» dei quali lo stesso Ochino avrebbe continuato, nei decenni successivi, a denunciare le insidiose trappole intellettuali e spirituali⁸⁶. Nella prima predica tenuta a Venezia per la quaresima del 1539, il cappuccino decise ad esempio di affiancare ad una impietosa invettiva contro «l'uomo carnale», appropriata all'apertura del periodo penitenziale precedente la Pasqua, un limpido richiamo alla misericordia divina, descritta come «abisso» più profondo di «quello delli peccati nostri, che sono infiniti»:

Sono alcuni che entrano nel suo inferno, cioè nella considerazione delle miserie sue, voltando e rivoltando nell'abisso de suoi peccati e delle sue sporcitie [...], vorrei che quando sei in quelle, facesti come diceva David: *Abissus abissum invocat*. L'abisso de gli peccati tuoi ricerca e chiama

⁸⁵ La celebre definizione si legge nella prefazione di Curione all'edizione postuma delle *Cento dieci e divine considerationi* del Valdés, pubblicata a Basilea nel 1550.

⁸⁶ Cfr. B. Ochino, *Prediche [...] nomate Laberinti del libero o verso servo arbitrio, prescienza, predestinatione e libertà divina [...]*, Basilea, [P. Perna], 1561, ora edite a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki, 2004.

un altro maggiore abbisso, che è quello della bontà della misericordia di Dio, dell'amor e charità sua, che è infinito e maggior abbisso che non è quello delli peccati nostri, che sono infiniti⁸⁷.

L'immagine proposta deriva da una peculiare e non usuale esegesi di un versetto («Abyssus abyssum invocat») del Salmo 41 (42)⁸⁸, che probabilmente Ochino riprese dal commento di Savonarola al Salmo 50 (51) *Miserere mei, Deus*⁸⁹, opera particolarmente diffusa nella prima metà del Cinquecento – al pari della *De immensa Dei misericordia concio* di Erasmo (Basilea, 1524)⁹⁰ – anche grazie all'edizione che ne curò Lutero nel 1523. In essa, infatti, si legge: «*Abyssus abyssum invocat. Abyssus miseriae, invocat abyssum misericordiae. Abyssus peccatorum invocat, abyssum gratiarum. Maior est abyssus misericordiae, quam abyssus miseriae. Absorbeat ergo abyssus abyssum. Absorbeat abyssus misericordiae abyssum miseriae*»⁹¹.

⁸⁷ Ochino, *Prediche nove*, cit., n.1; FC, III, 1, p. 2186-2187. Ma si veda anche la seconda parte della quinta delle *Prediche predicate* (Lucca, 1538): *De misericordia Dei*, il cui *incipit* recita: «Mai ci dobbiamo disperare, né diffidare della misericordia di Dio». *Ibidem*, pp. 2175-2178. Non sembra privo di interesse il fatto che una simile esegesi riemergesse decenni dopo proprio nell'opera di un frate cappuccino, il predicatore Girolamo Mautini da Narni: «Cristo, fattosi tutto voce e tutto bocche, colle piaghe delle mani, de' piedi e del costato, quasi con voci di cataratte aperte, vocifera e richiama il perduto discepolo coll'abisso della misericordia dall'abisso dell'infedeltà dove giacea sepolto: *Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum suarum*», G. Mautini, *Prediche fatte nel palazzo apostolico*, in Roma, nella Stampa Vaticana, 1632; cit. in FC, III, 2, p. 2843.

⁸⁸ Cfr. Salmo 41 (42), 8: «Un abisso chiama l'abisso al fragore delle tue cascate».

⁸⁹ Cfr. G. Savonarola, *Operette spirituali*, 2 voll., a cura di M. Ferrara, Roma, Belardetti, 1976, vol. II, pp. 195-234, 198.

⁹⁰ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, a cura di P. Terracciano, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, dove opportunamente si inserisce tale scritto nel dibattito allora in corso tra l'umanista e Lutero sul libero arbitrio. In questo elegante sermone, Erasmo propone una diagnosi del peccato umano che, come poi il *Modus concionandi* del Contarini, si concentra su due mali «capitali», tali da condurre «l'uomo alla dannazione eterna»: «la fiducia nelle proprie capacità e la disperazione» (ivi, p. 29).

⁹¹ Cfr. M. Luther, *Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae a*

In una delle prime prediche pubblicate a Ginevra dopo la fuga, Ochino avrebbe ripreso tale interpretazione proponendone una formulazione più elaborata, nella quale tra l'abisso dei peccati umani e l'abisso della misericordia divina si situa un terzo abisso, quello della passione, dunque del «beneficio» di Cristo mediatore: «*Abissus abissum invocat. A lo abisso delli tuoi peccati, bisognava lo abisso della passione di Christo, et lo abisso della passione di Cristo chiama a lo abisso della misericordia di Dio*»⁹². Nella stessa predica, forse la più significativa del primo volumetto stampato in terra riformata in quanto in essa Ochino vi spiegò le ragioni della sua fuga scagliandosi contro il neo-costituito Sant'Uffizio romano, «tribunal di Antechristo»⁹³, l'ex cappuccino articolò distesamente il discorso sulla misericordia spiegando che esistono due «tribunali di Dio»: uno fondato sulla «iustitia» e retto da Dio, l'altro governato da Cristo e regolato da «misericordia, gratia, pietà, bontà, charità, dolceza et liberalità»: «Hor, li peccatori se vogliono salvarsi, debano andar tutti al tribunal della misericordia a domandar pietà et non iustitia, gratia et non ragione, perché haviamo tutti li torti, et con tutte le nostre iustitie et buone opere, non potiamo resistere alla divina iustitia»⁹⁴.

La chiave, dunque, è Cristo: se ti vestirai di Cristo, scrive Ochino, «sarai sicuro; purché con fede viva, habi abbracciato Christo per tuo, non puoi esser dannato, se ben avesse commessi tutti li peccati del mondo»⁹⁵. Con il procedere degli anni e il progressivo radicalizzarsi in senso spiritualista e anti-predestinazionista del pensiero ochiniano⁹⁶, l'apertura

Papa exusti, super Psalmos Miserere me, et In te Domine speravi, Argentorati, 1524, fol. A3r.

⁹² Ochino, *Prediche 1542*, cit., n. 10: *Chome si deba rispondere al tribunal di Dio*, fol. F1r-F8v (F5r).

⁹³ *Ibidem*, fol. F6r.

⁹⁴ *Ibidem*, fol. F1v. Cfr. Erasmo, *La misericordia di Dio*, cit., p. 104.

⁹⁵ Ochino, *Prediche 1542*, cit., n. 10, fol. F3v.

⁹⁶ Cfr. G.G. Williams, *The Theology of Bernardino Ochino*, dissertazione non pubblicata, Tübingen, Evangelisch-theologischen Fakultät, 1959, pp. 56-62; L. Baschera, *Predestinazione, libertà e reprobatio in Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli*, in «Bollettino della società di studi valdesi», 197, 2005, pp. 3-22.

ad una concezione «ampia» della misericordia divina avrebbe conosciuto una declinazione ancor più estrema, assumendo infine connotati ereticali secondo i parametri dogmatico-dottrinali tanto della cattolica, quanto delle nuove chiese riformate. Nei controversi *Dialogi XXX*, l'opera che nel 1563 gli costò l'espulsione da Zurigo, l'anziano predicatore, al termine di una rassegna tassonomica dei diversi tipi di peccato, sarebbe infatti giunto a dichiarare perdonabile «dall'infinita misericordia divina», in quanto «indefinibile e inconoscibile», anche il peccato contro lo Spirito Santo⁹⁷. Secondo la riflessione ormai incline ad un radicale adiaforismo e soggettivismo dell'ultimo Ochino, conoscere quale sia il peccato contro lo spirito non è all'uomo possibile, ma del resto nemmeno necessario ai fini della salvezza. Nell'incertezza, la strada da seguire è quella della sospensione del giudizio, dunque della tolleranza e, come già le costituzioni dei primi cappuccini suggerivano, della carità incondizionata verso tutti: «Neminem debemus ad desperationem impellere, sed omnes in spe attollere, et omnia charitatis officia in eos conferre»⁹⁸.

⁹⁷ Cfr. *Bernardini Ochini Senensis Dialogi XXX, in duos libri divisi [...]*, Basileae, 1563, vol. I, n. 18: *De peccato in Spiritum Sanctum, quid sit* (pp. 391-440). Le citazioni sono tratte da Cantimori, *Eretici italiani*, cit., pp. 253-254, secondo il quale «non si poteva giungere a una negazione più radicale dell'agostinismo predestinazionistico di Zwingli e di Calvino». Si veda anche M. Firpo, «Boni christiani merito vocantur haeretici». *Bernardino Ochino e la tolleranza*, ora in Id., «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003, pp. 247-320.

⁹⁸ Ochino, *Dialogi XXX*, cit., p. 439.