BIBLIOTECA DIOCESANA ALESSANDRO VII
CENTRO DI STUDI PER LA STORIA DEL CLERO E DEI SEMINARI
SIENA

MONTE DEI PASCHI DI SIENA
BANCA DAL 1472
GRUPPOMPS

ENTE CASSA DI RISPARMIO DI FIRENZE

PER IL CINQUECENTO RELIGIOSO ITALIANO

CLERO CULTURA SOCIETÀ

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

A cura di
MAURIZIO SANGALLI

Introduzione di
ADRIANO PROSPERI

· I ·

ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEO®
MMIII

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta delle *Edizioni dell'Ateneo®, Roma*, un marchio degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma*.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2003 by
Edizioni dell'Ateneo®, Roma, un marchio degli
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma

http://www.edizioniateneo.it

ISBN 88-8476-091-7

Beyl. BB 22654

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

P1 T00198613
1 -> T00198615 b

INDICE

MAURIZIO SANGALLI, *Prefazione* 9

ADRIANO PROSPERI, *Introduzione* 13

CLERO CULTURA SOCIETÀ
TEOLOGIA FILOSOFIA ARTE LIBRI

GINO BENZONI, *Trento 1563: una discussione tra veneziani in trasferta* 29

FRANCO BUZZI, *La «scolastica barocca» come risposta alla Riforma e ai tempi nuovi* 65

CESARE VASOLI, *Ficino, il neoplatonismo e la cultura del clero* 97

EZIO RIONDATO, *Considerazioni su immortalità e mortalità tra '400 e '500 e loro romanzabilità* 111

ROBERTO RUSCONI, *Circolazione del libro religioso e pastorale ecclesiastica negli ultimi decenni del secolo XVI* 141

LUCA CERIOTTI, *Appunti sulla cultura economica del clero in età postridentina* 165

TIMOTHY VERDON, *L'altare maggiore del Duomo di Siena nel Cinquecento* 191

RUGGERO RUGOLO, *Come un libro aperto. Lorenzo Lotto e fra Gregorio Belo* 205

CLERO CULTURA SOCIETÀ
PARROCCHIE CURA D'ANIME EDUCAZIONE

J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, *Riforma del clero, riforma della Chiesa* 233

LUCIANO ALLEGRA, *La costruzione dei confini sociali della parrocchia nel Cinquecento* 239

DOMENICO ROCCIOLO, *Il cardinal vicario e il clero di Roma nella seconda metà del Cinquecento* 243

SILVIA MOSTACCIO, *L'oratoriano Giovenale Ancina vescovo di Saluzzo e la riforma del clero* 255

CLAUDIA DI FILIPPO BAREGGI, *La formazione pastorale del clero in cura d'anime dopo il Concilio di Trento: dal* Catechismus ad parrochos *alla* Bibliotheca selecta 265

STEFANO ZEN, *Oratorio filippino e formazione del clero italiano nel secondo Cinquecento* 291

XENIO TOSCANI, *Seminari e collegi nello Stato di Milano fra Cinque e Seicento* 313

KATHLEEN M. COMERFORD, *Chierici e seminari nei primi decenni del periodo post-tridentino* 363

MAURIZIO SANGALLI, *Maestri, preti-maestri e scuole a Siena e a Venezia nel secondo Cinquecento* 373

CHRISTOPHER CARLSMITH, *I vescovi e le scuole: la situazione a Bergamo nel '500* 405

CLERO CULTURA SOCIETÀ
SPIRITUALITÀ INQUISIZIONE ISTITUZIONI

ROMEO DE MAIO, *Bonsignore Cacciaguerra maestro dell'annientamento* 415

RAFFAELLA RAGONE, *Il corpo nel neostoicismo di Bonsignore Cacciaguerra alle origini della Controriforma radicale* 419

RENATO ZIRONDA, *Sacerdote, preghiera e spiritualità tra Quattrocento e Cinquecento, attraverso alcune laudi manoscritte nel paratesto di codici e incunaboli della Biblioteca civica Bertoliana di Vicenza* 427

CARMELA COMPARE, *Il clero e la "instruttione" delle religiose: avvertimenti monacali, esercizi particolari e pratica spirituale* 443

AGOSTINO BORROMEO, *Il dissenso religioso tra il clero italiano e la prima attività del Sant'Ufficio romano* 455

MICHAELA VALENTE, Sanguisitibundi vultures. *La polemica anti-inquisitoriale in Erasmo, Agrippa di Nettesheim, Girolamo Massari e Justus Velsius* 487

MATTEO DUNI, *Magia, esorcismi e cultura popolare nel primo Cinquecento nei processi dell'Inquisizione modenese* 502

PIERROBERTO SCARAMELLA, *Inquisizione, eresia e poteri feudali nel viceregno napoletano alla metà del Cinquecento* 513

MARIA PIA FANTINI, *La lettera della Madonna ai messinesi: apocrifa, vera o verisimile? Il dibattito tra il 1562 e il 1632* 523

FRANCESCO SOMAINI, *Strutture ecclesiastiche, configurazione del clero nella diocesi di Milano del secondo Quattrocento: note e appunti* 557

GIOVANNI ROMEO, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio* 607

MICHELE MANCINO, *Tra autonomia e centralizzazione: la Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento* 615

IRENE FOSI, *Immagine e poteri del cardinale nel Cinquecento fra tradizione e censure* 625

ALEXANDER KOLLER, *Diplomazia e vita quotidiana. Il nunzio Ottavio Santacroce e la sua familia* 635

FLAVIO RURALE, *Carlo Borromeo e i suoi vicari nella pieve* nullius dioecesis *di Guastalla* 649

Indice dei luoghi 659

Indice dei nomi 675

PREFAZIONE

L'occasione dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha già offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo (perché tale ampio spettro è necessario utilizzare) alla modernizzazione della società europea[1]*. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/controriforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?*

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società», tenutosi a Siena dal 27 al 30 giugno 2001, non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario, importante poi alla fine per chi lo vuol far diventare tale. Ovviamente da un'occasione è scaturito (e lo vedremo tra pochissimo), ma l'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi (e non è stata, in verità, impresa da poco) per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle coscienze moderne. È convinzione diffusa che di convegni ne è ormai satura l'aria, che spesso basta attendere la pubblicazione degli atti evitando di visitare sperduti e meno sperduti angoli d'Italia e d'Europa, che alla fine gli studiosi si ritrovano dappertutto, ma non hanno il tempo per parlare, per discutere, per conoscersi.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertanto due momenti fondanti di confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo): a Elena Brambilla, Louis Châtellier, Giorgio Chittolini, Gaetano Greco, Paolo Prodi, Ugo Rozzo, Boris Ulianich e Gabriella Zarri il ringraziamento per essersi sobbarcati tale onere. Così come altrettanto benemeriti per la buona riuscita del convegno sono stati Giuseppe Galasso, Paul Grendler, Massimo Marcocchi, Luciano Osbat e Mario Rosa, egregi presidenti di sezione.

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di ancien régime. Padre Giacomo Martina, in chiusura di un nostro convegno di due anni or sono sui seminari in età moderna[2]*, ci invitò a non dimenticare il dato sociale, anche nello studio di strutture apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: al nostro convegno è mancato certamente qualcosa (le donne, le missioni, il Nuovo Mondo); non tutte le aree sono state ugualmente rappresentate (più il Centro-Nord che il Centro-Sud); non tutti i temi sono stati sviscerati, ma l'attenzione alla interazione clero/società mi pare sia uscita con forza, con quali risultati i risultati degli atti che ora vedono la luce possono testimoniare. È mancata, inoltre, la presenza degli storici della Riforma in Italia, che avrebbero potuto dare un contributo importante alla riflessione sul tema del convegno: per onor di cronaca, è doveroso però far presente che quegli stessi storici sono peraltro stati invitati: chi per una ragione chi per un'altra chi senza ragioni, hanno dato forfait: il convegno, e ora gli atti, rimangono pertanto orbati del loro contributo.*

Ragioni organizzative interne alla Biblioteca, unite alla ferma volontà di dare quanto prima alla luce gli atti, hanno imposto limiti piuttosto stretti di consegna delle relazioni scritte: ne sono risultati penalizzati gli interventi di Elena Bonora («Una versione controriformistica della "repubblica dei

1. *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi-W. Reinhard, Bologna, il Mulino 1996 («Annali dell'Istituto storico italo-germanico», Quaderno 45); ma si veda anche *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di G. Alberigo e I. Rogger, Brescia, Morcelliana 1997; e, di più, *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli e D. Zardin, Roma, Bulzoni 1997.
2. *Chiesa Chierici Sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, a cura di M. Sangalli, Roma, Herder 2000.

sapienti": le Universales institutiones ad hominum perfectionem di Filippo Mocenigo arcivescovo di Cipro (1581)»); Giovanni Cherubini («Clero secolare e cultura tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento»); Daniele Danesi («Provenienze ecclesiastiche di incunaboli e cinquecentine della Biblioteca degli Intronati di Siena»); e Angelo Turchini («Un'"inchiesta" sulla predicazione del clero secolare a Milano nell'età di Carlo Borromeo»): di tali interventi, peraltro apprezzati in sede congressuale, si auspica una pronta pubblicazione in altra sede.

Guido Dall'Olio («La cultura degli inquisitori»); Vittorio Frajese («Le biblioteche conventuali di fine Cinquecento nell'inchiesta dell'Indice») e Angelo Torre («Preti e frati nel Cinquecento») non hanno né partecipato al convegno né hanno fatto pervenire una relazione scritta.

Vedono invece qui la luce gli articoli di Raffaella Ragone («Il Corpo e il Neostoicismo di Bonsignore Cacciaguerra alle origini della Controriforma radicale») e Stefano Zen («Oratorio filippino e formazione del clero italiano nel secondo Cinquecento»), originariamente non inseriti nel programma del convegno, pur se intervenuti. Articoli utili ad approfondire due aspetti rilevanti della temperie religiosa cinquecentesca: la figura di Bonsignore Cacciaguerra e il ruolo dell'Oratorio di San Filippo Neri.

Ultimo spunto, ma primo motore di questo ingegnoso congegno che è stato il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano»: la Biblioteca diocesana Alessandro VII di Siena. È biblioteca da più di centomila volumi, la metà catalogati e informatizzati; è biblioteca con un interessantissimo e pregevolissimo fondo antico: migliaia e migliaia di volumi tra incunaboli, cinquecentine, seicentine, settecentine. Onore e lode all'Ente Cassa di risparmio di Firenze, alla Cassa di risparmio di Volterra, alla Banca Toscana, alla Banca di credito cooperativo di Monteriggioni, alle Cantine Dievole che hanno creduto e continuano a credere nel progetto di restauro e valorizzazione di incunaboli e cinquecentine. Onore alla ditta Il Laboratorio di Firenze, che i testi ha restaurato e che ha partecipato con un contributo alla pubblicazione di questi atti.

La Biblioteca diocesana Alessandro VII di Siena non è però una semplice biblioteca: in questi anni si è venuta sempre più caratterizzando come un vero e proprio centro culturale. Convegni, seminari, pubblicazioni, un Centro nazionale di studi per la storia del clero e dei seminari unico in Italia: un fervore di iniziative forse spropositato per le sue dimensioni, per i suoi mezzi, materiali ed umani, ma un fervore conseguito e inseguito con fervido impegno. Per far conoscere forse una cultura altra; una cultura, e la sua memoria, che Siena rischiava di perdere; una cultura che Siena, e i senesi, hanno invece il dovere morale di salvaguardare e valorizzare e riscoprire confrontandovisi. Ecco perché la presenza tra gli enti patrocinanti di Comune e Provincia, presenza che testimonia apprezzamento per il lavoro svolto, risultati altrettanto apprezzabili, future auspicabili più strette collaborazioni: grazie a Fabio Ceccherini, Maurizio Cenni, Maria Antonietta Grignani e Gianni Resti che hanno creduto in questo progetto; grazie a Omar Calabrese, già rettore del Santa Maria della Scala, che ha ospitato le prime due giornate del convegno. Vi hanno creduto inoltre, aderendovi spiritualmente e finanziariamente, l'Ente Cassa di risparmio di Firenze, la Banca Monte dei paschi di Siena, la Cassa di risparmio di Volterra, la Banca Toscana, la Cassa di credito cooperativo di Monteriggioni, il Seminario arcivescovile di Siena. Vi ha creduto il signor Mario delle Cantine Dievole. Vi ha creduto e vi crede da ben due anni Francesco Sicilia, direttore generale dell'Ufficio centrale dei beni librari del Ministero per i beni e le attività culturali, che è doveroso ringraziare non tanto, o meglio non solo, per il sostegno fattivo a questa iniziativa, ma per l'interesse mostrato da tempo nei confronti dell'ente promotore di tale medesima iniziativa, la Biblioteca diocesana Alessandro VII di Siena.

In chiusura, è d'obbligo ricordare colui che negli ultimi anni ha costantemente e personalmente pungolato e stimolato il recupero, la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio librario ecclesiastico senese: mons. Gaetano Bonicelli, che proprio nei giorni del convegno lasciò il testimone al nuovo arcivescovo, mons. Antonio Buoncristiani: a don Gaetano va un grazie sincero e forse un po' commosso da parte di persone che hanno avuto modo di sperimentare la laconica ruvidezza, la penetrante perspicacia, la vigile e avveduta oculatezza che ha caratterizzato un pastore sceso oltr'Arno dalle beneamate, e non solo da lui, valli bergamasche. Al nuovo arcivescovo, mons. Buoncristiani, l'augurio di continuare a far crescere rigogliosamente una pianta dotata di tanto solide radici.

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano» non ha goduto di un comitato scientifico di prestigio: eppure è stato convegno internazionale di studi. Non ha avuto alle spalle un'istituzione importante, ben consolidata, in una parola autorevole: eppure è stato convegno internazionale di studi. Eppure ha riunito a Siena una cinquantina tra i massimi studiosi della nostra storia moderna. Sono dei giovani coloro che l'hanno organizzato: se un gruppo di giovani, inseriti in un'istituzione giovane, quasi neonata, sono riusciti ad organizzare un convegno internazionale di studi di tale portata, meritano attenzione e riconoscimento: Sabrina Gatto, Antonella Porfilio, Paolo Sette sanno che il debito di gratitudine nei loro confronti non è quantificabile.

M.S.

INTRODUZIONE

Parlare di clero e di cultura in un luogo come questo[1], all'ombra dell'illustre membro della famiglia Chigi che a Siena fece il suo percorso di formazione culturale e trovò poi, nella scelta per il chiericato e per Roma, la via che lo condusse al trono papale – da cui tanta cura per la cultura e per l'arte doveva poi diffondere e su Roma e su Siena – è certo fortemente suggestivo. Qui tutto ci ricorda in modo immediato un certo legame tra società italiana e mondo ecclesiastico, tra cultura, arte e pratica dei negozi politici e diplomatici: il tutto sotto insegne ecclesiastiche e romane. Né si tratta di un caso isolato, ché anzi si può elaborare un modello sociale dietro l'avventura di Fabio Chigi. Certo, non tutti coloro che si possono raccogliere sotto questo modello ebbero uguale successo. Ma due successi, cioè due pontificati, bastano a segnalare agli storici di oggi e alla società di allora quale fosse in Italia la direzione giusta da seguire per investire al meglio un capitale di cultura e di relazioni sociali. Si tratta dei successi di due giovani di buona famiglia e di ottima cultura che a distanza di circa un secolo l'uno dall'altro si incamminarono da Siena per la via di Roma, dove più tardi ambedue ascesero al soglio pontificio. Parliamo di Marcello Cervini e di Fabio Chigi, due uomini che dovevano lasciare una traccia importante nella storia della cultura oltre che in quella del governo ecclesiastico[2]. Studiare la loro carriera prescindendo dalle etichette generalizzanti che spesso nascondono la nostra ignoranza ci insegnerebbe molte cose sulla storia d'Italia, del suo clero e della sua cultura. Qui ci occuperemo dei cambiamenti che il secolo misurato da quelle due carriere apportò nella storia del clero, della religione, della cultura. Al tempo del papa Chigi, molte cose erano cambiate rispetto agli anni di Marcello Cervini: l'Italia godeva buona e pacifica condizione, le guerre erano un ricordo, i conflitti religiosi non attraversavano più la società. Non piovevano più sul clero le accuse e le minacciose profezie dei tempi di Savonarola e di Lutero. La condizione raggiunta dal corpo ecclesiastico e dal suo vertice romano nel quadro italiano doveva essere determinante per l'intera storia dell'Italia e del mondo cattolico, non solo per le scelte di Fabio Chigi. Mentre nel mondo della Riforma il clero come ceto fornito di potere autonomo e di forte identità era scomparso, in quello cattolico e in particolare in Italia, il clero aveva consolidato la sua posizione nella società e nello stato rafforzando le sue funzioni di controllo della cultura e stringendo col potere un'alleanza solida e duratura, senza la quale non si capirebbe la carriera di Alessandro VII né molte cose ancora. Come sia avvenuta quella trasformazione è la questione di cui discuteremo. Ma intanto, resta il fatto che vista dal basso delle scelte di giovani di buona famiglia e di buona cultura la via della carriera restava quella stessa, prima e dopo le grandi svolte della Riforma protestante e del Concilio di Trento. Per coloro che non avevano i mezzi per arrivare fino a Roma, continuava a funzionare sempre la scorciatoia del chiericato e della sistemazione nel mondo ecclesiastico.

Torniamo al nostro tema. Procedendo per via di suggestioni, dopo aver registrato la presenza qui incarnata dell'opera di un papa illustre per cultura posseduta e cultura prodotta viene spontaneo osservare come la triade degli elementi proposti nel titolo – reli-

1. La Sala del Pellegrinaio dello Spedale di Santa Maria della Scala in Siena, luogo di inaugurazione del convegno la mattina del 27 giugno 2001.
2. Anche se diversamente ricordati dalle due patrie d'origine, non potendo Montepulciano rivaleggiare con Siena. Per Marcello Cervini si deve ricorrere a William Hudon, *Marcello Cervini and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1992. Su Fabio Chigi cfr. l'imponente catalogo della mostra su *Alessandro VII Chigi (1599-1667). Il Papa senese di Roma moderna*, a cura di Alessandro Angelini, Monika Butzek, Bernardina Sani, Siena 2000, in part. la sezione *Tappe di una carriera ecclesiastica*, con saggi di Irene Fosi e Alessandro Angelini, pp. 95-134.

gione cultura e società – assomigli molto alle tre "potenze storiche" sulle quali rifletteva Jacob Burckhardt: arte, religione e stato. Nella storia italiana quella Chiesa di cui Fabio Chigi fu pontefice ha occupato a lungo il posto che nel contesto europeo e protestante di Burckhardt ebbe lo Stato; e questa è una parte essenziale degli esiti del Cinquecento italiano. Quanto alla religione, la questione è complicata dal mutamento d'orizzonte che si verificò allora e che si coglie fin dal mutamento di significato del termine. A Marcello Cervini adolescente Ambrogio Catarino propose di entrare in religione: ma si intendeva allora con questa espressione l'entrata in un ordine religioso. Dopo Lutero e dopo il Concilio di Trento, il significato del termine cambiò, divenne minacciosamente carico di implicazioni indicando non più l'abito del monaco ma realtà meno facilmente controllabili come erano i sentimenti e le convinzioni: qualcosa, comunque, che in Italia si identificò con l'appartenenza a una sola e precipua Chiesa, quella di Roma.

L'argomento a cui è dedicato questo incontro di studio appartiene a un campo di studi importante e assai frequentato. Escono continuamente saggi e studi di grande interesse su temi, questioni e personaggi che rientrano in questo ambito. Gli strumenti di conoscenza che si rendono disponibili con repertori bibliografici, inventari d'archivio, edizioni di fonti, ci dicono che questo è un terreno d'indagine storica di grande e diffuso interesse, dove si è raggiunta una eccezionale raffinatezza di metodi e qualità filologica delle indagini. Mi concederò solo un cenno a un settore che non appartiene all'ambito definito dal tema del convegno, ma che a rigor di termini vi dovrebbe essere incluso. Intendo riferirmi alla questione sempre dibattuta delle discussioni di religione negli ambienti dei dissenzienti e degli eretici (nel senso definito da Delio Cantimori) o di quei circoli di "spirituali" sulle cui idee si moltiplicano studi e ricerche. La vigorosa attività di studio e di edizione di fonti che Massimo Firpo sta portando avanti – per citare solo la figura più eminente di studioso oggi attivo su questi temi – ci porta continuamente nuove conoscenze su figure che segnarono con le loro esperienze religiose e con le loro opere la cultura del '500, non solo quello italiano ma (come ha ricordato e documentato con la sua ricchissima bibliografia ragionata John Tedeschi) anche europeo. E la discussione sui casi di Reginald Pole e di Vittoria Colonna, di Pietro Carnesecchi e di Giovanni Morone, non accenna a chiudersi: un numero recente della severa rivista di studi del "Princeton Theological Seminary", gli "Studies in Reformed Theology and History", è tutto dedicato alla pubblicazione e alla lettura – una lettura singolarmente percettiva – del breve epistolario tra Vittoria Colonna e Margherita di Navarra, edito e studiato da uno storico australiano[3]. Di tutto questo non ci occuperemo qui, perché richiederebbe il tempo e lo spazio di un apposito convegno. Nell'attesa e nella speranza che la patria di Bernardino Ochino ce ne offra l'occasione, parleremo qui dell'affermazione in Italia del cattolicesimo tridentino e delle sue conseguenze di lungo periodo sulla storia del nostro paese. La sconfitta delle tendenze ad esso ostili (della Riforma in senso luterano, calvinista, valdesiano, anabattista etc., detta anche "pretesa Riforma" dai seguaci di Roma) rientra in questo quadro come un presupposto. Le ragioni di quella sconfitta sono state lungamente dibattute, le discussioni hanno rivestito forme polemiche anche assai violente o si sono depositate nei toni pacati di ricerche e studi storici. Pur nella lunga continuità del problema e nel corso plurisecolare della discussione, i termini sono cambiati in conseguenza del mutare del paesaggio storico e delle preoccupazioni dominanti. Tra '500 e '700 si trattava di accertare quale fosse la "forma" autentica del cristianesimo, con reciproco scambio di accuse di eresia tra le varie chiese. Più tardi, con la faticosa gestazione dell'unità statale italiana sullo sfondo

3. Cfr Barry Collett, *A Long and Troubled Pilgrimage. The Correspondence of Marguerite D'Angouleme and Vittoria Colonna, 1540-1545*, «Studies in Reformed Theology and History», n.s., n. 6, 2000.

di un'Europa egemonizzata da culture nazionali e da poteri statali di origine protestante, si venne formando nelle élites liberali la convinzione che il ritardo storico e le deficienze civili dell'Italia fossero da attribuire alla mancata riforma religiosa (in senso protestante) del '500 e alla vittoria di una Chiesa capace di imporre il predominio del clero sulla cultura con strumenti repressivi e con esiti deprimenti. Tornarono di attualità le accuse del mondo protestante dei secoli precedenti, quando si era sostenuto che la sopravvivenza e la ripresa robusta della Chiesa di Roma fossero dovute all'uso della forza e dei roghi. Da qui, la fioritura di studi su Inquisizione ed eretici che si registra nel corso dell'"800. Ricordo queste cose a tutti note perché si abbia presente lo sfondo su cui si profilano termini e problemi di questo convegno di studi.

Se oggi appare ovvio che si parli di un Cinquecento religioso italiano e gli si dedichi un affollato e promettente congresso di studi è perché alle nostre spalle c'è stato un momento in cui si è affermato il paradigma storiografico che vuole il sedicesimo secolo italiano un secolo essenzialmente occupato dalla religione. Ora, se vogliamo avere un'idea di come siano cambiate le nostre percezioni generali comuni – il senso comune storico – dobbiamo rifarci a quello che fu un secolo fa il senso comune dominante.

Un secolo fa, il protagonista che dominava nelle menti lo scenario del sedicesimo secolo italiano era Machiavelli: suo era, secondo la celebre ipotiposi di De Sanctis, il volto dell'uomo moderno occhieggiante all'angolo di una piazza fiorentina dove il "medievale" Savonarola infiammava gli animi con le sue colorate "bugie". E tra Machiavelli e Savonarola si era divisa l'opera di Pasquale Villari. Ma basta fare il nome di Pasquale Villari perché si profili chiaramente il nesso che gli studi storici sul passato italiano avvertirono allora col presente di un paese alle prese coi problemi della unificazione politica e della divisione delle coscienze. Le campane annuncianti la presa di Roma che avevano interrotto Francesco De Sanctis mentre scriveva una celebre pagina della sua *Storia della letteratura italiana* ora suonavano per chiamare ai riti religiosi un popolo lacerato tra l'obbedienza al re e quella al papa. La divisione fu e apparve con chiarezza come una opposizione sociale, tra classi popolari (contadini, in particolare, non toccati dalle idee della lotta di classe socialista) e classi dominanti. E quella divisione si proiettò nel passato, come contrasto fra il "paganesimo" rinascimentale di una minoranza e la corrente profonda di una fedeltà alla religione dei padri che attraversava il secolo di Leone X ignorando le superficiali increspature dell'irreligione e preparandosi alle rivincite dell'età di Carlo Borromeo. Tutto composto e raccolto all'interno di questo schema fu il sovrabbondante deposito di ricerca di Ludwig von Pastor nella sua esplorazione degli archivi vaticani. Lo stesso disegno della sua storia dei Papi "dalla fine del Medio evo" fu concepito in termini di restaurazione dell'antico e immutabile deposito della fede e della tradizione di contro alle pulsioni gaudenti di un Rinascimento alla maniera di Stendhal. Ma qui si parla ancora di storia dei Papi. Perché subentrino soggetti come l'Italia e la sua storia e vita religiosa, bisogna attendere il 1910, con la pubblicazione del primo volume della storia della Compagnia di Gesù di padre Pietro Tacchi Venturi. Non è una semplice ironia della storia che l'autore di questa opera dovesse poi diventare attore o almeno figurante primario della svolta storica che rese il cattolicesimo religione di stato, con la Conciliazione del 1929. Altra cosa doveva essere la conciliazione delle memorie, alla quale tuttavia quel volume dette un contributo non indifferente. Richiamando alla storia delle attività caritative e assistenziali come svolte dalla Chiesa cattolica, dai suoi santi e dal suo clero, l'indagine storica rifletteva un panorama contemporaneo di solidarismo sociale che intanto produceva una rete di istituzioni intorno alla parrocchia, distinte se non opposte rispetto a quelle dello Stato liberale. Questa storiografia riversò il suo intento apologetico, naturalmente, in una speciale attenzione al tema del clero: si è affermato così lo schema di una specificità cattolica della riforma che sarebbe consistita nel restaurare valori antichi di buoni costumi e di moralità del clero e nel ridar vita a istituzioni assistenziali e

caritative nelle quali i laici si presentano come alleati subalterni e rispettosi del mondo ecclesiastico. È da quel mondo che emerge una storiografia dominata da episodi come la fondazione dei chierici regolari teatini nonché dalle istituzioni assistenziali e di beneficenza. Si pensa in particolare a uno studio di Pio Paschini pubblicato nel 1925 che riaffermava la concezione di una continuità senza sbalzi tra «la vita religiosa quale s'era sviluppata nei secoli precedenti e quella che doveva sgorgare dalla così detta controriforma cattolica»[4].

Proseguiva intanto in quegli anni la lotta fra ortodossia ed eresia come divisione e lacerazione della identità degli italiani. Una lotta che vedeva alleata la cultura liberale a quella protestante e che aveva dato voce negli studi alla storiografia della minoranza valdese; Emilio Comba aveva illustrato le figure di una tradizione autoctona della protesta religiosa. «Il contributo dell'Italia alla riforma religiosa europea», secondo il libretto di Piero Chiminelli pubblicato con questo titolo nella «Biblioteca di studi religiosi» di Bilychnis nell'anno 1924, consisteva nell'aver precorso grazie ai valdesi, a Dante, a Savonarola, la protesta rigeneratrice di Lutero: un vanto nazionale, non nazionalistico, avvertiva prudentemente la prefazione del volume. Il nazionalismo italiano era altra cosa: piuttosto incline (nella cultura giuridica di un Alfredo Rocco) ad allearsi con una parte della tradizione cattolica, quella incarnata nello spettro autoritario e totalizzante dell'Inquisizione – uno spettro che le celebrazioni centenarie del rogo di Giordano Bruno avevano abbondantemente contribuito a risvegliare nelle menti. Il cattolicesimo della Controriforma doveva diventare materia di scelta politica e di polemica storiografica proprio in quel 1924, quando voci della cultura fascista preannunciarono l'avvicinamento di regime alla Chiesa cattolica individuando nella Controriforma la «rivoluzione dei popoli latini» e Benedetto Croce condusse la sua ormai decisa polemica contro i fascisti sul terreno della ricostruzione dell'età barocca, definendo la Controriforma – pur con tutte le concessioni ai frutti di "utilità sociale" della disciplina unitaria della Chiesa cattolica su di un popolo italiano politicamente diviso – un'opera di conservazione priva di ogni valore ideale. Episodio notissimo, degno di essere però tenuto presente in vista degli sviluppi successivi: che ci furono, sia in direzione per così dire clerico-fascista, sia soprattutto in direzione da un lato della storia delle minoranze filoprotestanti dall'altro di quella delle maggioranze ortodosse. La spazzatura clerico-fascista non merita che di cadere nel dimenticatoio, anche se di tanto in tanto riemergono i suoi rigurgiti in ragione della crisi di memoria che affligge la nostra società. Invece, sono nella mente di tutti gli studiosi di storia le linee della storiografia degli anni trenta, perché da lì si diramarono poi le ricerche e le discussioni successive: da un lato, la storia dei ribelli e degli esuli "religionis causa" del '500, dall'altra la storia della vita religiosa nella società italiana. Abbiamo così il saggio bellissimo della vita di Galeazzo Caracciolo nelle *Vite di avventure di fede e di passione* di Benedetto Croce e gli *Eretici italiani del Cinquecento* di Delio Cantimori, che includerei nello stesso orizzonte anche se il punto di vista liberale di Croce preoccupato del divario italiano con la civiltà moderna protestante non gli consentì di apprezzare del tutto l'interesse di Cantimori per il mondo dei ribelli a tutte le confessioni costituite. Di altro genere la strada battuta da Federico Chabod, col quale la nozione di "storia religiosa" fa il suo ingresso nelle ricerche storiche sul '500 italiano. Religioso era l'orizzonte dell'interesse di Cantimori e anche la religione della libertà di Croce aveva la sua parte nel rivolgersi alle vicende del '500. Tutto questo parlare di religione e studiare la religione pensata e vissuta sembra prendere il posto dei discorsi sullo Stato e sulla politica, come se – dopo tanto parlare di politica, di ragion di Stato e di Machiavelli – si facesse strada allora l'idea che una vera costruzione statale poteva avere alle sue origini

4. P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore*, Roma 1925, p. 88.

solo una forza non razionale. Ma resta il fatto che il modello della ricerca sul '500 religioso italiano fu offerto allora dalla grande opera di Federico Chabod. Abbiamo ben presente la sua domanda che da allora in poi è tornata in vario modo a far sentire i suoi molti echi nelle domande di altri storici e studiosi, fino a suggerire e sorreggere in qualche modo lo stesso titolo di questo convegno: «Come s' era dunque svolta nella realtà, questa vita religiosa lombarda, che ora veniva tratteggiata a fosche tinte e ora invece era esaltata pura e felice [...]; che nella stessa storiografia ci si presenta sotto forme e aspetti ben diversi, a seconda che si dia ascolto ai cronisti del periodo borromeiano, intenti a scolpir nella mente dei loro lettori un quadro, per il passato, di miseria e di depravazione, o si porga orecchio invece agli studiosi dell'età nostra che hanno rivendicato la serietà, sincerità e profondità della fede cattolica nelle popolazioni lombarde anche prima dell'opera riformatrice di san Carlo Borromeo?»[5].

«Vita e opera del clero», «sentimento religioso della popolazione», divisa questa tra i sospetti di eresia e le «assicurazioni di lealismo cattolico». Una questione religiosa che diventava, fin dalle prime pagine dell'analisi di Chabod, una "questione a tre, Chiesa, popolo e stato"[6], e i sentimenti religiosi della popolazione venivano considerati come un elemento del gioco tra potere laico e potere ecclesiastico. Avere adottato il punto di vista della popolazione come società soggetta a poteri e oggetto dei loro conflitti e dei loro accordi fu la novità della proposta di Chabod e fu anche la sua originalità rispetto alla pur grande novità della proposta di Lucien Febvre del celebre saggio sulle origini della Riforma. Se qui il sentimento religioso era al centro di una rilettura delle diatribe teologiche del '500 che ne rinnovava completamente la fisionomia e la percepibilità, nel momento stesso in cui l'ottica nazionalistica della storiografia dei "precursori" veniva smascherata e battuta, nel libro di Chabod la questione non era quella del peso ingombrante di un nazionalismo da grande potenza statale europea come si era dato nel caso francese. Il suo punto di vista fu quello di una popolazione di un territorio che si avviava a diventare Stato, di un paese devastato dalla guerra, di una protesta politica e religiosa che nascevano insieme, «ad un parto»[7] ed erano ambedue destinate a essere seguite non dal riscatto d'Italia ma dal fallimento sia sul piano religioso sia su quello politico: dominio straniero e trionfo della Controriforma vittoriosa dovevano porre alla popolazione nel suo insieme il problema dell'adattamento, come simulazione, come ripiegamento: e la protesta, se era stata forte all'inizio e indistinta, fu debole nel momento delle scelte, quando «l'esitazione e il ritrarsi indietro furono movimento spontaneo, quasi istintivo di chi s'accorgeva che, senza volerlo, era andato troppo oltre [...] furono [...] sacrificio di una parte del proprio essere spirituale per rimaner fedeli ad un'altra parte»[8]. E fu qui che trovò il suo estremo limite quella che Chabod chiamava la "riforma dei laici", la passione di popolo per la discussione degli articoli di fede. Emergeva il popolo come massa, cioè una realtà nuova la cui scoperta doveva costituire «il principio direttivo dei grandi movimenti d'idee e d'azione, a cominciare dalla stessa Controriforma»[9].

La lucidità delle pagine di Chabod è tale che non si cesserebbe mai di rileggerle. Ma il loro fascino è anche quello di apparire involontariamente profetiche di qualcosa che allora (1938) era ancora celato nelle ombre del domani. La storia d'Italia del XX secolo doveva ripercorrere la tragedia della sconfitta, dell'occupazione straniera, della scomparsa dello Stato e del riemergere come rete istituzionale e riparo ideale e pratico esat-

5. *Per la storia religiosa dello Stato di Milano*, in F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, p. 233.
6. Ivi, p. 274.
7. Ivi, p. 302.
8. Ivi, p. 311.
9. Ivi, p. 331.

tamente di quelle istituzioni ecclesiastiche che il '500 religioso aveva creato o rafforzato.

Così, improvvisamente, nello sfascio dell'Italia è accaduto qualcosa che ha riavvicinato la nostra condizione a quella dell'Italia della Controriforma. Nella Roma conquistata dall'Italia unita e precipitosamente abbandonata da un corpo politico, militare e civile di rara viltà, l'autorità del Papa è riemersa con funzioni antiche e nuove, mentre le parrocchie e i conventi si aprivano a raccogliere e tutelare una popolazione inerme.

Il resto è storia degli ultimi decenni. Il dopoguerra, la discussione aperta intorno alla proposta di Hubert Jedin, una ricerca storica che in Italia più che altrove si è dedicata all'indagine sulle istituzioni ecclesiastiche e sulle idee religiose nelle molteplici realtà degli stati italiani del '500, per rispondere alla domanda se si era trattato di percorsi appartenenti alla Riforma cattolica o alla Controriforma.

È in questo contesto che si è fatta strada l'etichetta del "Cinquecento religioso" che oggi è stata qui riproposta. Un antenato illustre della stessa famiglia è stato un altro convegno, dedicato ai "Problemi di vita religiosa" dell'Italia del '500. Si tenne a Bologna nel 1958 per iniziativa dell'allora neonato "Centro di documentazione" creato da Giuseppe Dossetti, sotto il segno di Hubert Jedin e di Delio Cantimori, col contributo tra gli altri di p. Giovanni Pozzi e con l'impegno di alcuni giovani storici che già stavano lavorando e che ancora a lungo dovevano lavorare sui temi trattati in quella sede. Di uno di loro, Giuseppe Alberigo, nel 1959 fu pubblicato un robusto volume sui vescovi italiani del '500 che costituisce ancor oggi l'opera a cui occorre rifarsi. Pochi anni dopo, uscì il primo volume dello studio di Paolo Prodi su Gabriele Paleotti. Se sfogliamo queste opere e altre ancora, incontriamo di frequente termini come "crisi religiosa" o "Cinquecento religioso". Tornava così di attualità un modo di definire l'oggetto o l'obbiettivo della ricerca che aveva avuto illustri antecedenti: all'inizio del '900 p. Pietro Tacchi Venturi aveva dedicato il vasto affresco della situazione italiana prima della nascita della Compagnia di Gesù proprio alla ricostruzione dei caratteri della vita religiosa. Ma si trattava allora di mettere in rapporto la permanenza salda della fede tradizionale, la decadenza delle istituzioni ecclesiastiche e il conseguente smarrimento dei laici con la vigorosa ripresa che la Compagnia doveva guidare. Non era insomma cosa diversa dal modo in cui la questione era trattata nella contemporanea *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo* di Ludwig von Pastor. La proposta dell'Istituto di Bologna aveva altre premesse. Si trattava intanto di offrire un terreno d'incontro a studiosi che muovevano da presupposti diversi. In questo senso, parlare di "Cinquecento religioso" voleva dire servirsi di una scelta terminologica di compromesso, per evitare la parola "Riforma" con tutte le sue implicazioni e con tutta la controversia nata tra cattolici e protestanti e da lì passata in eredità ad altre divisioni e ad altri contrasti di idee.

La proposta fatta da Hubert Jedin aveva introdotto autorevolmente la variante "Riforma cattolica" che, pur con molte cautele e distinzioni (fondamentale quella tra "Reformation" e "Reform") implicava una rivalutazione del mondo cattolico dell'età di Savonarola, di Lutero e di Carlo Borromeo come luogo di elaborazione di idee e di istituzioni e non semplice roccaforte della conservazione. Era una proposta che non si limitava ai termini ma recava con sé i risultati di nuove conoscenze e di nuove indagini. Jedin vi era arrivato avendo alle spalle una monumentale biografia di Girolamo Seripando, il grande agostiniano, generale dell'ordine di cui fu membro Lutero e cardinale della Chiesa che con Lutero si trovò a combattere. Uno studio esemplare, per la ricchezza delle fonti raccolte e studiate, che dimostrava coi fatti la vitalità e la ricchezza intellettuale del mondo ecclesiastico italiano in quello che veniva indicato dal titolo come il conflitto spirituale del '500 (*Geisteskampf des XVI. Jahrhunderts*). Cinquecento religioso, età di conflitti spirituali: siamo in un ambito di definizioni neutrali, o che almeno tendevano a sospendere e rinviare il momento della frattura, a segnalare l'esistenza di una vasta fascia intermedia tra la Chiesa medievale e quelle di età moderna. La rinascita dell'agostinismo con la sua dottrina della predestinazione emergeva da queste ricerche come una realtà che sfuggiva alla divisione schematica dei due partiti e delle due chiese, cattolica e protestante. Si apriva qui un filone di indagini e di discussioni che toccando il nome di Juan de Valdés suscitò la curiosità di Benedetto Croce e sollecitò l'interesse di chi cercava di capire – al di là dell'aspra condanna di Francesco De Sanctis – quali fossero stati gli orientamenti della cultura italiana nei confronti delle idee della Riforma. In Francia, intanto, Lucien Febvre aveva riaperto la questione delle origini della Riforma individuando le radici della ricerca di precursori della Riforma protestante nel nazionalismo. Pochi allora in Italia si accorsero del saggio di Lucien Febvre, così come pochi registrarono di lì a poco la nascita della nuova rivista di Bloch e Febvre, «Annales d'histoire sociale». Di questo non c'è da stupirsi: gli stessi Bloch e Febvre, nel corso dell'accurata progettazione della rivista quale è documentata adesso dall'edizione del loro scambio epistolare, non dedicarono molta attenzione all'Italia e si preoccuparono piuttosto della cultura storiografica tedesca, allora egemonica in Europa. Ma lo scarso interesse italiano per la proposta di Febvre derivava anche dal fatto che il nazionalismo italiano aveva caratteri assai diversi da quello francese. La via italiana alla Riforma qui passava per Roma, era quella cattolica; e dunque poteva assumere l'aspetto della restaurazione del patrimonio antico e immutabile della fede o al massimo quello di una riforma cattolica come intervento per rendere più santi i costumi e più efficienti le istituzioni. Una discorde concordia univa su questo punto Chiesa e Stato, le radici giobertiane e quelle protorazzistiche del nazionalismo, con l'implicita o esplicita celebrazione dei caratteri latini della Controriforma di contro alla germanica Riforma luterana. La tradizione cavouriana della separazione tra Chiesa e Stato e quella desanctisiana di un liberalismo filoprotestante dall'apertura europea avevano ormai pochi eredi. Autorevole ma isolata, la voce di Benedetto Croce si era levata a ricostruire in pagine di suggestiva partecipazione l'esilio "religionis causa" del nobile napoletano Galeazzo Caracciolo e a interrogarsi sospettoso sulla "fede politica" da cui muovevano le ricerche del giovane Delio Cantimori sugli eretici italiani. Da parte sua, del resto, Croce aveva espresso in più occasioni valutazioni positive sulla importanza dell'opera civile svolta dalla Chiesa e dal clero nella storia moderna d'Italia[10], anche se aveva negato ai missionari e ai santi della Controriforma il titolo di merito che aveva riconosciuto alla Riforma: non combattevano per un ideale eterno ma per una istituzione.

Alla scuola della storiografia tedesca si era formato anche Federico Chabod, che aveva discusso di Machiavelli nel seminario di Meinecke. Ma affrontando il problema di come nello stato di Milano era stato vissuto il mutamento del cristianesimo europeo tra Lutero e il Concilio di Trento, Chabod pose quel suo libro di limpido e indiscutibile valore sotto un titolo per due ragioni notevole: perché vi si parlava di "storia religiosa" e non di Riforma o Controriforma; e soprattutto perché quel libro, compiuto come pochi altri, comparve sotto un modestissimo "Per la storia", quasi fosse nient'altro che la comunicazione di qualche fonte inedita per chi volesse e potesse servirsene in una storia vera e propria. Erano altrettanti inviti alla ricerca che venivano da sentieri diversi, a ricordare intanto che della storia italiana di quel secolo decisivo poco si sapeva; la costruzione elaborata da Francesco De Sanctis per gli usi della nuova realtà unitaria era stata straordinariamente elegante, appassionata ed efficace, ma ormai, dopo la prima guerra mondiale e il fascismo, era tempo di rivederla. Si scopriva che, al di là di quei cameroni disabitati, come Carlo Dionisotti ha definito le scansioni secolari di quella storia della cultura italiana,

10. B. Croce, *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari 1956, pp. 113-114. «L'opera della Chiesa e dei suoi ordini religiosi, dei suoi militi regolari e [...] volontari, merita di non essere trascurata, come si suole, nella storia civile degli ultimi due secoli [...] (quando essa) cooperò [...] al reggimento delle umane società».

c'era una folla di testi e di storie da scoprire. E, poiché di etichette ci si doveva comunque servire, l'invito era a usarne di cautamente descrittive del territorio scelto per lo scavo piuttosto che di superbamente asseverative. Certo, le etichette storiografiche non sono mai neutre: e il pericolo era che, abbandonate quelle liberali e anticlericali del Risorgimento, si sbandierassero trionfalmente quelle cattoliche controversistiche. Sappiamo tutti che il pericolo si doveva poi rivelare tutt'altro che teorico, incombendo sempre sul cattolicesimo italiano il rischio di essere ridotto a guardia svizzera del Vaticano. Ma, poiché si è ricordato Jedin, diremo che quest'uomo di chiesa formatosi nella tradizione rankiana della storiografia classica tedesca, svolse poi il suo assiduo e fecondo lavoro di indagine usando i paletti di una terminologia generale (certo non neutra) per delimitare il terreno di studio e non per combattere una battaglia nominalistica. Il potere politico, le istituzioni, le personalità di papi, imperatori, vescovi, furono i temi e i protagonisti dei suoi libri e dei suoi saggi. Quella sua ricerca giovanile su Seripando lo aveva messo in contatto con le fonti delle idee di ambienti napoletani e italiani del '500 su cui la discussione era viva allora ed è stata in seguito ancor più vivace – gli ambienti dove si discuteva del problema della giustificazione e si era attirati dalle dottrine dell'agostinismo rigido dominante nel mondo della Riforma protestante. Per le nebulose atmosfere spirituali di quegli ambienti fu Jedin a proporre il termine "Evangelismo" sottraendosi così all'obbligo di collocarli sotto il segno di chiese e di ortodossie ancora (a suo avviso) non ben definite. Con questo, venivano meno alcuni di quelli che uno storico valdese aveva definito "i nostri protestanti", nel senso che la storia delle tendenze agostiniane si rivelava non del tutto sovrapponibile a quella della Riforma protestante. Ma Jedin non obbediva a motivi di controversia tra chiese. Il fatto è che la sua Chiesa era piuttosto quella "semper reformanda" dei movimenti del tardo Medioevo che non quella controriformata, trionfalistica, chiusa dentro le sue mura e convinta della sua immobile perfezione. Fu con questo spirito che Jedin si mosse con decisione verso l'impresa mai tentata da storici cattolici di una ricostruzione sulle fonti della storia del Concilio di Trento: qui il confronto era con fra Paolo Sarpi e con l'immagine di un Concilio guidato da Roma. Come sia uscito dal confronto non è cosa da discutere adesso: è stato notato (W.Reinhard) che nel suo disegno manca l'Inquisizione Romana, col risultato che lo spirito pastorale di una dilagante "cura delle anime" tridentina risulta l'unico esito di quel secolo di ferro. Di fatto, Jedin ha portato tra le mani dei lettori una storia del Concilio che è diventata l'opera di riferimento e tale promette di continuare ad essere per molto tempo. Sul "Cinquecento religioso" italiano gli effetti del lavoro di Jedin sono stati notevoli. Fin dal convegno bolognese del 1958 già ricordato, si rese visibile una giovane storiografia cattolica che alla sua ombra e a quella di Delio Cantimori si faceva avanti voltando le spalle agli interessi settoriali e parrocchiali dell'erudizione ecclesiastica. I precedenti cultori della storia della Chiesa in Italia erano stati membri del clero, docenti di seminari e di università pontificie, costretti a tutelare i confini di un campo insidiato da nemici esterni (e forse più ancora dal cosiddetto pericolo modernista); col risultato che quella loro storiografia si manteneva stretta al documento lungo l'esile sentiero che le lasciavano libero la campagna antimodernistica della Chiesa da un lato e lo storicismo idealistico dall'altro. I tempi stavano cambiando però e qualcosa di nuovo era accaduto anche in quella zona, con l'avvio nell'immediato dopoguerra della «Rivista di storia della Chiesa in Italia»: era l'ultima nata della serie di riviste storiche del mondo cattolico e fu anche quella dalla vita più travagliata e dal respiro più debole, anche se all'inizio sembrò aperta a temi e collaboratori non solo del mondo cattolico. Del resto, verso il mondo cattolico dopo gli anni della Resistenza si guardava da parte della sinistra marxista con molta attenzione. I *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci avevano reso familiare l'immagine dell' "intellettuale organico" costruito sul modello del clero cattolico post-tridentino: e le funzioni intellettuali del clero nell'età moderna sono state quelle più presenti alla storiografia del secondo '900. Qual era stato il ruolo del clero nella guida delle masse e nell'unificazione religiosa della penisola? Per quella via, la questione cessava di essere interna alla controversia cattolici-riformati e diventava un punto centrale della moderna storia d'Italia. Non si trattava più di decidere se le accuse di ignoranza e di immoralità contro il clero erano fondate o meno e se era vero o no che la Riforma era nata dagli abusi. La questione diventava piuttosto quella di capire perché in Italia la Riforma non aveva attecchito e la Chiesa aveva tenuto. Era una questione che, con spunti e suggestioni molto diverse, emergeva dai due libri più importanti della storiografia italiana degli anni '30: gli *Eretici italiani* di Cantimori e l'opera di Chabod, già ricordata. Ma intanto, sullo scorcio finale del pontificato di Pio XII furono storici cattolici a riprendere in esame la questione con studi su temi vasti e impegnativi che segnalavano umori critici di un cattolicesimo italiano dall'inedita apertura intellettuale, preoccupato non solo e non tanto della storia d'Italia quanto di quella della Chiesa universale. All'incrocio tra l'episcopato e il papato, la chiesa locale e la chiesa universale, l'inchiesta di Giuseppe Alberigo sui vescovi italiani al Concilio di Trento e poi la robusta monografia di Paolo Prodi sulla Bologna di Gabriele Paleotti mettevano in crisi due luoghi comuni accettati dentro e fuori del cattolicesimo: che l'episcopato italiano fosse stato solo lo strumento di una Curia romana nel controllare i lavori del Concilio; che la storia della Chiesa post-tridentina si riassumesse nella ordinata attuazione dei decreti del Concilio.

Si è fatto di passaggio il nome di Lucien Febvre. Ben altro posto dovrebbe avere la sua opera se si trattasse di fare i conti col modo in cui è cambiata l'interpretazione dell'età della Riforma nella storiografia del '900. Fu lui a insistere sulla necessità di andare a fondo dietro le formule teologiche per arrivare al "cuore religioso" del secolo sedicesimo, dando esempi mirabili di quel che intendeva dire. Ma se Febvre portava in questo una sua sensibilità religiosa particolare che gli permetteva di rinnovare vigorosamente la comprensione di testi e di esperienze dell'età della Riforma, va detto che gli echi della sua opera (così come le proposte della rivista fondata da Febvre con Marc Bloch) dovettero attendere un'altra generazione per entrare negli studi storici italiani. La continuità dell'ispirazione idealistica fu assicurata per il momento dall'opera di Croce.

Se questo era il paesaggio su cui si era affacciata la proposta di accantonare per un momento la difesa degli antichi steccati terminologici, le cose che seguirono – e che sarebbe qui eccessivamente lungo e fuor di luogo elencare – dovevano modificarlo di molto. Col pontificato di Giovanni XXIII toccava a un concilio spalancare quelle porte del mondo cattolico italiano che altri concili avevano chiuso a tutela del papato romano. E cambiava intanto la società, non più contadina e stretta attorno al clero delle parrocchie ma aperta ai venti della modernizzazione che facevano avvizzire le già floride vocazioni ecclesiastiche e chiudere seminari. Mentre cambiavano cultura e società e clero, gli storici stentavano tuttavia a levarsi in volo come uccelli di Minerva. A riprova – se ce ne fosse bisogno – della diversa velocità del cambiamento socioeconomico e di quello degli studi e delle idee, gli studi sul passato di quel clero e della cultura e società che lo avevano ospitato continuavano a dibattere antiche questioni e ad avvolgersi intorno a problemi di termini. Sulle strade aperte allora da una cultura cattolica che si rinnovava e si apriva si è riversata poi la preesistente e sempre pronta fiumana della storia locale delle chiese e delle cappelle, dei conventi e delle devozioni. A tutto quanto di buono e di meno buono ne è nato l'autorità di Jedin ha consentito di sovrascrivere un'etichetta unitaria – la Riforma cattolica – e di imprimere un sigillo pastorale e vescovile. Da allora, la questione delle parole ha continuato a calamitare un'attenzione largamente superiore a quella dedicata alle cose. L'enfasi posta sulla "riforma" vi ha incluso a forza e alla rinfusa materie diversissime: vescovi, visite pastorali, parroci e parrocchie, vita religiosa individuale, di gruppo, di circoli e ambienti, di istituzioni; dalle esperienze religiose vissute nei monasteri femminili all'imposizione della clausura in quegli stessi monasteri, dalla lettura dei Vangeli e delle epistole di San Paolo alla proibizione di quella stessa lettura.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Ma molte cose sono cambiate oggi, nel mondo e negli studi. E noi siamo ancora una volta alle prese con quella rilettura della storia che serve, per applicare al nostro mestiere una suggestiva immagine di Eric Auerbach, «a dare ordine, interpretandola, alla nostra vita col passato, presente e avvenire»[11]. In questa economia, le nuove esperienze che si presentano si riflettono sull'immagine del passato. Così, quella etichetta è sempre più spesso sostituita da terminologie "ecumeniche", cioè capaci di abbracciare Lutero, Calvino e san Carlo Borromeo: da quelle di origine tedesca – "confessionalizzazione", "disciplinamento sociale" – a quella d'origine francese di "età delle riforme". E ci sono cambiamenti più sostanziali. Dopo Auschwitz e dopo il Concilio Vaticano II, è normale trovare continui riconoscimenti al fatto che il cristianesimo è – per dirlo con parole del salesiano Pietro Stella – «un'entità storica bimillenaria che rivendica come proprie radici più remote la religione, la cultura e la storia del popolo ebreo»[12]. Un tempo, nei manuali cattolici di storia sacra si leggevano cose ben diverse sul conto degli ebrei, che erano in primo luogo il "popolo deicida". E «siccome il Deicidio fu il delitto più enorme che siasi mai commesso; così fu da Dio punito col più tremendo castigo»[13]. Altre questioni oggi appaiono in primo piano, che erano state accantonate durante tutto il tempo del "Cinquecento religioso": e sono quelle della repressione censoria e inquisitoriale, dell'antigiudaismo, degli incontri e scontri di culture – conversioni, missioni. L'apertura di archivi ecclesiastici lungamente esclusi dal campo delle ricerche – come quello dell'ex Sant'Uffizio, oggi Congregazione per la dottrina della fede, che tanti frutti sta dando per la storia dell'Inquisizione e della censura ecclesiastica – dà prova dell'esistenza di un nuovo clima e stimola nuove ricerche. Non pochi archivi ecclesiastici locali sono stati riordinati e resi accessibili, alimentando il fiorire degli studi storici sul clero. Anche per questo, chiederci oggi quanto e come siano cambiate le nostre conoscenze su clero, cultura, società e religione italiana del '500 vuol dire porre una domanda non facile; ma che sia giunto il momento di guardare il panorama è più che evidente. Anche perché, com'è stato giustamente osservato, «gli studi italiani sul clero dell'età moderna pubblicati nell'ultimo decennio non si prestano a una lettura unitaria»[14]. Intanto, l'interesse di una storiografia non più solo confessionale ma capace sempre di unire ambigue nostalgie ai lustrini del nuovo e agli orpelli della "narratività" si rivolge agli ordini religiosi e in particolare ai gesuiti, alla retorica come strumento di conquista delle coscienze e di egemonia culturale. Il prete non è più il protagonista di questa stagione di ricerca. Ma questo non vuol dire che ne sappiamo abbastanza.

Nel bilancio di quel che sappiamo credo si possa dire che nessun altro paese europeo ha conosciuto una maggiore intensità e vivacità di ricerche sul '500 religioso e sul clero. Né si è trattato di studi solo italiani: molti sono i ricercatori di altri paesi e di altre culture storiografiche che sono stati attirati dallo studio della situazione religiosa italiana. All'origine di questo fenomeno si trova un carattere di lunga durata della nostra storia: la frammentazione politica, la molteplicità delle tradizioni e delle caratteristiche locali. È un fatto che la storia italiana non conosce la netta scelta compiuta da altri paesi europei davanti all'opzione se mantenere il clero come ordine oppure no. Le soluzioni che si registrano negli Stati italiani sono varie e contrastanti: altra cosa è, senza dubbio, la realtà ma anche la legislazione veneziana in materia, altra quella dei domini spagnoli per non

11. Eric Auerbach, *Mimesis*, trad. it. Torino 1956, vol. II, p. 333.
12. P. Stella, *Introduzione a Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, a cura di M. Sangalli, Roma, Herder 2000, («Italia sacra», 64), pp. 8-9.
13. *Storia sacra per uso delle scuole e specialmente delle classi elementari*, del sacerdote Giovanni Bosco, Torino, Tipografia salesiana s.a., pp. 205, 207.
14. Simona Negruzzo, *Rassegna di studi sul clero dell'età moderna pubblicati in Italia negli anni novanta*, in *Chiesa chierici sacerdoti*, pp. 39-83: 83.

parlare della situazione dello Stato Pontificio. Su questi aspetti istituzionali, giuridici, non puramente sociologici della presenza del clero sappiamo troppo poco. Bisogna dunque tenere presente che la storia italiana ha le sue peculiarità: per quanto riguarda il clero, non si ha a che fare con uno degli ordini o "Stände" della società d'antico regime ma con un corpo frammentato e differenziato per potere, cultura, ricchezza, stretto fra i poteri statali e la Roma papale come tra due capitali e tra due obbedienze, senza istituzioni o forme di organizzazione autonome. Non ci fermeremo a ricordare il deperimento post-tridentino di assetti e strumenti antichi del corpo ecclesiastico – la provincia ecclesiastica, la legislazione sinodale – né il sovrapporsi dell'unico cerimoniale romano alle tradizioni delle chiese locali in materia liturgica. Qui vorremmo sottolineare in primo luogo il fatto che non esiste una "chiesa italiana" confrontabile con quella gallicana o con quella anglicana. Quando se ne è cominciato a fare storia, con l'*Italia sacra* dell'abate Ughelli, si sono studiate le diocesi. E ancora oggi le diocesi sono l'aspetto che meglio ci è noto, anche se divisioni antiche e moderne hanno impedito che si creassero strumenti di conoscenza coordinati e ben organizzati. L'Italia come stato possiede parecchie biblioteche nazionali; non c'è da stupirsi se l'Italia ecclesiastica non ci ha offerto fino a tempi recenti nessun repertorio adeguato delle sue fonti. E che non esista a tutt'oggi nessun indice unitario della più studiata tra le fonti storiche, la visita diocesana, è solo una conferma di quanto si sta dicendo.

E questo ci aiuta anche a capire il limitato impatto delle lucide e penetranti pagine di Lucien Febvre nei nostri studi. Anche se era pienamente condivisibile il suo avvertimento che la Riforma non era nata dagli abusi del clero, è stato inevitabile per molte ricerche di storia italiana sull'argomento cadere nella vieta questione delle condizioni morali e disciplinari del clero – degli "abusi" – come condizione e spiegazione delle tendenze riformatrici. Il fatto è che il clero era diventato il protagonista della società italiana, aveva costruito una rete istituzionale capace di assolvere a funzioni di amministrazione statale per la conoscenza della popolazione – nascite, matrimoni, morti – e per la guida morale e il controllo giudiziario, con strumenti che andavano dalla predica alla scuola di dottrina, dalla confessione all'Inquisizione. Nel ricostruire la storia della sua ascesa, si è prediletta la via della ricostruzione del modello ideale, del sogno tridentino del prete, piuttosto che quella della realtà effettuale. Come doveva essere il prete ce lo dice un genere letterario allora diffuso, quello degli "specchi" ed "esempi", una cui sezione fu dedicata all'idea del buon pastore d'anime (il vescovo, il parroco). E gli storici del nostro secolo hanno insistito nella ricerca dei tratti del "tipo ideale di parroco", ripercorrendo la letteratura normativa e cercando di cogliere la novità del prete tridentino rispetto ai suoi predecessori nella preoccupazione per la sorte delle anime a lui affidate. L'idea del "buon parroco", su cui Jedin ha attirato l'attenzione, ha indirizzato gli studi soprattutto sulle finalità pastorali proposte al governo ecclesiastico. Si è disquisito sui modi e le forme di quel pensare per ideali. E sono emerse da qui anche indicazioni non trascurabili. Pierre Hurtubise, ad esempio, ha osservato che nel modello tridentino di prete convivono l'"homme du sacré', titolare di funzioni propiziatorie; il "bon pasteur", guida e padre del suo popolo; il 'saint pretre', modello di vita religiosa; e, naturalmente, il 'notable', l'uomo costituito in una condizione di decoro e di potere, oggetto di stima e di rispetto. In prosieguo di tempo e per effetto della polemica con la Riforma, doveva esser messo tra parentesi l'aspetto di predicatore della Parola e di governo delle anime per far venire in primo piano il ruolo cultuale e sacerdotale centrato sull'Eucarestia[15]. C'è poi una storia delle istituzioni che ci dice come cambiarono allora le norme e i controlli sull'accesso agli

15. P. Hurtubise, *Le pretre tridentin: idéal et réalité*, in *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard 1997, p. 212.

ordini sacri, sulla erogazione dei benefici ecclesiastici, sul periodico controllo del governo diocesano attraverso le visite pastorali.

Ma se scendiamo dall'astratto dei progetti e delle reti istituzionali alla concreta realtà degli uomini e dei loro comportamenti, se dal cielo degli ideali della pastoralità tridentina ci caliamo sui modi di intendere ed esercitare realmente le funzioni ecclesiastiche, dobbiamo arrenderci all'evidenza: vista dal basso delle scelte di giovani di buona cultura e di limitati mezzi economici, la via della carriera restava quella stessa, prima e dopo le grandi svolte della Riforma protestante e del Concilio di Trento: il chiericato e la sistemazione nel mondo ecclesiastico. Tra le molte conferme che possiamo trovare nelle fonti, basti indicare i ricordi autobiografici di un pievano dell'Appennino pistoiese, Girolamo Magni, che a metà '500 trovò nel clericato e nel beneficio ecclesiastico il porto dove rifugiarsi abbandonando a malincuore le ambizioni di una docenza universitaria[16]. Qui, finalmente, abbiamo un uomo in carne e ossa, che ci dice come è diventato sacerdote, come ha svolto il suo ministero, che cosa ha pensato delle cose del suo tempo. E il colore vivido della realtà fa stingere e svanire i contorni dei sogni. Se dobbiamo individuare delle differenze rispetto ai preti del Medioevo peraltro non ancora ben conosciuti[17], esse rinviano piuttosto alla volontà nuova di uniformazione culturale e disciplinare del clero da parte dei vescovi, che si rivela nella struttura dei concorsi per i benefici con cura d'anime [18]. Ma la realtà cambiava a fatica, lentamente. Il vincolo con la famiglia e con la comunità restava fortissimo, ben oltre le intenzioni dei santi vescovi della Controriforma. Il diario di Girolamo Magni è soprattutto la storia di come un beneficio ecclesiastico viene conquistato e trasmesso all'interno della famiglia, con la tecnica del nepotismo di cui i papi del secolo avevano dato esempi grandiosi. Al suo caso si può accostare quello di un altro prete, curato sulle montagne friulane, don Leonardo Marai, che una studiosa ha snidato di recente dalle carte dove la storia della sua vita violenta si è depositata: uomo la cui impunità criminalità fa riflettere sull'efficacia reale degli strumenti di controllo póst-tridentini, Leonardo Marai appare immerso totalmente nei legami e nelle tradizioni della società di cui era figlio e capace di sfruttarli a proprio vantaggio, usando fino in fondo prestigio e potere connessi al suo ruolo sociale[19].

Se la società e le mentalità cambiavano poco o nulla, non si possono invece ignorare i cambiamenti intervenuti nelle istituzioni e nella realtà dei rapporti di potere, col crescere della centralizzazione romana e col parallelo deperire delle istituzioni intermedie del corpo ecclesiastico sullo sfondo della crisi politica degli stati italiani. Il confronto suggerito dalle indagini recenti di Alain Tallon sulla Chiesa gallicana e con quelle di Terricabras sul clero secolare spagnolo si risolve sempre in una registrazione di fattori di debolezza e di crisi del clero italiano[20]: che non può contare sul potere dei "cabildos" spagnoli né ha qualcosa di simile alle assemblee generali del clero francese, che vede deperire le funzioni di elaborazione giuridica dei sinodi diocesani (come ha mostrato Prodi), e che deve sempre più orientarsi a dipendere dalle indicazioni delle congregazioni romane. Quanto alle istituzioni tridentine del nuovo modello di clero, il meno che si possa dire è che stentano a decollare: l'immagine dei seminari che da Trento si sarebbero diffusi rapidamente a creare i nuovi

16. Cfr *Il Diario del Pievano Girolamo Magni*, a cura di Franca Falletti, Pisa, Pacini 1999, pp. 100-101.
17. Ma v. ora il fascicolo I dei «Quaderni di storia religiosa», Verona 1997, tutto dedicato al tema *Preti nel Medioevo*.
18. Esemplare lo studio di Wietse de Boer, *The Curate of Malgrate or the Problem of Clerical Competence in Counter-Reformation Milan*, in *The Power of Imagery. Essays on Rome, Italy and Imagination*, a cura di Peter van Kessel, Roma 1992, pp. 188-200.
19. Cfr Annalisa Comuzzi, *Susanna e il parroco Marai. Storia di un curato della montagna friulana nell'avanzare della Controriforma*, Sommacampagna (VR), Cierre 2002.
20. Cfr Ignasi Fernàndez Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicaciòn del Concilio de Trento*, Madrid 2000. Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2001.

preti è stata svelata dalle ricerche analitiche per quello che era, una favola edificante.

Nel pulviscolo delle analisi di situazioni concrete, nella lettura delle visite pastorali, nello scavo di documenti pur assai importanti sulla cultura e sull'opera di singoli ecclesiastici, si è spesso corso il rischio di perdere di vista i veri contorni del problema: l'arroccarsi di un corpo che riduceva ormai le differenze al suo interno per accentuare quelle con gli altri, che diventavano così i "fedeli" o anche il "laicato". Non è certo un caso se l'Italia è l'unico paese europeo dove chi non professa il cattolicesimo, il non credente, il non obbediente alle autorità ecclesiastiche, il semplice difensore di valori civili viene indicato col termine "laico", che significa propriamente chi non è prete.

Fare non una storia del clero ma piuttosto la storia dell'anticlericalismo come tradizione culturale italiana sarebbe forse l'unico modo per cogliere davvero lo scarto storico fra il prima e il dopo. Qualcuno certo lo farà o forse lo sta già facendo. Ma anche la storia della letteratura, a chi l'ha saputa fare, ha consentito scoperte notevoli. Penso al fondamentale ancor oggi saggio di Carlo Dionisotti su "chierici e laici" e all'immagine di Ludovico Ariosto, che si tiene stretto al suo titolo di chierico e alla possibilità di sfruttare qualche beneficio e che spera di avere da Leone X, per i meriti letterari, «la cresta di fuor bianca e dentro nera». Lungo quella strada, si arrivò a varcare la soglia sulla quale si tratteneva ancora l'Ariosto. Varcare quella soglia, significò per i molti don Abbondio, nati non ricchi e non potenti, «entrare in una classe riverita e forte», capace di tutelarli con tutto il potere di quella nobiltà che produceva i cardinal Federigo, quando la loro fragile natura di vasi di coccio li avesse portati a scontrarsi coi vasi di ferro.

Resterebbe da parlare della cultura. Ma qui il compito di introdurre e tracciare bilanci provvisori non ha ragione di essere. Liberalizzato l'accesso alle fonti della congregazione del Sant'Uffizio e – soprattutto – a quelle dell'Indice, quel che ci aspetta è il compito semplice e imponente di ricostruire la storia vera, la storia segreta del libro, della lettura e della cultura scritta italiana in tempi di censura e di autocensura. Già oggi si comincia a intravedere la vastità del restauro che ci attende, sia in direzione delle singole cancellazioni dal panorama italiano della cultura dotta (si pensi al caso di Erasmo da Rotterdam) sia in direzione dell'atmosfera di sospetto generalizzato che viene diffusa non solo attraverso le sentenze dell'Inquisizione e i decreti di sospensione o di condanna, ma anche e soprattutto nel sommesso bisbigliare dei confessionali, il luogo del controllo interiorizzato e della guida al comportamento eterodiretto che tanto peso ha avuto nella formazione intellettuale e morale del nostro paese.

Adriano Prosperi

CLERO CULTURA SOCIETÀ

TEOLOGIA FILOSOFIA ARTE LIBRI

TRENTO 1563: UNA DISCUSSIONE TRA VENEZIANI IN TRASFERTA*

GINO BENZONI

Conversare per stare assieme e/o stare assieme per conversare. Due o più persone, s'incontrino per parlare o parlino perché s'incontrano, qualcosa bisogna pur si dicano. Imbarazzante sarebbe, tra loro, il silenzio. L'uomo è «animale civile e comunicativo», assicura, tra i tanti, Alessandro Piccolomini che, attivo tra i senesi Intronati e i patavini Infiammati, se non altro per questo e in questo socializza garrulo. Sin una colpa il mutismo, laddove basta schiudere le labbra perché s'attivi la conversazione, grazie alla quale discorrere di tutto e di niente, del più e del meno, magari più del meno che del più, magari futilmente seri oppure seriosamente futili, in ogni caso educatamente, urbanamente. E, allora, ascoltando, non solo parlando, nella vigenza della reciproca attenzione. Ne sortisce, lì per lì, un embrione di *societas* conversevole, che, trascorrendo rapidamente, d'argomento in argomento, saggia le virtualità del conversabile, sfiora la tastiera, allargabile a piacere, del chiacchierabile. Ancorché divagante, ancorché piluccante, saltellante di «palo in frasca», la conversazione – l'insegna Stefano Guazzo[1] – è di per sé fattore positivamente propulsivo, sin costitutivo e fondante il vivere civilmente.

Il detto *beata solitudo sola beatitudo* non troneggia di certo nella mente di Guazzo. Che la solitudine sia la migliore delle compagnie l'ha ritenuto, tanto per dire, Savonarola: la preghiera ha per padre il silenzio, per madre, appunto, la solitudine. E persino Algarotti, uomo tutt'altro che schivo e appartato, innalzerà la solitudine a «dieta dell'anima». Non mancano in compenso sin bibliche avvertenze in contrario: «guai a chi è solo!», grida

* Fuori il dente, fuori il dolore. Da subito una lunga nota che sia informativa e che rompa il ghiaccio alla comparsa di altre note successive. Chi scrive, l'autore di quest'intervento, coll'andar degli anni, s'è fatto sempre più allergico all'apparato annotatorio. Tant'è che, quando gioca in casa, ossia quando pubblica in «Studi Veneziani», le note tende addirittura a non farle. Ma qui, se non altro per riguardo al curatore – *maxima debetur Mauritio Sangallo reverentia* –, ecco che, contro natura, paga il dazio del pedaggio, appunto, annotante. Qui preso in esame un testo – pubblicato per intero nell'antologico *Scrittori politici del '500 e '600*, a c. di B. Widmar, Milano, Rizzoli, 1964, pp. 133-570 e parzialmente, con introduzione, commento annotatorio, nota critico-filologica, in *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a c. di G. Benzoni e T. Zanato, Milano-Napoli, Ricciardi, 1982, pp. 491-642 – già oggetto d'un penetrante saggio di G. Cozzi, pubblicato ancora nel 1961 e di nuovo in ID., *Ambiente veneziano, ambiente veneto. Saggi su politica, società, cultura nella Repubblica di Venezia in età moderna*, Venezia, Marsilio 1997, pp. 155-183. *La società veneziana del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta*. Questo il titolo dato da Cozzi al proprio saggio del 1961. Un titolo che è già un'interpretazione, cui s'è rifatto lo scrivente nelle pagine introduttive da lui dedicate alla medesima opera nell'antologia ricciardiana – è il vol. 35 della collana «La letteratura italiana. Storia e testi» – successivamente uscita, a cura di Zanato e sua, per poi proseguire per conto proprio – ossia forzando il testo più di quanto Cozzi non abbia fatto – in un paio di saggi successivi. E precisamente: *Comportamenti e problemi di comportamento nella Venezia di Giovanni Grimani*, in *Lo statuario pubblico della Serenissima. Due secoli di collezionismo di antichità 1596-1797*, a c. di I. Favaretto e G. L. Ravagnan, Cittadella, Biblos 1997, pp. 17-37; *Di un dialogo trentino e di san Carlo*, in «Studi Veneziani», n. s., XXXVIII (1999), pp. 37-54. Quanto all'intervento qui pubblicato – a disdetta del proverbiale *tertium non datur* –, chissà se Cozzi sarebbe stato d'accordo con quest'ulteriore forzatura. L'autore non potrà mai saperlo. Ancora nel marzo del 2001, il 15, è scomparso, un po' prima – poco più di tre mesi – del convegno senese ai cui *Atti* questo contributo vien destinato. Ci fosse stato il tempo e il modo io – son stanco di nascondermi dietro la perifrasi del «chi scrive», di camuffarmi da «autore» –, magari, gli avrei accennato al convegno, a Sangalli che l'ha organizzato, evitando, invece, di anticipargli qualcosa del mio intervento, peraltro improvvisato e a braccio. Non così, ovviamente, il testo scritto. Ad ogni modo – era questa l'abitudine tra noi – non ci scambiavamo i testi in anteprima. Semmai ci si consultava a vicenda per notizie lungo la stesura. Certo che Cozzi nel leggermi stampato non sempre consentiva. L'amicizia tra noi – iniziata nel 1960 e mai interrotta – è stata, per me, una costante per oltre 40 anni. Ed è durata anche perché libera da preoccupazioni di accordo e disaccordo. È stata, quest'amicizia, per me, «cibo», nell'accezione sarpiana. Chi arriva abbastanza avanti nella lettura di questo intervento vedrà quel che vuol dire «cibo». E, memore del «cibo» della nostra amicizia, dedico alla memoria di Gaetano Cozzi – l'amico che non c'è più – queste pagine scritte anche pensando a lui, senza peraltro presumere meritino l'approvazione sua.

1. Cfr. S. GUAZZO, *La civil conversazione*, a c. di A. Quondam, 2 voll., Modena, Panini 1993.

Quohelet-Ecclesiaste; «non è bene che l'uomo sia solo», avverte la Genesi: disperata la sofferenza di Giobbe allorché si sente solo. La solitudine: va salutata con gioia come una grazia o deve atterrire come una condanna, una maledizione?[2] È «nera», tenebrosa, o, invece, serenante e, quindi, luminosa la solitudine? Stando ad un «ragionamento», del 1564, d'Ortensio Lando, ove in proposito discorrono «un cavaliere errante et un [...] soletario», è questi ad additare nella «vita soletaria» l'ancora di salvezza dal mondo ingannevole, l'autodifesa barricata di contro alla sua intrinseca malvagità. D'opposto parere Guazzo, il propugnatore della frequentazione conversante, il turibolante del rito con funzione – quella di far da mastice coesivo, di trattenere e intrattenere assieme uomini altrimenti ridotti a grumi sparsi d'angoscia silente – dell'ammanierato discorrere. Nella solitudine – avverte Guazzo – si vien inghiottiti dalla «malinconia» più tetra, quella che è il «peggior nemico» dell'uomo, quella che gli toglie «le medulla», che gli «asciuga l'ossa», che l'avvita nella spirale atroce della più lugubre depressione. La salvezza sta nella determinazione ad indossare «la candida veste della conversatione». La s'è già indossata, all'inizio del Cinquecento, ad Asolo, ad Urbino, lì per parlar d'amore, qui per formar con «parole» il prototipo dell'umana eccellenza. L'indossano successivamente i gentiluomini proprietari e/o i proprietari gentiluomini dissertanti d'agricoltura diffusamente, per venti giorni, nei pressi di Brescia. *Le vinti giornate della vera agricoltura* ... s'intitola, appunto, il dialogo d'Agostino Gallo nell'edizione veneziana del 1569. Ciò prima che esca – a Brescia, nel 1574 – il dialogato trattato di Guazzo a bandire l'imprescindibile, per l'umano consorzio, necessità delle pratiche conversevoli, grazie alle quali s'impianta e s'esprime la possibilità di civile convivenza. Se dialogano, gli uomini non si scannano a vicenda, non si scatena la guerra di tutti contro tutti. Sin sintonizzati – in un dialogo d'Abelardo e in un altro di Raimondo Lullo – il cristiano, l'ebreo, il musulmano grazie al discorrere.

Un genere vero e proprio ad un certo punto il dialogo, nella misura in cui la trattatistica si fa dialogistica. Una discussione a due o a più voci al posto del trattato assertivo. E, al di là dell'argomento, è lo stare insieme per discutere e il discutere per stare insieme il messaggio, quasi l'incorniciata situazione dialogica preconfiguri in miniatura una virtuale possibilità d'allargata riproduzione storicamente conseguibile. Nel dialogare c'è, *in nuce*, una microsocietà rappresentativa, coi suoi problemi dialogicamente affrontati, di crucci e intenzioni diffusi e, nel contempo, presumente di perseguire – appunto discorrendone assieme – una qualche appagante soluzione. Dove? quando? chi parla? e di che? Ecco gli interrogativi cui rispondere nel prendere in considerazione questo o quel dialogo. E poiché ognuno ha il suo autore, è pure da valutare il rilievo del timbro autorale, quanto e come l'autore, tramite gli interlocutori, dica e non dica, si camuffi o si sveli. C'è ben Galilei dietro a Salviati e a Sagredo[3]. E chi è Simplicio? certo: è un antigalileiano. Fatto sta che sia Scipione Chiaramonti sia lo stesso Urbano VIII si sono adontati, convinti che con quello – con Simplicio – Galilei abbia voluto prenderli in giro. Naturalmente, coi dialoghi, alla cronologia va prestata attenzione. C'è il quando in cui si situa il dialogo e il quando della stesura del dialogo. I tempi possono essere divaricati. Si pensi, tanto per esemplificare, al *Cortegiano* castiglioneo. Riprodurre con scrupolo quasi documentario e/o inventare con scrupolosa verosimiglianza una datata situazione dialogica permette, se la stesura è successiva, complesse prospettazioni simulatorie e dissimulatorie. Ciò soprattutto quando, conscio del dopo, un autore costruisca una situazione dialogica posizionandola prima, abbastanza o appena appena che sia. Il Rinascimento non è più lo stesso dopo, tanto per dire, il sacco di Roma. Non è che possa scavalcarlo indenne. Im-

2. Cfr., appunto, *La solitudine: grazia o maledizione?*, Comunità di Bose, Magnano (Biella), Qiquajon 2001.
3. Ci si riferisce, ovviamente, al *Dialogo dei massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, ora leggibile nell'edizione a c. di O. Besomi e M. Helbing, Padova, Antenore 1998, in merito alla quale v. T. ZANATO, *Note testuali ad una recente edizione del* Dialogo *galileiano*, in «Studi Veneziani», n. s., XL (2000), pp. 135-152.

pensabile la franca oscenità del ragionare della Nanna, dell'Antonia, della Pippa aretinesche nel secondo Cinquecento. Il travaglio compositivo d'Ariosto è sin ilare rispetto a quello tormentoso di Tasso. In mezzo, ingombrante come un macigno, il concilio di Trento, l'evento epocale che crea *un'*atmosfera, anzi *l'*atmosfera, cui è riconducibile il masochismo dell'autotortura del tragitto dalla *Liberata* alla *Conquistata*. Un conto l'*ante concilium*, un conto il *post concilium*. Autodefinitasi in questo compiutamente la Chiesa, nella dispiegata autovalorizzazione corresponsabilizzante, in sede applicativa, gli stati cattolici, va da sé che il rapporto tra Santa Sede e governi si complichi, ne risulti turbato. S'infittisce e s'esaspera il contenzioso, specie sul controverso terreno del cosiddetto *mixti iuris*. Sin dove Roma può avanzare, sino a che punto i governi possono arretrare? non è che esista una linea di netta separazione delle rispettive competenze. Vien fissata, di volta in volta, questione per questione, in base ai rapporti di forza, in base alle convenienze, in una sorta di protratto logorante braccio di ferro. E, nel caso della Serenissima, si dà una tensione in crescendo esitante, all'inizio del Seicento, nello scontro tra un papa scomunicante l'intero governo veneto e interdicente in tutti i veneti domini la vita religiosa e Palazzo Ducale dichiarante nulla la scomunica e imponente a tutte le terre a sé soggette il normale prosieguo della vita religiosa.

Così a farla breve, così riassumendo alla buona. A monte il Tridentino. Riportiamoci, allora, a questo, all'inizio dell'estate del 1563, quando il concilio è ormai alle ultime battute, in fase terminale, prossimo alla stretta finale, alla conclusione. Non gran città Trento, cittadina, non certo metropoli. Epperò tale agli occhi del mondo, tanto è importante quel che vi si decreta. Epperò gonfiata – e messa a dura prova la sua capacità ricettiva – a dismisura dai padri conciliari, da vescovi, da alti prelati, da dignitari laici e ecclesiastici, dal fior fiore della diplomazia. Una presenza moltiplicata oltremodo dal seguito dei segretari, dei domestici, dei familiari, degli amici, degli amici degli amici, dei protetti, dei protetti dai protetti. E calamitati in gran numero i presenzialisti ad oltranza, i postulanti, i curiosanti, gli arrampicatori sociali, i cacciatori di notizie, gli smaniosi di conoscenze, quanti scalpitano per veder da vicino chi conta, quanti sperano che chi conta s'accorga di loro. Legato pontificio il veneziano Bernardo Navagero, che è lì per conto di Roma. Nutrita la presenza dell'episcopato veneto. E due, in veste ufficiale di rappresentanti della Serenissima, i politici, entrambi con personale al seguito. C'è come la miglior Venezia in trasferta. E lungo questa s'autofrequenta. Non si sperde e si sparpaglia. Quanto meno si ritrova a cena. E le occasioni non mancano. Oppure le si creano. Arriva a Trento, di passaggio per rientrare a Venezia dall'ambasciata straordinaria a Vienna, Michele Surian. Non è che proceda in tutta fretta. Si ferma, ospitato nell'«appartamento di mezzo» nel «palazzo» divenuto «la casa dell'ambasciator» Matteo Dandolo, uno dei due rappresentanti della Repubblica al concilio. E per Surian «un desinare [...] nobilmente apparecchiato», con un po' di gente, per omaggiarlo, pel piacere di stare con lui. Una cena signorile, insomma, ricca di portate, ben servita, in una sera d'estate, quando la calura – che a Trento morde e opprime – si fa meno sentire, quando un minimo d'aria rinfresca. Commensali, oltre a Surian e Dandolo, in ordine alfabetico: Daniele Barbaro, lo studioso di Vitruvio, il patrocinatore di Palladio, quello che, dopo aver saggiata la politica, colla designazione a «successore» nel patriarcato d'Aquileia, ha imboccata la carriera ecclesiastica; Alvise Contarini, nipote di Dandolo che ha sposata una sorella di suo padre, a Trento per star collo zio, per seguire l'evento – il concilio – e forse per acquisire, in questo, un po' di visibilità; Giacomo Contarini, quello che allestirà l'effimero a sbalordire Enrico III allorché, diretto dalla Polonia in Francia, farà sosta a Venezia; Nicolò da Ponte, il futuro doge, collega di Dandolo nella rappresentanza a Trento, ove, in sede di congregazione generale, il 25 aprile 1562, ha pronunciato una vigorosa orazione a proposito della residenza episcopale; Michele della Torre, di nobile famiglia udinese, dal 1547 vescovo di Ceneda, quello che diverrà cardinale nel 1583, quello tre volte nunzio papale in Francia. E inoltre:

Giovanni Dolfin[4], allora vescovo di Torcello, il futuro nunzio pontificio a Vienna, quello che poi sarà vescovo di Brescia; Francesco Foglietta, un gentiluomo, un «messer» ben introdotto se in dimestichezza con Dandolo, supponibilmente genovese ma, tuttavia, non confondibile collo storico Uberto Foglietta[5], ancorché non sia da escludere una parentela alla lontana con questi; Giovanni Grimani, il patriarca d'Aquileia, che – ancorché destinatario d'una citazione» dell'11 aprile 1562, del santo uffizio per via d'un'incauta lettera, ancora del 17 aprile 1549; è ben per colpa di quella che è stato escluso, all'ultimo, dall'infornata di porporati del 26 febbraio 1561 – a Trento ha fatto un ingresso solenne il 18 giugno 1562 per poi rimanervi a premere perché di quella benedetta maledetta lettera lo s'assolva, come, in effetti, avverrà il 5 settembre 1563, da parte d'una commissione creata proprio pel suo caso. Partecipi, ancora, al «desinare», l'allora segretario del senato Antonio Milledonne, l'autore d'un dialogato *Ragionamento* sul regime marciano nonché d'una breve storia dell'assise tridentina, a Trento come segretario di da Ponte e Dandolo[6]; Filippo Mocenigo, arcivescovo di Nicosia dal 1560 e futuro autore – avrà modo di meditarlo e stenderlo dopo la caduta dell'isola di Cipro in mano turca – d'un grosso trattato etico-pedagogico; Francesco Molin, allora al seguito di Surian, suo parente, alla lontana (ancora nel 1517 una Maria Surian ha sposato Paolo Molin, nonno paterno di Francesco Molin) destinato a rilevanti incarichi pubblici. E, infine, Agostino Valier, il quale – già docente di filosofia e come tale espositore d'Aristotele nella scuola di Rialto – è a Trento collo zio materno (questi è fratello di sua madre Lucia, appunto, Navagero,

4. Salvo che per Giacomo Contarini – peraltro profilabilissimo e meritevole d'una monografia *ad personam* – tutti profilati quanti sinora alfabeticamente elencati nel *Dizionario biografico degli italiani*. Ovviamente appiccicabile a tutti i nomi fin qui elencati e agli altri che seguiranno la successiva bibliografia a loro relativa o perché li sfiora o perché li centra. Mi limito, a titolo esemplificativo, alla menzione di S. TRAMONTIN, *Il vescovo Michele della Torre e il concilio di Trento*, in «Archivio Veneto», V s., CXXXV (1990), pp. 29-56.

5. Come, invece, in G. Cozzi, *Ambiente veneziano*, pp. 161-162, ove, inoltre, il nome attribuitogli è, non esattamente, Umberto. Francesco Foglietta, dunque, non Uberto o Oberto, né, tanto meno, Umberto. È evidente che Cozzi – senza controllare sul e nel testo – ha confuso perché, in sede di stesura, ha pensato – sulla base del solo cognome – allo storico. Così a naso, d'istinto. Può capitare anche agli studiosi più attrezzati. Col che potremmo chiudere questa nota. Però l'inesattezza di Cozzi ci ronza in testa. Che non ci sia in quella un suggerimento? Vale a dire che si tratti proprio di Uberto Foglietta. Bandito da Genova questi nel 1559 e al soldo sabaudo nel 1564, di per sé, nel 1563, a Trento poteva esserci. E, magari, capitare in quella cena che, rievocata da Paruta, diverrà famosa. Che sia Paruta, allora, a essersi confuso, oppure Molin, il commensale sui cui ricordi Paruta si basa? Ma l'ipotesi è un po' debole: ci fosse stato un fallo di memoria di Molin oppure un errore nella stesura di Paruta, con tutta probabilità la ristampa del 1582 avrebbe rimesso le cose a posto. Azzardabile, allora, un'altra ipotesi: Paruta di proposito ha un minimo camuffato da Francesco Uberto per farlo parlare liberamente, per fargli esprimere propensioni monarchiche. Certo che, sempre che una qualche ricerca mirata non gli dia visibilità, Francesco Foglietta resta l'unico senza fisionomia tra interlocutori che, invece, ne sono dotati. Diventasse Uberto o – serbando il nome – assumesse un profilo ulteriore rispetto al troppo slavato «messer», il suo intervento assumerebbe più senso nell'economia complessiva del dialogo, sin puntiglioso nell'orchestrare lo spartito in base alla verosimile compresenza d'un autentico complesso cameristico, formatosi lì per lì. Ogni strumentista ha la propria esibibile carta d'identità, salvo Francesco Foglietta. Un po' poco – rispetto agli altri – il timbro di «messer». Fosse Uberto, la carta d'identità ce l'avrebbe. E le propensioni monarchiche s'adattano ad un uomo al servizio – quando il dialogo vien stampato – del cardinal Luigi d'Este. A saggio finito e in sede di correzione delle prime bozze, m'accorgo – meglio tardi che mai! – che Surian, sentito un «ragionamento» di Foglietta, si rallegra complimentoso perché così, intervenendo, egli, Foglietta, ha avuto modo «di scoprirsi a questi gentiluomini, che di lui non aveano prima conoscenza, per così valente istorico quale merita d'esser da tutti stimato» (in *Storici e politici*, a c. di G. Benzoni e T. Zanato, p. 521). Certo: nel dettato parutiano, là dove elenca i partecipanti alla cena il nome è Francesco (p. 510); ma è chiaro che, a suo tempo, imbattutosi nel «valente storico», Cozzi ha pensato, appunto, allo storico. E, a questo punto, possiamo dire che ha fatto bene. Mi pare che il timbrante «storico» tagli la testa al toro, sempre che non salti fuori un Francesco Foglietta da aggiungere all'*Onomasticon* dei cultori cinquecenteschi di Clio.

6. Oggetto Milledonne, di recente, di ripetute attenzioni. Cfr.: C. RABBI, *L'eredità di Antonio Milledonne*, in «Studi Veneziani», n. s., XXXVII (1999), pp. 199-206; M. GALTAROSSA, Vita d'Antonio Milledonne secretario del Consiglio di X *(1522-1588). Contributo sulla concezione del «servitio» burocratico a Venezia*, ibid., XXXIX (2000), pp. 239-252; ID., *Di due ignorate fonti della* Vita di Antonio Milledonne secretario del Consiglio dei X, da altro secretario scritta, in «Studi storici Luigi Simeoni», L (2000), pp. 251-265.

dalle cui nozze con Bertucci Valier è, appunto, nato Agostino), il cardinal Navagero, essendo ormai autoposizionato alla volta della carriera ecclesiastica, prossimo a diventare, nel 1565, vescovo di Verona. E allungabile, infine, la lista dei commensali coi «giovani» patrizi che Surian s'è portato dietro nella sua missione, anch'essi della tavolata.

Ma senza annoverare questi ultimi, forse almeno una decina, 14 i seduti a tavola con nome e cognome. Trentino il palazzo, trentino lo sfondo paesistico, ma veneziano quello, per dir così, storico-antropologico. È avendo in mente Venezia – e quel che il concilio per questa può comportare – che questi 14 cenano; anche l'udinese della Torre, pur sempre suddito veneto, anche Foglietta se non altro per gli effetti di ricaduta della frequentazione di Dandolo, vanno, infatti, supposti con Venezia in mente. Ben 12, comunque, su 14 i veneziani di nascita e tutti, salvo il «cittadino» Milledonne, patrizi marciani, tutti nobili lagunari. Se poi si distinguono i laici dagli ecclesiastici, quelli son 9, includendo Valier non ancora assegnabile a questi; 5, allora, gli ecclesiastici, dei quali 3 – ossia Barbaro, Bollani, Mocenigo – connotati da un'antecedente esperienza politica, quella della missione diplomatica in Inghilterra pel primo, quella della luogotenenza friulana e della podesteria bresciana pel secondo, quella della rappresentanza presso il duca Emanuele Filiberto di Savoia pel terzo. Un campionario di politici e prelati lagunari, dunque, la cena. E avrebbe potuto esserci pure Paolo Paruta – anch'egli dei «giovani» al seguito di Surian – se, ospitato nella «villetta» ove s'è sistemato l'amico Francesco Contarini, allora vescovo di Paphos, non fosse stato da questi trattenuto a cena. Assente, dunque, Paruta; peccato ché – come apprenderà da Molin – tra quelle «onoratissime e dottissime persone» è nato «un ragionamento», una volta «fornito», finito, «il desinare», a «tavole» sparecchiate. Ritiratosi Dandolo, il padron di casa, dovendo «scrivere» a Venezia, «alla Signoria», «nelle stanze più secrete» – anche il principe urbinate, si ricorderà, s'assenta, nel *Cortegiano*, per coricarsi – la compagnia non si scioglie. Sta tutta attorno a Surian, come per trarne frutto, mai stanca d'ascoltarlo. Con lui gli astanti salgono le «scale» che portano al suo «appartamento». Ma perché sostare sulla soglia, chiacchierare in piedi? perché non discorrere con più agio, comodamente? Ecco che tutti d'accordo, «tutti insieme scese le scale», ridiscesi, si riducono «in una stanza grande e fresca», proprio «all'incontro d'una finestra che verso tramontana guardava». Invitante la frescura – un'esigenza, questa del refrigerio, nella Trento estiva sin torturante se nei giorni successivi sia Dandolo che da Ponte, quelli più sperimentanti i calori trentini, addirittura inviteranno a tagliar corto coi discorsi, a non rimanere «chiusi in questa stanza», ad approfittare della sera sopraggiunta, per uscire «a prendere un poco di fresco» se non, meglio ancora, «alquanto di fresco» – alla loquacità. Dispostisi «a seder» a semicerchio, «in mezzo cerchio» s'abbandonano al piacere dei protratti conversari, si mettono «di varie cose a favellare». L'avvio è gironzolante, i favellamenti van «passando» di «palo in frasca» – direbbe Guazzo; ma nel 1563 il suo trattato non è ancora uscito; tuttavia non da escludere Paruta, che riproduce, lungo gli anni 70, il dialogo, raccontatogli da Molin, trentino del 1563, Guazzo l'abbia letto e un minimo ne sia stato suggestionato –, trascorrendo «dall'una all'altra» cosa sino «a ragionar dell'ambascerie».

È a tal proposito che dal discorrere deresponsabilizzato si innesca impegnativo il «ragionare». Par pacifico le missioni diplomatiche siano di grande utilità. Se Venezia spicca nel contesto europeo è anche grazie alla sua grande diplomazia, all'avveduta consapevolezza della sua politica estera. Ma ciò è scontato. Tant'è che non lo si dice nemmeno. Quel che si dice, invece, è che l'«andar attorno e vedere diversi paesi e praticare diverse corti» costituisce un'esperienza formativa, qualificante, che arricchisce, slarga. Anche in merito sembra tutti concordino. Non però il vescovo di Ceneda della Torre. Già zitto, già «cheto», a questo punto sbotta: tutta «noia» quel che è la «vita delle corti», tutto sciupato «il tempo» in esse speso, tutto sottratto alla vera vita, tutto inautentico. Inconfrontabile l'assaporamento della «quiete di Ceneda» – questa sì formante e affinante – col «tra-

vaglio» cui è stato costretto dalle «legazioni di Francia». Da anteporre senz'altro l'«ozio giocondissimo» di quella al «travagliatissimo negozio» di queste. Immediata la replica di Surian: «che altro è il nostro vivere che l'operare?» E, nell'umanamente operabile, quale operazione più «nobile» e «perfetta» di quella mirata alla «salute di molti», di pubblico giovamento? forse che chi – sottraendosi energicamente a quella «morte della nostra anima» che è l'«ozio» – s'impegna politicamente, «si mette al governo della repubblica», non è ben più meritorio, non si realizza ben di più, non si «dona ad una vera e felicissima vita»?

Subito antitetici della Torre e Surian, subito divaricati, subito contrapposti nel brusco appalesarsi di due polarità le più distanti: vita attiva e vita contemplativa. Quale la più degna, la più meritevole? Un dilemma sin inquietante e drammatico nella misura in cui suppone scelte definitive, sofferte, senza ritorno. Ma ben sdrammatizzabile, nella misura in cui, nel patriziato veneziano, le convenienze, la ragion di famiglia contemplano – e, pure, combinano e intrecciano – e carriere politiche e carriere ecclesiastiche. Se conviene, si salta da quelle a queste. L'ha ben fatto Navagero creato cardinal diacono da Pio IV il 16 febbraio 1561. E, allorché collocatosi al suo seguito, Valier in cuor suo ha già scelto. E ha scelto la sua famiglia. Ma se si fa sacerdote nel marzo del 1565 è perché lo zio, malandato, ha rinunciato all'episcopato veronese a suo vantaggio. Valier si fa trovare tempestivamente già prete da un paio di mesi quando Pio IV – peraltro in deroga alle leggi canoniche; ma «hortante» a sostegno di Agostino Valier Carlo Borromeo – lo propone, il 31 maggio 1565, alla diocesi di Verona. Se – questo vogliamo dire – con la politica c'è da fare, all'inizio, un po' di faticosa gavetta, con la religione questa la si salta. Si è subito in alto. Prima «l'eletto di Verona» (è così che Valier subito comincia a sottoscrivere) alla successione allo zio, poi prete Agostino Valier, poi vescovo, poi cardinale. Niente gavetta. Vocazione al sacerdozio? può darsi. In ogni caso vocazione alla dignità di vescovo e alla porpora cardinalizia. Una vocazione incubata nel *clan* familiare, supportata dalla *lobby* familiare.

Certo che l'*incipit* della discussione trentina si dà con Surian e della Torre divisi sin nell'accezione dei vocaboli: l'«ozio» gaudioso del secondo ché distanziante dalle cure terrene, ché slanciante verso celesti meditazioni non è, ovviamente, il neghittoso disimpegno, l'egoistico vivere inattivo, per la *civitas* sterile e improduttivo, quale il primo sembra intendere. Sin frontale, in prima battuta, lo scontro tra il politico e il religioso, ognuno irrigidito a presidio delle proprie convinzioni. Ma sul tema problema – qual'è la miglior vita? – anche gli altri vogliono dir la loro, anche gli altri vogliono intervenire. S'avvia una discussione che, pur vivace, diluisce l'asprezza dell'inizio, e che, nel vicendevole sforzo di chiarirsi e d'intendersi, si prolunga sino «ad ora tarda». Non è «più tempo», constata il patriarca Grimani, di insistere con siffatte «dispute». Meglio proseguirle riposati «domani». Tutti assentono; e si ritrovano «il dì seguente», già di «mattina». E con loro pure Dandolo, una volta libero dall'appartato colloquio coll'ambasciatore di Spagna, con qualcosa del detto in sua assenza nell'«orecchio», ché un po' informato da quanto a lui «raccontato» dal nipote Alvise Contarini. Protratta la discussione sin alle «ventidue ore sonate». Ma non esaurita se abbisogna d'una «terza giornata», che dalla mattinata arriva al prolungarsi delle «ombre» degli «alberi», sino all'approssimarsi dell'«occaso». Di per sé, come rapiti «dalla dolcezza del ragionamento», del «fuggir del sole» i dialoganti non «s'erano accorti». Solo da Ponte, «guardando fuori da una finestra», l'ha notato. È tempo di congedarsi, anche perché Surian l'indomani «deve partirsi» per Venezia, di buonora; opportuno riposi, opportuno pensi un po' ai bagagli.

S'è già detto a sufficienza. Né il «ragionamento» a più voci sparisce col tramonto del sole ché, a futura memoria, trascritto da Paruta, così come gli è stato riportato da Molin, in un dialogo in tre «libri» – tre come le giornate (non propriamente tale, a voler pignolare, la prima, quella dell'inizio in tarda serata, dopo cena) dedicate alla discussione – stampato, nel 1579, a Venezia e di nuovo nel 1582 e 1586 nonché, nel 1582, a Parigi nella versione francese di François Gilbert de la Brosse lo stesso, nella cui traduzione, uscirà una *Pratique spirituelle d'une servante de Dieu* (Paris 1599). Trascrizione? si fa per dire. Va da sé che Paruta ha orchestrato alla grande sulla base di uno scarno spunto fornitogli da Molin. Autorali i ragionamenti, la sceneggiatura, la scansione. Ma non mera invenzione, ché, quanto meno, adattati a personaggi reali i discorsi loro attribuiti. Probabilmente in vita loro non si sono mai espressi con tanta eleganza e con tanta forza argomentativa. Però quel che a loro Paruta fa dire corrisponde a quel che avrebbero potuto effettivamente dire. Già morti, all'uscita della *princeps*, Barbaro, Dandolo, Surian; e morti, forse senza leggerla, nel 1579 Bollani e Alvise Contarini. Ma non risulta gli interlocutori ancor vivi, tutti supponibili lettori, abbiano avuto a che dire sulla parte loro assegnata nel dialogo. Forse Valier – personalità veneziana più sensibile ai valori e, anche, alle opportunità pratiche, della Controriforma, quello meglio in grado di farsene consapevole interprete e persuasivo ideologo – si sarà fin compiaciuto riscontrandosi, nel dialogo, già dotato di sensibilità intendente, già storicamente orientato sull'onda lunga d'un *trend* ancora non evidente. Doge, altresì, dal 18 marzo 1578, da Ponte, altro interlocutore nel dialogo. Uomo spigoloso, collerico, è da pensare Paruta – in sede di stesura – sia stato ben attento a quanto fa pronunciare all'allora «ambasciator» da Ponte. C'è, semmai, da sospettare abbia puntato ad ingraziarselo, nel farlo comparire schierato a fianco di Surian a sostegno della «nostra causa», quella della positività dell'impegno terreno, di contro a quelli – soprattutto della Torre e Grimani – che, invece, ne sono «avversari». E sin interprete Paruta di quel che da Ponte ritiene quando lo fa definire il «dono» frutto di «liberalità» così tradotta in «operazione virtuosa», quando lo vuole fautore d'un'«affabilità» naturale e non artificiosa. Già ultrasettantenne da Ponte – che morrà ultranovantenne – nel 1563, senz'altro, tra i dialoganti, il più vecchio. Ebbene è a lui che compete soffermarsi sulla «lunghezza della vita», auspicabile ché solo superando «l'età giovanile» – troppo acerba per attingere alla «vera e perfetta virtù» –, solo pervenendo «agli anni più gravi» si dà il pieno dispiegarsi delle umane capacità. Ed è sempre da Ponte ad asserire che «le ricchezze» sono indispensabili alla «nobiltà» – è evidente che intende soprattutto la propria classe d'appartenenza, che si riferisce al ceto ottimatizio marciano –, che al nobile s'addicono «cibi buoni», atti alla sua «complessione [...] dilicata», laddove pel «povero» valgono quelli «grossi» che lo sorreggono nelle sue manuali fatiche. Da dedurne che l'umanità è divisa in due, già nell'apparato digerente, quasi questo sia finalizzato al fervore della mente o, di contro, al movimento delle braccia già in partenza, già anatomicamente. Sottinteso che se la mensa del nobile dev'essere raffinata, il nobile non può essere che ricco; e, allora, sottinteso al sottinteso che da Ponte da un lato dev'essere infastidito dal piatire della nobiltà impoverita a Venezia pur riscontrabile e dall'altro è propenso, in cuor suo, nella mente sua, ad un drastico sfoltimento: troppi i nobili lagunari; sia nobile chi può permettersi di vivere nobilmente. Inconcepibile, in ogni caso, un nobile privo di mezzi di sussistenza. Né, d'altra parte, ammissibile si rimbocchi le maniche per procurarsi il pane. E, poi, il pane non è un manicaretto. È, appunto, buono per la manovalanza, quella inchiodata alle «arti vili e meccaniche». Un conto il povero desco, un conto la tavola imbandita. Un conto i mestieri faticosi, un conto gli «esercizi nobili e virtuosi». È così che pensa da Ponte, in ciò tutt'altro che isolato. Non è che vagheggi come qualche letterato malconcio a forza d'umiliazioni a corte una qualche età dell'oro. Politico responsabile è convinto che il mondo ordinato sia il mondo sperequato, che l'ordine consista nella netta separazione tra governanti e governati, tra chi sta sopra e chi sta sotto, tra chi possiede e chi non possiede, tra chi comanda sul lavoro e chi lavora. Venezia *altera Roma*, han detto e ridetto gli umanisti. Forse da Ponte è tra quanti ritengono Venezia, invece, superiore alla Roma antica repubblicana ché senza i conflitti e le tensioni in quella presenti. Perfetta – sottintende da Ponte – la costituzione veneziana perché il popolo non ha voce,

non è previsto. D'esclusiva pertinenza del corpo ottimatizio la direzione e la manutenzione dello stato e col sottostante ceto cittadinesco in funzione ancillare, quale bacino di reclutamento del personale cancelleresco. Da qui proviene il Milledonne interlocutore nel dialogo parutiano con un ruolo, in questo, di fiancheggiamento nella «causa» del duo Surian-da Ponte. In ciò il dialogo riproduce una situazione reale: i cancellieri, i segretari s'identificano nel servizio dello stato patrizio; non salta fuori, anche a scavar tra gli interstizi del non detto, tra gli anfratti dei pensieri più riposti, una qualche aspirazione al potere e nemmeno un qualche borbottio contro quello patrizio. Ciò non toglie che un Milledonne abbia, all'interno dello stato patrizio, esercitato una sua influenza, come segretario, con oggettive possibilità di manovra, specie laddove ci sia stato contrasto di competenza tra gli organi, tra le magistrature.

Ma, tornando a da Ponte – che, come poi Valier, è stato docente di filosofia nella scuola realtina e, quindi, esegeta d'Aristotele –, indicativa la condanna, fattagli pronunciare da Paruta nel *suo* dialogo, della «comunità de' beni e de' figliuoli introdotta da Platone nella sua repubblica». Talmente gravida questa d'«inconvenienti» devastanti che gli stessi «fautori» del filosofo – che a Venezia non mancano: basti pensare a Sebastiano Erizzo e alle sue traduzioni di testi platonici, alla sua lettura platonicizzante di tre canzoni di Petrarca; cultore esplicito dichiarato di Platone Dardi Bembo assiduo in quella sorta d'accademia messa su dallo stesso Paruta nel 1561; e nel 1561 inizia il magistero patavino di quel Francesco Piccolomini ispirante quella conciliazione e sin ibridazione tra Platone ed Aristotele che impronta il dissertare *De anima* ... (Venetiis 1575) di Pietro Duodo, un suo allievo patrizio veneto; ed allievo del medesimo un altro patrizio, Stefano Tiepolo, tutto vibrante d'infatuazione platonica al punto da sottolineare nel prosieguo del titolo dei propri *Academicarum contemplationum libri* (Venetiis 1576) che quivi son spiegate le *divini Platonis* [...] *sententiae* nonché respinte *peripateticorum adversus illum calunniae* – ne rimangono imbarazzati; e s'affannano a minimizzarla, quasi Platone «altra cosa intender volesse». Poco cale a da Ponte viga nell'ideale stato platonico l'assoluta aristocrazia del sapere se manca la travatura dell'assetto familiar-proprietario. Da rimuovere come pazzia di mente ottenebrata il vagheggiamento platonico della messa in comune dei beni. E da bacchettare sulle dita coll'aggiunta d'energiche tirate d'orecchie eventuali invasamenti platonici indiscriminatamente estesi alla *Repubblica*. Ma se qualcuno, nella Venezia del tempo, giunge a tanto si guarda bene dal dirlo. L'utopia realizzata – Venezia –, la tangibile eutopia è ben attenta a reprimere le spinte utopiche che azzardino a scavalcarla. Questo, va da sé, è proibito. Ciò non toglie si possa flirtare con Platone, combinarlo in qualche maniera con Aristotele. Un pochino lo fa il Valier presente nel dialogo parutiano allorché, rileggendo alla luce di s. Tommaso Aristotele, si spinge a contaminarlo con Platone filtrato da s. Agostino. E si può anche preferire Platone ad Aristotele come Francesco Patrizi, se nel contempo si è autori di *La città felice* (Venetia 1553), ove, di fatto, detta città è modellata sulla traccia del reggimento ottimatizio marciano. Quel che è intollerabile è il pensiero sovversivo, specie quello degli anabattisti radicali contestanti – non perché lettori di Platone, ma del Vangelo – la liceità stessa della proprietà e perciò bisbiglianti tra loro che nessuno deve «possedere alcuna ricchezza propria», che «tutti li beni si devon metter in comune». Sin efferatamente incrudelente con eretici siffatti la Venezia «città felice», se li stana, se li scopre. E a monte dell'atroce persecuzione l'*animus* che traspare dal cenno polemico di da Ponte nei riguardi di Platone.

È istituibile sin una sintonia concettuale tra Paruta – che, nei *Discorsi politici* i quali usciranno postumi nel 1599, antepone Venezia all'antica Roma puntando sul fatto che quella è «stato assai minore»: donde, appunto per questo, la lievitazione ad *aurea mediocritas* mentre il «corpo mostruoso» dell'impero romano stramazza sotto il proprio insostenibile peso – e da Ponte redarguente la Roma repubblicana per, par di capire, l'interventismo ridistributivo della legislazione gracchiana. L'«ugualità di beni», argomenta da

Ponte, non è «possibile», non è «desiderabile». Tant'è – esemplifica – che le «leggi» imponenti «divisione de' campi» si son rivelate rovinose. Così avrebbe detto da Ponte nel 1563 a Trento stando ad un trattato che esce nel 1579 essendo da Ponte doge. Ed è in atto – mentre risorse pubbliche e private si mobilitano per redimere, bonificando, paludi e acquitrini – la corsa alla terra del patriziato veneziano più abbiente, c'è la sua arraffante penetrazione nella terraferma veneta, c'è il suo traslocare mentalmente e fisicamente dalla navigazione trafficante all'insediamento in villa. Biancheggia, dal 1560 circa, nel verde la palladiana villa Barbaro a Maser. Presente, nel dialogo, Daniele Barbaro. Da supporre anch'egli ritenga rovinosa qualsiasi regolamentazione riduttiva dell'accaparramento fondiario in corso. In tal caso d'accordo il politico e il religioso. Ma non per questo van fatti diventare fautori *ante litteram* d'un liberismo, per dir così, selvaggio. Libero il galoppo del miglior patriziato alla conquista dei campi «aradi e videgadi». Ma non risulta che da Ponte o Barbaro abbiano eccepito sull'intervento dello stato quando sin precettante colle leggi suntuarie. E nulla a che dire – nel rifiuto d'ogni vincolo statale all'estensione della grande proprietà – sul massiccio stanziamento di capitali statali per le operazioni di bonifica. Così la classe dirigente s'è direttamente favorita nel proprio disertare il mare per metter radici in terra. C'è sentor di atti pubblici per interessi privati, non senza che l'ideologia della titolarità del buon governo faccia lievitare questi a bene comune, a interesse generale, della collettività.

Sin troppe le correlazioni e le contestualizzazioni innescabili leggendo il dialogo di Paruta. Ma, se si approfitta d'ogni occasione alla digressione che la lettura propone, si rischia di perdere il filo. Vediamo di riprenderlo. Di non deviare più che tanto. Abbiamo, dunque, un testo che, redatto lungo gli anni 70 del Cinquecento, esce, appunto, nel 1579 evocando e convocando un «ragionamento» del 1563 in quel di Trento, nella Trento conciliare, così com'è spuntato e s'è poi dipanato tra una, quasi, quindicina di laici ed ecclesiastici veneziani ivi presenti, ivi ritrovatisi a cena. Una compresenza di prelati e di politici ripresa, in certo qual modo, dalla dedica del testo a stampa da parte dell'autore – laico – ad un ecclesiastico, l'allora vescovo di Belluno Giovan Battista Valier. Questo Valier, a differenza d'Agostino, è figura minore. Verseggiatore occasionale – suoi versi leggibili nelle *Rime* (Venezia 1561) di vari per la morte d'Irene di Spilimbergo e a tergo della carta 116 di *L'arte del predicare* (Venezia 1562) del minore osservante Luca Baglioni –, mette su una ragguardevole raccolta libraria che poi lascia ai francescani. Beneficiario di tre chiese – la cattedrale bellunese; una chiesa nella diocesi di Spalato; un'altra a Traù –, vescovo di Belluno dal 1575, rinuncia nel 1596. La «quiete», che della Torre colloca nella Ceneda di cui è vescovo conte, per Giovan Battista Valier è, invece, dimissione dall'episcopato. Con Paruta Valier è in rapporto quanto meno dall'inizio degli anni 60, quando pure egli era dei convenuti nell'accademia informale solita ritrovarsi in casa dell'allora poco più che ventenne Paruta. Già in questa si doveva discorrere del significato o meno dell'esistenza non senza, alfine, convenire che, se il «fine è la felicità», la piena realizzazione di sé, non è che a detto «medesimo fine», da «tutti» appetito, corrisponda un itinerario valido per tutti, che per conseguirlo non ci sia che un unico percorso. «Diverse», appunto, le «strade». Da dedurne che occorre ciascuno conosca se stesso per imboccare consapevole la via a sé confacente. Savio agli ordini Paruta nel 1565 e nel 1566, è così, dalla gavetta, che inizia la carriera politica. Ma poi se ne ritrae, insofferente d'un percorso a tappe di volta in volta contrattate. Meglio la ritiratezza studiosa. Ma in questa la stesura del dialogo dalla quale sortisce come rimotivato alla politica, come ricaricato in termini d'autoconvinzione. Per tal verso l'elaborata composizione del dialogato trattato dev'esser stata per lui autoricognizione, autoterapia e via via autodeterminazione e autovalorizzazione. Una carta di credito il dialogo stampato per riaffacciarsi alla politica culturalmente connotato sì da poter pretendere un immediato riscontro evitando il pedaggio della salita al rallentatore – che può essere defatigante, logorante – di carica in

carica. La prestigiosa nomina, del 18 febbraio 1580, a pubblico storiografo lo premia. In fin dei conti, col dialogo, ha affrontato un problema – vivere per sé o impegnarsi per la *civitas*? – di portata generale fornendo una risposta confortante un'intera classe dirigente nella validità del proprio compito. In certo qual modo ha ridato fiato e lena all'umanesimo civile messo a repentaglio dal Tridentino. Ha salvato il senso dell'agire. Ha risemantizzato la politica proprio quando costretta alle corde dall'adergersi imperioso della Roma post-tridentina che, colla bolla *in Coena Domini*, vorrebbe svuotare la sovranità statale. A questa – Roma non lo nega – i *temporalia*, alla Chiesa gli *spiritualia*. Ma, poiché è la Santa Sede che s'arroga la perimetrazione dei rispettivi spazi, ne consegue che i secondi invadono i primi, li subordinano, li avviliscono. Rifiutata, si sa, nel 1569 la bolla dal senato veneto. Questo i dialoganti nel 1563 non possono saperlo. Ma Paruta autore del loro «ragionamento» sì. Il che va tenuto presente. Si dà, in altre parole, un discorso a più voci spontaneo e sorgivo collocato *prima* nella riscrittura, filtrata rielaborata ponderata, d'un Paruta non ignaro del *dopo*. Donde, nel dialogo, l'artificio – malizioso, maliziosissimo – d'un'ingenuità simulata, d'una consapevolezza dissimulata.

«Ozio» contemplativo o «negozio» attivo? «Vita privata e virtuosa» o «servizio publico»? Questo il dilemma sul quale si fronteggiano della Torre e Surian. Ha ragione il primo nel destituire d'ogni nobiltà l'attività deformandola ad attivismo frenetico incalzato dall'«ambizione», roso dall'«invidia», tormentato dall'«avarizia», intossicato dalla cupidigia? E sta solo asserendo che il troppo impegnato a questo mondo non ha il tempo per elevare lo sguardo al cielo? oppure sta sottintendendo che al contemplante – superiore eticamente all'operante, avvilito a faccendiere – compete pure una funzione orientante? Siamo a Trento, a fine giugno del 1563. Quel che va sostenendo della Torre non è nuovo, anzi vecchio, stravecchio. La novità sta nel dove e nel quando. E ciò vale anche per la replica di Surian. Che della Torre non stia insinuando che sta finendo il tempo della subalternanza dell'episcopato ai governi? che in realtà la vera questione non sia quella dell'«ozio» e del «negozio», ma di chi comanda e di chi obbedisce? che, allora non si simuli di parlar di quello e, invece, non si stia, nel frattempo pensando a questo? Se a Trento son a rappresentare Venezia Dandolo e da Ponte è per presidiare i «privilegi et le consuetudini» della Repubblica, per tutelare la prassi multisecolare dello stato marciano, per garantire il soggiorno patavino agli studenti d'oltralpe eterodossi, l'operosità mercantile dei luterani concentrati nel fontego dei Tedeschi. Se di ciò nel dialogo si tace, non vuol dire che i parlanti non ci pensino. Forse tacciono proprio di quel che più li sta crucciando. Parlano sì come non condizionati dal ridisegno della Chiesa – e quindi degli stati cattolici – in atto, anzi in via di conclusione; ma ciò è impressionante. Dev'essere voluto: se dialogano civilmente, educatamente è perché d'accordo sul silenzio a proposito del comando. E, se è così, come dirottata la conversazione alla volta delle *curae* o meno, del farsene carico o del distanziarsene. Ma, se così è, assordante il loro silenzio. In ballo due «cause», quella dei contemplativi e quella degli operativi. Meglio questi o meglio quelli? Chi eticamente superiore? Sotto silenzio, invece, forse quel che sta più a cuore: i rapporti Stato-Chiesa, la definizione confinaria, l'imposizione e l'obbedienza. Se i duellanti paiono soltanto strattonarsi la titolarità del meglio, non è che – pur tacendo – non si preoccupino delle pratiche deduzioni.

E la religione? *no problem*, in merito al cattolicesimo. Non c'è che questa. Ancorché Grimani qualche problema ce l'abbia – è a Trento per farsi assolvere da quel che ha scritto, in quella sua lettera del 1549, sulla predestinazione –, i convenuti son tutti talmente estranei alla benché minima suggestione proveniente dalla Riforma, che possono permettersi d'ignorarla. Son tutti talmente cattolici che non occorre dirlo. Non divisa – in fatto di fede – la «nobile compagnia». Prodotte le «dispute» – che poi son «dolci ragionamenti», lungo i quali gli interlocutori si scambiano «parole di cortesia»; ed è un piacere stare assieme così: «come si può meglio spendere il tempo», così Grimani, «che nella

dolcezza di tali ragionamenti?» – dal tema-problema della «felicità», ossia dell'autorealizzazione. Questa non può essere che «contemplativa», a detta degli ecclesiastici, non senza, nell'esaltarla, abbassare quella «civile», sin biasimando «la vita politica», decisamente non «degna d'esser paragonata alla contemplativa», quasi questa sia un culmine donde guardare con compassione a quanti s'affannano nella pantanosa pianura sottostante. Ma se ne parla a Trento, la questione non è poi svaporante nel generico. È un alludere a chi sta sopra e a chi sta sotto. Indicativo che i fautori del primato della contemplazione sian tutti ecclesiastici. Sullo sfondo un concilio ove, nell'autoridisegnarsi, la Chiesa sta pure ridisegnando – nelle intenzioni che, magari, in sede applicativa incontreranno disdette – la sovranità statale. Per quel che si sa – e se ne sa abbastanza; e ben lo sapevano i lettori di Paruta che destina il suo dialogo anzitutto al patriziato veneziano, ai politici e ai prelati in questo presenti; ecco il *target* dello scritto, che vien da dire autoreferenziale; la cerchia dei dialoganti preconfigura l'utenza, anticipa l'allargata cerchia dei lettori anzitutto patrizi – né della Torre, né Grimani van pensati colle ginocchia sbucciate a forza d'orazioni, prosciugati dai digiuni e dalle astinenze, macerati nelle meditazioni in una qualche cella monacale, assorti in un qualche eremo remoto. Sono ecclesiastici in carriera, ambiziosi, determinati, attivi, attivissimi, tutto brighe e faccende. Fastidioso per Venezia da e a Ceneda della Torre. Fastidioso, fastidiosissimo sia per Venezia che per Roma Grimani. E tormento della sua vita il non conseguito cardinalato. Uomini di potere entrambi, al potere interessati, pel potere manovranti e sgomitanti. E Paruta lo sa e lo sanno i suoi lettori. Vien da dire che per Paruta e pei suoi lettori, quando i due s'infervorano e s'accalorano per la «causa» contemplativa, le alte parole del loro vibrante perorare son disdette dai loro effettivi comportamenti, son smentite dal loro ben noto – a Paruta, ai lettori del suo dialogo – profilo. Predicano bene, insomma, e razzolano male. Simulata «causa» quella contemplativa. Vera loro «causa» quella non già della quiete orante, ma dell'autonomia del loro potere – a Ceneda per della Torre, nel patriarcato aquileiese per Grimani – dalla soggezione alla Serenissima.

Ma ciò non s'appalesa, come non s'appalesa la preoccupazione dei politici che l'impatto colla Chiesa piramidale eretta a Trento e pretendente l'applicazione – coll'inchinevole zelo collaborativo dei governi cattolici – del Tridentino. Di per sé Venezia – lo dirà altrove Paruta, l'ideologo principe dello stato marciano – è «vera immagine di perfetto governo». E la perfezione non si tocca. Esige manutenzione conservativa. Nel mantenimento dello stato ottimatizio così com'è il senso dell'esistenza del patriziato che l'ha forgiato. Ma non lo lesionerà il Tridentino? C'è di che preoccuparsene. Ma è meglio tacere, visto che della Torre schiva questa questione e resta sulle generali, sin sul generico. Meglio la vita contemplativa, dice costui. Tanto fa fingere sia questo il vero argomento, sul quale, a tutta prima, c'è aspro sentor di «lite», acre odor di «pugna», tanto è perentorio lo sbottare di della Torre proprio nel bel mezzo del solfeggio valorizzante e la diplomazia e l'esperienza all'estero e la frequentazione delle corti. Tempo buttato via – si ricorderà –, sentenzia brusco della Torre. Va da sé che Surian, reduce dalla corte cesarea, ribatta che concorrere «al governo della republica» è il massimo cui l'uomo possa aspirare. Due «opinioni» opposte, che, nel concerto della civil conversazione – e anche quella dei veneziani a Trento lo è – fungono da contrappunto vivacizzante il discorrere d'un «ragionamento» cui tutti partecipano, la cui «dolcezza» è frutto dell'urbanità dei modi, della vicendevole attenzione, dello smussamento mediatorio di quanti, nel dialogo, sono meno nettamente schierati. Ciò non toglie che il punto di vista di della Torre e quello di Surian restano inconciliabili. C'è, però, da soggiungere che l'invito alla contemplazione di della Torre, col quale si schiera Grimani, non è esemplato dalla sua esistenza, mentre la dedizione attiva alla Serenissima Surian l'incarna e l'illustra. In altre parole l'«ocio virtuoso» – pei lettori del dialogo contemporanei di Paruta; ed è supponibile egli abbia proprio calcolato, con astuzia e malizia, quest'effetto – resta astratto, petizione di principio, mentre

l'impegno caldeggiato da Surian può addirittura evidenziarsi col suo stesso sembiante, col coincidere, in lui, del dire e del fare.

Certo – a parole e, nel caso di Surian, pure coi fatti – i due, della Torre e Surian, mirano alla perfezione. Il che non stupisce in un'età in cui questo tasto ricorre frequentemente anzitutto nei titoli: si va dal *Dialogo nel quale* [...] *si forma un perfetto principe et una perfetta republica* (Venetia 1564) di Giovanni Maria Memmo a *Il perfetto gentilhuomo* (Venetia 1584) di Aldo Manuzio il giovane, da *Della mercatura et del mercante perfetto* (Vinegia 1573) di Bartolomeo Cotrugli (autore quattrocentesco; ma questo il titolo voluto nel dare alla luce il testo 115 anni dopo la sua composizione)[7] a *Lo scolare, nel quale si forma a pieno un perfetto scolare* (Venetia 1588) di Bartolomeo Meduna. Sin qui il «perfetto» aggettivante qualifica – nel senso di ottimo, di compiuto – uno *status*, una professione. Altra cosa l'accezione da conferire alla perfezione garantita nel *De perfectione rerum* ... (Venetiis 1576) del futuro doge Niccolò Contarini. Un conto il buon mercante, un conto la creazione divina! La perfezione celeste è ben altra rispetto alla «perfetta notizia», alla perfetta acconciatura, alla perfetta dentatura, alla cena perfetta. E stando al titolo del trattato di Filippo Mocenigo – si ricorderà: è arcivescovo di Nicosia presente alla cena e, quindi, al dialogo parutiano –, la perfezione è, quanto meno, obiettivo: *Institutiones universales ad hominum perfectionem* (Venetiis 1581), perlomeno «quatenus industria parari potest», come precisa, nel prosieguo del titolo, l'arcivescovo senza arcivescovato, ché della corona di Cipro intanto la Serenissima è stata scoronata. Ma che vuol dire, in latino, *industria*? attività, operosità, zelo. E *industriosus* è l'uomo attivo, sagace, ingegnoso. Ma non è a questo che pensa l'«archiepiscopus nicosiensis» nel suo trattato dedicato a Gregorio XIII. In quello si dà una scalinata colla quale salire di «contemplatio» in «contemplatio». E «quinque» le «contemplationes»: introduttiva la prima; attinente alla logica la seconda; la terza «primam scientiam parit»; la quarta s'incentra sulla filosofia naturale; la quinta esita nell'etica. Salendo la scala, si va verso, si punta, si mira. Quanto meno si tenta. Magari la perfezione è un miraggio, s'allontana come l'orizzonte a mano a mano si procede. Imperfette le cose, ma anche, proprio per questo, migliorabili, perfezionabili, perfettibili, nell'umana tensione alla volta della perfezione, la meta agognata. Forse è l'aspirare a raggiungerla che nobilita l'uomo. È coll'anelito a questa che già si riscatta.

Ma dove sta, sempre che ci sia? C'è il perfetto mercante, ossia l'ottimo mercante; ma la perfezione non sta nella mercatura. Altrimenti sarebbe estendibile al cuoco perfetto, allo scalco perfetto, al maniscalco perfetto, al coppiere perfetto, al guardarobiere perfetto, al cerimoniere perfetto, al maestro di casa perfetto, al gastaldo perfetto, al ragionato o contabile perfetto, all'economo perfetto, al giardiniere perfetto. Questi possono essere, nel mestier loro, bravi, bravissimi, insuperabili. Ma nulla a che vedere colla perfezione dei dialoganti parutiani. Essi parlano d'eccellenza nell'autocostruzione umana. Attingibile questa *uno itinere*? e, se sì, quale? Nulla a che fare colla bravura nei mestieri e sinanco nelle professioni. Ci può essere il medico perfetto, l'avvocato perfetto, il segretario perfetto. Ma la perfezione non sta nella medicina, nell'avvocatura, nel segretariato. E il «perfetto cortegiano» sin cesellato nel dialogo castiglioneo? Supponibile Paruta l'abbia letto e magari persino meditato. Ciò non toglie che quella «perfezione» – pur cesellata nel dialogo urbinate via via modellante il perfetto gentiluomo quale esemplare di armoniosa compresenza di doti fisiche e morali che, ancorché frutto di strenua disciplina, s'esterna quale «grazia» come innata e spontanea, come sorgiva naturalezza – non sia evocata e convocata nel ragionare degli interlocutori. Da un lato, si può tentar di spiegare, ad un Surian, ad un da Ponte – che son classe dirigente, che governano – non può

7. Valga, ad ogni modo, il titolo della moderna riedizione, ossia *Il libro dell'arte di mercatura*, a c. di U. Tucci, Venezia, Arsenale 1990.

interessare una condizione subalterna, ove tanta «grazia» è come un fiore di serra calpestabile laddove il principe non sia buono e/o laddove irrompa la violenza della storia. La «cortegiania» è, per essi, sin sprezzabile. Dall'altro – sempre tentando di spiegare – il cortigiano castiglioneo non è nemmeno citabile nell'argomentare di della Torre e Grimani. Preso pel verso del fare o per quello del contemplare risulta sin insipido. Sta a corte, colla sua «grazia», tutta attenta a rimanere tale, arte raffinatissima, «vera arte» talmente perfetta da autodissimularsi al punto che «non appare esser arte»; ma non è che si possa dire operi incisivamente o contempli profondamente assorto. Perfetto sì. Ma è una perfezione la sua che non è carne e non è pesce. Non esempla né il fare né il contemplare. Scegliesse, perderebbe la «grazia», che è equilibrio, che non può squilibrarsi. E la perfezione di cui si discute non sta, allora, nemmeno a corte. Sta, possiamo anticiparlo, a Venezia, a Palazzo Ducale.

Certo che il titolo del dialogo di Paruta – sinora abbiamo evitato di esplicitarlo, per movimentare con un po' di *suspense* il nostro intervento; ma ora è proprio il caso di farlo – suona, con squillante proclama, senza reticenze, *Della perfettione della vita politica*[8]. Così nella *princeps* del 1579, nelle ristampe, vivo l'autore, del 1582 e del 1586, e in quelle, lui scomparso, del 1599 e 1650. E *Perfection de la vie politique* s'intitola l'edizione parigina del 1582, quella volta in francese. Un titolo eloquente, ambizioso, e anche un tantino – rispetto al Tridentino – se non irriverente, per lo meno non sintonizzato, non particolarmente ossequiente e riverente. È un titolo che dà ragione a Surian, il quale – di contro ai fautori dell'«ocio virtuoso», in diretta polemica coi «nemici della vita civile» – argomenta essere l'impegno civico l'imboccabile percorso del virtuoso operare alla volta della costruibile «civile felicità», nel cui ambito si realizza quella «perfezione» di cui è «capace», la condizione umana, costretta, nella sua finitezza, a «questo nostro viver basso e terreno». A che vale «lodare – e qui avvertibile un accenno d'affondo nella schermaglia col duo della Torre-Grimani: la contemplazione la lodano, mica la realizzano (parole senza fatti le loro; e fatti senza parole nel dialogo travasabili i loro comportamenti) – la vita contemplativa» quale «nobilissima e perfettissima», se poi, racchiusa com'è anch'essa «tra queste membra terrene», di fatto – condizionata anch'essa dalle miserie del corpo e dalle angustie della mente – non può che, visto che ogniqualvolta spicca il volo a terra poi capitombola (questo, ancorché non lo dica, pare sottintendere Surian), «molto imperfetta ritrovarsi»? Di per sé – riconosce Surian – «la speculazione», come astrazione, come autodistanziamento assorto, è «in se stessa più perfetta», non schizzata, forse questo vuol dire, dal fango della storia, non intaccata, forse anche così intende, dalle beghe mondane, protesa, pure ciò probabilmente Surian lo riconosce, al di là del caduco e del contingente. Tuttavia è una perfezione solipsistica, con un che di chiuso, di contratto, come bloccata, accartocciata in se stessa, troppo incentrata e concentrata per farsi generosamente espansiva. E, allora, «tuttoché», nel suo guscio, «più perfetta» dell'«azzione», senza effetti di ricaduta in positivo. Operativamente senza sbocco, sterile, senza «la forza di recargli», a lui, all'uomo in carne e ossa, all'umanità che pur abbisogna di mano soccorrevole, «la vera felicità». Meglio, ne arguisce Surian, la fattività operosa di quanti sanno esercitare «perfettamente alcuna arte» a vantaggio comune dell'autoimbozzolamento nell'autoisolamento dalla *civitas* degli «uomini speculativi» che van «quasi carpone cercando la verità, che molto sta nascosa», sicché mai l'afferrano intera, sicché mai pervengono alla «vera scienza». La certezza di conseguirla è negata all'umana speculazione. Più fruttuoso, allora, l'operare con risultati ostensibili, generalizzabili, socializzabili. «Più vero uomo e più felice», ossia più realizzato, chi, «ornato» di «prudenza e altre virtù», è attivo, è operoso,

8. Ma valga, d'ora in poi, *Perfezzione*, con la soluzione del nesso *tti* in *zzi*, come indicato da T. Zanato, nella *Nota sui criteri di trascrizione*, in *Storici e politici*, a c. di G. Benzoni e dello stesso, p. 919.

si risolve nell'«azione»; e positivi, a questo punto, anche i beni terreni, anche le ricchezze, non già intesi come scopo dell'esistenza, ma come corredo, come dotazione di partenza per chi voglia bene operare, bene governare.

Perché negarsi la «felicità» corroborata dal possesso, la dimora con agio e conforti, gli addobbi, le vesti, gli arredi? Adorna la «felicità». Ma, allora, «troppo sono lontane» le «opinioni», constata Foglietta, di Surian e di Grimani, ché quest'ultimo – nel far coincidere la «felicità» e la «virtù» – vuole questa felicità virtuosa e/o virtù felice affatto «spogliata» di «ogni estrinseco ornamento», sin «nuda». E, in ciò, Grimani argomenta convinto e pure convincente: più si ha in terra, sembra avvertire, più si è trattenuti in terra. Alle ricchezze ci si abitua, agli arredi, al palazzo ci si affeziona. Ma siamo noi, a questo punto, che possediamo le cose o non sono le cose che finiscono col possedere noi? Solo che Paruta e i suoi lettori ben sanno con quanto fasto viva, in quale palazzo abiti, quanto tempo e energia dedichi al proprio bramoso collezionismo, come s'agiti a radunar statue, tappeti, arazzi, monete, medaglie, quadri. La sensazione è che Paruta metta in bocca a Grimani – il più ricco tra i dialoganti; e, allora, il più avuto da quel che ha, il più posseduto da quel che possiede – ragioni forti, obiezioni pertinenti proprio perché siano, di fatto, meno forti e meno pertinenti, una volta affermate da lui che vive nel lusso, che è tra i più ricchi di Venezia, che è attaccatissimo alle proprie rendite. Comunque è Grimani quello che meglio fronteggia Surian: «l'anima nostra» – concede quello a questi – sinché «qua giù», fintantoché in terra, è «vestita degli affetti mortali» e, come tale, non può accedere «alla contemplazione della verità». Ma non per questo l'anima non deve porsi la verità come meta, non deve tendere alla «vera scienza», szavorrata da mondane ambizioni – e qui Grimani predica benissimo e, intanto sta razzolando malissimo al punto da farsi ritrarre vestito da cardinale[9] –, prosciugata da appetiti, alleggerita dalla soma greve dei titoli, delle ricchezze, degli onori. È l'ascesi che qui il patriarca d'Aquileia sta caldeggiando, la vita risolta nello sguardo orante verso il cielo, via via moderando e reprimendo gli «affetti mortali», sino a spegnerli, ad estinguerli, a rimuoverli, in un processo interiore di liberazione «dalle cose materiali», quasi a scarnire l'involucro del corpo, quasi a spiritualizzare anche questo. Un itinerario salvifico quello che Grimani propone culminante in una situazione talmente essenzializzata, talmente detersa d'ogni terrestre incrostazione, talmente illimpidita da un salutare lavacro di quanto appesantisce lo slancio dello spirito, talmente, per dir così, rarefatta per cui – se capace di tanto – l'uomo, quasi incorporeo, quasi solo tensione giunge ad una sorta d'accensione luminosa di verità. C'è come un trapasso all'incandescenza del farsi «pura mente» tutta abbagliata dal «contemplare la verità», quasi lì lì per sprofondare in essa «che è somma e perfettissima». A questo punto e da tanta altezza la cosiddetta «civile felicità» s'ingrigisce, s'immeschinisce. Da tanta felicità – contemplante dappresso e fin di fronte, la verità sin quasi ad essere assorbita dal suo splendore – miserando appare l'umano adoperarsi in basso. Chi è così in alto non ha più voglia di scendere. Ma non si sale a tanta altezza senza liberarsi del fardello dello stesso impegno politico. La politica non dà felicità. È inchiodata a terra. È come imprigionata nella coazione a non alzar lo sguardo. E così i pensieri «o non mai si leveranno» oppure, quand'anche «talora vorranno» tentar di sollevarsi, d'innalzarsi «alla contemplazione», non ci riusciranno, ché irreparabilmente «tirati al basso dal peso degli affetti terreni», dall'onere degli onori mondani. Troppo impastata di fango, troppo invischiata e invischiante la politica, condannata a non volare, costretta – allorché tenti goffa un accenno di volo – di lì a poco a ruzzolare, a «precipitare» a terra, a rimanervi confitta. Il tacchino satollo non può pretendere di volare come l'aquila.

9. Cfr. R. Pallucchini, *Un nuovo ritratto di Jacopo Tintoretto*, in «Arte Veneta», XXXVII (1983), pp. 184-187.

Saviamente il vescovo di Torcello Dolfin non tenta di conciliare teoricamente l'inconciliabile, di avvicinare un po' la celebrazione della politica di Surian all'inneggiare dalla contemplazione di della Torre e di Grimani. Ma uomo conciliante – quel che di lui si sa autorizza a timbrarlo per tale – è come spaventato dall'*aut aut*. Possibile non sia insinuabile il *vel vel*, magari l'*et et*? Ci son «due felicità», affatto antitetiche. O l'una o l'altra. Questo è chiaro. Ne va preso atto. Epperò son compresenti. Donde, da parte di Dolfin, una considerazione, per dir così, praticamente sinottica, quasi a sommarle, a integrarle. Se inconciliabile in linea di principio, non per questo è da dedurne che l'una escluda l'altra. Entrambe sono ammissibili. Dolfin non ama gli scontri. Non vuol scontentare nessuno. Purtroppo – quando vescovo a Brescia – scontenterà e la Repubblica e l'arcivescovo Borromeo. Ma questo, nel 1563, non può prevederlo. Lo sa invece Paruta, lo sanno i suoi lettori. Dolfin vuol piacere a tutti, non dispiacere a nessuno. Così anche nel dialogo trentino. Assente, consente col duo della Torre-Grimani, ma non si mette in urto con Surian, un po' gli sorride, gli strizza l'occhio. Plaude ai primi, annuisce un po', un tantino al secondo. È vero: le «felicità» son «due». Una da una parte, l'altra dall'altra, divaricate al massimo. Ma perché esasperare la divaricazione, anziché constatare che sono entrambe ammissibili, che sono entrambe insite nella condizione umana? a suo modo, come può, per quel che può, Dolfin s'improvvisa paciere: un po' pompiere (smorza il contrasto acceso), un po' pontiere, gettando ponticelli di comunicazione. Quella attiva, asserisce, può rendere «perfetta quella parte dell'uomo» attinente al suo essere «animale sociabile, dotato di senso e ragione». L'altra, la contemplativa, «è perfezione della mente», è propria dell'uomo «in quanto di certa divinità partecipe». E quella e questa, ognuna per proprio conto, ognuna a proprio modo, propongono un percorso d'autorealizzazione, si presentano come felicità. Ma né l'una né l'altra – e qui Dolfin è sin, contro la propria indole, coraggioso e innovativo – son latrici di «perfetta felicità». Di fatto, l'imbocco dell'una o dell'altra, sacrifica, in ogni caso, l'interezza. Nessuna delle due, allora, per tal verso, è pienamente appagante. Proprio perché esclusive vicendevolmente, non assorbono al punto da essere l'una dell'altra dimentiche. In fin dei conti – si può chiosare – i politici e gli ecclesiastici che stan discutendo, quasi divisi in due partiti, non è escluso che, singolarmente, possano nutrire rimpianti per quel che la loro professionalità non contempla. E gli ecclesiastici con antecedente esperienza politica son proprio convinti e sempre d'aver fatto la scelta giusta? In ogni caso la dualità preclude all'interezza. Purtroppo, sembra sospirare Dolfin, la scelta non può che essere univoca. L'esemplano proprio gli interlocutori del dialogo, chi in veste laica, chi in veste ecclesiastica. Non indossabili entrambe. O l'una o l'altra. Fossero sommabili, simultaneamente indossabili, l'uomo sarebbe intero. E, invece, con l'opzione d'una veste, mette da parte l'altra. E non è detto che, lungo l'esistenza, non capiti che non ci si ritrovi a proprio completo agio nella veste indossata, che non sorprenda come un sussulto il desiderio d'altri panni, che non sembri più verde l'erba del vicino.

Ma la vita è scelta. E la scelta – qualsiasi essa sia – dimidia l'intero. Peccato. Sarebbe bene scegliere e, insieme, serbare l'interezza. C'è poco da fare. Non resta che prender atto delle «due maniere», di due stili di vita, di due virtuali «felicità». Dunque l'agire, dunque il contemplare. In quello quanto «commune a qualunque» umana «virtù», in questa la virtù «principalissima», per antonomasia, per eccellenza, quella al quadrato, la virtù più virtù. Timbrandola con «principalissima» Dolfin – che è un vescovo – finisce col mettersi a fianco del vescovo della Torre, del patriarca Grimani. Comunque a Surian ha teso la mano. La sua attività è, pur sempre, una componente di quell'intero che, fosse possibile, risulterebbe dalla somma colla contemplazione. «Principalissima», certo, questa, ma non – par di capire – intera. Col che Dolfin, dal versante ecclesiastico, concede a Surian più di quanto Mocenigo – anch'egli vescovo – non conceda. Ammette la «vita civile [...] capace d'alcuna felicità», ma questa sa di surrogato, di succedaneo. A quella

vera, piena, e, par di capire, intera, compiuta, completa la «vita civile» non attinge, ma quella contemplativa sì. Questa, allora, è la «vera vita», quella che promette l'autentica interezza, quella in cui «riporre l'ultimo nostro fine», il «vero fine», quella elargente «la nostra somma felicità». Quasi guardata colla sufficienza di chi, dimorante nei piani nobili, sa che altri s'affannano a pianoterra e, magari, negli scantinati senza luce, a questo punto «la vita civile», cui il vescovo Dolfin aveva riconosciuto una propria dignità. Da escludere – a detta del vescovo Bollani – «la felicità civile» sia posizionabile quale «disposizione alla contemplativa», a mo' di *prius* logico, di primo passo, di preventivo piedistallo, di piattaforma per chi fa come una sorta di ginnastica preparatoria al gran balzo. Le due sfere, i due ambiti sono incomunicanti. Son troppo diverse. Una differenza radicale senza pertugio che permetta il transito dalla felicità surrogatoria a quella vera e inverante. Certo: nell'operare l'utilizzo delle «virtù morali», senza eccessi, equilibrato, moderato, ben temperato, bilanciato, all'insegna, insomma, della «mediocrità». Altra cosa – così, con sottile acume, Bollani – «le speculazioni», potenzialmente estendibili a dismisura, virtualmente aperte all'illimite, all'interminato, disposte all'oltranza, all'eccesso. Qui Bollani deve aver in mente la mistica. L'uomo che si fa anima ardente in una vampa che brucia distruttiva quanto si frappone, quanto fa da «impedimento», quindi tutti quei «molti beni esterni» di cui, invece, la «felicità civile» abbisogna, ché non sa e non può farne a meno. Nell'autosufficienza della contemplazione – si può svolgere – la compiuta interezza. Chi contempla la verità ha, così, tutto, non manca di niente. È chi s'affanna colui a cui sempre manca qualcosa, colui che avverte d'esser privo, d'esser senza.

Certo: dolce ragionare assieme. Ma non per questo vien meno il contendere. Anche Mocenigo scende in campo a sfidare Surian. Non evita certo – come Dolfin – la «pugna». C'è guerra, c'è battaglia tra i nostri e i vostri. Contro il «vostro civile» Mocenigo dà fuoco alle polveri. Movimentato il dialogo dal noi e dal voi. Noi e voi. Noi sì, voi no. Noi no, voi sì. Arrivano i nostri. Si ritirano i vostri. Ma tutti educati. La civiltà delle buone maniere schiva la zuffa, la rissa. I dialoganti dialogano civilmente. Parlano disposti a semicerchio. Non si mettono le mani addosso. Non si guardano in cagnesco. Non alzano nemmeno la voce. Non si zittiscono a vicenda. Si controllano, son composti anche quando quel che si dicono è pesante. A Surian si rimprovera di proporre «una vita tutta occupata nelle cose esteriori», quasi che, essendo l'uomo «mortale», non possa e non debba occuparsi che di «cosa mortale», sin delle carabattole, delle cianfrusaglie, delle frattaglie. Avvilito l'uomo «civile» a «esteriore», sordo all'interiorità dello spirito, squadernato, appunto, all'inseguimento delle «cose esteriori». Astratto, reagisce Surian, il «vostro interiore contemplativo». È come supporre che il fuoco, «qui tra noi», sdegnoso della sua «umile stanza», ambisca a farsi «purissimo e perfettissimo», fuoruscendo alla volta della «propria sfera» in siderali spazi. Analoga la pretesa la «nostra anima» – tutto d'un tratto «chiara e liberata d'ogni imperfezione», spregiando il «corpo mortale», già sbarazzata di questo ancorché vivo e vegeto, già lasciato questo «in terra» a mo' di «misero cadavero» – s'impenni d'un balzo sino alle stelle, piombi nel bel mezzo della volta celeste, s'impianti «nel cielo tra l'altre intelligenze». Forse è il caso di non presumere tanto. Forse è il caso di badare al fuoco – e qui Surian pensa all'inverno; pel dialogo estivo di per sé il caminetto è spento – nel caminetto: se ne sta buono, pago di scaldare e illuminare l'ambiente; sta al proprio posto, fa la parte a lui assegnata, per lui prevista, a lui concessa: arde operoso *hic et nunc*. Così Surian, il campione della «dignità» della «vita civile», nel «sostenere la pugna» contro l'attacco sferrato a quella da «tanti e così forti guerrieri». Un'autodifesa la sua che è anche presidio della vocazione alla politica del suo ceto di provenienza.

La sensazione è quella della guerra di posizione. Ognuno sostanzialmente arroccato nella propria muove, da qui, dalla piazzaforte dell'autoconvincimento, le proprie obiezioni, avanza le proprie ragioni. Ma non si dà battaglia campale donde sortisca, netta e irreversibile, la trionfale vittoria degli uni e la definitiva sconfitta degli altri e viceversa. È

una guerra di logoramento che può protrarsi indefinitamente. Al limite i nostri e i vostri son del pari agguerriti, del pari tenaci, sin del pari intestarditi. E così non ci sono né vinti né vincitori, né vittoriosi né perdenti. Hanno ragione entrambi, sia chi dice che l'attivo in terra non vola, sia chi dice che c'è dell'illusorio nella pretesa di volare. E anche dell'egoistico, visto che siffatto volo non ha effetti di ricasco nella *civitas*. Inutile la lingua di fuoco che schizza – si fa per dire – fuori della stanza. Così questa è meno calda e meno luminosa. E il fuoco, fuori da questa, fuori dal camino non ha un gran avvenire: fumiga per un po', e poi svanisce inutile. Il cielo non sa che farsene. È utile solo negli interni. Lì deve stare. Meglio il fuocherello sedulo e scoppiettante ad allietare le camere domestiche. Meglio le virtuose azioni, le «buone operazioni», le concrete realizzazioni a migliorare la stanza terrestre. Ma non è soffocante l'angustia terrena? non abbisogna di respirare in più alte sfere, in più slargati spazi l'anima? son temi sui quali il solfeggio può andar avanti sin inconcludente, visto che ognuno insiste nella fedeltà al proprio spartito, visto che quello cui s'attiene l'altro non suona persuasivo. Due maniere, due stili, due musiche, noi e voi, voi e noi, due *refrain* alla lunga uggiosi. Capita una sera d'estate dopocena che i commensali non abbiano voglia d'andare a letto. E, allora, parlano, riuniti in una stanza. Tutti fortemente connotati gli astanti, tutti personalità storicamente, vien da dire, rappresentative. E tutte – si può aggiungere – attive. Ciò vale anche per gli ecclesiastici. Non sono degli eremiti, dei mistici. Se antepongono la contemplazione all'attività, in realtà – mentre il Tridentino è sullo sfondo – stan proponendo il primato della religione sulla politica, stan sovvertendo le gerarchie dell'umanesimo civile, ne stanno preconfigurando altre: i valori della Controriforma non sono quelli del Rinascimento. E sullo sfondo pure Venezia, lo *splendor civitatis*, l'*imago urbis* esaltata dalla grittiana *renovatio*. Ancorché non detto, l'interrogativo che sta sotto a quello esplicito – agire o contemplare? – può suonare anche: Roma o Venezia? la Santa Sede o la Serenissima? Se si creano due «parti», due partiti, due linee, non è soltanto perché ci son due opinioni sulla bontà o meno della partecipazione alla vita pubblica. Si parla di questo, ma si pensa ad altro. E – nello svolgere, sulla base del presunto canovaccio di Molin, le ragioni degli uni e degli altri, lungo i 9 anni d'un'elaboratissima stesura – è Paruta stesso ad interrogarsi. Autobiografia mentale, per tal verso, il dialogo. E anche autoterapia, autoricognizione ai fini d'una soluzione esistenziale che dev'essere stata sofferta. Impossibile, nella «lite» tra le due «parti», rimanere «neutrale». Sarebbe pilatesco. «Dichiararsi bisogna per alcuna delle parti». Ciò nel dialogo e ciò per Paruta che, nel quasi decennio di stesura, va, nel frattempo, ruminando sui *pro* e sui *contra* del proprio personale che fare o non fare. Isolarsi per studiare, per riflettere, per coltivarsi, per speculare o riprendere, ricaricato, rimotivato, quella vita pubblica alla quale s'è a lungo sottratto. Finita la composizione del dialogo anch'egli dovrà scegliere. Nella posizione di stallo della neutralità non potrà più occultarsi. Sarebbe sin vile. Ormai quarantenne, quando stampa il proprio dialogo, Paruta. L'adolescenza protratta sin troppo, il crogiolarsi nel forse che sì e forse che no, il titubante gironzolio, il ruminio dubitoso son giunti al capolinea. Paruta opta per la carriera politica. Lo dice col titolo del suo dialogo: *Della perfezzione della vita politica*. Cicerone – il maestro di color che dialogano e/o dei dialogisti – forse un titolo del genere – così schierato, così di parte, così univocamente proclamante, così trionfalmente propagandistico – l'avrebbe evitato. Forse avrebbe preferito intitolare *De humana perfectione disputatio* oppure *De humana perfectione* oppure *De duabus itinerariis ad humanam perfectionem tridentina disputatio*.

Sin indebita forzatura, sin fazioso il titolo parutiano. Nel dialogo ben si polemizza – e argomentatamente – in senso contrario. E non è che, nelle due giornate successive all'antecedente appalesarsi, nella prima giornata, delle due «parti» – quando si passa a discorrere delle «gioie delle virtù» (e ci son le cardinali, quali la prudenza, la giustizia, la fortezza, la temperanza; ci son le «secondarie» quali la liberalità, la magnificenza, la ma-

gnanimità) per poi discutere di come tante virtù possano «essere legate» – il nocciolo duro della contrapposizione si diluisca. In altre parole che si discuta della «natura et debito uso» dei beni pertinenti «alla civile felicità» – ossia della bellezza, dell'onore, dell'amicizia, della ricchezza – non significa che quella la spunti sulla contemplativa. L'iniziale divaricazione resta tale. Volendo un risultato, questo è di parità. Semplificando della Torre non tira dalla sua Surian e viceversa. Lungo il «ragionamento» ognuno rimane fermo nella propria opinione, di questa convinto ma non per questo persuasivo per chi è del pari convinto, ma del contrario. Sin incagliato nell'autoribadimento dell'uno contro l'altro il dialogo. «Siamo certi – così «monsignor di Ceneda», vale a dire della Torre – di non poter avanzare nulla con quelli che, mossi non so se più d'autorità o da ragione, son diversamente persuasi». Tanto fa prenderne atto senza più sottoporre «ad alcun rischio l'onore de' nostri filosofi», ossia dei pensatori adducibili a sostegno della propria tesi, «e la verità delle loro sentenze». Un armamentario argomentativo, insomma, che non scalza l'altro e viceversa. Antitetiche le tesi o, se si vuole, la tesi e l'antitesi. E di là da venire la sintesi hegeliana a mo' di panacea superante affermazione e controaffermazione includendo, peraltro, entrambe sicché niente vada perso nello svolgimento complessivo sempre progrediente. Per ora, in quel di Trento, asserire e controasserire. Ferrati gli uni e ferrati gli altri e pure del pari testardi. Di positivo c'è che non strepitano, che non alzano la voce. Il dialogo – qualsiasi sia l'argomento – propugna, esemplificandole, le buone maniere. Da un lato le attesta, dall'altro le propaganda. Ma star a discutere per tre giorni, ognuno rimanendo nelle posizioni di partenza, non è un gran risultato. Un qualcosa che sappia di risultato risolutivo i lettori se l'attendono. E l'autore non se la sente di deluderli. Ma che fare se ognuna delle due «parti» è convinta d'aver ragione? Registrare il «ragionamento» come iterazione di opposti punti di vista e basta? Il dialogo come opera aperta da offrire al personale concludere o non concludere dell'utenza non è ancora ipotizzabile. Né Paruta, che – ricalcando gli andamenti dei tre giorni di dialogo – ha maturato la propria scelta di vita, alla non soluzione e/o soluzione aperta è interessato. Magari – perché no? – ha letto i bembeschi *Asolani*[10]. Qui tre giovani veneziani, tutti e tre «aveduti e intendenti», tutti e tre avvenenti, tutti e tre formati negli «studi delle lettere», discutono dell'amore. Sì o no? uno, Perottino, assicura, per personale esperienza, che l'amore «sempre è reo», che non è mai «buono»; l'altro, Gismondo, per personale esperienza, lo qualifica, di contro, senza esitazione, «buono», sicché non può «reo essere». Un dilemma destinato a rimaner tale se a Lavinello, crucciato per non saper con chi schierarsi, non fosse apparso un «romito», a mo' di risolutivo *deus ex machina*, a dirgli che l'amore è sì buono, purché distinto dal «desiderio», purché guidato dalla «ragione» e non incalzato e squassato dal «senso».

E come metterla colla «lite» – garbata sin che si vuole, ma pur sempre tale – tra i conversanti a Trento? chi va «fatto giudice»? a chi mettere in bocca la «sentenza» alla contesa relativa? realistico il dialogo parutiano, riproduttivo d'una situazione reale. Non può inventarsi – come Bembo – un sant'uomo che scenda dalla Paganella o dal Bondone carico d'anni e di saggezza a zittire il prosieguo del «ragionamento» disputante con un'autorevole «sentenza» calata nella cerchia come dall'alto e, comunque, da fuori, da un'*auctoritas* alla cerchia estranea. Questa – l'*auctoritas* – per una «sentenza» ci vuole. Ma deve saltar fuori dalla cerchia, deve coincidere con un personaggio che sia, insieme, autorevole agli occhi di tutti e, sempre agli occhi di tutti, non sospettabile di parzialità. Un'imparzialità autorevole, insomma, e/o un'autorevolezza imparziale. Ecco quel che ci vuole. Ma chi può essere il sentenziante, il giudicante? chi scegliere? non certo un ecclesiastico, visto che tutti i prelati, chi più chi meno, son del partito della contemplazione? sono parte

10. Cfr. G. Benzoni, *Le dialogate modulazioni*, in «Studi Veneziani», n. s., XXI (1991), pp. 137-156.

in causa. Ma parte in causa pure Surian, pure da Ponte. Quest'ultimo è sì il più vecchio della compagnia, ma s'è pure animosamente schierato, è stato troppo *Cicero pro domo sua*, per la «causa nostra», quella che accomuna e avvince lui e Surian. E Valier? no, se non altro perché troppo giovane, perché non sufficientemente autorevole agli occhi di tutti. Tale è Surian, ma s'è sin costituito parte civile. Vuole una sentenza che riconosca la nobiltà del suo adoperarsi, ma non può pretendere di darsela. È nutrito d'autostima, ma non gonfio al punto da essere prevaricante. Non sta al parteggiante farsi giudicante. Occorre qualcuno che da un lato sia d'un'eminenza cui tutti s'inchinano, dall'altro non si sia, già all'avvio della discussione, schierato. L'uomo adatto, per fortuna, c'è. Dopo da Ponte è, pure, col coetaneo Grimani, il più vecchio. Quello è nato nel 1491, questo nel 1500. Ha varcato la sessantina, dunque. Anche questo è avvalorante. L'età avanzata, nel suo caso, è garanzia di saggezza. E, poi, ci son ragioni di cortesia. Trattasi del padron di casa, di Dandolo, quello che Della Casa, allorché nunzio a Venezia, ha indicato come il più illustre del corpo ottimatizio, come la personalità più spiccata tra i politici veneziani. Assente, lo si ricorderà, quando il dibattito s'accende e all'indomani alla ripresa (*maiora premunt* si potrebbe commentare: si perde la «dolcezza» dei «ragionamenti» dei suoi ospiti perché dopo la cena occupato a riferire per iscritto a Venezia e perché parte della mattinata della seconda giornata lo vede impegnato in un indifferibile colloquio coll'ambasciatore spagnolo), finalmente compare, il secondo giorno, nel bel mezzo del «ragionamento» sulle virtù, mettendosi silenzioso a sedere, ché non vuol certo interrompere il dialogo in atto, del cui contenuto il nipote Alvise Contarini s'è preoccupato di ragguagliarlo in breve. Di per sé è lì per cortesia e solo per ascoltare. È Surian che vuol coinvolgerlo: «parmi», così quando lo scorge, che «si farebbe gran torto al signor ambasciatore Dandolo, il quale con tanta liberalità e magnificenza ci ha ricevuti e ci trattiene tuttavia», non approfittando della sua «presenza» per averne «alcun bell'avvertimento» proprio sulle «virtù» da lui tutte «ottimamente» esercitate.

Modesto Dandolo tenta di schivare l'invito, si schermisce: è lì «per imparare», non già per «insegnare». Intende – si sottrae – solo ascoltare, non intervenire. Sicché Barbaro prosegue «il principiato» suo «ragionamento», onorato dal silenzio intendente di tanto uditore. Ma proprio perché intende, ecco che Dandolo non resiste all'opportunità d'una messa a punto. Quel che Barbaro va dicendo gli va benissimo. Epperò «la virtù della magnanimità» non va – ritiene Dandolo – ristretta e costretta entro i soli «termini dell'onore». Merita un'accezione più larga. Così tanto per dir qualcosa, a mo' d'atleta che si scalda i muscoli, a mo' di musico che saggia lo strumento, a mo' d'oratore che si schiarisce la voce. Pel momento quel che Dandolo dice non è particolarmente significativo. Che biasimi i «vantatori di se medesimi» è scontato. Che rinvii ad altra occasione la «disputa se al principe si convenga» la gravità o l'affabilità non è gran che condividibile. Si sa già, senza «disputa», che al principe s'addicono entrambe, purché le adoperi a proposito. E, allora, il dibattito no! Con un suggerimento del genere sembra quasi auspicare un convegno a riflettere ad alta voce sul principe sostenuto o meno, alla mano o scostante. Fin qui Dandolo sembra ancora col cervello in sonno, potrebbe essere un cattedratico qualsiasi del Bo che tutto serio sentenzia che il discorso va approfondito oppure un conferenziere in una qualche accademia che, lungo l'esposizione, tocca un argomento per poi promettere che ne parlerà ampiamente dopo. Noia ulteriore assicurata per l'uditorio già sbadigliante. Ma, appunto, Dandolo sta come facendo i gargarismi, azzardando un po' i vocalizzi per la *performance* conclusiva che tutti da lui s'attendono e alla quale egli stesso si candida. «Se mi sarà» assegnata – così Dandolo alla fine della seconda giornata – «l'autorità di farlo, io darò», promette, «la sentenza». Tutti, ovviamente, d'accordo nell'affidarsi ad un «giudice» come Dandolo, tutti sin entusiasti. Va da sé che un compito di tanto onore e di tanto onere non va attribuito a chi nella «lite», dopo averla provocata, è «stato parte». D'altra parte occorre ben il «litigio [...] terminare». E questo avviene nella terza giornata.

In questa si parla dello stato. Unanime la deprecazione della tirannide. Ovviamente, si può commentare. Nemmeno chi, di fatto, del tiranno è manutengolo, nemmeno lo sgherro del regime più oppressivo oserebbe esaltare la tirannia. Ma – così il patriarca Grimani – «il nostro ragionamento» sarebbe «imperfetto non dichiarandosi quale sia» l'«ottima republica in cui l'uomo felice averà da menarne» – qualsiasi sia la condizione sua, laica o ecclesiastica, viva egli meditando riflessivo o sia operosamente attivo – «la sua vita». Varie forme che lo stato può assumere: può essere regio, aristocratico, democratico», precisa Foglietta, che personalmente preferisce il primo, il «regio». Mocenigo – pel quale la «perfezzione» coincide coll'«unità» e la «semplicità»; e, così, par alludere alla stessa architettura piramidale, col papa al vertice, disegnata, per la Chiesa, a Trento; e, così, par evidenziare il proprio sentirsi più uomo di Roma che patrizio veneto – auspica «un sol capo e un solo custode della legge». Se nella prima giornata la «compagnia» s'è chiesta qual'è la miglior vita, se nella seconda s'è interrogata sulle virtù dell'uomo «felice», ecco che, nella terza, l'interrogativo – vien da dire all'ordine del giorno – suona: quale il migliore e l'ottimo degli stati? Va da sé che per Surian è quella ottimatizia la «perfetta forma di reggimento», ossia la veneziana. Col che ribadisce – visto che al funzionamento di detta perfezione sta dedicando la propria esistenza – la superiorità della vita attiva che in lui s'incarna. Col che la discussione esce dal generico della prima giornata, dal dilemma se privilegiare il riflettere sull'agire o viceversa e anche dall'equivoco per cui due prelati marpioni e trafficoni diventano i campioni non del loro comportamento, ma di ciò che da questo è più distante (quel che dicono, letto a Palazzo Ducale, puntualmente disdicibile se messi di fronte allo specchio; alte le ragioni, lo ripetiamo, da loro addotte, ma sospettabile Paruta, proprio perché ha affidato il patrocinio della spiritualità a siffatti mondanissimi apologeti, di malizia; coerenti, di contro, gli avvocati della parte avversa). Viene alla luce quel che, sinora non detto, in realtà preme chiarire. Quale l'atteggiamento da assumere nei confronti della Serenissima? questo è – drasticamente potato dalle superfetazioni ideologiche, dal giulebbe dell'eccellenza umana, dall'esibizioni di cultura, dalle compiaciute movenze suasorie, dal piacere dello stare assieme e di complimentarsi vicendevolmente – il vero problema. E ciò quando il concilio è in via di ultimazione, in attesa del dopo concilio; di detto dopo preoccupati, chi per un verso chi per un altro, gli interlocutori del dialogo; e, in più, su detto dopo sufficientemente informato Paruta. Dissimulato dietro le quinte, simula, nella regia della messa in scena, personaggi che, pur sullo sfondo incombente del Tridentino, discorrono senza accennare a detta incombenza, così dissimulando, come autore, la propria personale consapevolezza. Donde la complessità del dialogo. Semplificato apparentemente – i commensali a Trento pel concilio, di questo non parlano –, in realtà quanto vi si asserisce è, così, sottratto alla pertinenza scrutinante della censura controriformistica. Finti da Paruta ingenui, in certo qual modo, i dialoganti. C'è più libertà di parola prima che dopo. Questo Paruta lo sa. E meno imputabili le parole dette appena prima del dopo di quelle sfuggite subito dopo il dopo, si capisce. C'è, per dir così, una sorta di cronologia dell'innocenza, dell'inimputabilità e/o della colpevolezza, dell'imputabilità. In altre parole nel dialogo del 1563 vale l'accezione di innocenza e colpevolezza allora vigente, non quella del 1579 quando il dialogo vien stampato. Tira già – per le stampe; ove tendono a sparire il *fato*, gli *dei*, i richiami alle costellazioni, già abbondanti sino agli anni 50 del secolo – un'altra aria. Tant'è che Paruta, da quella indotto a scrupoli controriformistici, nella ristampa del 1582, rivede e ritocca passi della *princeps*, quasi quell'aria già spiri nel 1563 a smorzare certi toni e certe audacie, quasi sia già in atto un'autocensura per cui più cauta è la convocazione della *fortuna*, più allineata ai dettami del Tridentino, più compatibile coll'ortodossia da quello fissata, per cui, soprattutto, la decantazione della felicità civile si fa meno perentoria. È nella *princeps*, non nella successiva edizione del 1582, che la «vita civile» costituisce l'«essere uomo», quasi quello «contemplativo» non sia «vero uomo», laddove, nell'edizione del

1582, tanto deciso innalzamento dell'operare nel quadro della *civitas*, con altrettanto decisa depressione della vita meditabonda da quella separata così nettamente, non sussiste più. Conseguibile, allora, colla vita civile quella terrena felicità già sicura nella contemplazione. Una marcia indietro, a questo punto, la ristampa del 1582. Uscita da poco, si ricorderà, la *Gerusalemme liberata*. Non ci vorrà molto perché Tasso si metta a rifarla puntando alla *conquistata*. Per fortuna Paruta, rientrato nella politica, non ha tempo di riscrivere il proprio dialogo – e se deve scrivere, lo fa applicandosi alla storia di Venezia –, altrimenti, è ipotizzabile, l'arretramento chissà sin dove sarebbe, a ritroso, arrivato, chissà quanto avrebbe smussato.

Ma torniamo alla terza giornata del dialogo. In questa – lo s'è visto – ci si chiede qual'è il miglior stato? È in proposito che ci si rimette «alla sentenza» di Dandolo. «Mi volete in ciò per giudice». Così questi. Tuttavia «io non debbo darne la sentenza senza udire le parti»; sicché primo suo «ufficio» sarà quello «d'ascoltare». Seguono, per dir così, le indicazioni di preferenza. Indicativo Surian – il fautore del fare – sia il più esplicito nel privilegiare il reggimento aristocratico. Torniamo a sottolinearlo: pei lettori del dialogo, per l'*entourage* che costituisce il primo *target*, Surian significa coerenza tra *res* e *verba*, è l'esempio vivente di quanto propugna. *Il che fare* coincide con quel che fa. E si giustifica, si legittima perché inclusivo del *per chi fare*. È chiaro: per Venezia, per la Repubblica, per la Serenissima. Non vitalismo attivistico il suo, ma mirata attività. Ecco: la «sentenza» di Dandolo impagina, incornicia, innalza l'impegno politico, la vocazione alla politica, l'energia in questa profusa. Se a Surian non compete la «sentenza», non per questo essa non dà a lui ragione. E gliela dà in una prospettiva ulteriore rispetto a quella del suo argomentare. Sin posizionato verso l'alto il fare in terra una volta definito quale espressione d'una sapienza che fuoriesce feconda dalle generose elaborazioni dell'impegno civile. E sin benedetto dall'alto questo fare. A tanta autovalorizzazione Surian, colle sue sole forze, non sarebbe arrivato. Occorre una comprensione superiore che trascenda quel che è l'autocomprensione di Surian. Ci vuole Dandolo colla sua «sentenza». Surian sta ancora parlando, quando da Ponte l'interrompe: «voi», col «troppo lungamente difendere la nostra causa» – quella dell'essere attivi a *pro* della *civitas* che, è chiaro, sta assumendo il sembiante di Venezia, sta concretandosi nel lagunare *splendor civitatis* –, «le farete» più «danno che beneficio». Se Dandolo sentenzierà a «nostro favore» – lo si noterà: persiste la contrapposizione noi e voi –, gli altri, gli «avversari» s'appelleranno, non essendo stato dato loro modo d'esporre, altrettanto a lungo, le loro «ragioni».

Zitto, finalmente, il troppo accalorato Surian. Ora tocca a Dandolo. «Io sarò – esordisce – sincero giudice». Il «parer» suo, assicura, poggia sull'«opinione» e sull'«autorità del cardinal Gasparo Contarini, suo «cognato». Tutti – è sottinteso – lo sanno: ne ha sposata, ancora nel 1521, la sorella Paola. Una parentela non solo anagrafica, ma nutrita d'affetto, di stima, di collaborazione, di intensa frequentazione: a fianco Dandolo del cognato in varie sue missioni: dedicatario Dandolo della contariniana dissertazione *De elementis* (Lutetiae Parisiorum 1548). È Dandolo il depositario del magistero di Gasparo Contarini. E c'è da credergli quando riferisce quel che – nel 1538, in occasione dell'ultima sua venuta a Venezia – Contarini ha detto in merito all'«ottima forma di governo per la felicità d'una città». Non è che, una volta passato al servizio della Chiesa, il cardinale si sia discostato da quanto, a proposito del regime veneziano, riteneva allorché al servizio di questo. Vale sempre la tesi del trattato sul regime marciano che, composto tra il 1523 e il 1531, è stato pubblicato postumo. Supponibile tutti gli astanti l'abbiano letto o in latino o in italiano. Ebbene: anche nel 1538, per Contarini, ormai solo uomo di Chiesa, l'ottimo e il migliore degli stati è quello strutturato – quasi perfetto congegno ad orologeria, quasi orologio perfettamente funzionante – dal contemperamento dell'uno (il doge), dei pochi (il senato, il consiglio dei X, il collegio), dei molti (il maggior consiglio) proprio della mirabile costituzione veneziana. Perfetta, questa, mistura delle tre forme stato valorizzate nella

mescidanza e, insieme, nel reciproco controllo, trattenute dallo scadimento degenerante. Prodigiosa la mescolanza che – quasi alchemico laboratorio – produce la pietra filosofale del buon governo. Gran pregio quello della «mistione», laddove questa impronta la forma stato colla sincronia della pluralità d'organi e magistrature ove si dà un funzionamento complessivo in cui ciascuno «ritiene il suo luogo proprio, senza usurparne l'altrui»; è come dire che il «temperamento delle parti» presiede all'anatomia e alla fisiologia dello stato marciano, è insito nella sua architettura costituzionale e, insieme, nell'effettiva prassi del governo. «Formata», dunque, «la Republica» da «diverse parti», «governo misto» ove tutte le «cose» sono «ottimamente accomodate». E non si dà solo la dosata mescidanza di cariche, organi, competenze, ma «tale mistione» è riscontrabile anche nella compresenza delle votazioni e dei sorteggi. Sottinteso che l'esempio più eloquente lo fornisce il meccanismo dell'elezione dogale. E sentor di «mistione» c'è pure nei «carichi publici», visto che taluni son «d'onore solamente», non retribuiti, altri invece sì, con «seco congiunta l'utilità». Così il cardinal Contarini nel «ragionamento» del 1538. Lo si noterà: Dandolo, che vuol essere giudice imparziale, al di sopra delle parti e, insieme, riconosciuto da ambe le parti, è un laico in una «compagnia», in cui c'è «mistione» di, appunto, laici ed ecclesiastici; evocando e convocando il «ragionamento» contariniano dà voce, nell'avvio della formulazione della «sentenza», ad una personalità con la quale la spiritualità marciana s'è espressa più maturamente, ad un cardinale che – nella pinacoteca non particolarmente edificante del cardinalato veneto cinquecentesco (e il tono medio si sarebbe abbassato se pure Grimani avesse ottenuto la porpora) – è di gran lunga, moralmente e intellettualmente, il più eminente; talmente scrupolosa l'imparzialità di Dandolo che – nell'impossibilità d'indossare, ad un tempo, panni laici ed ecclesiastici –, nella fase preliminare del giudizio, quasi si tira indietro, quasi si nasconde dietro Gasparo Contarini. In certo qual modo l'uomo di stato, il politico Dandolo, vuole che parli per primo l'uomo di Chiesa. E non per cortesia, ma perché imposti la questione, quasi ponga le premesse della «sentenza», in certo qual modo, con detto premettere già anticipandola. Di per sé all'interrogativo su quale sia la miglior forma di stato il «ragionamento» contariniano citato da Dandolo risponde esaurientemente: non una delle tre forme (singolarmente prese, tutte degenerabili), ma la loro «mistione», quella esemplata da Venezia, da Venezia realizzata. Ma se quella mista è la migliore tra le forme, ché associante i pregi delle tre forme univoche nel crogiuolo della mescidanza che, dosandoli, fa sì che si serbino – e, infatti, l'uno non diventa tiranno, i pochi restano i migliori, i molti rimangono compostamente ragionevoli, non scadono a rissanti e tumultuanti –, da dedurne che quello veneziano, tanto efficacemente misto da schivare tirannia, oligarchia e demagogia, è il migliore dei governi, sin l'ottimo governo, il perfetto governo. Questa la premessa costitutiva della «sentenza».

«Non era bisogno – così il tutto politico e troppo politico Surian, nel rivolgersi a Dandolo – [...] che voi interponeste l'altrui autorità con persone», gli interlocutori del dialogo, i commensali suoi ospiti, «che tanto stimano la vostra propria». Troppo risolto Surian nel fare per comprenderne – come da un punto di vista al fare esterno – il senso. Troppo dentro la «causa nostra» per indossare i panni altrui, per immedesimarsi nel pensare e nel pensarsi di chi porta abiti ecclesiastici. Gli sfugge che, nell'economia del dialogo – la quale è mista in virtù del differenziarsi degli interlocutori, nella veste, nelle opinioni –, la risultante, la «sentenza» deve serbare un sentor di mistura. E, se la pronuncia il politico Dandolo, ecco che convocando il «ragionamento» del cognato porporato, in certo qual modo l'associa, a mo' di mentore, nel finale conclusivo del dialogo. Contarini è morto da oltre 20 anni, ancora nel 1542. Riprendere il «ragionamento» del 1538 – ricalcante quel che tutti gli astanti possono aver letto nel trattato, appunto, contariniano che è una sorta di ragionata illustrazione dell'autovalorizzazione dello stato marciano (è questo, con la penna di Contarini, ad autorappresentarsi agghindandosi al meglio, a costo di mistificare: nella sostanza lo stato marciano è schiettamente aristocratico, ché tutti provenienti dal patriziato l'uno, i pochi e i molti; unicamente patrizio il bacino di reclutamento della classe politica; e, di fatto, sin oligarchico il ruolo, costituzionalmente anomalo, decisionale assunto dal consiglio dei X, in ciò fuoriuscente dal proprio spazio e invadente quello senatorio) – vuol dire che Contarini, nel trapasso da uomo di stato a porporato, non ha cambiato opinione. È, allora, a questa – così com'è stata stampata e così com'è stata ripetuta nel 1538 – che occorre il «giudice», Dandolo, si rifaccia e da questa, a mo' di piattaforma, proceda per emettere la propria ponderata sentenza.

Occhio alle date: il dialogo si svolge nel 1563; la *princeps* della stampa è del 1579; vale quel che Gasparo Contarini ha scritto negli anni 20 del Cinquecento, ridicendolo – l'assicura suo cognato, Dandolo – alla fine degli anni 30. È come salvare Venezia dalle lesioni, pratiche e ideologiche, minacciate dal Tridentino, è come volerla intatta così come s'è autonomamente autovalorizzata prima. Vera immagine di perfetto governo, di perfetta repubblica. Così le autodiciture dello stato marciano e così pure i plausi a lui tributati. Un'autostima di cui s'è fatto interprete Gasparo Contarini, rispetto all'argomentare del quale Paruta – già colla stampa del dialogo – s'autocandida ad una ripresa rilanciante e amplificante. Già, a dialogo stampato, ideologo principe del regime lagunare Paruta; e così salvatore del significato della *civitas* – quella veneziana il cui *splendor* è rinascimentale, è pretridentino – in età post-tridentina. Valori, insomma, ancor rinascimentali in piena Controriforma, malgrado la Controriforma. E a traghettarli dal prima – di Trento, si capisce – al dopo, s'adatta la citazione contariniana messa in bocca a Dandolo da Paruta. Questa, la citazione, timbra col massimo della positività Venezia. Veneziani e patrizi Contarini, Dandolo, Paruta. Vien da dire che, con loro, la classe di governo s'autoqualifica come colei che è dedita al servizio conservativo, alla manutenzione, alla gestione dello stato – patrizio, ottimatizio – che è sua creatura. Tutto risolto nel proprio compito pubblico il patriziato veneziano. La politica è la sua vocazione. Un suo diritto esclusivo e pure un suo dovere. Perfetta mistura la forma stato. L'ha detto Contarini. A Venezia allora lo stato perfetto. Il massimo di compiutezza armoniosa che la forma stato possa conseguire. Una forma che, messa in movimento, si fa politica. Come l'orologio ben congegnato fornisce l'ora esatta, così la ben ordinata repubblica produca la pubblica felicità. L'ottima forma s'incarna nel buon governo. È questo che dice Dandolo, una volta agganciato il proprio sentenziare al «ragionamento» contariniano, che funge, per dir così, da postulato di cui, in certo qual modo, la sentenza è corollario, filiazione. Semplificando quel che ha detto Contarini, l'umanità – a mano a mano si civilizza – esita nella *civitas* e/o *civilitas*. Non che il cardinale abbia detto così. Ma questo il senso del suo «ragionamento» pretridentino. Ebbene: Venezia è la città meglio strutturata, ottimamente ordinata a produrre il buon governo – questo il risultato del suo ben congegnato e ben temperato meccanismo costituzionale –, il migliore che sia dato riscontrare nella storia. La perfezione – quella umanamente conseguibile, quella storicamente appurabile – abita a Venezia, nella sua costituzione, nel funzionamento di questa. Chi lo dice? Contarini nel 1538. D'accordo totalmente, senza riserve, Dandolo nel 1563. E senza trovar conferme nel concilio prossimo a finire e senza, altresì, auspicare assensi da parte dei padri conciliari. E d'accordo con Dandolo e con Contarini Paruta ché fa concludere col primo, che poggia sulla citazione del secondo, il proprio dialogato trattato. Questo esce nel 1579. Il Tridentino è, nel frattempo, rimbalzato da Trento ben entro i confini di tutti gli stati cattolici. Impossibile ignorarlo. Terremotate le diocesi venete di Brescia e Bergamo dalle smanie applicative dei dettami tridentini da parte dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. E nei confronti di questo i garbati commensali del 1563 in quel di Trento non è che nutriranno la stessa opinione: Valier ravviserà – nell'*Episcopus*, che esce a Milano (anche questo indicativo) nel 1575 – in lui il prototipo del vescovo, alla luce del Tridentino, ideale; da Ponte, che, assieme al patriarca Giovanni Trevisan, non lo vorrà visitatore apostolico,

lo definirà, da doge, «il più strano cervello d'Italia». E d'accordo con lui il patriarca, che, offesissimo gli si voglia imporre un tal ispettore, sbotta col nunzio in tal senso insistente: Venezia – così proprio così Trevisan – «è più religiosa che diece Milano». Si tratta – si converrà – d'autostima e non solo a titolo personale. È un'autostima presente nel paesaggio mentale dell'intera classe di governo. È un'autostima, allora, sin urbana, sin della città tutta. Che Venezia sia città religiosa lo proclama l'*imago urbis* compendiata dalla diade basilica Palazzo Ducale, una fisica contiguità satura di metafora: politica religiosamente alonata è religione politicamente controllata; la basilica è cappella dogale.

Così da ben prima del concilio di Trento. «Felice reggimento», così Dandolo nel 1563 e/o Paruta nel 1579, quello in cui sia «ottimamente instituito il culto divino», quello in cui i «popoli siano ammaestrati nella vera fede» – e questa è una sola: la cattolica –, quello in cui «in ogni parte della città et in ogni azzione de' cittadini si veda risplendere il zelo della religione». Costitutivo – così sempre Dandolo e/o Paruta – «l'amore della vera bontà» della «perfetta virtù civile» contrassegnante Venezia, la «città in cotal guisa ordinata» da sostanziarsi nella compenetrazione di sollecita sapienza di governo e di grata ottemperanza di sudditi, retti «con giustizia», serbati nella «pace» e nella «tranquillità». È alla «felicità» che mira il governo della città «felice». E questa è «abondante [...] di ricchezze e di commodi», frutto d'un'operosa pace sociale, che – si può chiosare – autorizza Venezia a ritenersi superiore all'inquieta antica Roma repubblicana e – si può aggiungere anche questo – a candidarsi, forte della conseguita pace, appunto, sociale, a maestra di internazionali accordi, a mediatrice nei conflitti. La pace da dentro ridonda all'esterno ché pacificante la sapienza di stato marciana una volta fattasi dispiegato intervento diplomatico. Questo Dandolo non lo dice. Ma è chiaro che pensa al ruolo da Venezia svolto nel contesto europeo, all'autocandidarsi di questa ad un magistero, appunto, di pace. Venezia il «dritto cammino» che conduce «alla felicità» l'ha imboccato. Rinunciando ad ogni politica espansiva, deponendo relativi «pensieri di guerra», Palazzo Ducale – la sede del comando, il tempio della sapienza di stato, della prudenza civile assurto, nell'affabulazione, a palazzo di Salomone – è il più idoneo ad indicare, tramite la sua rete diplomatica e i suoi grandi diplomatici (e lo sono Surian, Dandolo stesso, lo sarà Paruta, allorché, ambasciatore a Roma, convincerà al riconoscimento d'Enrico IV Clemente VIII; artefice la politica estera veneziana della soluzione borbonica della crisi di Francia), quale sia, di volta in volta, il percorso della ragionevole composizione. Ma, se così è, la ben ordinata Repubblica, titolare del buon governo, splende di per sé e per sé e, insieme, illuminante per l'umanità tutta, per la cristianità. Magistero di e da Palazzo Ducale a questo punto. Un'autosupponenza che, incubata lungo la *renovatio urbis* grittiana, elaborata col trapasso dalla consapevolezza della mediocrità delle proprie forze alla sublimazione di detta mediocrità in *aurea mediocritas*, resiste e persiste, a mo' di protratto autunno del Rinascimento anche nella e lungo la Controriforma, malgrado la Controriforma. Scalzante, di per sé, il Tridentino. Ebbene: leggibile il dialogo parutiano, che si svolge a Trento, ma mai fa cenno al concilio, in termini di ribadita autonomia. E, in questa, l'autodicitura – non concordata e contrattata in sede di concilio e/o di sua applicazione – paga di sé, autosufficiente. La città, colle parole di Dandolo, si dice perfetta. Veneziana perfezione, a detta del patriziato per bocca d'un patrizio, le cui parole son trascritte e stampate da un altro patrizio. È come dire perfezione del governo ottimatizio. Infatti sugli ottimati marciani governanti «con sapienza e con fine di vera carità» piove dall'alto l'assenso celeste. Vien proprio giù dal cielo direttamente senza – si badi – transitare per Roma, per essere da qui, dal papa, comunicato e smistato a Venezia tramite il nunzio. «Sopra di loro», i reggitori sapienti e caritatevoli, «scenderà – così, proprio così Dandolo – un raggio della divina giustizia»; questo, precisa Dandolo, «li farà [...] onorare», dai sudditi, «come eccellentissimi» e, ancor più, «quasi adorare come semidei». Forse, col *quasi*, Dandolo un minimo s'accorge che sta esagerando. Un minimo si corregge. Un minimo attenua, smorza. O il *quasi* è un ritocco parutiano. Dopo il concilio di Trento bisogna star attenti a quel che si dice e, più ancora, a quel che si stampa. Quasi adorati, allora, non proprio adorati i lagunari governanti. Ma la perfezione – questo il succo della «sentenza» di Dandolo, questo il sugo di tre giorni di dibattito – non è che *quasi* ce l'abbiano. Ce l'hanno intera: perfetta la forma stato, perfetto il governo. «Vera sede e degna patria», allora, Venezia per l'«uomo civile», quello che non s'isola nella contemplazione; e prototipo d'umana perfezione l'uomo civile se patrizio veneto politicamente impegnato. In tal caso è evidente che si dà perfezione della vita politica. In questa – ove, per la classe dirigente, si squaderna l'autodeterminazione nell'autovalorizzazione propria della sfera, virtualmente accessibile a tutto il patriziato, del comando non disdetta dalla concomitante obbedienza alle leggi, ché pure queste le produce la classe dirigente; sicché il rispetto della legge è autodisciplina, non dipendenza, laddove, tanto per dire, la stessa perfezione nella cortigiania del «cortegiano» castiglioneo è revocabile, a mano a mano sparisce il principe «buono» che le concede di appalesarsi – la più piena e, onorata com'è in terra e confortata dall'assecondante consenso divino, appagante autorealizzazione. Lo dice la «sentenza» di Dandolo, cui Contarini, il cardinale pretridentino cronologicamente e atridentino, si può dire, concettualmente, fa da preambolo, da Trento e malgrado il suo concilio, se non contro, prescindendone. Conferente una patente di perfezione il finale del dialogo, il cui titolo, inoltre, in tal senso lo contrassegna tutto. C'è – questa la risultante del dialogo che nato in una cerchia soprattutto patrizia e, anzitutto, stampato destinato alla lettura della stessa cerchia allargata; tutto *auto* allora, ossia autofrequentazione, autointerrogazione, autoascolto, autorispondersi, autoincoraggiamento, autocomplimentarsi, autostampa, autolettura –, con Surian e da Ponte, l'autorappresentazione in termini di politico operare in terra non disdegnoso d'onori e ricchezze che, poi, lievita, grazie a Dandolo, a perfezione. E a questo punto il ceto di governo, il corpo ottimatizio, la classe politica si propone come culmine. Situazione ottimale quella del patrizio lagunare: se politicamente attivo, la perfezione l'afferra. È il patriziato a dirselo. Leggibile – si converrà – il «ragionamento» trentino quale percorso alla volta dell'autoassicurazione, dell'autogratificazione, sin dell'autopatenticazione, dell'autocertificazione quale sapienza di stato produttrice, impaginata dalla perfetta costituzione, di pubblica felicità. Un autoproclama, un'autosponsorizzazione quella dello stato perfetto i cui vertici la perfezione la respirano, sin se ne nutrono.

Indubbiamente il finale del dialogo sa d'autocelebrazione, d'autoglorificazione. E a Roma? possibile che già da Trento non abbia a che ridire su tanta superbia? Certo: la superbia non è una virtù. Però, se infonde orgoglio di sé, non è priva d'efficacia. È, per dir così, effettuale. Nutre di fierezza la sovranità statale nel fronteggiare l'invasione di campo della S. Sede che, dopo il concilio, si fa aggressiva nelle sue pretese dal concilio giustificate, dal concilio dedotte. Non inchinevole colla città di s. Pietro la città di s. Marco, se, dopo il Tridentino, i contrasti veneto-pontifici s'inaspriscono, ché Venezia non intende rinunciare alle proprie abitudini, alle proprie consuetudini, sin alla propria mentalità, alle proprie convenienze, ai propri utili. La perfezione – ci si creda sul serio o si finga di crederci – non vuole alterazioni o modifiche. E, se accettato, quel che da Roma si pretende (esenzioni fiscali e immunità giudiziaria pel clero) e si proibisce (il commercio con eretici e infedeli) sarebbe devastante. Al vecchio doge da Ponte il suo maestro, Sebastiano Foscarini, ha ben insegnato che solo obbligo nei confronti del papa è l'obbedienza «in materia fidei et sacramentorum». Ma come metterla colla bolla *In Coena Domini* nella stesura voluta da Pio V, appesantita da nuove clausole? Venezia non la pubblica. E il senato la rifiuta. Un «atto ch'ha dello scismatico et prima dispositione all'heresia»; così, il 10 dicembre 1569, il nunzio Giovanni Antonio Facchinetti, il futuro Innocenzo IX. Ma, allora, l'autentica urgenza è quella di decidere, di volta in volta, se tener duro – e se sì sino a che punto? – o no. Dare o non dare «satisfattione» a «Sua Beatitudine», a «Nostro

Signore»? Su questo il dialogo tridentino del 1563 non ha gran che da insegnare. S'è sì salvato il senso della politica quale attiva dedizione alla ben ordinata repubblica; e nella «sentenza» sul buon governo veneziano s'è sin fatta scendere l'approvazione celeste. Ma non v'è detto come reagire alla grandinata di pretese romane. È in ballo la tenuta dello stato. È in questione la sua sovranità. Varrà allora la lezione di Sarpi: questi dice che il «principe» deve comandare in casa propria, deve esercitare appieno la propria «potestà». Non si tratta di discutere se quello veneto è l'ottimo e il migliore dei governi – la classe dirigente veneziana ne è talmente convinta da autocelebrarsi, a Palazzo Ducale, col pennello dei grandi pittori; *ut pictura historia* o, meglio, *ut pictura ideologia* o, meglio ancora, *ut pictura opinio sui*, oppure, *ut pictura Venetiae se felices existimantes;* la perfezione illustrata comunque da Palma il Vecchio, da Veronese, da Tintoretto; non basta che Venezia trionfi, sia giusta, elargitrice di abbondanza e felicità nei quadri allegorici; col grandioso Paradiso tintorettiano che inquadra il doge assiso essa è posizionata verso questo, quasi un po' l'anticipi, quasi lo preconfiguri in terra – ma che fare di volta in volta con Roma? Consegnarle o no, come questa chiede e richiede, Giordano Bruno? Prima si risponde no, poi ni, poi sì. Compito di Paruta comunicare a Clemente VIII il consenso senatorio all'estradizione. In genere accigliato – e i motivi non mancano – il pontefice nelle udienze col rappresentante della Serenissima. Ma questa volta il volto si spiana al sorriso. Questa volta – così, il 16 gennaio 1593, Paruta nel riferire a Palazzo Ducale – è inequivocabile la «volontà» della Repubblica di «fare» a lui, al papa, «cosa grata». Lieto Paruta di poter, così, allietare il papa. Finalmente un'intesa. Conviene ad entrambi. Politicamente, si capisce. Ma, a questo punto, un ferro vecchio la «sentenza» di Dandolo, quella celebrante la politica come latrice di «felicità». A Paruta preme il papa non sia irritato per adoperare tutta la propria abilità suasoria per pilotarlo alla volta della ribenedizione del re di Francia; al papa preme il trasferimento della pratica Bruno dall'inquisizione veneziana a quella romana e, più ancora, che – visto che l'ha chiesto – la Repubblica gli dica di sì. Di Bruno i due non parleranno più. Hanno ben altro di più importante di cui occuparsi. Ora che il papa è stato soddisfatto nel prestigio, ora che Paruta appura che è eliminata una pietra d'inciampo per lo svolgimento delle possibili sintonie e sinergie – che presuppongono un accordo di fondo con Roma, un Clemente VIII svincolato dal condizionamento della Spagna, non più patrocinante e avallante la Lega guisarda – veneto-pontifice, che importanza può avere la sorte che attende un frate in rotta col proprio ordine, in odor d'eresia? Se Parigi val bene – per Enrico di Navarra – una messa, per Venezia – che per prima l'ha riconosciuto re – il sacrificio di Bruno val bene la legittimazione papale del re Cristianissimo. Così questi può riaffacciarsi riequilibrante sulla scena internazionale, dando respiro alla neutralità veneziana altrimenti pressata dalla preponderanza asburgica. È il caso d'impuntarsi sulla richiesta estradizione mettendo a repentaglio questa prospettiva? per Paruta no; per Sarpi, lo si fosse consultato già allora, sì. «Bruciato vivo» – è noto – Bruno, il 17 febbraio 1600, a Roma, in campo dei Fiori, nell'anno del giubileo. «Heretico impenitente», «pertinace», «ostinato», la morte se l'è proprio cercata. Se l'ha trovata a Roma, lo deve alla cedevolezza d'un governo di cui Paruta è rappresentante presso la Santa Sede. Questo – sia chiaro – non significa, tuttavia, che, con un governo orientato dall'imminente lezione sarpiana sulla sovranità, la sua sorte sarebbe stata gran che diversa. Sarpi insegnerà che «li rei di eresia non si rimettono», son puniti «dove son retenti», dove sono arrestati. È come dire che ci deve pensare l'inquisizione locale la quale, nel caso di Venezia, è controllata dai savi all'eresia. È come dire che il «delitto» ereticale va perseguito e punito dove avviene l'arresto. La differenza tra Paruta e Sarpi sta nella concessione o meno dell'estradizione, nel dove procedere alla volta del patibolo. L'ideologo dello stato perfetto e il teorico della sovranità del principe non son nemmeno sfiorati dall'idea che Bruno abbia diritto a vivere. D'altronde la città felice fatta celebrare da Dandolo a Trento è tale anche perché solo cattolica. E Sarpi, sinché consultore *in iure*

della Serenissima, il proprio magistero sull'esercizio della sovranità lo deve svolgere entro le coordinate proprie d'uno stato, quello marciano, che, ancorché spesso in urto con Roma, nel solco del cattolicesimo resta impiantato e incardinato. Una «maschera», ad un certo punto, per Sarpi, che, ad un certo punto, cattolico non lo è più, il saio monacale. Senza «maschera» non si vive nell'età della Controriforma nella penisola. E non esiste lo stato felice. Esistono governi capaci o meno di comandare in casa propria. Fermissimo Sarpi nel presidio, in veste di consultore, delle prerogative sovrane del governo marciano. Ma la sovranità piena – imprescindibile a costituire la figura del «principe» –, comporta la vigenza coattiva del comando da Palazzo Ducale. Nulla di meno e nulla di più. Certo: lo stato è necessario, è «natural medicina». Però non è «cibo». Di per sé l'uomo vorrebbe il «cibo» per le sue pulsioni desideranti, non l'imbrigliamento disciplinante propinante medicinali. «Sotto l'impero della somma potestà» l'umanità. Ma i governi non dan la felicità. «È certo – così il Sarpi che, nei *Pensieri*, parla con se stesso senza «maschera» – che gli uomini «viverebbono meglio in anarchia, dove ciascun si regge». Come si vede, lo stato misto di Contarini, di Dandolo, di Paruta non vale a risarcire di quanto l'umanità, con la «repubblica», ossia lo stato, perde. Comunque si configuri nella forma, comunque strutturato, lo stato non ha – stando al Sarpi dei *Pensieri* – a che fare colla «perfezione» e/o colla «felicità».

Senza prender di mira la *Perfezzione* assicurata dal dialogo parutiano, il servita, anche se non di proposito, ne scalza l'assunto. «La felicità è perfezzione». Così Sarpi. «Perfetto – aggiunge – è quello *cui nihil deest*». Ma se così è – deduce –, «la felicità dunque sarà» autarchia. È «intrinseca», non abbisogna di quella – presunta – «estrinseca». Allora, si può aggiungere, è extraistituzionale, sin – nel suo sottrarsi ai condizionamenti da fuori, nel suo interiorizzarsi, nel suo mettersi, per dir così, fuori dal tiro incrociato dello stato e della Chiesa –, potenzialmente, antiistituzionale. Si nutre di «cibo», non ingurgita medicine. E lo stato è «medicina». L'anarchia, di contro, è «cibo». E la religione? quella istituzionale, quella codificata e gerarchizzata a Trento, per Sarpi – quello storico del concilio – è addirittura latrice d'infelicità. E la filosofia? questa vale nella misura in cui procede per proprio conto, senza puntellarsi sulla religione e senza offrire a questa puntelli. «La vera filosofia non è medicina, ma cibo dell'anima, mentre «medicina» è, invece, «la religione». Se così è, si potrebbe sin asserire che la cerchia veneziana a Trento ha confuso il «cibo» colle medicine. Se poi si son distinti in due partiti, è perché i politici han scelto la «medicina» stato, gli ecclesiastici la «medicina» religione. Ma entrambi hanno enfatizzata la loro opzione quale «cibo», quale felicità, quale perfezione. Scrutinati coll'ottica del Sarpi dei *Pensieri*[11] o han ragionato poco rigorosamente o han, di proposito, mistificato. O ingenui perché in buona fede, o finti ingenui perché in mala fede. Ma forse così s'esagera. E con quel «forse» è lo scrivente che tenta di tirarsi fuori dal ginepraio ermeneutico in cui s'è cacciato. Di fatto Sarpi sulla *Perfezzione* non s'è mai espresso. Con tutta probabilità il dialogo l'ha letto. Ma di quel che ne ha pensato non v'è traccia. Di certo, come consultore, quando s'occupa della questione di Ceneda, su questa si documenta anche leggendo coloro «che hanno scritto in tal materia». In proposito «scrisse il signor procurator Paruta di buona memoria» – presentata il 25 maggio 1611 la «scrittura» sarpiana col cenno a Paruta, morto il 6 dicembre 1598 – «un molto buon discorso». Ma l'impostazione dei due testi su Ceneda – quello di Paruta e quello di Sarpi – è divaricata[12]: il servita privilegia la fermezza in fatto di sovranità; a Paruta stanno a cuore i buoni rapporti colla Sede Apostolica. Di per sé il massimo dell'autostima patrizia – quella a dir della quale Venezia è lo stato perfetto; ed è soprattutto

11. Desunto quanto, di questi, nel testo virgolettato da P. Sarpi, *Opere*, a c. di G. e L. Cozzi, Milano, Ricciardi 1969, pp. 57, 64-65.
12. Cfr. G. Cozzi, *Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità di Ceneda*, in «Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano», IV (1962), pp. 176-237.

Paruta a dirlo – non è che alla lunga produca fermezza. Fa star ritti al momento, nell'immediato del dopo Trento; poi no, ché la città ad un certo punto vuole che da Roma a lei si sorrida. E i sorrisi tende a guadagnarseli. La perfezione vuol piacere a sé e agli altri, a cominciare dal pontefice. E, allora, cogli altri, specie col papa, è compiacente, cedevole. Esortante e anche istigante alla fermezza Sarpi. Per lui non c'è da annaffiare il mito della perfezione. È una perdita di tempo, di energie fuorviante. C'è da badare a comandare in casa propria, a costo di spiacere agli altri, a costo di scontrarsi – a muso duro – con Roma. Ma così questa scomunica il veneto governo. E ancora definibile buon governo? Roma dice che è cattivo. Ecco: laddove Paruta avrebbe voluto un atteggiamento tale da mantenere, anche e soprattutto da parte della Sede Apostolica, il riconoscimento della bontà del governo marciano, l'impostazione sarpiana va in altro senso; non coi lustrini dei complimenti romani si costruisce lo stato, ma colla coerenza sistematica della dispiegata sovranità. Per Dandolo e/o Paruta il buon governo è benedetto dall'alto. Ma basta, alla lunga, dopo il Tridentino, l'autobenedizione? e se ne è proprio sicuri, se Roma la disdice? un interrogativo del genere può turbare, ad un certo punto, Paruta o un Giacomo Foscarini, il *leader*, in senato, dei transigenti con Roma. Non Sarpi, non il settore del patriziato da lui orientato. Per lo meno Sarpi di questo e su questo è sicuro: che la «potestà» *in temporalibus* al «principe» Dio l'ha data intera perché tale la mantenga. Comunque è a Dio che dovrà rispondere, non ad altri. E guai a lui se ha permesso che altri la sbocconcellino. Ciò vale anche dopo il Tridentino. Sarpi ne è convinto e convince i patrizi non filocuriali, non filopapalini. Senz'altro medievale il far derivare il potere da Dio. Ma Sarpi, pur di non farlo passare per Roma, nel medioevo è disposto a tuffarsi ben di più di quanto sarebbe stato capace il rinascimentale, tardorinascimentale Paruta. Questi vien dall'umanesimo. Sarpi – rispetto all'umanesimo – non ha particolari riverenze. Sicché, per tal verso, può essere al di qua e al di là. Pesca nel medioevo la teoria dell'origine divina del potere e la disloca a premessa d'una moderna concezione della sovranità. Va prima, molto prima del Tridentino – magari sino alla Chiesa santa delle origini – per affrontare il dopo Trento. Se la politica del dialogo trentino del 1563 poggia sul mito della perfezione dello stato marciano, nell'illusione a questo, in virtù di quella, sia risparmiato lo scontro colla Roma post-tridentina, ecco che – nell'irreparabilità dello scontro lungo il quale la classe politica veneziana sin si spacca tra «papalini» e anticuriali – il parteggiante Sarpi muove, come storico, alla ricostruzione-decostruzione del concilio che, anziché ripristinare il «buon uso» della Chiesa santa delle origini, istituzionalizza e codifica l'«abuso». Se con Paruta si dà il mito dello stato perfetto, di Venezia utopia realizzata, alimentato dalla cultura umanistica, con Sarpi – che umanista non è; cisumanesimo e transumanesimo nel suo caso – balugina un altro mito: quello d'una religione senza politica, quella del popolo di Dio unito dalla fede in Dio, quello d'una Chiesa originaria ancora non distinguente tra clero e laici, ancor non strutturata gerarchicamente, ancora espressione d'umana speranza, ancora capace di fiducia. Struggente la sarpiana nostalgia per la Chiesa aurorale dell'umanità che spera. E pietra tombale sullo sperare il «sofisma» – vittorioso a Trento – che stabilisce, conferma, enormizza la Roma dei papi quale oppressiva piramide oscurante l'orizzonte dell'attesa. Non città dove si può cenare piacevolmente e discutere urbanamente Trento, ma, per Sarpi, città maledetta, esecranda, odiosa. Nato nel 1552 Sarpi, troppo tardi per l'eventualità di trovarsi consapevole a Trento nel 1563. Ma, fosse nato una decina d'anni prima, fosse stato, all'incirca, un coetaneo di Paruta, magari avrebbe voluto portarvicisi, se non altro per curiosare. Ma, in tal caso, forse v'avrebbe perso l'appetito e forse non avrebbe avuto voglia di mettersi, dopo cena, a discorrere.

Certo che, allora, a Trento, nel 1563, in una sera d'estate i commensali erano di buon appetito e con gran voglia di dar aria alla lingua. E buona forchetta, nonché sin eloquente campione della spiritualità – lo s'è già notato e rinotato – il patriarca d'Aquileia, quel Giovanni Grimani che si fa ritrarre da Tintoretto vestito di tutto punto come un porporato, colla mozzetta rossa, ossia colla mantellina cardinalizia, quella con cappuccio chiusa sul davanti da una bottoniera. È lo stesso che Sarpi, occupandosi delle giurisdizioni nelle terre patriarcali friulane, dirà con sempre «fisso il pensiero ad acquistar assoluto dominio nelle terre della sua giurisdizione», indefesso a mobilitare «amici e parenti» per accreditarsi a Palazzo Ducale quale «buon cittadino», tutto dedizione alla Repubblica e, nel contempo, di fatto mirando al sistematico ampliamento della «giurisdizione patriarcale»[13]. Nemico della Serenissima, per Sarpi, Grimani e pure, prima ancora, per Leonardo Donà. Ma non per questo gradito a Roma. «Non volemo far costui cardinale». Così, il 18 ottobre 1572, all'ambasciatore veneto Gregorio XIII. È una sentenza definitiva, che da Roma rimbalza sin assordante a Palazzo Ducale e da qui a Paruta che sta, intanto, proseguendo nella elaborata e ponderata stesura della *Perfezzione*. Non è che Grimani sia il più indicato a contrapporre alle ragioni dell'impegno quelle d'un'interiorità aliena da cariche e onori e disdegnosa di beni. Lo ripetiamo: proprio laddove il richiamo dello spirito suona più netto – colle parole di Grimani, appunto –, ecco che vien come vanificato dalla fisionomia del perorante. Collocato questi, notoriamente, nel suo palazzo «adorno de cose antighe», per le «statue» marmoree «famoso», come declama, in un poemetto in dialetto, del 1565, Alessandro Caravia, un bizzarro orafo, già processato dal S. Uffizio per dei passi d'un suo antecedente poemetto «in lingua brava» ov'è enunciata, e piuttosto chiaramente, la dottrina della giustificazione per fede. Probabilmente Grimani ama gli omaggi. Probabilmente non ha più che tanto capito che, nel 1565, è il caso d'essere più attenti. Va bene essere celebrato; ma da chi? Per uno che vuol diventare cardinale essere sponsorizzato coi versi di Caravia potrebbe risultare controproducente. La sensazione è che Grimani a Trento ci si sia sì recato, ma più che tanto non abbia inteso la portata di quel che vi si stava concludendo. Da lì rientra a Venezia fiducioso nell'imminenza del conferimento della porpora, certo che con quella spiccherà come lo zio Domenico, il gran prelato rinascimentale. È come lo zio che vuol diventare Grimani. È, allora, in termini pretridentini che concepisce il proprio futuro, oltre che a vivere il proprio presente. È alle proprie cose che Grimani continua a pensare, anche quando i decreti conciliari andrebbero messi in atto. Ed è appunto per questo che Giovanni Francesco Commendone è inviato in Polonia. E Grimani – che lo conosce – sa della sua missione. Non si tratta solo di consegnare i decreti al re Sigismondo II Augusto; c'è da farli digerire all'episcopato polacco. E sarà arduo. E occorrerà attendere il sinodo nazionale del 19 maggio 1577 e l'energica pressione in tal senso del re Stefano Bathory. E a monte l'adoperarsi di Commendone, pel momento non coronato dal successo. Suo dovere, comunque, tentare il tentabile, insistere, tornare ad insistere. Un compito assorbente e logorante, di per sé esclusivo. Ciò non toglie che Grimani si faccia vivo con lui per chiedergli – visto che va in Polonia – di procurargli «qualche medaglina d'argento e di metallo», specie medaglie «rare». La «cura», allora, delle «bagatelle del mondo», la divorante passione dell'accumulo è l'ossessione di Grimani, a dir del quale – nella *Perfezzione* – la felicità fa tutt'uno colla virtù ed è di tutto spoglia, di tutto nuda.

Possibile Paruta non sappia del maniacale collezionare di Grimani? probabilmente lo sa tutta Venezia. Pretridentino e atridentino Grimani, che affida il governo della diocesi ai vicari e che trascorre le sue giornate tra le sue collezioni. E, in ciò, sin collezionista a tempo pieno. Anche nel collezionismo si dà aspirazione – sempre incalzante e mai appagata – all'interezza, alla compiutezza. La statua, la medaglia, la moneta, il collezionabile insomma, sciolti dalla loro originaria funzione, in certo qual modo disutilizzati, valgono nella misura in cui collocati nel massimo dell'adunamento possibile – perfettibile, sì; ma sarà mai

13. In *Venezia, il patriarcato di Aquileia e le «giurisdizioni patriarcali del Friuli» (1420-1620). Trattato inedito di fra* PAOLO SARPI, a c. di C. Pin, Udine, Deputazione di storia patria per il Friuli, 1985, p. 219.

perfetto? – di altre statue, di altre medaglie, di altre monete. È il rapporto dell'oggetto, il più stringente, cogli oggetti similari quel che contraddistingue la collezione, il suo fattore decisivo[14]. Se Grimani contempla, lo fa colle proprie collezioni. E, il 22 luglio 1574, le ammirerà Enrico III, il re di Francia allora per Venezia transitante; e, allo stesso, Grimani offre un suntuoso banchetto e poi una festa, cui partecipa la miglior società, colle sue donne più belle ed eleganti. Del ricevimento offerto al sovrano da Grimani parla tutta Venezia. Impossibile supporre di quello ignaro Paruta. Ma proprio per questo – continuiamo a ripetere – c'è dell'astutamente manipolatorio nel far perorare il distacco dal mondo proprio dal mondanissimo patriarca d'Aquileia. Ma brillare nella cronaca mondana non dev'essere sufficiente a tacitare il rodìo provocato dalla porpora negata. Il cocente smacco Grimani a dimenticarlo non riesce. Segnati dal rimuginio rancoroso anche i suoi ultimi anni. Ancor vigoroso allorché s'è fatto ritrarre in veste cardinalizia da Tintoretto, è ormai prossimo alla morte, quando, nel 1593, vien a lui indirizzata un'*Oratione nella revalescenza* – evidentemente s'è momentaneamente ripreso; per un po' l'ultranovantenne par in grado di resistere –, ove, questa volta a parole, la porpora gli vien, in certo qual modo, conferita. Vale, così, un po' disinvolto, l'autore, la designazione – *in pectore* – di Pio IV, nel 1561, purtroppo intercettata dall'«emulazione» e dall'«invidia». Di per sé – questo l'assunto – «nominandolo», Pio IV aveva giudicato Grimani «degno e capace, conforme al grido universale», della «dignità della porpora». Troppo buono – così, a questo punto falsante, l'autore – Grimani a lasciar perdere, a non contrastare i «nemici». E tra questi, si può precisare, *in primis* Carlo Borromeo, che, tridentino sin nel midollo, il patriarca d'Aquileia sin lo destituirebbe, sin lo caccerebbe in carcere.

Ma chi è quel che così saluta l'effimera convalescenza del vecchio, stravecchio patriarca? Non è un anonimo. Si chiama Giovan Battista Leoni[15], un veneziano già autore di *Considerationi sopra l'Historia di messer Francesco Guicciardini* (Venetia 1583; e saranno ristampate nel 1600) che cerca di campare coi servigi della penna. Di famiglia cittadinesca, se non altro può tentare, da questo livello sociale, di guadagnarsi qualche entratura, qualche protezione. Vissuto per qualche tempo a Roma, al seguito o, quanto meno, nei paraggi del cardinal Giovanni Francesco Commendone – elevato alla dignità della porpora il 12 marzo 1565; ben 23 i cardinali quel giorno; e tra questi il veneziano Commendone; ma non il patriarca Grimani, ancorché a Trento assolto –, nel 1593 figura tra i 9 soci fondatori dell'accademia Veneziana (seconda, per distinguerla dall'antecedente Veneziana e/o della Fama, alla quale intenzionalmente si rifà)[16] protesa allo «studium sapientiae» mobilitando ogni «intellectiva facultas», ogni «disciplina», cooptando a tal fine anche altri, tra i quali Giovanni Bonifacio, di fresco accreditatosi con una ponderosa *Historia trivigiana* ... (Trivigi 1591), nonché Camillo Baldi, Ottavio Menini, Scipione Bargagli, Bellisario Bulgarini, Battista Guarini. In prevalenza non veneziani gli accademici in terza battuta. Prima i «fundatores», poi gli «asciti in academiam» da quelli, quindi i «creati» dai primi e dai secondi. È a questo punto che diventano accademici Bonifacio e gli altri appena nominati. E aggiunti pure lo scultore Alessandro Vittoria, il musico Baldassarre Donato, il tipografo editore Giovanbattista Ciotti, il tipografo Andrea Muschio, il pittore Domenico Tintoretto. Buoni i propositi di cui la neonata accademia si gonfia. Ma stenta la sua esistenza, ché ben presto si sgonfia, s'affloscia. Comunque, Leoni non tanto alla «sapientia»

14. Cfr. W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi 1986, p. 268.
15. Sul quale E. A. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane*, rist. fotomeccanica, Bologna, Forni 1982-83, III, IV, V, VI, ad v. e, soprattutto, *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Relazioni*, a c. di M. Fassina, Roma, Poligrafico 1992 ad v.; cfr. altresì G. Benzoni, *Da Palazzo Ducale. Studi sul Quattro-Settecento veneto*, Venezia, Marsilio 1999, pp. 256, 299.
16. V. in proposito M. Maylender, *Storia delle accademie d'Italia*, rist. s.d. dell'edizione del 1926-30, Bologna, Forni, V, pp. 444-446.

mira, quanto piuttosto a rapportarsi. A ciò funzionale la pubblicazione delle *Lettere familiari* (Venezia 1592 e, ancora, 1593, 1600), donde da un lato si qualifica coi corrispondenti anche d'un qualche nome e/o rilievo, dall'altro, forte di siffatto attestato, sollecita ulteriori corrispondenze, ulteriori rapporti. E se tra i destinatari delle sue missive c'è il segretario del senato Girolamo Ramusio il giovane, c'è Enrico III di Valois, c'è il papa Innocenzo IX, ci sono cardinali, c'è Vittoria Farnese, c'è il doge Cicogna, c'è il libraio Ciotti, la dedica a Pietro Priuli del «povero dono» delle *Lettere* conferisce al dedicante il titolo di «tributario» e «ammiratore» d'un patrizio di grande famiglia, prossimo ad affermarsi nella carriera politica. Ovviamente se Leoni si fa, con Grimani, turibolante d'un'eccellenza che – non ci fossero stati i «nemici» – sarebbe stata pure incardinalata, si ripromette di trarne qualche utile. Da non escludere, anzi, che l'*Oratione* gli sia stata commissionata, e pure pagata in anticipo. Penna affittabile – par di capire – la sua. Solo che Grimani muore, il 3 ottobre 1593, «da vegeza», di vecchiaia, giusta la precisazione del necrologio[17]. E come virtuale protettore, per Leoni, resta solo Priuli. Questi milita coi «giovani», cogli anticuriali, cogli antipapalini. È esponente di quello schieramento che rompe colla S. Sede, che ha per doge Donà, che, nelle delibere durante la rottura veneto-pontificia, sin ricalca il dettato della consulenza sarpiana. Ambasciatore in Francia, nel 1605-1608, Priuli. Amico di Sarpi procede sin di concerto con Sarpi. E Leoni? uomo di penna – senza pensiero o dal pensiero ondivago; scrive se c'è l'occasione – partecipa anch'egli alla «guerra delle scritture», accodandosi a quella che è la posizione del governo, dei «giovani», quindi di Priuli, il suo amico più autorevole, e così orecchiando e rimasticando quel che va sostenendo Sarpi e nei consulti destinati al senato e nelle scritture destinate alla stampa. Donde, da parte sua, *Due discorsi sopra la libertà ecclesiastica* ... (s. n. t. 1606), pubblicati collo pseudonimo di Giovan Simone Sardi[18], uno contro i «giesuiti», l'altro «contro le censure». Così, a detta del nunzio Berlinghiero Gessi, che – nella ricucitura dei rapporti veneto-pontifici – a Venezia rappresenta la S. Sede, la quale s'è riconciliata colla Repubblica, ma non per questo è dimentica di quanto, a sostegno di quella, s'è, contro l'autorità apostolica, stampato. Sicché all'occhio vigile del nunzio non sfugge – come scrive l'1 settembre 1607 al segretario di stato cardinal Scipione Borghese – che Leoni, il quale «sotto nome d'altri», figura nella lista degli autori, durante l'interdetto, anticuriali, ora «serve qui», a Venezia, da «agente al [...] duca d'Urbino». È chiaro che lo fa per campare. Ma il nunzio sa che, camuffato da Sardi, s'è schierato, nella «guerra delle scritture», dalla parte di Venezia, contro Roma. E, allora, va in qualche modo punito. Come? privandolo dei mezzi di sussistenza derivantigli dall'«agentia», dalla funzione, cioè, d' «agente» di Francesco Maria II della Rovere. Questi è «zelante», pieno di buona volontà e d'ossequio per la Sede Apostolica. Con tutta probabilità è ignaro delle «male opere di costui», di Leoni, imputabile d'aver scritto che «s'usa hoggidì dalla corte di Roma, per conservatione, come dicono, della libertà et immunità ecclesiastica», non già accontentarsi dello «stabilimento o consolidatione dell'auttorità spirituale», ma bensì adoperarle come pretesto «per estendere e per fermar veramente un'assoluta monarchia de gli ecclesiastici sopra tutta la terra». In altre parole «sotto nome di libertà ecclesiastica» la Santa Sede procura «di fermar una monarchia assoluta di lei», di sé, «in temporale» oltre che «in spirituale». E a ciò istiganti «alcuni nuovi religiosi», specie – è sottinteso – i gesuiti. Mosca cocchiera, nel ripetere questo, Leoni di quel che ha ritenuto il senato. Ma se per questo la scomunica è tolta, se con questo i rapporti riprendono, a Leoni quel che ha scritto va fatto pagar caro. Non merita, come Sarpi, una scomunica *ad personam*. Basta privarlo dei mezzi di sussistenza. Basta,

17. In Venezia, Archivio di stato, *Provveditori alla sanità*, 825, alla data.
18. Cfr. F. Scaduto, *Stato e Chiesa secondo fra Paolo Sarpi e la coscienza pubblica durante l'interdetto di Venezia del 1606-1607*, Firenze, Ademollo 1885, pp. 187-188 n. 55.

allora, suggerisce Gessi, «Nostro Signore», Paolo V, ne faccia «cenno» al duca urbinate, perché Leoni sia da lui licenziato. Ed è così che, in effetti, succede, se, il 25 aprile 1609, Gessi può scrivere a Borghese che «è morto» quel Leoni «venetiano che già serviva» Francesco Maria II della Rovere «per segretario in Venetia»[19]. È chiaro: la morte colpisce un disoccupato, un ex «segretario».

Una storia da poco questa di Leoni. Una delle tante raccontabili a iosa dopo Trento. La perfezione di cui lì s'è discorso non interessa più. O, meglio, s'è chiarito, in seguito, che le «due maniere», i due itinerari sui quali i commensali s'erano espressi erano, già allora, relativamente pertinenti rispetto al nocciolo della questione: stato o Chiesa? Venezia o Roma? esercizio pieno o condizionato e intercettato della sovranità? elusivo per tal verso il dialogo parutiano, sin fuorviante. Asserisce che Venezia è perfetta, non garantisce dallo smottamento compromissorio insito nella prassi compiacente. Ha ragione Sarpi: è in ballo il comando, non la perfezione. Questa, si sa, non è di questo mondo. E, sotto il comando, statale o ecclesiastico che sia, un Leoni che vorrebbe, in qualche modo, combinare il pranzo con la cena. La perfezione è un lusso – nella sua vita affannata (al seguito di Commendone nel 1571-77, a Roma in cerca d'impiego sino al 1579, a Napoli nel 1579 donde invia un *Discorso delle cose del regno di Napoli* al segretario del senato veneto Alvise Landi, a Malta dal settembre del 1581 all'aprile del 1582 segretario del legato pontificio Gaspare Visconti, dalla fine del 1583 in qualche modo sistemato presso l'arcivescovo di Napoli, poi al servizio del cardinal Filippo di Lennoncourt, infine a Venezia), con qualche intermittente scrittura[20], con qualche occasionale sortita[21], più che altro riesce a stare a galla, più che tanto non procede; e l'arresto, del 10 novembre 1600, voluto dagli inquisitori di stato, per spionaggio a favore di Ferdinando I de' Medici[22], lo butta giù; forse coll'attacco ai gesuiti e alla curia ha tentato di riaccreditarsi agli occhi del governo, sperando, col falso nome, di sfuggire alle attenzioni romane – che Leoni non può permettersi[23]. L'urgenza primaria, per lui e i tanti come lui, è quella del pane quotidiano. E, nel caso di Leoni, per via del pane si mette a repentaglio la vita. Non da poco – stando a quanto scrive a Roma il nunzio Offredo Offredi l'11 novembre – il rischio da Leoni corso coll'arresto del giorno prima. Già allora «gentilhomo» del duca d'Urbino, a Venezia «per certe nozze d'una sua nipote» e «per certi alcuni servitii del suo principe», però domestici, privati, non pubblici; ma evidentemente suscita dei sospetti se, per ordine dei «capi» del consiglio dei X, vien «catturato nella chiesa di s. Salvatore», per, pare, un qualche presunto suo coinvolgimento nelle «cose» per le «quali fu inquisito e decapitato»

19. Desunte le citazioni dalle lettere del nunzio da P. Savio, *Per l'epistolario di Paolo Sarpi*, in «Aevum», XIII (1939), pp. 567-568.

20. Oltre a quanto segnalato sopra nel testo, di Leoni usciti a stampa per lo meno: *Vita di Francesco Maria di Montefeltro della Rovere IV duca d'Urbino* (Venezia 1605); *Madrigali* (Venetia 1594 e di nuovo 1598 e 1602); *Antiloco. Tragicomedia* (Ferrara 1594 e, di nuovo, Venetia 1602); *La falsa riputatione della fortuna. Favola morale* (Venetia 1596 e, di nuovo, 1598, 1606); *Florinda. Grottesca dramatica overo favola eteroclita* (Venetia 1607). Pubblicata questa collo pseudonimo di Lauro Settizonio da Castel Sambuco, già adoperato per la *Roselmina. Favola tragisatiricomica* (Venezia 1595); *La conversione del peccatore a Dio. Tragicomedia spirituale* (Vinegia 1592). Va da sé che dalle dediche – si va da Giuliana della Rovere a Cristina di Lorena, dalla Serenissima nel «principato» di Marino Grimani a Marco Fugger e «fratelli» – è evincibile il suo cercar protezioni.

21. Quale, appunto, quella per la convalescenza di Grimani. E varie le occasioni, stando alle *Due orazioni, una volgare*, di Leoni, *l'altra latina* di Lucio Scarano *recitate nel publicarsi dell'Accademia Veneziana* (Venezia 1594), all'*Orazione nel parto della Granduchessa di Toscana* (Venezia 1590), all'*Oratione nelle esequie di Giulio Savorgnano* ...(Venezia 1595), all'*Orazione per l'esequie del cardinal Farnese* (Roma 1589), alla *Canzone nell'incoronazione di Ridolfo d'Austria a re d'Ungheria* (Venezia 1572).

22. Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, *Nunziatura Venezia*, 35, cc. 140v- 141r; e, sul patrizio decapitato, v. E.A. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane*, V, pp. 563-564.

23. Al più, ristampando, nel 1600, le *Considerationi* sulla storia guicciardiniana, aggiunge un «libro», ossia capitolo, «terzo», nella «prima editione» omesso «per esser imperfetto». Ma, in tal caso, perfetto significa semplicemente ultimato.

Francesco Bembo. Ancora il 6 luglio 1599 giustiziato costui per corrispondenza col granduca di Toscana, «fra le due colonne» di piazza s. Marco «sopra un soler eminente». Patrizio costui, ma povero. E, allora, dietro compenso, un po'd'informazioni al granduca mediceo le ha passate. Tremenda la giustizia veneta in caso di propalazione di cosiddetti segreti di stato. E pure Leoni poteva rimetterci la testa. Per un po' di soldi Bembo ce l'ha rimessa. Più che traditore, forse ha solo pensato a nutrire il corpo in una Venezia che, per lui, non è stata la «città felice».

Ma l'anima? anche questa vorrebbe cibarsi. Nell'interiorità la più celata, sotto la coperta della «maschera» ad uso esterno, la più sottratta al tiro incrociato dei propinatori di medicinali, lo stato e la religione istituzionalizzata, il «cibo» dell'«anarchia» e quello della «filosofia». Così, almeno, nella consapevolezza nascosta del Sarpi non tanto consultore di stato, quanto attento a salvaguardare un proprio spazio segreto nel quale ritrovarsi libero, appunto, di cibarsi. E, allora, per un attimo il brivido della «felicità» – fuori negata – dentro realizzata, naturalmente come soprassalto, come sussulto di momentanea luce. Fuori il buio. Non c'è la città felice decantata da Dandolo. Dopo la *Perfezzione* parutiana vien lo scontro e in questo l'esercizio della sovranità propugnato da Sarpi. E nello scontro l'accodarsi pigolante, dalla parte di Venezia, di Leoni. Sballottato dagli eventi costui. Forse un po' pretestuoso aver rispolverato dalla polvere dell'oblio la sua slavata fisionomia. Ma perché privarci – gironzolando tra testi, epitesti, peritesti, contesti, sottotesti, sovratesti – dei ricami pretestuosi? Appena prima della chiusura del Tridentino il dialogo parutiano; interlocutore in questo il patriarca d'Aquileia sicuro che – se assolto – avrà la porpora. Non l'avrà. Ma ci sarà Leoni a scrivere che se la sarebbe meritata. Se non altro per questo si può collocare Leoni nell'indotto, per dir così, del dialogo parutiano. Quello con Grimani è senz'altro un collegamento fattibile. Ma, volendo, se ne possono trovare degli altri. Ad esempio che Leoni, nel suo mandar lettere a destra e a manca, il 20 gennaio 1586, scrive da Napoli all'«arcivescovo di Cipro Mocenigo, a Roma». Questi, si ricorderà, è ben un interlocutore nella *Perfezzione*. È cardinale dal 14 gennaio 1585. Leoni gli fa i migliori auguri; e spera d'esser «conservato nella gratia» del neoporporato che supplica di «favorirmene». C'è poi una lettera non datata da Todi «al vescovo di Brescia Dolfino»; è il Giovanni Dolfin dialogante nella *Perfezzione*. Anche a questi Leoni chiede di «consolar le mie disavventure nelle sue prosperità». La sensazione è che scriva a tanti, ma che pochi gli badino. Comunque tra quelli che al piatente Leoni badano c'è Giacomo Contarini. Con questi un minimo di dimestichezza. Frequentatore del «mezzato del clarissimo signor Giacomo Contarini», infatti, Leoni, e come tale autorizzato a indirizzare a «tutti li signori» ivi soliti convenire, da Padova, il 26 ottobre 1580, un sonetto in morte di Luigi Gradenigo. Ragguagliato da Leoni Giacomo Contarini, nel 1585, sul «tumulto» di Napoli; e a lui spiegata da Leoni una sua tragicommedia, l'*Antiloco*, non senza sottolineare non esservi «soliloquio», ché «insopportabile» all'autore il «disperarsi da se stesso». E, in villeggiatura «al Dolo», Giacomo Contarini, quando Leoni gli scrive trepidante nella speranza «la mia iscrittione latina per lo Studio di Vostra Signoria» sia «riuscita a gusto suo». Ad altra «lode» Leoni non ambisce «fuori che dell'haverla ben servita». Anche Giacomo Contarini – si ricorderà – è dei dialoganti a Trento. Ebbene – e qui cerchiamo di tornare al testo, alla *Perfezzione* – i dialoganti più o meno parlano di «felicità». Questa ha a che fare colla perfezione. Son tutti – essi, i dialoganti – ben piantati nell'ambito della classe dirigente. Ecco: a un Leoni – e, come a lui, a quelli che non dirigono – al più è dato d'essere contento se un Giacomo Contarini dà segni di gradimento. «Godo per mercede delle mie fatiche e per gratioso dono dell'amore di Vostra Signoria [...] d'essermi incontrato adesso a servirla»[24]. Uomo sotto Leoni. Tutti uomini sopra i commensali. E tutto

24. Cfr., per quanto sopra richiamato, G. B. Leoni, *Lettere familiari*, Venetia 1600, cc. 31v, 118, 124, 164, 224r – 229r.

blindato sui piani alti – del contemplare e/o del fare – il loro discorrere. Nessun spiraglio all'eventualità d'un sottosopra. Tutto in ordine, nel senso che anche il sottinteso braccio di ferro sul potere, comunque risolto, il sopra e il sotto non lo sovverte. Nel massimo dell'apertura alla dignità umana, all'umana eccellenza, c'è – sotto – il massimo della chiusura. Nel senso che la perfezione è meta per chi è collocato socialmente in alto. Anche se nel dialogo parutiano non si pronuncia il nome d'una personalità accostatasi alla perfezione, forse questo è pronunciabile: è Gasparo Contarini, l'ottimo statista e l'ottimo prelato. Una figura atridentina e pretridentina, come, d'altronde, la Venezia celebrata da suo cognato Dandolo.

È chiaro che la stessa, a mano a mano il contenzioso con Roma si arroventa, dovrà mobilitarsi. E, mobilitandosi, più che tanto non potrà permettersi d'ambire alla perfezione. Dovrà indurire i propri tratti. Diverrà – appunto – agli occhi di Roma brutta e cattiva. E sin eresiarca, per Roma, Sarpi. E, come tale, scomunicato *ad personam*. La contesa s'è ricomposta. Ma con Sarpi la guerra continua. Sempre all'erta contro di lui il nunzio Gessi. A suo avviso chi l'ha conosciuto dovrebbe far ammenda, pentirsi, scusarsi, ancorché la conoscenza risalga all'indietro, e ben prima dell'interdetto. In dimestichezza con Sarpi, per comuni interessi di studio, ancora dagli anni 80 del Cinquecento, Luigi Lollino, il dotto vescovo di Belluno, in questa subentrato al Valier dedicatario del dialogo parutiano. E a lui, ormai lontano, Sarpi, tra il 1597 e il 1604, ha indirizzato delle lettere. Lollino è un buon vescovo. Di per sé dovrebbe bastare. Ma così non è pel nunzio, che approfitta d'una sua venuta a Venezia, per incontrarlo, il 19 giugno 1608. «Professando di parlare come da me – così Gessi nella sua lettera del 21 giugno al cardinal Borghese, ove informa pure che Leoni sarebbe «agente delli inquisitori di stato con facoltà di rivedere i libri [...] condotti a Venezia», ad evitare circoli «opera ove vi sia cosa che possi pregiudicare allo stato loro» –, gli dissi che averei desiderato» che si scoprisse a proposito di Sarpi. Gessi sa che Lollino «in altri tempi» aveva avuta intrinsichezza, «intrinseca amicitia con fra Paolo servita». S'attende la rinneghi. Vuol sapere «quel che veramente sia il pensiero suo e che disposizione abbia a liberare l'anima sua dalli lacci in che si ritrova e dare di sé la debita sodisfazione». Lollino si limita a far notare che «da un tempo in qua», da anni non ha «pratica col frate». Troppo poco per Gessi che lo vorrebbe implorante perdono per quella sua ormai lontana frequentazione, nonché disposto ad inventare lì per lì qualcosa di negativo su Sarpi sì da poter aggiungere qualche ulteriore nota caratteristica al *dossier* a quello, al servita, relativo. Ma Lollino non si presta. Deluso e, anche, incattivito il nunzio: «credo che costui», Lollino, «sia così mal affetto che non si possi sperare di lui alcun bene»[25]. Forse Gessi non sa che il vescovo ha già manifestato il proposito di donare alla Vaticana la propria preziosa raccolta libraria[26]. O se lo sa, non gli pare rilevante. Carica d'odio l'atmosfera. E sin intossicato il nunzio papale dall'avversione – ricambiata, ricambiatissima – per Sarpi. Che dopo il Tridentino si sarebbe giunti a tanto i conversanti, a Trento, nel dialogo parutiano certo non potevano immaginarlo. Forse Paruta, quando pubblica, nel 1579, il dialogo le prime avvisaglie dell'odio montante le ha fiutate. E, se sì, forse, col dialogo, ha voluto attestare – prima che sia troppo tardi – la civiltà delle buone maniere.

Tutti educatissimi – si converrà – i conversanti assemblati nel dialogo a Trento del 1563. Chi per un verso chi per l'altro vi son capitati per via del concilio. Epperò, nel loro protratto discutere, evitano scrupolosamente di citarlo. Lo s'è visto: l'*auctoritas* è il cardinal Contarini. Un po' strano il loro silenzio. Ma chi li fa parlare e/o, va da sé,

25. In Archivio segreto vaticano, *Nunziatura Venezia*, 38/A, c. 202.
26. Cfr. L. Alpago Novello, *La vita e le opere di Luigi Lollino vescovo di Belluno (1596-1625)*, in «Archivio Veneto», V s., IV (1933), p. 64.

tacere, in fin dei conti, è Paruta. E questi – lo s'è detto e ridetto – scrive il dialogo lungo gli anni 70 e lo stampa nel 1579. E, allora, lungo la stesura ha ben modo d'apprendere che se, nelle stampe, si tocca, anche di sfuggita, il concilio c'è da stare attenti. «Sono alcuni giorni – così il nunzio a Venezia il 17 aprile 1576 – che fu data alla stampa una historia latina delle cose di Venetia» del senatore Piero Giustinian[27]. In questa «alcuni errori et particolarmente uno molto grave a proposito del Concilio, il peggio che sia possibile». Di ciò è giunta «notitia» al nunzio, allora Giovan Battista Castagna, il futuro Urbano VII[28]. Non che il nunzio si prenda la briga di controllare quel che scrive Giustinian. Gli basta la «notitia». E blocca la messa in vendita dell'opera pretendendo sia «prima [...] corretta», con sostituzione di «fogli emendati»[29]. Si può dire che fastidi del genere Paruta non li vuole. E, allora, la sua cerchia dialogante, pur a Trento, sul concilio è silente.

27. Su questi v. la voce di G. Benzoni, in *Dizionario biografico degli italiani*, LVII, Roma 2001, pp. 287-290.
28. Sul quale v. G. Benzoni, in *Enciclopedia dei papi*, III, Roma 2000, pp. 222-230.
29. Cit. in G. Liberali, *La diocesi delle visite pastorali* (= Documentari sulla riforma cattolica a Treviso (1527-1577), VII-VIII), I, Biblioteca del Seminario Vescovile di Treviso, Treviso 1976, p. 51.

LA «SCOLASTICA BAROCCA» COME RISPOSTA ALLA RIFORMA E AI TEMPI NUOVI

FRANCO BUZZI

Qui intendo occuparmi brevemente di quel momento di particolare fervore che la teologia cattolica sperimentò all'indomani della Riforma. Non si tratta tanto del pensiero che preparò e accompagnò il Concilio di Trento[1], quanto piuttosto dell'ampia riflessione teologica che ne conseguì e che intese contrastare la Riforma non più in modo immediatamente diretto (come fu soprattutto per molta teologia controversistica della prima ora, quella anteriore al Concilio), ma a partire dalle acquisizioni di Trento, nel tentativo di chiarire e approfondire, in modo tematico e sistematico, le indicazioni che il magistero ecclesiastico aveva offerto come punti sicuri di orientamento per il mondo cattolico romano. Bisogna perciò osservare subito come la teologia di cui ci occuperemo non ebbe più, quale suo interlocutore diretto, il pensiero teologico nato dalla Riforma, ma – a ben vedere – questo stesso pensiero in quanto ad esso si era già ufficialmente risposto da parte del Concilio di Trento.

Certo la teologia postridentina non nacque dal nulla: essa, in realtà, si propose, senza soluzione di continuità, come il naturale prosieguo dell'impegnativa riflessione che operò attorno a Trento, addirittura all'interno delle stesse scuole teologiche, legate a quei medesimi ordini religiosi che condussero le discussioni tridentine. Al tempo stesso è opportuno notare che, al di là delle possibili differenze di scuola, la forma unificatrice di quel pensiero era offerta, insieme con innegabili interessi per il dato patristico, dalla ripresa della grande scolastica, particolarmente quella del secolo XIII. Anzi bisogna subito aggiungere che, dopo Trento, si trattò – sempre di più e per un numero di teologi che andò crescendo col tempo – di una ripresa quasi obbligatoria del pensiero teologico di san Tommaso d'Aquino.

Questa considerazione, che si riferisce anzitutto alla ripresa 'materiale' dei testi di san Tommaso, non significa ancora – per nulla! – un giudizio di valore che intenda troppo frettolosamente concludere all'identità tra il pensiero teologico 'tomista', elaborato attorno a Trento (prima, durante e dopo), e la riflessione teologica medievale – per così dire – autenticamente 'tomana'. Qui si vuole semplicemente richiamare l'attenzione su qualche fatto interessante, particolarmente utile a chi voglia avvicinarsi alla natura complessa – e perciò anche difficile da definire – di questa cosiddetta seconda scolastica.

1. SECONDA SCOLASTICA - SCOLASTICA BAROCCA

A partire dalla seconda metà del XV secolo, soprattutto ad opera dei domenicani, si era cominciato a introdurre, come libro di testo da commentare a scuola, la *Summa theologiae* di Tommaso, la quale sostituì progressivamente i quattro *Libri sententiarum*

1. Per un quadro generale sulle scuole e le tendenze teologiche tra Quattro e Cinquecento si veda F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti 2000, pp. 25-96; per le principali scuole e le tesi teologiche sostenute a Trento: ID., *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa 1995; adesso anche ID., *Il concilio di Trento (1545-1563). Ermeneutica di un modello teologico*, in *Storia della Teologia*, IV, *Età moderna*, sotto la direzione di G. Angelini-G. Colombo-M. Vergottini, Casale Monferrato, Piemme 2001, pp. 17-65; per alcuni sviluppi della teologia posteriore a Trento: ID., *Fare teologia tra Quattro e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio*, in *La teologia dal XV al XVIII secolo. Metodi e prospettive*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano, Jaca Book 2000, pp. 71-93.

di Pietro Lombardo. Il teologo belga Pietro Crockaert, già nel primo decennio del Cinquecento a Parigi[2], aveva optato per questa possibilità. Lo stesso era accaduto in Italia, con Thomas de Vio, ma è noto che, a partire almeno dal 1480, quest'usanza era del tutto consueta a Pavia[3]. Bisognerebbe poi dire la stessa cosa del domenicano Konrad Köllin, che nei primi decenni del Cinquecento insegnò teologia ad Heidelberg e a Colonia[4]; anzi in modo ancor più generale si dovrebbe parlare di un fatto diffusissimo nelle scuole legate ai conventi dei domenicani, in quanto tale sostituzione si verificò tranquillamente nei loro vari *Studia*. Ne viene che la novità dell'introduzione della *Summa* quale libro di testo a Salamanca, da parte di Francisco de Vitoria (1480-1546), consisté propriamente nel fatto che con lui, per la prima volta in maniera affatto significativa e gravida di conseguenze, quell'innovazione di commentare la *Summa* – per giunta in modo non più sporadico, ma continuativo e permanente – uscì dalle scuole di convento per diventare un costume decisamente universitario[5].

Se poi si tiene conto del fatto che, a pochissimi anni dalla chiusura del Concilio di Trento (1563), precisamente nel 1567, Paolo V aveva ufficialmente proclamato san Tommaso «Dottore della Chiesa»[6], si comprende come l'Angelico fosse diventato ben presto un punto di riferimento universale per il mondo teologico postridentino, ben al di là delle diverse appartenenze di scuola, nel senso che la sua dottrina cominciò a significare qualcosa di più che una delle tante possibili sentenze che si potevano lecitamente apprendere nelle scuole teologiche del tempo.

Con questi commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso, che si svilupparono – come ho appena ricordato – dalla seconda metà del XV secolo, nacque, invero, una «seconda scolastica», che fiorì e si trasformò lentamente nel tempo, assumendo una propria fisionomia, la quale conferì al discorso teologico, per altro pur sempre ispirato a Tommaso, una trattazione tematica, un ordine speculativo, un contenuto dottrinale, un insieme di soluzioni prospettate, in una parola una valenza complessiva profondamente diversa da quell'ordine sistematico di sapere che incontriamo negli scritti di Tommaso d'Aquino, quando oggi li leggiamo con gli strumenti critici della storia.

Infatti la «seconda scolastica» non fu una semplice ripetizione della prima. Si trattò di 'ripresa', non di 'ripetizione'. Come tale, essa comportò di certo, per tutti coloro che parteciparono a questo moto di rinnovamento, una immersione nell'universo della teologia di Tommaso. Tuttavia i teologi che furono parte consapevole e attiva di questa ripresa culturale dovettero avere, al tempo stesso, uno sguardo ben vigile e attento a cogliere le necessità del momento, per adattare e applicare alla nuova sensibilità culturale del tempo la verità presente e operante nel pensiero di san Tommaso. Tale pensiero fu appunto ritenuto capace, in linea di principio, di offrire indicazioni praticabili per la soluzione dei problemi di attualità che allora si presentarono. Di fatto si nota, nei commentari alla *Summa theologiae* di Tommaso, un distacco progressivo dal commento talvolta persino pedissequo alle espressioni del maestro, per giungere, nel momento del massimo splendore della seconda scolastica, a sviluppi che danno corpo a veri e propri trattati autonomi. Questi, certo, conservano ancora sullo sfondo un riferimento visibile a una determinata successione di questioni contenute nella parte corrispondente della *Summa*, ma indubbiamente, anche dal punto di vista più estrinseco – intendo dire quello più superficiale da cui traspare l'organizzazione della materia trattata –, costituiscono delle unità irripetibili e hanno vera consistenza di opere affatto autonome. Per rendersi conto di queste differenze nella loro macroscopica evidenza, basterebbe soltanto – *Summa theologiae* alla mano – comparare con essa, e tra di loro, i *Commentari* di Thomas de Vio e di Francisco de Vitoria (dove ancora sussiste una certa continuità, e con la *Summa* e tra di loro, benché de Vitoria si mostri molto più aperto e sensibile del Gaetano ai problemi e alla cultura umanistica del momento), per osservare poi come da alcune questioni, per altro ben presenti e facilmente individuabili nella *Summa*, prendano avvio vere e proprie trattazioni a sé. È sicuramente il caso dei molti trattati intitolati *De iustitia et iure*, *De legibus*, *De gratia et libero arbitrio*, i quali vennero sviluppati a partire dal cosiddetto secondo momento della scuola di Salamanca, cioè quello che si dimostrò più sensibile al metodo scolastico-speculativo (per es. con Domingo Báñez)[7], e successivamente soprattutto da parte della scuola teologica dei gesuiti (Bellarmino, Luis de Molina e Francisco Suárez).

Si può anche aggiungere – semplificando la complessità dell'evoluzione storica, ma senza tradirne la sostanza – che la fisionomia, irriducibile ad altro, della seconda scolastica emerge con maggior chiarezza man mano che dal commento vincolato al testo di Tommaso nasce il trattato autonomo. Oltre tutto, proprio la struttura del trattato, con la molteplicità degli argomenti presi in considerazione e la presenza di vari accenti (tra cui non può mancare quello di una certa *vis polemica* dettata da necessità apologetica), lascia meglio intuire da quali stimoli, propriamente esterni al testo di Tommaso, nasca la sua peculiarità, non importa se si tratti del problema delle fonti della teologia o del tema del diritto, della legge ovvero della questione della grazia. In realtà basta sempre lasciare parlare le fonti per accorgersi del contesto mutato in cui questi teologi ponevano i problemi che, in gran parte, continuavano ad essere quelli di sempre. La mutazione era indotta fondamentalmente da due novità assolute rispetto al tempo di Tommaso e alle tipiche preoccupazioni teologiche del Medioevo. Si trattava ovviamente della Riforma, cui Trento aveva già dato la risposta ufficiale del mondo cattolico romano, riportando alla ribalta la questione del metodo teologico, del rapporto pieno di mistero che regola la libertà dell'uomo rispetto alla volontà di Dio e alla sua grazia, infine della costituzione ontologica della Chiesa e della tematica di Cristo redentore. Ma c'erano sicuramente anche problemi affatto inediti che le conquiste iberiche del Nuovo Mondo ponevano a tutti gli osservatori intelligenti: che dignità umana bisognava riconoscere agli indigeni 'selvaggi'? Che tipo di società civile era la loro prima che venissero colonizzati, civilizzati, evangelizzati? Che diritto poteva avanzare una potenza europea, quale l'Impero di Carlo V (e più concretamente la Spagna), per dominare su di loro? Tra questi molti osservatori intelligenti possiamo annoverare senz'altro Bartolomé de Las Casas, che si rese conto dei problemi sperimentandoli e analizzandoli, per così dire, sul campo[8], e Francisco de Vitoria, il quale, dalla vecchia Europa, saldamente radicato nella teologia di Tom-

2. Cfr. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, 2 voll., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1976-1977, vol. II, p. 331.
3. Cfr. S. Negruzzo, *Theologiam discere et docere. La facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Milano, Cisalpino 1995, p. 56.
4. Cfr. H. Wilms, *Konrad Köllin*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, 1961, col. 382.
5. Cfr. R.G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Gregoriana 1938, pp. 304-305. Vi si dice anche, però, che forse Vitoria fu preceduto, in quest'usanza, da Matías de Paz († 1519).
6. Cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme 1994, pp. 362-363.
7. La prima scuola di Salamanca era decisamente più sensibile all'umanesimo e agli aspetti positivi della teologia (approfondimento scritturistico e patristico). Di essa facevano parte: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e i loro discepoli, tra cui anche Melchor Cano: cfr. *Storia della teologia*, II, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. Occhipinti, Bologna-Roma, Edizioni Dehoniane 1996, p. 448. In particolare, per Salamanca, è ora molto importante: J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2000.
8. Per il tema dell'espansione coloniale europea si veda, in sintesi: A. Tenenti, *La formazione del mondo moderno: XIV-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino 1980, pp. 309-329; J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud 1984 (1967), pp. 47-63; per la figura di Bartolomé de Las Casas, vedi R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*, Bologna-Napoli, Edizioni Studio Domenicano-Editrice Domenicana Italiana 1992, pp. 9-49, con attenzione esplicita ai problemi relativi alla conquista e all'evangelizzazione.

maso, seppe non solo reagire contro gli eccidi ingiustificati e la libertà ignobilmente conculcata di quei popoli, ma anche tracciare genialmente le linee del futuro diritto internazionale[9].

Con quanto abbiamo detto, sono stati individuati, grosso modo, anche i temi e i problemi ai quali dedicheremo la nostra attenzione tra breve. Prima però vale la pena di chiarire un'espressione suggestiva che appare nel titolo. Infatti la cosiddetta «seconda scolastica» è stata chiamata nella letteratura corrente anche «scolastica barocca»[10]. Questo titolo specifica almeno un tratto caratteristico del pensiero a cui ci riferiamo: si tratta di una teologia che si è sviluppata a partire dalla Spagna (per questo si parla comunemente anche di «scolastica spagnola»), proprio durante quel *siglo de oro* che vide fiorire nella penisola iberica lo stile barocco in varie manifestazioni letterarie e artistiche (soprattutto in architettura e pittura).

In ogni caso, anche questo uso del termine «barocco», basato sull'analogia ovvero sull'esistenza di eventuali corrispondenze parziali tra le arti e il pensiero teologico, ha pur bisogno, per reggersi, di qualche elemento in più che non sia la semplice contemporaneità reciproca di questi fenomeni culturali. Ed è effettivamente così. È possibile individuare in modo più concreto i tratti salienti di questa analogia. Ovviamente non è un discorso né facile né semplice, se ci si ricorda dei fiumi d'inchiostro versati, negli ultimi tre secoli di storiografia, sull'essenza del «barocco». Né qui pretendo di rinnovare una battaglia da giganti su tale questione. Invece, limitandomi semplicemente a recepire ciò che oggi gli storici e i critici comunemente ammettono o sono disposti a concedere, mi riprometto di illustrare qualche elemento della cultura barocca, per chiarire in che senso tale qualifica possa essere legittimamente assegnata anche alla teologia scolastica tra XVI e XVII secolo.

2. Il Barocco nella cultura religiosa e teologica del tempo

È stato per esempio autorevolmente riconosciuto[11], come il sentire religioso barocco sia tutto ispirato, sorretto e dominato dall'idea forza della 'Divina Majestas', per la quale non ci sono mai segni espressivi a sufficienza: non esistono cerimonie e ossequi che bastino a cantare la gloria di Dio. Non a caso – osserva Jean Delumeau citando Georg Weise – l'espressione 'Divina Maestà' ricorre frequentemente negli scritti del Vasari, di Bernardo e Torquato Tasso[12]. Siamo del resto in un clima politico europeo in cui la sovranità

9. Tra la molta letteratura esistente segnalo anzitutto l'edizione critica integrale, comoda e accuratissima, di cui oggi disponiamo in Italia: Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Bari, Levante Editori 1996; in secondo luogo, lo studio e gli estratti di R. Hernández Martín, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Milano, Jaca Book 1999; infine, sul significato altamente civile dell'intervento teologico di de Vitoria per la storia d'Europa, rimando a A. Annoni, *Europa. Problemi e miti dell'età moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1996, pp. 228-331.

10. Così, per esempio, è stata chiamata da K. Eschweiler, *Die Philosophie des spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff 1928 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I/1, pp. 251-325), il quale però, coerente con la logica complessiva del suo lavoro (che mira a riconoscere importanza quasi esclusiva alla scuola gesuitica spagnola), tende a riservare questo termine alla scolastica dei gesuiti, in particolare a Suárez e ai suoi continuatori, perciò egli spinge lo sguardo più verso il Seicento che neanche verso il tardo Cinquecento. Ma l'espressione è diventata poi abbastanza consueta con Marie-Dominique Chenu, che – ben consapevole dell'analogia in gioco tra il mondo delle manifestazioni artistiche e il discorso teologico – la adottò negli anni 1930-1940, come riferisce E. Villanova, *Storia della teologia cristiana*, II, Roma, Borla 1994, p. 421, nota 1. A sua volta Villanova intitola significativamente così un capitolo della sua storia: «Gli inizi della scolastica barocca» (*ivi*, pp. 420-454).

11. Mi riferisco in particolare a J. Delumeau, *L'Italie de la Renaissance à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Colin 1991², pp. 249-261.

12. *Ibid.*, p. 252.

tende ad essere assoluta, quale umano riflesso e presenza della sovranità divina. Tuttavia, tra Cinque e Seicento, abbiamo ancora a che fare, in larga misura, con una 'Majestas' che trova il proprio limite sicuro nel riconoscimento spontaneo dell'unica 'Divina Majestas' e nella soggezione ad essa[13]. Ora, il Barocco esprime, proprio anche con l'esuberanza del gesto e con tutti gli splendori della sua arte inquieta, quest'impossibilità di narrare la gloria di Dio in modo perfetto. Non a caso il motto ignaziano, che suona *Ad majorem Dei gloriam*, è pronunciato nella chiara consapevolezza che la risposta attiva dell'uomo non adeguerà mai il dono di grazia e l'incommensurabile grandezza di Dio. Non è perciò azzardato dire che anche la teologia scolastica, con l'esuberante ricchezza dei suoi concetti, delle sue divisioni e delle sue ampie articolazioni sistematiche, suggerisce questa stessa percezione: non bastano mai le parole, le determinazioni concettuali e gli sviluppi speculativi (che talvolta si intrecciano anche con i mezzi retorici dell'allegoria e della metafora) per esprimere il mistero glorioso di Dio, che è sempre più grande delle nostre capacità.

È stato recentemente notato, da Andrea Battistini, come nel Barocco siano presenti «opposte vocazioni»: il disordine che cerca la via dell'ordine, la frantumazione che aspira all'unità, l'inganno e la maschera che non si rassegnano a perdere la verità, la metamorfosi che desidera placarsi nell'immutabilità[14]. Da questo punto di vista, si è giustamente osservato che anche la tensione irrisolta tra il sentimento di nullità e di grandezza dell'uomo, tra la consapevole scoperta dell'impressionante piccolezza del finito e l'incolmabile misura dell'infinito, come del resto tutti gli ambigui contrasti che animano questa cultura, sono emblematicamente espressi dalla figura geometrica dell'ellissi, l'icona in assoluto più amata dal Barocco, proprio perché essa è costituita dalla presenza – simultanea e ineliminabile – di due fuochi d'attrazione: il tempo e l'eternità, la polvere e la gloria, il pavone e il teschio, la terra e l'universo, l'uomo e Dio[15]. Pertanto non mi sembra affatto fuori luogo vedere anche in una delle tematiche più accese della teologia di quest'epoca, alludo al rapporto tra la volontà eterna di Dio e la libertà dell'uomo, un esempio teologico di quella cultura della tensione estrema e, alla fine, dell'irrisolto. Questa enorme tematica teologica della libertà e della grazia (assunta con tutte le sue armoniche e le implicite derivazioni) mi pare proprio – come vedremo meglio in seguito – esemplarmente 'barocca', nella sua stessa tormentata impostazione e nei suoi tentativi di soluzione a lungo sofferti.

Certo, oggi, il giudizio che il secolo XIX esprimeva sulla religiosità barocca, tacciandola di vuota e insincera teatralità, non è più condiviso dai critici. «Non vedervi altro che gesticolazione e retorica significa sfiorare soltanto un grande fenomeno culturale»[16], senza penetrarne il senso. Da questo punto di vista, anche il giudizio espresso da Evangelista Villanova, nella sua per altro assai lodevole esposizione di questo momento della storia della teologia, mi pare troppo severo, soprattutto perché poco attento all'effettiva evoluzione culturale immediata. Egli infatti vuole sottolineare il carattere di intrinseca 'falsità' insito nella teologia 'trionfalistica' del tempo, in quanto quel trionfo sarebbe stato celebrato in un contesto in cui, a suo giudizio, non sarebbero mancati fattori di perplessità

13. È ancora così, per esempio, in Henning Arnisäus (1575-1636), uno degli autori politici più significativi dell'aristotelismo tedesco tra Cinque e Seicento. Cfr. H. Arnisäus, *De jure Majestatis libri tres*, Francofurti, Typis Andreae Eichorn 1610, libro I, cap. III, n. 12, p. 68: «Errant enim graviter, qui per ea, quae dicta sunt, putant principem etiam eximi a lege divina & naturali [...]»; anche precedentemente aveva sostenuto lo stesso: Id., *Disputationum Politicarum in Academia Iulia propositarum [...]*, Helmaestadii, ex officina typographica Iacobi Lucij 1605, f. Dd1v, n. 31: «Exolvit autem praedicta ratio regem tantum a ll. [h.e. legibus] positivis, quod supremus sit in Rep. nihil autem obstat, quo minus subiectus maneat Dei et naturae legibus, quorum respectu adhuc civis est [...]».

14. Vedi A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno 2000, pp. 10-11.

15. Cfr. *ibid.*, pp. 9-10, 119-125.

16. J. Delumeau, *L'Italie de la Renaissance*, p. 252.

circa la presunta vittoria del cattolicesimo e, più in generale, del cristianesimo: il mondo protestante prendeva di fatto le distanze da Roma, l'Oriente cristiano viveva nella dimenticanza del cattolicesimo romano, il mondo recentemente conquistato aderiva alla fede sotto la forza delle armi, il mondo moderno prendeva polemicamente coscienza di sé contro la Chiesa[17]. Ma, anzitutto, il 'trionfo' della teologia barocca non volle essere – come si è appena visto e come si vedrà ancor meglio in seguito – una funesta e antistorica celebrazione di sé (dopo la grandiosa e polemica affermazione luterana del primato della grazia!), bensì una sincera proclamazione della gloria di Dio, *semper major*; in secondo luogo, la strumentazione filosofica di cui si munì la teologia barocca non allontanò il protestantesimo dalla cultura cattolica, ma riuscì, nel giro di circa mezzo secolo, a persuaderlo sempre di più – sul versante tanto delle chiese riformate quanto di quelle luterane – della necessità di aprirsi ad una visione logico-metafisica della realtà, dalla quale avrebbe tratto profitto la sua stessa posizione teologica e, più in generale, il dialogo con il mondo scientifico moderno[18]; in terzo luogo, bisogna purtroppo constatare che l'estraniarsi dell'Oriente dalla nascente cultura moderna avrebbe causato ritardi culturali e chiusure le cui conseguenze sono tuttora difficilmente calcolabili; in quarto luogo, fu proprio questa teologia, accusata di illusorio trionfalismo, a reagire, con grande e lungimirante forza teoretica, a ogni forma di imposizione violenta della fede nel Nuovo Mondo; infine, è vero che il mondo moderno prese polemicamente le distanze dalla Chiesa, ma esso stesso non poté costituirsi, come tale, se non usufruendo degli strumenti che, vantaggiosamente o svantaggiosamente, la seconda scolastica gli passò di mano[19]. Senza dire, come si vedrà in seguito, che la stessa faticosa elaborazione del concetto di «natura pura» da parte della seconda scolastica diede di fatto l'avallo al costituirsi di un sapere scientifico e filosofico indipendente dai presupposti cristiani. Sussistono pertanto alcuni elementi storici importanti che dovrebbero indurre chiunque a prendere con qualche beneficio d'inventario il giudizio troppo sbrigativo formulato da Villanova.

3. Luoghi, istituzioni e persone

La cosiddetta scolastica barocca fiorì principalmente nella penisola iberica: Spagna e Portogallo. Come si spiega questa circostanza storica? Giustamente è stata fatta notare la condizione di particolare favore in cui vennero a trovarsi questi territori europei durante e dopo la crisi causata dalla Riforma. Se, per un verso, questi paesi non avevano preso parte in modo preponderante alla formazione del grande patrimonio filosofico e teologico medievale – ma ciò non va senza eccezioni, se si pensa alla geniale riforma della logica ad opera di Raimondo Lullo[20], oltre che alla profondità della sua meditazione cristologica –[21], per un altro verso, toccò proprio a questi paesi conservare e riprendere in modo eccellente la grande tradizione scolastica del medioevo.

17. E. Villanova, *Storia della teologia*, p. 424.
18. Lo dimostrano, in maniera congiunta, al di là delle diversità di prospettiva, gli studi di K. Eschweiler, *Die Philosophie des spanischen Spätscholastik* e di E. Lewalter, *Metafisica ispano-gesuitica e tedesco-luterana del XVII secolo. Un contributo alla storia dei rapporti culturali ibero-tedeschi e alla preistoria dell'idealismo tedesco*, in *Cultura romana e cultura europea di antico regime*, a cura di C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni 1998 («Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XIV, 1997, nn. 27-28), pp. 263-338, lavoro che risale al 1935, ma che non ha perso nulla in importanza, come conferma l'"aggiornamento' di R. Righi, *Pensare per istituzioni. Avviamento a Lewalter*, *ibid.*, pp. 255-262; importanti ulteriori conferme si hanno dall'ampio studio di S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*, Berlin, Akademie Verlag 1993², si vedano in particolare le pp.146-196, soprattutto per Suárez e il suo influsso in Germania.
19. Cfr. ancora una volta il lavoro di Echweiler, che insiste sulla necessità di studiare i rapporti intercorrenti tra la scolastica barocca e il grandi autori dell'epoca moderna: Descartes, Leibniz, Spinoza.
20. Cfr. K. Eschweiler, *Die Philosophie des spanischen Spätscholastik*, pp. 315-316, dove ricorda che tutto il Seicento è vissuto della grandiosa eredità di questo pensatore.

La Spagna, una volta riunificate le corone di Castiglia e di Aragona con il matrimonio tra Ferdinando ed Isabella (1469), iniziò la propria storia moderna all'insegna di una rigida fedeltà a Roma, risultando così immune dalle lotte religiose che lacerarono la maggior parte dei paesi europei. Lo stesso ricorso all'inquisizione, da parte dei Re Cattolici, va inteso a servizio dell'unificazione politica e religiosa della Spagna, vale a dire in vista della coesione allora minacciata dal continuo fermento di quei *conversos* (cristiani convertiti dall'ebraismo e dall'islamismo) che erano spesso tentati di tornare alla religione dei loro padri[22]. Nel regno di Carlo I di Spagna (che divenne Carlo V, come imperatore, dal 1519) e di suo figlio Filippo II non si lasciò spazio alcuno a qualsiasi deviazione dalla dottrina proposta da Roma. Così la Spagna, durante e dopo il Concilio di Trento, divenne, soprattutto sotto Filippo II, il cuore pulsante del mondo cattolico. Si può legittimamente discutere, con Fernand Braudel, se, al tempo di Carlo V, la Germania, piuttosto che non l'asse Italia-Paesi Bassi – com'egli propriamente ritiene –[23], sia stato il vero centro di gravità o il punto di forza dell'azione politica dell'imperatore e quindi dell'intero continente europeo; nessuno però potrà mai mettere ragionevolmente in dubbio che tale centro, con Filippo II, si sia effettivamente spostato in Spagna. Del resto questo sovrano è noto a tutti per la congiunzione straordinaria che, proprio nella sua persona, trovarono 'spagnolismo' e 'ortodossia', 'nazionalismo' e 'religione'. Nell'esecuzione dei suoi progetti, egli volle mantenersi fedele al toccante memoriale politico lasciatogli da suo padre, l'imperatore Carlo V: «Y así por principal y firme fundamento de vuestra buena gobernatción, debéis siempre concertar vuestro ser y bien de la infinita benignidad de Dios, y someter vuestros deseos y acciones a su voluntad [...] debéis tener siempre muy encomendada la observancia, sostentamiento y defensión de *nuestra santa fe* [...] teniendo solicitud y cuidado de obviar por todas las vías y maneras que pudiéredes con derecho y razón las herejías y sectas contrarias a nuestra antigua fe y religión»[24]. Giustamente, quasi a commento di tutto il suo operato, uno dei primi biografi di Filippo II, Luis de Cabrera de Córdoba (1559-1623), lo presentò come il difensore per eccellenza della religione, al punto che, sul frontespizio del suo libro, fece imprimere il motto: «Suma ratio pro Religione»[25]. Non sorprende dunque come nella Spagna di questo potentissimo e zelante difensore del cattolicesimo[26] potessero rifiorire gli studi teologici che allora furono promossi soprattutto dai due ordini religiosi maggiormente impegnati nel rinnovamento di tale scienza a beneficio del cattolicesimo romano, intendo dire: i domenicani e i gesuiti.

Tra le università iberiche più in vista non si possono certo trascurare in Spagna Alcalá e Valladolid, come pure Coimbra in Portogallo (soprattutto per la filosofia), ma su tutte

21. Cfr. F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana*, pp. 53-61. È difficile, in tanti casi, sapere se sia stato il genio del confratello Duns Scoto a precede quello di Lullo o viceversa.
22. Osservazioni interessanti e condivisibili sul significato dell'inquisizione sotto i Re Cattolici si trovano in J.H. Elliott, *Imperial Spain 1469-1716*, London, Penguin Books 1990, pp. 107-109.
23. F. Braudel, *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Torino, Einaudi 1986, vol. II, p. 709.
24. In *Corpus documental de Carlo V*, edizione critica a cura di M. Fernández Alvarez, 5 voll., Salamanca, Ediciones Universitad de Salamanca 1973-1981, vol. II, p. 570.
25. L. Cabrera de Córdoba, *Historia de Felipe II, rey de España*, 1619, frontespizio, riprodotto in G. Parker, *The Grand Strategy of Philipp II*, New Haven-London, Yale University Press 2000, p. 94, plate 16.
26. Sull'impegno cattolico di Filippo, restano sempre istruttive, in termini generali, le pagine scritte da M. Philippson, *L'Europa occidentale nell'epoca di Filippo II, di Elisabetta e di Enrico IV*, Milano, Società Editrice Libraria 1900, pp. 352-371. Tuttavia, per i rapporti con Roma e con l'Italia, l'importanza strategica della religione nel programma politico di Filippo II, il suo cosiddetto 'imperialismo messianico', ma anche per alcuni aspetti della sincera pietà ispirata ai temi tipici della Controriforma, e per il contenuto simbolico, al tempo stesso politico e religioso, della sua dimora all'Escorial, si veda ora G. Parker, *The Grand Strategy*, pp. 77-109.

spicca, al di là di ogni dubbio, Salamanca che, in materia di teologia, divenne per tutto il mondo – principalmente, ma non esclusivamente cattolico – ciò che fu Parigi durante il medioevo per l'intera cristianità occidentale. L'università salmanticense era stata ufficialmente fondata da Ferdinando III, re di León e di Castiglia, il 6 aprile 1243[27]; da allora si era sempre segnalata come centro qualificato della vita culturale spagnola. Nondimeno essa sperimentò il momento del suo massimo splendore tra il XVI e il XVII secolo, quando divenne un punto importante di irradiazione, in tutta Europa, del rinnovato pensiero filosofico-teologico scolastico. Attorno al 1570 la città fioriva di iniziative culturali legate alla vita universitaria, contando circa ottomila studenti, venticinque collegi, cinquanta conventi, sessanta cattedre e una settantina di biblioteche. I principali ordini religiosi erano rappresentati nella vita cittadina dai loro conventi, ed erano soprattutto francescani, carmelitani, agostiniani, domenicani e gesuiti.

Furono proprio questi ultimi due ordini a rivestire enorme importanza in campo teologico. Si è soliti infatti identificare la nascita della scolastica barocca spagnola con l'insegnamento a Salamanca di Francisco de Vitoria (1492-1546), che durò per un ventennio, dal 1526 al 1546, e fu assai intenso e fecondo. Vitoria era appunto domenicano, come domenicani furono alcuni tra i suoi più grandi discepoli, per esempio Melchor Cano (1509-1560) e Domingo de Soto (1495-1560), i quali tra l'altro parteciparono al Concilio di Trento. Tra i discepoli di Cano è poi indispensabile ricordare Domingo Báñez (1528-1604), che si pose, almeno nella sua intenzione, quale fedele interprete della dottrina della grazia professata da san Tommaso.

Proprio a Salamanca il P. Miguel de Torres, discepolo e amico di sant'Ignazio, fondò quel collegio gesuitico che fu teatro della celebre controversia intercorsa tra il domenicano Báñez e il gesuita Luis de Molina (1535-1600) sulla grazia e il libero arbitrio[28]. Anzi, bisogna subito aggiungere che in questo collegio dei gesuiti studiò filosofia e teologia il grande Francisco Suárez (1548-1619), indubbiamente il rappresentante più significativo della scolastica spagnola barocca.

Dapprima – a Salamanca, ma anche in altri centri universitari della Spagna – i gesuiti furono discepoli diretti dei domenicani; poi, prendendo sempre più coscienza del proprio carisma e della propria missione nel mondo culturale del tempo, elaborarono in modo autonomo la ripresa del pensiero di san Tommaso, originando una propria linea scolastica, quella che appunto avrebbe riscosso maggior successo in Europa. Infatti non riuscì loro in nessun modo di avere il sopravvento sui domenicani a Salamanca, nondimeno il loro influsso si fece sentire nelle altre nazioni europee, soprattutto grazie all'opera capillare dei collegi, regolarmente destinati, con il tempo, a trasformarsi in università.

Dal Portogallo, per esempio, proviene il celeberrimo *Corpus Conimbricensium* (1592-1606), cioè l'insieme dei commenti alle opere di fisica, scienze naturali, etica, logica e dialettica di Aristotele, un'opera che presto si diffuse in tutta Europa[29]. Si tratta di un *corpus* nato dall'attività dei professori di filosofia del collegio dei gesuiti di Coimbra, in particolare dall'impegno didattico di Pedro da Fonseca (1528-1599), detto l'«Aristotele

27. Le sue origini, però, risalgono probabilmente al secondo decennio del XIII secolo, per interessamento del re Alfonso IX, cfr. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, p. 123.
28. Cfr. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, *De Duns Scot à Suarez*, Paris, Éditions Universitaires 1992, p. 196.
29. Vedi *Commentarii Collegii Conimbricensis*, s. v. *Coimbre*, in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, parte I, *Bibliographie*, vol. II, Bruxelles, Schepens-Paris, Picard 1891, coll. 1273-1278. Ho potuto consultare un'edizione di fine secolo XVII, presente in Biblioteca Ambrosiana con segnatura IV.Hie.I.IV.30: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros De coelo, Meteorologicos et Parva Naturalia Aristotelis Stagiritae*, hac tertia in Germania editione [...] editi, Coloniae, Impensis Lazari Zetzneri 1696; alla fine questo stesso libro contiene anche alcune disputazioni sull'etica aristotelica con il titolo: *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae capita continentur.*

portoghese», e dei suoi discepoli: Emmanuel de Goes, Balthasar Alvarez, Cosma Magalhaens [Magalliano], Sebastian do Couto.

Invece, per quanto riguarda la teologia, bisogna pensare soprattutto all'istituzione del Collegio Romano in Roma, da parte di Ignazio stesso[30]. Proprio qui, provenendo da Salamanca, insegnò filosofia e teologia Francisco de Toledo (1534-1596), a partire dal 1559. È importante ricordare che l'insegnamento teologico presso il Collegio Romano prevedeva due cattedre di teologia scolastica, quella di "Prima" e quella dei "Vesperi"[31], più una cattedra di Sacra Scrittura: istituite esattamente sul modello della facoltà teologica di Salamanca[32]. Inoltre, per necessità più legate alla futura pratica pastorale degli alunni, vennero introdotti due altri insegnamenti: i cosiddetti «casi di coscienza» – nei giorni festivi e alla domenica, a partire dal 1553 – e le «controversie del nostro tempo contro i luterani», a partire dal 1555/56. L'istituzione di quest'ultimo insegnamento si spiega con la necessità di formare – in senso cattolico romano, in un contesto ecclesiale assolutamente incontaminato dall'eresia – soprattutto il clero d'oltralpe, per il quale i gesuiti fondarono appositamente a Roma anche il Collegio Germanico, i cui alunni frequentavano di regola le lezioni più importanti al Collegio Romano.

Da Roma, principalmente, l'insegnamento teologico dei gesuiti si diffuse in tutto il mondo, ma anche direttamente dalla Spagna, come testimonia il caso di Gregorio de Valencia (1549-1603). Questo gesuita si formò dapprima a Salamanca, dove con Francisco Suárez (1548-1617) era stato alla scuola del domenicano Mancio de Corpus Christi (1507-1576), ma poi insegnò in Germania, a Dillingen (1573-1575) e a Ingolstadt (1575-1597), per concludere la sua carriera di professore di teologia al Collegio Romano (1597-1602). Anche Roberto Bellarmino, formatosi in Italia presso i gesuiti a Montepulciano e al Collegio Romano, insegnò prima a Lovanio (1570-1576) e poi a Roma, dove tenne la cattedra di teologia controversistica. Lo stesso Suárez divise il suo insegnamento tra la Spagna, Roma e Coimbra. D'altra parte il gesuita fiammingo Leonardo Lessio [Leys], che fu discepolo di Suárez a Roma (1583-84), si dedicò poi a lungo all'insegnamento teologico a Lovanio (1585-1600).

Ho voluto accennare brevemente alla mobilità di questi professori (e alunni) per sottolineare come la cultura, determinata dalla ripresa della teologia scolastica, soprattutto gesuitica, circolò abbondantemente in tutta Europa, non solo a causa dell'ampia presenza europea dei vari ordini religiosi dediti alla formazione intellettuale dei giovani e a motivo della facile diffusione dei libri, ma in molti casi grazie anche all'insegnamento itinerante di alcuni grandi maestri, come quelli appena ricordati. A proposito dei gesuiti – un ordine allora affatto giovane – si impone soprattutto, come fenomeno macroscopico, la loro capillare presenza educativa nei territori dominati dagli Asburgo: Penisola Iberica, Paesi Bassi, Germania, Austria, Italia.

Ora dedicheremo più da vicino la nostra considerazione ai temi principali che il Concilio di Trento consegnò alla teologia del tempo. Ciò ci consentirà di cogliere un po' più dall'interno il farsi della teologia barocca.

30. Sulle origini e gli sviluppi del Collegio, con particolare riferimento alla facoltà di teologia, si vedano: R.G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Gregoriana 1954; J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *Il Collegio «omnium nationum seminarium». Prospettive e speranze ignaziane*, «Archivum Historiae Pontificiae», XXIX, 1991, pp. 9-16; C. POZO, *La facoltà teologica del Collegio Romano nel XVI secolo*, *ibid.*, pp. 17-32; più in generale sulle scuole e l'impegno per la cultura da parte dei gesuiti: J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero 1999, pp. 221-290.
31. Erano chiamate così, a motivo delle ore mattutine o serotine nelle quali avevano luogo.
32. Per l'organizzazione delle cattedre e dell'insegnamento a Salamanca si vedano notizie più precise in F. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, «Estudios Ecclesiásticos», IX, 1930, pp. 145-187: 150-151, riprese anche in *Storia della teologia*, a cura di G. Occhipinti, II, Bologna, Dehoniane 1996, pp. 446-447. Ora soprattutto J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, pp. 147-205.

4. I grandi interessi tematici del dibattito teologico

4.1. *Ripresa metodologica*

Se Trento aveva reagito al principio protestante *sola scriptura*, affermando che la divina rivelazione è contenuta «in libris scriptis et sine scripto traditionibus»[33], la teologia posteriore a Trento si impegnò a chiarire l'interpretazione di questo rapporto, dando per lo più luogo alla cosiddetta teoria delle due fonti: Scrittura e Tradizione[34]. La rilevanza della discussione era fondamentalmente di tipo metodologico, nel senso che la teologia cattolica, preoccupata di reagire alle troppo unilaterali affermazioni protestanti, si vide impegnata in una ricerca approfondita sulle fonti legittime della sua stessa costruzione. Così il problema delle «fonti» della rivelazione venne insensibilmente a sovrapporsi e quasi a coincidere, almeno in parte, con la questione dei cosiddetti «luoghi teologici», tematica certamente non nuova nella storia della teologia, visto che anche san Tommaso in qualche modo se ne era occupato. Infatti l'Angelico nella *Summa teologiae*, pars I, q. 1, a. 8, discutendo sulla natura della scienza teologica, in particolare sulla sua forma argomentativa, passa in rassegna un certo numero di «luoghi», ovvero di «argomenti» sui quali essa si fonda. Dice, tra l'altro, Tommaso: «nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus». Giova notare – nel linguaggio peraltro fluttuante di Tommaso – la connessione che risulta abbastanza stretta tra 'locus' e 'auctoritas', quasi a suggerire che ogni argomentare gode di una particolare autorevolezza e che ogni particolare autorevolezza si configura in un determinato modo di argomentare, tanto nel caso in cui l'argomentazione (ovvero l'insieme delle proposizioni che la costituiscono) risulti rigorosamente probante, in quanto si fonda sulla Scrittura, quanto nel caso in cui l'argomentazione di per sé non risulta probante, come accade per gli argomenti che, per esempio, si possono desumere dai filosofi. Perciò, con fine disamina, san Tommaso elenca i vari tipi di *auctoritates*: le affermazioni tratte dai libri della Sacra Scrittura sono argomentazioni assolutamente 'proprie'; quelle tratte dalla dottrina dei padri e dei dottori sono certo 'proprie', ma solo 'probabili'; godono invece dignità di argomenti 'esterni' e solo 'probabili' gli insegnamenti dei filosofi e le proposizioni meramente razionali.

Gli autori della seconda scolastica si sono rifatti ovviamente a questi insegnamenti dell'Aquinate, cercando di conseguire completezza e precisione, nel tentativo di porre altresì maggior ordine nell'insieme e nella successione dei *loci*. In questa direzione risulta certamente istruttivo il lavoro di Francisco de Vitoria, di cui possediamo gli appunti presi in classe, i cosiddetti *reportata*, da parte di alcuni suoi discepoli durante l'ultimo corso che egli tenne regolarmente negli anni 1539-1540[35]. Leggendo il commento di Vitoria alla *Summa theologiae*, pars I, q. 1, a. 1 («Utrum doctrina theologiae sit necessaria»), ci si trova subito immersi in un contesto diverso da quello medievale, non appena capitano sotto gli occhi il nome di Lutero e la contestazione delle sue tesi da parte del teologo spagnolo, in merito alla sufficienza della Scrittura e alla superfluità, se non alla dannosità, della teologia scolastica[36]. Certo, precisa Vitoria nel suo commento alla *Summa theologiae*, pars I, q. 1, a. 8, sbagliano quelli che pensano di provare tutto con la ragione umana[37], ma errano pure coloro che, in teologia, si rifiutano di fare qualsiasi ricorso alla ragione umana[38]. Infatti, ribadisce Vitoria, la ragione umana è pure un dono di Dio[39] e la grazia non intende affatto revocare o sopprimere la natura[40]. Perciò egli enumera senz'altro anche la ragione naturale tra i «loci theologici». Il suo elenco ne comprende per esteso nove: 1) la Sacra Scrittura; 2) l'autorità della Chiesa universale; 3) il Concilio universale; 4) i Concilî provinciali; 5) l'autorità dei santi dottori; 6) l'autorità e la definizione del papa; 7) il consenso dei teologi; 8) la ragione naturale; 9) l'autorità dei filosofi[41]. Stando alla sua logica, i primi tre e il sesto sono luoghi assolutamente propri e certi della teologia in materia di fede e di morale; il quarto, il quinto e il settimo sono luoghi propri, ma probabili; l'ottavo e il nono non sono più luoghi propri, ma semplicemente esterni e probabili.

Data questa sistemazione notevole della teoria dei luoghi da parte di Vitoria, si comprende come il suo discepolo diretto, Melchor Cano, abbia sempre riconosciuto l'importanza avuta dal suo grande maestro nella formazione del suo pensiero personale, in questa medesima materia. Infatti Cano afferma che Vitoria avrebbe potuto benissimo scrivere un'intera opera sui luoghi teologici, in particolare sul loro uso scolastico, se solo avesse voluto[42]. In ogni caso toccò proprio a Melchor Cano produrre, in questo campo del sapere teologico, l'opera più significativa del suo secolo, il celeberrimo trattato *De locis Theologicis*. Tale scritto fu oggetto di studio e lavoro intenso durante tutta la sua vita. Infatti l'opera uscì postuma a Salamanca nel 1563, a cura di Roderico Vadilaeus, in forma incompleta, cioè priva dei libri XIII e XIV, che pure erano stati preannunciati dall'autore nel primo libro[43]. Gli studi attuali ci inducono a credere che Cano scrisse i primi dieci libri tra il 1543 e il 1550, mentre riuscì a stendere i libri XI e XII solo tra il 1553 e il 1560[44]. Il suo trattato ebbe una fortuna strepitosa, se si pensa che fu pubblicato più di trenta volte fino all'edizione romana del 1890[45]. Nondimeno l'importanza e la fecondità del suo scritto, anche per ulteriori sviluppi del pensiero teologico dopo il Vaticano II, è stata recentemente sottolineata dal teologo austriaco Bernhard Körner, la cui monografia sul domenicano spagnolo risulta essere, oggi, lo studio più aggiornato e attendibile[46].

33. Si tratta del primo decreto pubblicato nella quarta sessione del Concilio di Trento, l'8 aprile 1546: «Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum»: CT, V, 91.
34. Cfr. F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione*, pp. 27-45: Id., *Il Concilio di Trento (1546-1563), Ermeneutica*, pp. 22-30.
35. Si tratta del Ms. 182 della Biblioteca della Pontificia Università di Salamanca e del Ms. 18 della Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, pubblicati da C. Pozo, *De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria. Introducción y edición*, «Archivo Teologico Granadino», XX, 1957, pp. 307-426.
36. C. Pozo, *De Sacra Doctina*, pp. 346-350.
37. *Ibid.*, p. 416, n. 101: «error [...] aliquorum, qui [...] volunt omnia absolvere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus scripturarum».
38. *Ibid.*, pp. 416-417, n. 102: «error [...] aliquorum, qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates scripturae sacrae».
39. *Ibid.*, p. 418, n. 104: «nullum est inconveniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei».
40. *Ibid.*, p. 417, n. 102: «gratia nihil derogat naturae». Cfr. l'espressione di Thomas Aq., *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei».
41. Cfr. *Storia della teologia*, a cura di G. Occhipinti, II, p. 452, nota 30; ma anche B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria Mediaservice 1994, pp. 78-79.
42. M. Canus, *De locis theologicis*, XII, Proemium: «[...] ut ad praeceptorem [sc. meum, h.e. Franciscum de Vitoria] redeam, locorum usum in scholae concertatione, praesertim si tractare ille voluisset, gravissime et copiosissime potuisset scribere». Mi servo della comoda edizione dei *Loci* di Cano, contenuta nella collezione di trattati teologici dal XVI al XIX secolo, che reca il titolo *Theologiae Cursus Completus*, a cura dei fratelli J.-P. e V.-S. Migne, I, Paris, Migne 1839, coll. 59-716, qui col. 548. D'ora in poi mi servirò della sigla LT, seguita dal numero romano del libro, dal numero arabico del capitolo e dalla colonna di questa edizione. Albano Biondi ha tradotto e pubblicato il libro XI dei *Loci*, premettendovi una dotta e utile introduzione sull'interesse umanistico dimostrato da Cano per la storia e il suo utilizzo teologico: M. Cano, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, a cura di A. Biondi, prefazione di L. Firpo, Torino, Giappichelli 1973.
43. LT, I, 1, coll. 59-61. Di questi libri si parla ancora nel prologo del libro XII, *ibid.*, col. 548.
44. Cfr. B. Körner, *Melchior Cano*, pp. 86-87.
45. *Melchioris Cani Opera*, 3 voll., Romae, Forzani 1890. I *Loci* occupano per intero i primi due volumi e parte del terzo, in cui sono contenute anche la *Relectio de Sacramentis in genere* e la *Relectio de Sacramento poenitentiae*, pubblicate a Salamanca nel 1550.
46. Mi riferisco all'opera di Körner citata per intero alla nota 41.

Del resto la storiografia relativa ai *Loci* di Cano si è accanitamente esercitata, da almeno un secolo (a partire dagli studi di Ambroise Gardeil, attraverso quelli di Albert Lang, Eugène Marcotte, Johannes Beumer, Marie Dominique Chenu ed Elmar Klinger fino a Max Seckler e, ultimamente, a Körner)[47], per carpire il segreto di questo trattato dalla struttura solo apparentemente così semplice.

Vasto e controverso è stato il dibattito a proposito dei modelli cui Cano si sarebbe ispirato nel proporre il concetto stesso di «luogo». Secondo Gardeil, egli avrebbe preso spunto soprattutto dai *Topici* aristotelici[48], mentre Lang sostiene la straordinaria prossimità di Cano, quanto a fonte ispiratrice, al *De inventione dialectica* (1480) di Rodolfo Agricola [Roelof Huismann], il quale aveva dedicato tutto il primo libro della sua opera ai *loci*, in particolare al loro concetto e alla loro divisione[49]. Dal 1925 in poi la tesi di Lang ha tenuto campo, ma gli studi più recenti di Seckler inclinano per una ripresa della tesi di Gardeil, con qualche precisazione: mentre infatti nella topica di Aristotele i luoghi compaiono come *Argumetationsstücke* (elementi di argomentazione) in forma di proposizioni o di princìpi, per Cano – sempre secondo Seckler – i luoghi sarebbero *Dokumentationsbereiche* (ambiti di documentazione) e *Dokumentations-Instanzen* (istanze di documentazione), in cui la materia della conoscenza teologica è contenuta e si presenta, non semplicemente di fatto, ma di diritto e con forza normativa[50].

Anche Körner si cimenta con la difficile questione della formazione storica del trattato di Cano. Egli osserva che il maestro domenicano si formò nella facoltà d'arti e studiò la dialettica e la retorica, come allora era richiesto, mediante l'uso di qualche manuale scolastico, ma certamente leggendo anche in modo diretto Aristotele. Inoltre Cano, che pure ha sicuramente conosciuto lo scritto di Pietro Ispano (1220-1276), le *Summulae logicales*, non restò affatto estraneo al discorso più umanistico di Rodolfo Agricola, per il quale la dialettica è subordinata alla retorica e questa ha una funzione soprattutto di tipo pratico-persuasivo, nella stessa linea di Cicerone[51].

Lo sforzo rigoroso di collocare correttamente Cano nella storia della dialettica consente, tra l'altro, a Körner di individuare, con chiarezza, anche due piani di considerazione che bisogna tenere ben presenti nella lettura dei *Loci*, per non cadere in interpretazioni riduttive del suo pensiero o, peggio ancora, in qualche grave travisamento, come è accaduto ad alcuni critici. Infatti, secondo lui, per un verso, Cano si muove sul piano teologico dei 'contenuti' (*Sachebene*) della fede; per un altro, invece, lavora sul piano teologico-metodologico dell' 'argomentazione' (*Argumentationsebene*) di fede[52].

47. Vedi, sinteticamente, su questi autori, i loro studi e le loro tesi: B. KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 19-23 e *passim*.
48. Ho potuto prendere visione della prima edizione greca a stampa, ad opera di Aldo Manuzio Romano, dell'*Organon* aristotelico, che contiene anche gli otto libri dei *Topici*: Venetiis 1495, presente in Ambrosiana con segnatura: Inc. 374/2. L'intera collezione di queste prime stampe aristoteliche appartenne al filosofo aristotelico del XVI secolo Cesare Rovida. Tramite il Card. Federico Borromeo questo patrimonio librario entrò in Ambrosiana. Dai primi decenni del Cinquecento l'Aristotele greco divenne facilmente consultabile nelle edizioni a stampa. Famose fra tutte restano, ancora una volta, quella veneta di Aldo e quella di Basilea, commentata da Erasmo. Dell'interesse per la logica aristotelica, in particolare per i *Topici*, testimonia anche una pubblicazione importante curata dall'«Accademia Veneta», dedicata al celebre Card. Otto Truchsess, fondatore tra l'altro dell'Università di Dillingen (centro notevole per la diffusione in Germania della seconda scolastica). L'opera è intitolata *Nova explanatio Topicorum Aristotelis*, In Academia Veneta 1559, presente in Ambrosiana con segnatura S.Q#.D.VIII.15. Sull'«Accademia Veneta» e il suo fondatore Federigo Badoaro, vedi M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, V, Bologna, Cappelli 1930, pp. 436-443.
49. Ho potuto consultare la cinquecentina presente in Ambrosiana con segnatura S.I.F.II.39: *Rodolphi Agricolae Phrisii de inventione dialectica libri omnes* integri et recogniti iuxta autographi, nuper D. Alardi Aemstelredami opera in lucem educti fidem, atque doctissimis scholiis illustrati, Ioannis Phrissemii, Alardi Aemselredami, Reinardi Hadamarii. Quorum scholia exactissimo iudicio contulit ac congessit Ioannes Noviomagus, Coloniae, excudebat Hero Alopecius s.a., pp. 511 in 8°. Il primo libro occupa le pp. 9-192.
50. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 43-44.
51. Cfr. *ibid.*, pp. 142, 146-148.
52. Cfr. *ibid.*, p. 329.

Per convincersene, basta osservare quale differenza profonda ci sia tra San Tommaso e Cano nel definire il compito e il procedimento della teologia[53]. Mentre Tommaso è prima di tutto interessato all'aspetto contenutistico della dottrina ed il suo compito consiste fondamentalmente nell'«erudire» ovvero nell'«instruere»[54], Cano appare preoccupato di offrire un'«ars disserendi»[55] infallibile, vale a dire uno strumento per poter argomentare esibendo le prove delle asserzioni di fede di cui di volta in volta è questione. Afferma infatti, nel proemio alla sua opera, che il teologo ha bisogno non soltanto dell'arte dialettica ereditata dagli antichi, ma anche di una raccolta di «luoghi» suoi propri, cioè peculiari a lui e alla sua disciplina, «unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tanquam propria ducat, et suis dogmatibus confirmandis, et adversariorum sententiis refellendis»[56]. Se ne ricava facilmente che, secondo Cano, la teologia del suo tempo ha raggiunto maturità e pienezza quanto a elaborazione di contenuto e chiarificazione delle dottrine. Ora, per il teologo domenicano, il compito è un altro: trovare le argomentazioni capaci di confermare la verità, in modo tale che, nell'esporre le verità di fede, non ci si limiti a presentarle, ma si adducano anche le ragioni teologiche che giustifichino queste asserzioni come tali, cioè come asserzioni di fede. Cambia dunque, rispetto a Tommaso, l'angolatura o il punto di vista dal quale Cano si pone.

Ma la distinzione tra il piano dei contenuti e quello del metodo, su cui Körner ha richiamato l'attenzione degli studiosi, è molto importante per superare l'obiezione che Scheeben, per esempio, mosse ai *Loci*[57]. Questi obiettò a Cano di essersi accontentato di accostare, uno accanto all'altro, diversi luoghi teologici, senza tentare un ordine sistematico che li inquadrasse in uno schema di subordinazione secondo l'importanza. Infatti Cano elenca ben dieci luoghi, che egli – per lo più (vale a dire: sempre, eccetto che per la ragione naturale)[58] – introduce con il termine «auctoritas»:

«[I.] Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae [...].
[II.] Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum [...].
[III.] Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae.
[IV.] Quartus auctoritas Conciliorum [...].
[V.] Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae [...].
[VI.] Sextus est auctoritas sanctorum veterum.
[VII.] Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum [...].
[VIII.] Octavus ratio naturalis est [...].
[IX.] Nonus est auctoritas philosophorum [...].
[X.] Postreums denique est humanae auctoritas historiae [...]»[59].

Cano precisa subito che gli «argumenta» tratti dai primi sette luoghi sono «propria», mentre quelli ricavati dagli ultimi tre sono «adscriptitia [...], ac velut ex alieno emendicata». Inoltre precisa che esistono due modi di argomentare: uno, «per auctoritatem»; l'altro, «per rationem»; il primo è proprio del teologo; il secondo, del filosofo; ma anche il teologo deve usufruire del secondo modo di argomentare, quando non possa ricorrere al primo, benché talvolta sia lecito servirsi dell'uno e dell'altro insieme[60].

53. Cfr. *ibid.*, pp. 330-331, 341.
54. THOMAS AQ., *Summa theologiae*, p. I, Prologus: «[...] catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire»; e più avanti: «[...] ad eruditionem incipientium».
55. LT, Prooemium, coll. 59-60.
56. *Ibid.*
57. Cfr. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 21, 332.
58. Non risulta in ogni caso che si tratti di una preterizione intenzionale.
59. LT, I, 3, coll. 62-63.
60. *Ibid.*, col. 63

La mozione critica, di cui si diceva sopra, appare superata dagli studi più recenti di Seckler e Körner, i quali non vedono affatto un limite negativo nella «teologia paratattica» di Cano, ma caso mai un valore. Infatti tale modo di procedere, anziché configurarsi come un difetto (vedi Scheeben), deve essere valutato nel suo senso esatto. Esso dice una fondamentale uguaglianza di funzioni e di funzioni prestazionali nella costruzione del discorso teologico. I luoghi teologici «propri» (specialmente quelli elencati dal III al VII punto) vengono semplicemente allineati uno dietro l'altro. Ma proprio quest'uguaglianza dei luoghi, dal punto di vista della loro funzione o capacità di testimonianza e di verità induce a cercare nel sistema di Cano una spiegazione strutturale, e a scoprire in ciò un dispiegamento del «principio di tradizione». In altri termini: egli intenderebbe semplicemente affermare il principio di tradizione, preso da solo, senza combinare insieme principio della scrittura e principio della tradizione. Si tratta del progetto cattolico di costruire un modello di tradizione della fede e di conoscenza della fede, senza nominare né due fonti né dieci fonti della rivelazione, bensì dieci luoghi, cioè dieci ambiti e istanze di documentazione, e una sola fonte, la parola di Dio, che regge l'intero processo di trasmissione di se stessa[61]. Questa è sostanzialmente la tesi di Seckler, che Körner però ha certamente approfondito e rafforzato tramite la puntuale individuazione e sottolineatura del punto di vista dell'argomentazione, rispetto a quello dei contenuti. Infatti considerando i luoghi, sotto il mero profilo formale dell'argomentazione, essi svelano la propria uguaglianza, permanendo peraltro intatta la differenza tra luoghi teologici propri e luoghi teologici esterni[62].

D'altra parte, proprio questa attenzione all'aspetto formale dell'argomentare, porta alla luce un tratto tipico e contenutistico della verità di fede cristiana: essa si propaga nella storia ed è garantita, nella sua autenticità, dalla connotazione eminentemente ecclesiologica degli argomenti che la certificano; infatti sette dei dieci luoghi presentano un'innegabile dimensione ecclesiologica.

4.2. *Grazia di Dio e libertà dell'uomo*

Un altro tema toccato dal Concilio di Trento[63], ma per nulla approfondito, riguardava l'affermazione della libertà umana, la quale, secondo la tradizionale concezione cattolica, non sarebbe stata affatto persa del tutto in seguito al peccato originale[64]. Anzi, al libero arbitrio il Tridentino aveva riconosciuto la capacità sia di cooperare con Dio all'opera della grazia sia di rifiutare l'aiuto divino[65]. Oltre a questo il Concilio non aveva aggiunto altro. Restò così aperto il problema, per la teologia successiva, di precisare i termini di questa relazione: come si rapportano e si conciliano reciprocamente grazia di Dio e libero arbitrio? Era una tematica tutt'altro che semplice: essa, a ben vedere, metteva in gioco due concetti imperscrutabili. Inoltre uno dei due termini, la grazia di Dio, presentava di sua natura una trascendenza irraggiungibile dalla mente umana: chi infatti – astrattamente, cioè a prescindere dalla rivelazione di Dio – potrebbe addentrarsi nella volontà di Dio, nei suoi decreti e nelle modalità d'esecuzione dei suoi disegni?

61. B. Körner, *Melchior Cano*, pp. 44-45, 332-333.
62. Cfr. *ibid.*, pp. 333-335.
63. Nel *Decretum de iustificatione*, sessione VI del 13 gennaio 1547. Per la documentazione utilizzo *Concilium Tridentinum*, edidit Societas Goerresiana, tomus V, Friburgi Brisgoviae, Herder 1911, di seguito citato: CT, V, con l'aggiunta del numero di pagina e delle linee. Inoltre rimando, per comodità, all' *Enchiridion Simbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. Denzinger e A. Schönmetzer, Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Neo Eboraci, Herder 197636, di seguito citato: DS cui aggiungo il numero del testo riportato a margine in questa edizione.
64. CT, V, 792, 12 = DS 1521 (Cap. 1): «tametsi in eis [cioè negli uomini peccatori] liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum». Cfr. CT, V, 798, 5-7 = DS 1555 (Can. 5)

Inoltre tutta la faccenda si complicava ulteriormente, poiché, dal punto di vista storico, Lutero e Calvino avevano parlato di una predestinazione eterna dei giusti alla grazia e alla gloria, e avevano ripreso, senza indugio, il tema agostiniano dell'invincibilità della grazia. Per loro, in linea di principio, non sussisteva più il problema del rapporto tra la predestinazione e la libertà, poiché avevano tolto di mezzo la libertà umana. In realtà, nell'ambito dei riformati più sensibili all'eredità umanistica, cominciarono subito i dissensi su questo punto. Si conosce infatti la reazione estrema degli arminiani, detti anche rimostranti, e la dura risposta dei riformati intransigenti[66].

Invece, per i cattolici romani, che difendevano la libertà dell'uomo anche dopo la caduta di Adamo, come avrebbero potuto conciliarsi l'eterna predestinazione di Dio e la risposta libera dell'uomo alla grazia di Dio, la quale di sua natura è efficace? Due erano i rischi, ed erano esattamente gli stessi che il Concilio aveva inteso evitare con il *Decreto sulla giustificazione*, vale a dire: «pelagianesimo» e «protestantesimo». Trento aveva reagito all'interpretazione pelagiana – quella che la Riforma era propensa a dare del modo cattolico-romano d'intendere la giustificazione –, affermando che «la nostra giustizia è la giustizia *di Cristo*», e insieme aveva reagito al protestantesimo, sostenendo che la «la giustizia di Cristo è la *nostra* giustizia»[67]. Nondimeno questi due scogli dottrinali opposti – «pelagianesimo» e «protestantesimo» – si ripresentarono, sotto altra forma, all'indomani della chiusura del Concilio. Infatti, nell'intendere il rapporto esistente tra la libertà umana e la grazia erano aperte, in linea di principio, due strade che, di fatto, si rischiò di percorrere. Da un lato, si sarebbe potuto sottolineare, in maniera così determinante, l'intervento decisivo della libertà umana nella cooperazione alla propria salvezza, da riproporre il rischio del pelagianesimo; dall'altro, nel sostenere il primato della grazia, si sarebbe potuto correre il rischio di riproporre una delle tesi fondamentali della Riforma, il principio *sola gratia*. Di fatto, la controversia sorta tra Molina e Báñez, indusse i due partiti a scambiarsi la reciproca accusa, per altro ingiustificata, di pelagianesimo (o di semipelagianesimo) e di luteranesimo: il gesuita Luis de Molina fu accusato dai domenicani di pelagianesimo, mentre il domenicano Domingo Báñez fu accusato di luteranesimo da Luis de Léon (1527-1591) e di calvinismo dai gesuiti[68].

Il contesto più ampio e i prodromi di questa controversia, che all'inizio si svolse in parte a Valladolid (con la disputa sui meriti di Cristo) e in parte a Lovanio (soprattutto tra i partigiani di Baio e le tesi sostenute da Lessio), sono già stati trattati da Edmond Vanste-

65. CT, V, 792, 43-793, 1-3 = DS 1525 (Cap. 5): «[...] eidem gratiae libere assentiendo et cooperando [...] illam [gratiam] et abicere potest». Cfr. CT, V, 789, 1-4 = DS 1554 (Can. 4).
66. Solo apparentemente il calvinismo intransigente dei cosiddetti gomaristi segnò la propria vittoria al Sinodo di Dordrecht (1618-1619), convocato nel nome di Gesù Cristo dagli Stati Generali delle Province Unite. In realtà dall'arminianesimo uscì, principalmente (ma non esclusivamente) attraverso Ugo Grozio, quello spirito laico e tollerante che era destinato a passare alla storia come una delle più significative conquiste dell'età moderna. Per le fonti: *Acta Synodi Nationalis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, autoritate DD. Ordinum Generalium Foederati Belgii Provinciarum, Dordrechti habitae anno 1618 et 1619* [...], Dordrechti, typis Isaaci Ioannidis Canini & Sociorum eiusdem Urbis Typographorum 1620; in versione neerlandese: *Acta ofte Handelinghen des Nationalen Synodi* [...], *ghehouden door authoriteyt der Hoogh: Mogh: Heeren Staten Generael des Vereenichden Nederlandts tot Dordrecht, anno 1618. ende 1619.* [...], Dordrecht, by Iansz. Canin ende zijne geassocieerde Druckers 1621; G. Brandt, *Historie der Reformatie, en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, in 4 parti: parte I, Amsterdam, voor Jan Rieuwertsz., Hendrik en Dirk Boom Boekverkoopers 1677[2]; parte II, Amsterdam, voor Jan Rieuwertsz., Hendrik en Dirk Boom Boekverkoopers 1674; parti III e IV, Rotterdam, by Barent Bos Boekverkooper 1704. Brandt non è soltanto «letteratura» sull'argomento, ma anche «fonte primaria», per i moltissimi documenti, ora distrutti o introvabili, che egli riporta di prima mano. Tutte le fonti qui segnalate sono in mio personale possesso.
67. F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione*, pp. 87-116; Id., *Il concilio di Trento (1545-1563). Ermeneutica*, pp. 38-48.
68. Per una presentazione complessiva e più recente della controversia, vedi: E. Villanova, *Storia della teologia*, II, pp. 434-435, 446; *Historia de la teología española*, a cura del Seminario «Suárez», sotto la direzione di M. Andrés Martinez, 2 voll., Madrid, Fundacion Universitaria Española 1983-1987, vol. I, pp. 612-614; vol. II, pp. 11-20; J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, IV, pp. 199-200; *Storia della teologia*, a cura di G. Occhipinti, II, pp. 469-470, 504-507.

enberghe[69]. Invece la discussione vera e propria sulla tematica precisa si accese solo dopo che Molina pubblicò a Lisbona nel 1588 il libro intitolato *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*[70]. Questo trattato è nato dalle lezioni che egli tenne a Evora sulla prima parte della *Summa theologiae*, in particolare negli anni che vanno dal 1570 al 1573. Effettivamente, scorrendo la *Concordia*, si possono facilmente individuare le principali questioni della *Summa* alle quali Molina pose la propria attenzione. Si tratta sostanzialmente di *Summa theologiae*, pars I, q. 14 («De scientia Dei»); q. 19 («De voluntate Dei»); q. 22 («De providentia Dei»); q. 23 («De praedestinatione»). Il quadro di riferimento del pensiero di Tommaso è pertanto assunto negli aspetti più astratti e di tipo speculativo-filosofico. In tale contesto il gesuita spagnolo colloca la sua preoccupazione antiprotestante di affermare la consistenza della libertà umana contro le pessimistiche negazioni del tempo, nell'intento di interpretare correttamente il Concilio di Trento.

La posizione di Molina e della sua scuola, chiarita anche dagli interventi successivi di Lessio[71], può essere espressa in poche parole. La grazia di Dio e la libertà dell'uomo «concorrono simultaneamente» al conseguimento di un unico risultato, che in definitiva è la piena salvezza dell'uomo, vale a dire: la vita eterna, che risulta così essere *insieme* «donata da Dio» e «conseguita dall'uomo»[72]. Con la teoria del «concorso simultaneo» egli pensa di interpretare la «cooperatio» di cui parla il Concilio di Trento[73]. Come si vede, la massima preoccupazione di Molina consiste nel lasciare all'uomo la sua autonomia[74], senza ovviamente mettere in discussione il primato assoluto dell'iniziativa divina. Tale autonomia è ultimamente salvaguardata da questa tesi: la grazia di Dio, che di per se stessa non è solo sufficiente, ma è anche efficace, cioè capace di conseguire il proprio risultato, di fatto non diventa tale, se non per il libero – cioè per l'autonomo – consenso dato ad essa dall'uomo. D'altra parte il primato assoluto di Dio e della sua iniziativa salvifica nei confronti dell'uomo è garantito dalla cosiddetta «scienza media»[75]. Dio infatti conosce anche le cose future contingenti, che dipendono dalla libertà dell'uomo. Egli sa già dall'eternità quale sarà la risposta libera, che, in determinate circostanze, quest'uomo darà al suo intervento di grazia. Tale sua prescienza non predetermina la risposta dell'uomo, che appunto rimane libera. Ma Dio decide di dare la sua grazia a coloro che, come egli sa, risponderanno liberamente in modo positivo alla sua offerta di grazia in determinate circostanze. Perciò nel caso di Molina e della sua scuola si parla di predestinazione «post praevisa merita».

69. E. Vansteenberghe, s.v. *Molinisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1929, coll. 2098-2100.
70. La seconda edizione più completa di quest'opera vide la luce ad Anversa nel 1595 con il titolo *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Essa è ora disponibile nell'edizione critica curata da Iohannes Rabeneck e pubblicata in Spagna, a Madrid (propriamente: Oniae et Matriti) nel 1953, nella collana di testi «Societatis Iesu selecti scriptores». Per Molina restano sempre fondamentali gli studi di I. Rabeneck, *De vita et scriptis Ludovici Molina*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XIX, 1950, pp. 75-145; Id., *Antiqua legenda de Molina narrata examinatur*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXIV, 1955, pp. 295-326.
71. Mi riferisco in particolare al tema dell'efficacia della grazia: L. Lessius, *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata Disputatio apologetica*, Antwerpiae, ex Officina Plantiniana apud Ioannem Moretum 1610, presente nella Biblioteca Nazionale Braidense (Milano) con segnatura F.V.102. Questo libro contiene anche altre due «disputationes» di primaria importanza: *De praedestinatione et reprobatione Angelorum et hominum* e *De praedestinatione Christi*.
72. Cfr. L. Molina, *Liberi arbitrii* [...] *concordia*, ed. Rabeneck, pp. 225-227 (pars III, disp. 37: «Quo pacto Deus ad supernaturale actus cum libero nostro arbitrio concurrat»).
73. Vedi sopra, nota 65.
74. Difesa anzitutto a partire dal concetto di libertà come «indifferenza»: «Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit» [...] «Quod si [voluntas] simul possit elicere indifferenter vel hunc vel contrarium actum, cernitur etiam libertas quoad speciem actus, ut vocant, quae plenae et perfectae libertatis rationem habet», L. Molina, *Liberi arbitrii* [...] *concordia*, ed. Rabeneck, p. 14 (pars I, disp. 2, nn. 3 e 5).
75. Cfr. *Ibid.*, pp. 337-356 (pars IV, disp. 52: «Utrum in Deo sit futurorum contingentium scientia. Qua item ratione cum ea libertas arbitrii rerumque ciontingentia consentiant»).

Con Luis de Molina e la sua scuola entrò in netto contrasto il domenicano Domingo Báñez. Anch'egli commentò più volte, lungo la sua carriera di professore, la *Summa* di Tommaso. Per quanto riguarda il tema del rapporto grazia-libertà sono importanti soprattutto le lezioni dell'ultimo corso da lui tenuto sulle questioni relative alla grazia, negli anni 1599-1600. Si tratta in concreto del commento a *Summa theologiae*, pars I-II, qq. 109-114[76]. Nondimeno, a Roma, nell'Archivio generalizio dell'Ordine dei Predicatori, si è trovato, con segnatura XIV-165, il cosiddetto «Secondo trattato», al quale più volte, nel corso delle sue lezioni sulla grazia, Báñez stesso fa riferimento. Questo trattato, intitolato *De vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem*[77], è probabilmente la fonte più importante e limpida per conoscere in sintesi la posizione baneziana su tutta la questione del rapporto grazia-libertà. Tale scritto, terminato l'8 settembre 1600, è molto utile, poiché procede in forma sistematica, dunque meno dispersiva rispetto alle lezioni («Primo trattato») pressoché contemporanee, le quali seguono passo per passo le questioni della *Summa theologiae*[78].

Il trattato si apre con una citazione tratta da *Hebr.* 13, 20-21: «Deus pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, facens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum». Tutto il testo di Báñez non vorrebbe essere altro che un commento (ovviamente «speculativo») a questa parola biblica, sulla quale l'autore richiama l'attenzione, mettendo bene in luce i termini in gioco: l'azione di Dio, affinché l'uomo faccia, ovvero l'azione di Dio che induce l'uomo a fare liberamente. «Itaque liberum arbitrium hominis adaptatur a Deo ut libere faciat id quod placet Deo, et nihilominus ipse Deus facit ut homo faciat»[79]. La trattazione si snoda in tre parti, nelle quali Báñez chiarisce anzitutto i termini della questione, precisando che cosa debba intendersi per libero arbitrio e azione libera (I parte); definisce poi in che cosa consista l'efficacia attuale della grazia di Dio (II parte) e conclude trattando della concordia tra libertà e grazia (III parte). Come si vede lo schema brilla di estrema chiarezza: si tratta successivamente della libertà, della grazia e del loro rapporto.

Precisando il concetto di libertà, il teologo domenicano si oppone alla definizione molinista. Per Molina la libertà dell'uomo coincide con la pura indifferenza[80]. Onde, secondo questo teologo gesuita (ma anche secondo Suárez), al di là del concorso generale con cui Dio conserva tutte le cose, l'uomo rimane talmente libero, vale a dire talmente indifferente, che gli resta ugualmente possibile agire e non agire. Proprio da questo modo di concepire la libertà dipende la tesi molinista secondo cui, tra grazia sufficiente e grazia efficace, non esiste altra differenza, se non quella che vi pone la libertà dell'uomo, la quale soltanto, con il suo consenso alla grazia, permette che l'«auxilium sufficiens» diventi «efficax»[81]. Ma ciò significa fare dipendere l'efficacia della grazia di Dio dall'arbitrio e dunque dall'iniziativa dell'uomo[82].

Invece Báñez definisce a modo suo la libertà, muovendosi per altro nel solco della grande tradizione agostiniana. Secondo lui, l'uomo, considerato nella sua condizione di

76. D. Báñez, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, t. III, *De gratia Dei* (qq. 109-114), a cura di V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1948. Questo testo riproduce il ms. 650 della Biblioteca Universitaria di Salamanca, e, in fine, anche il ms. XIV-165 dell'Archivio generalizio O.P. in Roma.
77. Pubblicato dallo stesso Beltrán de Heredia, *ibid.*, pp. 351-420.
78. Cfr. l'introduzione di Beltrán de Heredia, *ibid.*, pp. 5-14.
79. *Ibid.*, p. 351 [proemio].
80. Cfr. sopra, nota 71.
81. *Ibid.*, p. 393 (pars II, cap. III, n. 7): dove il domenicano espone la sua contrarietà alla tesi di Molina e Suárez, la quale recita: «est in libera potestate nostra, auxilia divina efficacia reddere, consentiendo et cooperando cum illis, vel inefficacia illa reddere continendo consensum».
82. Cfr. *ibid.*, pp. 357-358 (pars I, cap. I, n. 5). Inoltre: «totam sufficientiam et efficaciam realem ita distinguunt [sc. "isti doctores moderni": Molina et Suárez], ut sufficientia sit ex Deo, efficere autem attribuatur naturae hujus liberi arbitrii», *ibid.*, p. 397 (pars II, cap. III, n. 9).

natura ovvero nella sua reale situazione storica, «tanto meno gode di libertà perfetta, quanto meno è determinato al proprio fine e all'oggetto della sua volontà»[83]. Insomma, nel caso della libertà creata, l'uso della libertà è tanto più perfettamente libero, quanto più la libertà sceglie infallibilmente il bene[84]. Del resto la creatura è tanto più perfetta, quanto più assomiglia a Dio. Ne consegue che coloro che sono confermati nella grazia sono assai più perfettamente liberi di coloro che non lo sono, in quanto il loro libero arbitrio, ad opera della grazia, è stabilito e determinato al bene, a somiglianza di Dio[85]. La conclusione è che si ha un vero uso della perfetta libertà a quest'unica condizione, vale a dire quando «*Deus ipse* perfectius illuminando intellectum et intime inspirando in voluntatem, *efficit quod voluntas se determinet tam libere quam si ab extrinseco non ageretur*. Et nihilominus fortiter movetur ex parte Dei primi moventis. Cujus motio et auxilium non ligat liberam facultatem, sed eam perficiendo efficit infallibiliter operari»[86].

Quanto alla grazia, Báñez è molto chiaro. Essa è da intendersi, agostinianamente, come un «auxilium» ovvero come un «adiutorium»[87]. Ma l'unico modo di definire l'«auxilium» è quello di concepirlo come una causa efficiente che influisce su una realtà preesistente[88]. Da questo punto di vista «totus ordo gratiae potest dici auxilium Dei elevantis et perficientis naturam praeexistentem ad operationem supernaturalem et ad supernaturalem finem tendentem»[89]. In quanto causa efficiente che influisce sulla natura, più concretamente sulla volontà dell'uomo, la grazia, intesa come auxilium, è definibile nei termini di un «influxus».

A questo proposito, però, Báñez contesta a Molina il suo modo di intendere l'«influxus», in quanto per il teologo gesuita esso non sarebbe nient'altro che la conservazione delle cause seconde da parte di Dio. Secondo Molina, Dio concorrerebbe semplicemente con le cause seconde a produrre l'effetto, senza che sia necessario ammettere una particolare «praemotio» divina delle cause seconde[90]. Invece il teologo domenicano afferma che è sempre necessaria una «motio», da parte della prima causa, anche per gli atti di conoscenza e di volontà[91]. Ora, ciò che vale a livello naturale, a maggior ragione deve valere a livello soprannaturale: la volontà umana deve essere determinata da Dio a compiere atti soprannaturali. È pertanto in gioco una duplice determinazione, «videlicet determinatio passiva prout est a Deo movente, et determinatio activa prout est a voluntate consentiente [...] Activa determinatio voluntatis pendens est a passiva motione, quae est a libero arbitrio Dei, intime operantis et reducentis in actum liberum arbitrium juxta modum suae naturae, illuminando intellectum ut melius cognoscat media, et inspirando in voluntatem ut efficaciter eligat quod beneplacitum est Deo». Ritornando perciò al testo iniziale della *Lettera agli Ebrei*, cap. 13, vv. 20-21, Báñez spiega: «Ecce voluntas nostra aptatur passive a Deo ut nos faciamus»[92]. Quindi, riprendendo l'obiezione che era stata mossa a sant'Agostino a proposito di *Rom.* 8, 14 («Qui Spiritu Dei aguntur»), conclude: «Dicit mihi aliquis: ergo agimur non agimus. Respondeo, immo et agis et ageris»[93].

83. *Ibid.*, p. 362 (pars I, cap. I, n. 9): «Homo [...], praesertim si in puribus naturalibus vel in natura lapsa consideretur, tanto minus perfecta libertate gaudet, quanto minus determinatus est ad proprium finem et objectum voluntatis».
84. Cfr. *ibid.*, p. 368 (pars I, cap. II, n. 7: ultimo capoverso).
85. Cfr. *ibid.*, p. 371 (pars I, cap. III, n. 3, verso la fine).
86. *Ibid.*, p. 372 (pars I, cap. III, n. 4, in fine). Il corsivo è mio.
87. Cfr. *ibid.*, p. 373 (pars II, cap. I, n. 1).
88. *Ibid.* Inoltre Báñez precisa ampiamente anche la differenza che esiste tra «auxilium» e «cocursus», *ibid.*, pp. 385-387 (pars II, cap. II, n. 3).
89. *Ibid.*, p. 374 (pars II, cap. I, n. 2).
90. Cfr. *ibid.*, pp. 375-376 (pars II, cap. I, nn. 3-4).
91. Cfr. *ibid.*, p. 380 (pars II, cap. I, n. 6).
92. *Ibid.*, p. 381 (pars II, cap. I, n. 6).
93. *Ibid.*

Báñez ribadisce la sua tesi precisando, contro Molina e la scuola dei gesuiti, che l'«auxilium Dei» non è semplicemente morale, ma efficace e reale. Con il termine «morale» egli intende prendere di mira la tematica della «scientia media» di Molina, mediante la quale Dio conosce le circostanze e le predispone, affinché l'uomo, a partire dall'aiuto della grazia sufficiente, si apra o si chiuda liberamente al consenso. Dunque «morale» si riferisce alle circostanze predisposte da Dio in modo favorevole alla scelta dell'uomo di aderire alla volontà soprannaturale di Dio[94]. Invece, secondo Báñez, l'intervento di Dio deve essere inteso come fisico, reale ed efficace. Secondo lui, Dio è «causa realis et physice influens movendo efficaciter liberum arbitrium ad consensum», dunque Dio non è «tantum moralis causa conferendo quo [liberum arbitrium] possit se ad operationem physice movere»[95].

La polemica tra gesuiti e domenicani divenne sempre più acuta. Dapprima si svolse in Spagna e Portogallo, ma a partire dal 1595 la questione fu portata a Roma, da papa Clemente VIII. Qui nel 1597 fu istituita una commissione per esaminare la *Concordia* di Molina. Dal 1598 al 1607 si susseguirono più di 120 congregazioni e sessioni in cui si confrontarono le due scuole, dapprima sotto il pontificato di Clemente VIII e poi, a partire dal 1605, sotto Paolo V. Le vicende furono alterne e assai controverse, tuttavia il libro di Molina, incriminato dai domenicani, non fu mai condannato dal magistero, il quale pose termine al lungo discutere con una *Formula pro finiendis disputationibus de auxiliis* del 5 settembre 1607. In essa Paolo V interveniva per sciogliere le congregazioni e i gruppi di consultori, invitandoli a tornarsene a casa. Insieme vietava alle due scuole di considerare eretica o comunque contraria alla fede la posizione del partito avverso[96]. Lo stesso Paolo V, nel 1611[97], impedì che si stampassero libri sull'argomento, senza che prima fossero stati sottoposti all'esame dell'Inquisizione. Analoghi provvedimenti furono ribaditi da Urbano VIII nel 1635 e nel 1641[98]. Ma la «controversia de auxiliis», dal punto di vista storiografico, non era affatto terminata: essa si protrasse in modo apertamente tendenzioso nei secoli successivi, sfociando in toni acerbi soprattutto nei primi decenni del Settecento[99].

94. *Ibid.*, p. 412 (pars III, cap. unicum, n. 3): «hanc moralitatem reducunt ad opportunitatem temporis simul cum praescientia Dei cognoscentis illum hominem bene operaturum, si in tali tempore constitutus, gratiam illam sufficientis auxilii reciperet».
95. *Ibid.*, p. 413 (pars III, cap. unicum, n. 4).
96. Cfr. DS 1997.
97. *Decreto del Santo Ufficio* del 13 gennaio 1611.
98. *Decreto del Santo Ufficio* del 22 maggio 1625 e del 1° agosto 1641.
99. Qui mi limito ad offrire qualche spunto per successivi approfondimenti. La prima storia molto importante dell'intera questione fu scritta nel 1700 da Augustinus Le Blanc, *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. libri quatuor*, Lovanii, apud Aegidium Denique 1700 (presente in Biblioteca Ambrosiana con segnatura S.P.C.XII.36). Le Blanc è lo pseudonimo di François-Jacques-Hyacinthe Serry, domenicano (1659-1738). Questi studiò a Parigi; nel 1690 fu a Roma come teologo del card. Altieri e consultore del Sant'Uffizio; nel 1697 ottenne il dottorato a Parigi; in seguito fu chiamato all'Università di Padova come professore di teologia. Qui insegnò dal 1697 fino alla morte. Mentre si accingeva a scrivere la sua storia della controversia «de auxiliis», un lettore indiscreto, forse un gesuita, ebbe modo di leggere parte consistente del suo ms., dopo di che intervenne pubblicamente con una lettera all'autore «sulla nuova storia della controversia «de auxiliis» che egli sta preparando». L'autore di questo libello era un attaccabrighe che tentava di dimostrare l'incompetenza nel campo delle lettere dell'autore della storia che stava per apparire. Serry rispose con uno scritto in cui l'autore della storia, presentato come Le Blanc, rende conto della sua opera rispondendo all'attaccabrighe, cioè allo scritto del segretario di Liegi, apparso nel 1698. Serry riassume il senso di tutta la storia in una brevissima conclusione: la grazia efficace non è stata affatto condannata (non si tratta perciò di un errore di Calvino), ma è un elemento della dottrina della Chiesa contro ogni pelagianesimo; mentre la scienza media sarebbe stata condannata dalla Chiesa come dottrina semipelagiana. Nel 1700 uscì a Lovanio la prima edizione di questa storia, composta di quattro libri: I. Il primo libro tratta della nascita o delle prime avvisaglie della controversia in Belgio e in Spagna; ciò che indusse verso il 1597 all'idea di creare una congregazione chiamata «de auxiliis» a Roma; II. Il secondo libro narra ciò che accadde nelle prime sessioni fino al 1602; III. Il terzo riguarda i dibattiti che si svolsero davanti a Clemente VIII fino al 1605; IV. Il quarto espone le ultime sessioni e ciò che accadde sotto il pontificato di Paolo V. All'uscita dell'opera, due anonimi partigiani dei gesuiti pubblicarono due scritti su di essa, mettendone in luce gli errori. Serry da parte

Come si vede, queste due prospettive teologiche si richiamano entrambe a san Tommaso, nel tentativo di rispondere a un problema attuale, risvegliato dalla Riforma e lasciato aperto dal Concilio di Trento. Si constata anzitutto che, pur rapportandosi allo stesso testo fondamentale, cioè la *Summa* di Tommaso, i due teologi insistono con il loro commento su parti diverse. In ogni caso, se non si può dire che solo uno dei due sia l'esponente del tomismo – come invece più volte si è detto, parteggiando per il domenicano Báñez –, visto che anche Molina, da parte sua, intese essere un commentatore di Tommaso, bisogna però riconoscere serenamente che tutte e due gli autori non sono stati commentatori rigorosamente fedeli del pensiero dell'Angelico.

Per esempio, William R. O'Connor ha fatto giustamente notare come, da un lato, Molina si faciliti la strada alla teoria del «concorso», facendo dire a san Tommaso che Dio opera in un duplice modo «con» le cause seconde, mentre Tommaso non dice affatto «con», ma «in», cioè nelle cause seconde[100]; dall'altro lato, egli mostra come Báñez si ritagli la possibilità di affermare la sua tesi, facendo uso abbondante del verbo «determinare», in un'accezione ignota a Tommaso[101].

Tuttavia, al di là di queste puntuali differenze filologiche, giova notare come tutti e due gli autori abbiano a che fare con un problema nuovo, quello della libertà effettiva dell'uomo, un tema arrivato alla ribalta nel contesto dell'umanesimo e dell'incipiente età moderna. Proprio su questo punto si gioca la differenza che intercorre tra Báñez e Molina. Il primo, si muove sostanzialmente entro la prospettiva agostiniana ed è portato a sottolineare, in modo assai religioso, la dipendenza totale e assoluta della creatura dal Creatore. Ai suoi occhi i «moderni» dottori gesuiti dovevano apparire piuttosto «empi», cioè pensatori privi di quella «pietas» che solo consente ai teologi di mantenersi nei giusti limiti creaturali. La tesi di Molina, infatti, secondo Báñez, «videtur derogare divinae omnipotentiae voluntatis, quae omnia quaecumque voluit fecit et facit»[102]; inoltre, ciò che è peggio, «derogare videtur meritis Christi»[103]. D'altra parte Molina e la scuola gesuitica incarnavano senz'altro meglio lo spirito del tempo e la sua sensibilità nuova. Essi, con la loro teologia, si dimostravano più attenti alle spinte autonomistiche e a quello spirito d'intraprendenza che ormai attraversava largamente la cultura agli inizi dell'età moderna.

È per altro evidente il limite del pensiero teologico di ambedue le scuole. Molti storici della teologia hanno già ampiamente segnalato questo punto. Tra costoro Gérard Philips ha notato come le due soluzioni offerte, con tutte le loro diverse sfumature e

sua replicò con due altri opuscoli, nel 1702 e nel 1704. Uno sconosciuto, che prese il nome di Charles Gaspard Metzenc e che si spacciava come sindaco dell'università di Treviri, tentò di sollevare l'università contro Serry. Ma gli avversari di Serry fecero anche di più: sotto il nome di Teodoro Eleuterio – pseudonimo di Livino de Meyer o Meyere (1655-1730), gesuita, polemista, rettore dell'università di Lovanio – pubblicarono una nuova storia delle congregazioni ad Anversa nel 1705. Fu per rispondere a questo libro, e in generale a tutti i suoi avversari, che Serry scrisse una seconda edizione della sua opera (Anversa 1709), aumentata di un quinto libro e di parecchie appendici. In questa egli si presentava come il vero autore, dottore della Sorbona e teologo primario dell'accademia di Padova. Il libro V vuole esser la dimostrazione che la storia scritta da Eleuterio è una cucitura di falsi, di errori e di calunnie. Della seconda edizione di Serry ho potuto consultare le tre copie presenti in Ambrosiana: Venetiis 1740, in-folio, coll. 924, senza appendici, con segnatura S.P.G.XI.2; Ventiis 1740, in-folio, coll. 964, con un'*Appendix* di coll. 432, che raccoglie una trentina di documenti, dal 1549 al 1698 (molto importanti per il contesto e lo sviluppo della tematica), con segnatura S.P.B.XII.12; idem, con segnatura S.P.B.XII.13; tutte apparse presso l'editore Francesco Pitteri. La controversia «de auxiliis» presenta contorni così ampi, che procedere ad una semplice ricognizione delle fonti (pubblicate e da pubblicare) sarebbe opera già di per se stessa ampiamente meritoria.

100. W.R. O'Connor, *Molina und Banez as interpretes of St. Thomas Aquinas*, «The New Scholasticism», XXVI, 1947, pp. 234-259: 246-247.

101. Ciò viene sostenuto da O'Connor con rimando particolare anche ai *Commentari* di Domingo Báñez alla prima parte della *Summa*, cfr. ibid., pp. 251-256.

102. D. Báñez, *Comentarios inéditos*, p. 413 ([Tractatus secundus], pars III, cap. unicum, n. 4)

103. *Ibid.*, p. 414 (pars III, cap. unicum, n. 5).

aporie interne, abbiano in ogni caso corso un rischio comune: concepire l'uomo e Dio come se fossero due concorrenti, in modo tale che, quanto più si attribuisce a Dio, tanto più si sottrae all'uomo; e viceversa: quanto più si attribuisce all'uomo, tanto più si sottrae a Dio[104]. Invece è chiaro che, in linea di principio, la libertà creata dell'uomo non fa altro che esaltare la gloria di Dio, mentre l'onnipotente trascendenza di Dio rende effettivamente possibile il concreto e pieno esercizio della libertà umana. Ciò che sorprende di più in questi autori è però l'uso abbondante di un sistema di concetti che lavora in un quadro speculativo di tipo più genericamente filosofico che non propriamente teologico, nel senso che essi tendono ad impostare la questione del rapporto uomo-Dio, come se si trattasse di una relazione immediata e diretta, e come se si potesse prescindere dalla mediazione, teologicamente esplicita, di Cristo. Ma anche questo non è del tutto vero: è la critica che lo stesso Philips lascia, per così dire, intendere relativamente al giudizio troppo crudamente espresso da Karl Barth sull'intera controversia «de auxiliis»[105]. Infatti il grande teologo svizzero ha constatato, in questo genere di teologia, l'assenza di Cristo. Per altro, in un certo senso, ciò sta sotto gli occhi di tutti. Ma per onestà bisogna ricordare, collocandoci da un punto di vista prettamente storico, che l'intera teoria della grazia, intesa come «habitus», trova il proprio senso propriamente teologico, non tanto nel fatto che ci si serva di determinate categorie della filosofia scolastica, quanto piuttosto nell'assunzione di queste ad esprimere quel rinnovamento interiore che, per il dono dello Spirito di Cristo rende i «giustificati» realmente fratelli del Primogenito. In quanto l'«habitus» della grazia è e rimane dono di Cristo al peccatore giustificato, è impossibile parlare di assenza totale di Cristo in questa controversia. Caso mai si potrà e si dovrà parlare di una cristologia non pienamente sviluppata che affligge quest'epoca dell'incipiente teologia moderna, per il fatto che la Riforma, con il suo richiamo possente al tema della giustificazione, ha inevitabilmente attirato l'attenzione sulla figura di Cristo, inteso come Redentore, lasciando però in secondo piano la sua funzione di mediatore universale nello stesso ordine della creazione e, più in profondità, trascurando la sua predestinazione assoluta ad essere il Primo in tutte le cose, colui in cui si ricapitola tutto ciò che è creato e redento. Indubbiamente, questa disattenzione va di pari passo con l'esclusivo concentrarsi della teologia scolastica cattolico-romana del tempo sul tema della grazia come dono creato, ma sarebbe senz'altro eccessivo affermare che la tematica della grazia, trattata nella e dalla teologia postridentina, sia priva di qualsiasi riferimento a Cristo. Sulla questione del posto di Cristo nella seconda scolastica ritorneremo più avanti; prima dedichiamo la nostra attenzione a un altro tema fondamentale, che però non fu esplicitamente trattato durante il Concilio di Trento: l'ecclesiologia.

4.3. *Il tema della Chiesa*

Benché prima e durante il Concilio di Trento si discutesse molto sul modo di concepire la Chiesa, sia in campo protestante sia nel mondo cattolico-romano, il Concilio di Trento evitò di addentrarsi nelle questioni ecclesiologiche. Le posizioni su molti temi erano del resto ormai ben definite[106].

104. G. Philips, *La théologie posttridentine de la grâce*, «Estudios Eclesisticos», XLVII, 1972, pp. 505-532: 510-511.

105. *Ibid.*, p. 513. Con riferimento a K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich, Zollikon 19462, pp. 636-673.

106. Sulle questioni ecclesiologiche del tempo e sull'ampio dibattito delle idee resta fondamentale il lavoro di H.J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn, Schöningh 1988; spunti sintetici e bibliografia essenziale in H. Smolinsky, *La vicenda della teologia controversistica*, in *Storia della Teologia*, IV, *Età moderna*, cit., pp. 67-124: 94-101, 123, n. 2.

Lutero, sottolineando il valore principale della giustificazione per fede, aveva precisato la sua concezione di Chiesa a partire dal primato assoluto della Scrittura e dell'annuncio evangelico: la Chiesa è per lui anzitutto la «comunità dei credenti», di coloro che tali sono resi dalla predicazione della Parola. Gli aspetti istituzionali e gerarchici, di fronte alla conseguente valorizzazione del laicato, erano stati criticati, relativizzati e rifiutati da Lutero[107]. Nondimeno annuncio della parola e amministrazione dei sacramenti (battesimo e cena) conservavano ancora per lui elementi irrinunciabili di una certa organizzazione istituzionale della Chiesa visibile, con riferimento concreto all'esercizio del ministero[108]. La controversistica del tempo aveva immediatamente percepito che la Riforma metteva in discussione il primato papale e gli aspetti istituzionali e gerarchici della Chiesa. Su questi punti, come del resto sulla questione del concilio e del suo rapporto con l'autorità del papa, erano intervenuti molti teologi, tra i quali possiamo ricordare, a titolo puramente esemplificativo: Johannes Eck, Kaspar Schatzgeyer, Albert Pigge, John Fisher, Reginald Pole, Thomas de Vio, Johann Driedo, Melchor Cano e Thomas Stapleton. I risultati più ampi e meglio organizzati di questa intera reazione teologica furono infine raccolti e meglio organizzati da Roberto Bellarmino e Francisco Suárez.

Ciò che sorprende è il fatto che il Concilio di Trento abbia evitato di pronunciarsi su questioni ecclesiologiche. La cosa non è sfuggita agli studiosi. Dell'argomento si è particolarmente interessato Klaus Ganzer, il quale, in un paziente studio, ha portato alla luce i due partiti presenti al Concilio: da un lato la posizione conciliarista dei francesi, ben rappresentati da Charles Guise, cardinale di Lotaringia; dall'altro, la concezione romana, che attribuisce, senza dubbio alcuno, il primato assoluto al potere del papa. In tale situazione risultò prudente il consiglio fatto pervenire ai Legati del Concilio dal cardinale Carlo Borromeo, secondo il quale era impossibile «fare un dogma in tanta discordia»[109]. Dunque la sussistenza di frange conciliariste spinse i Padri del concilio a non rinnovare polemiche ancora non del tutto sopite, lasciate aperte dai tempi dei Concilî di Costanza e di Basilea.

Nondimeno la materia ecclesiologica in effervescenza richiedeva un ripensamento teologico significativo, che di fatto non tardò ad arrivare. A Roberto Bellarmino fu affidata la «cattedra di controversie» al Collegio Romano, che egli tenne dal 1576 al 1588[110]. Queste sue lezioni, raccolte in tre poderosi volumi in-folio, furono pubblicate per la prima volta a Ingolstadt negli anni 1586-1593. La seconda edizione, ampliata e rivista dall'autore, fu pubblicata a Venezia nel 1596, in quattro volumi, e divenne il modello per tutte le successive edizioni, che si susseguirono assai frequentemente nel tempo, tanta fu l'importanza riconosciuta da tutti a quest'opera[111]. L'influsso della teologia di Bellarmino durò senz'altro fino al Vaticano I, anzi, come vedremo, almeno fino all'enciclica «Mystici Corporis» del 28 giugno 1943.

107. Cfr. F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana*, pp. 385-390.
108. Per la concezione della Chiesa in Lutero, con ampia discussione dei principali studi sull'argomento, vedi B. Gherardini, *Ecclesia creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma, Vivere In 1994.
109. K. Ganzer, *Gallikanische und römische Primatauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient*, «Historisches Jahrbuch», CIX, 1989, pp. 109-163: 163; ora anche in Id., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*, a cura di H. Smolinsky e J. Meier, Münster, Aschendorff 1997, pp. 282-334; Id., *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, *ibid.*, pp. 266-281.
110. Ho visto in Ambrodsiana il primo volume di questa edizione, con segnatura S.M.A.IX.21, *Disputationes Roberti Bellarmini* [...] *de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadii, ex officina typographica Davidis Sartori 1586 [tomus primus].
111. Ho potuto consultare R. Bellarminus, *De controversiis christianae fidei*, tomi 4, Venetiis 1599 (mentre i tomi 1 e 3 recano sul frontespizio: apud Societatem Minimam; i tomi 2 e 4 recano: apud Ioan. Bapt. Ciottum Senensem), presente in Ambrosiana con segnatura S.P.H.X.37-40. Mi servo di questa edizione veneziana. È presente in Ambrosiana anche una splendida edizione milanese settecentesca, con segnatura A.S.413-416: 4 tomi, Mediolani, ex typographia Haeredum Dominici Ballagattae 1721.

Giustamente la tradizione degli studi bellarminiani ha insistito sul concetto giuridico e istituzionale di Chiesa, quale è stato formulato in termini assai precisi dal grande teologo controversista cattolico. Questo aspetto ci sembra assodato dalla ricerca storiografica ed è per altro indiscutibile. Non è chi non veda come Bellarmino, criticando la concezione dell'«Ecclesia invisibilis» proposta da Lutero, abbia insistito particolarmente sugli aspetti esteriori e visibili di appartenenza alla Chiesa[112]. Nondimeno la letteratura più recente ha saputo portare alla luce anche gli aspetti misterici dell'ecclesiologia bellarminiana, i quali sono tutt'altro che assenti. In questa prospettiva Thomas Dietrich ha richiamato l'attenzione sul cosiddetto «principio d'incarnazione» (das «inkarnatorische Prinzip») come modello di pensiero adeguato a intendere l'ecclesiologia di Bellarmino[113].

Infatti, studiando la struttura delle *Controversiae*, specialmente in rapporto allo schema delle lezioni tenute in precedenza da Bellarmino, Dietrich è stato in grado di fare risaltare i cambiamenti significativi che fanno emergere la centralità del mistero dell'incarnazione[114]. Infatti basta notare la successione delle prime tre controversie contenute nel primo tomo dell'intera opera:

I. De Verbo Dei scripto et non scripto
II. De Christo capite totius Ecclesiae
III. De Romano Pontifice capite militantis Ecclesiae.

Da un lato la successione schematica dei temi segnala il primato assoluto del Verbo Incarnato, che, nell'ecclesiologia di Bellarmino, costituisce il punto di aggancio tra la Parola (scritta e tramandata) e la Chiesa stessa; dall'altro, il fatto che il ministero del papa appaia immediatamente legato all'autorità e al pieno potere di Cristo manifesta l'intenzione dell'autore di limitare l'autorità dei vescovi e dei concili, nel senso di subordinarla a quella del papa. Nondimeno è chiaro che Bellarmino non intende incentrare tutte le sue controversie sul primato di Pietro e del papa – tema diventato ossessionante in quel tempo –, ma colloca tale questione su uno sfondo teologico più ampio e fondamentale, per altro suggerito da Trento in risposta alla Riforma: la questione delle fonti della fede e della loro interpretazione in rapporto a Cristo, Verbo Incarnato.

È propriamente il mistero di Cristo – chiarito nei suoi termini essenziali e, sostanzialmente, secondo la dottrina di san Tommaso –[115] a costituire la premessa indispensabile per intendere la realtà teologica della Chiesa. Cristo infatti è per eccellenza il mediatore. La sua mediazione deve essere intesa in un duplice modo. In lui si offre anzitutto una «mediatio substantialis», nel senso che nella persona di Cristo si verifica l'unione sostanziale («unio hypostatica») delle due nature, quella umana e quella divina. Ora, tale mediazione sostanziale costituisce il presupposto necessario della «mediatio per operationem», vale a dire dell'opera della redenzione[116]. In questo modo l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, che si realizza nell'incarnazione del Verbo, costituisce la premessa indispensabile per l'opera della redenzione: «[mediatio substantialis] necessaria fuit ad mediationem per operationem: nisi enim esset Christus Deus homo, non esset suppositum divinum in natura humana operans [...]: tamen ut esset mediator, et posset totum mundum redimere [...], debuit praeter formam humanitatis habere divinum supposi-

112. Cfr. *Storia della teologia*, II, pp. 527-531; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg, Herder 1971 («Handbuch der Dogmengeschichte», III/3d), pp. 53-56, con la letteratura ivi segnalata.
113. T. Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn, Bonifatius Verlag 1999, p. 18.
114. Cfr. *ibid.*, pp. 74-83
115. Cfr. Thomas Aq., *Summa theologiae*, pars III, q. 26, a. 2: «Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo».
116. Cfr. T. Dietrich, *Die Theologie*, pp. 196-199.

tum; non autem poterat habere divinum suppositum in natura humana, nisi in illo esset mediatio substantialis duarum naturarum»[117].

L'unione ipostatica funge poi per Bellarmino da modello concettuale per intendere, ovviamente in modo analogico, tanto la Scrittura quanto la Chiesa. Infatti anché nella Sacra Scrittura è possibile distinguere un duplice principio, rispettivamente divino e umano, e ciò da un duplice punto di vista. La Bibbia, in quanto libro scritto, si compone, per un lato, della scrittura materiale da parte degli uomini (principio umano); per un altro, dell'opera di Dio tramite l'ispirazione (principio divino); ma, anche in quanto libro offerto all'interpretazione, essa richiede ancora una volta la presenza di due fattori: la Chiesa stessa, in quanto dotata del dono dello Spirito (principio divino), e le scienze umane, che consentono d'intendere la materialità dello scritto (principio umano)[118].

Per quanto riguarda la Chiesa, il discorso si fa ancora più complesso e interessante[119]. Infatti, con un certo ardimento terminologico, Bellarmino introduce Cristo come «ipostasi» della Chiesa: «Cum dicitur Ecclesia corpus Christi, vox illa Christi potest commode referri, non tam ad Christum ut caput, quam ad eundem Christum ut hypostasim eius corporis»[120]. Si può sciogliere ogni equivoco d'interpretazione chiarendo anzitutto l'uso ovvero il significato del termine «ipostasi». Così precisa Bellarmino: «Hypostasis significat primam substantiam, quam universe dicimus suppositum, et in natura intelligente personam [...]; hypostasis [...] significatur [...] quod non in alio, sed in se et per se existit [...]; subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt»[121]. Il discorso si illumina ulteriormente precisando che, rispetto alla Chiesa, Cristo, proprio in quanto ipostasi della stessa, dev'essere inteso come l'«agente principale»: «Principale agens in quolibet corpore semper est ipsum suppositum, quod sustentat et movet omnia membra. Porro suppositum [sc. hypostasis] corporis Ecclesiae est Christus. Ut enim cum dicimus, hoc est corpus Petri, vel Pauli, illud Petri vel Pauli, sonat suppositum; ita cum dicimus Ecclesia est corpus Christi, illud Christi sonat suppositum. [...] Christus, ut influens in omnia membra, dicitur caput, ut autem sustentat et movet omnia, dici potest suppositum»[122].

Si tratta evidentemente di un'applicazione analogica del concetto di «unione ipostatica», nel senso che l'unione esistente tra Cristo e la Chiesa ha qualcosa di simile, ma anche di assolutamente diverso, rispetto all'unione ipostatica della natura divina e della natura umana nella divina persona di Cristo[123]. La differenza fondamentale sta nel fatto che la Chiesa, nei riguardi di Cristo, funge da suo «instrumentum separatum», quale «causa efficiens instrumentalis», mentre, nella divina persona di Cristo, la sua umanità è «instrumentum conjunctum et singulare»[124], strumento da pensarsi in ogni caso come assunto nell'unità d'ipostasi[125]. Insomma: Bellarmino, applicando alla Chiesa il modello concettuale dell'unione ipostatica, non vuole dire che Cristo entra a costituire con essa una

117. R. Bellarminus, *De controversiis*, tomus I, contr. II, lib. V, cap. VII, col. 472, E.
118. Cfr. T. Dietrich, *Die Theologie*, pp. 199-200.
119. Cfr. *ibid.*, pp. 201-209.
120. R. Bellarminus, *De controversiis*, tomus I, contr. III, lib. I, cap. IX, col. 536, E.
121. *Ibid.*, contr. II, lib. 2, cap. IV, col. 315, B. In tale contesto Bellarmino rimanda, tra l'altro, a Thomas Aq., *Summa theologiae*, pars I, q. 29, a. 2 ad 5.
122. R. Bellarminus, *De controversiis*, tomus II, contr. I, lib. II, cap. XIX, col. 94, A-B. Si veda a questo proposito anche l'enciclica *Mystici Corporis* (DS 3806), che si ispira anche a questo brano delle *Controversiae*.
123. *Ibid.*, tomus I, contr. II, lib. III, cap. VIII, col. 392, E: «Ostendimus ex Scripturis, in Christo unam esse personam, duasque naturas: at non potest hoc esse verum, nisi una tantum sit in Christo subsistentia, nam si duae essent, duae essent personae, cum persona sit natura intellectualis per se existens. Quod si in Christo una tantum est subsistentia, ergo aut Verbum communicavit suam humanitati, aut contra humanitas Verbo. Non autem communicavit Verbo subsistentiam suam humanitas, ut omnes confitentur, igitur communicavit Verbum subsistentiam suam humanitati, atque ita facta est unio hypostatica».
124. Cfr. *ibid.*, tomus I, contr. II., lib. V, cap. VIII, col. 473, D.
125. Assolutamente in linea con il pensiero di Tommaso, vedi Thomas Aq., *Summa theologiae*, pars III, q. 2, a. 6 ad 4.

specie di unione ipostatica, bensì che la realtà effettiva della Chiesa deve essere pensata teologicamente a partire dal principio d'incarnazione[126]..

In questo modo, le *Controversiae*, in quanto introducono coerentemente la Chiesa quale strumento di salvezza, rappresentano una novità tipica di questa seconda scolastica e colmano una lacuna obiettivamente lasciata aperta da Tommaso nella *Summa theologiae*. L'importanza e il significato di Cristo per la Chiesa vengono valorizzati da Bellarmino nel dare corpo alla sua propria ecclesiologia; a tale scopo egli ha assunto ed elaborato le indicazioni della soteriologia e della dottrina dei sacramenti offerte da Tommaso.

L'aver messo in evidenza questi lati positivi del lavoro bellarminiano non ci esime dall'accennare ad alcuni limiti che contrassegnano questo discorso teologico. Per esempio: lo stesso principio d'incarnazione non appare sfruttato secondo tutte le sue potenzialità; è quasi del tutto assente la pneumatologia; pure il discorso trinitario appare carente. Inoltre Bellarmino sembra particolarmente poco dotato, quanto a sensibilità storica: la Chiesa del suo tempo è per lui semplicemente la Chiesa di tutti i tempi. Infine si constatano altri limiti di carattere metodologico: l'umanesimo è piegato ai bisogni della scolastica, sicché la sua stessa critica testuale risente di preoccupazioni dottrinali; inoltre, se ha letto Lutero con gli occhiali dell'ortodossia luterana, ha interpretato Calvino senza collocarlo nel suo contesto[127].

4.4. *Gesù Cristo e la «natura pura»*

Vorrei qui accennare a un'ultima tematica, obiettivamente di estrema importanza, ma che di fatto non incontrò grande fortuna nella riflessione teologica attorno a Trento: la questione di Gesù Cristo e dell'esistenza di un unico ordine soprannaturale in lui incentrato.

È vero che, nella seconda scolastica, non mancò la trattazione del tema cristologico[128]. Nondimeno l'interesse si concentrò per lo più sulla questione dell'ontologia di Cristo, nel tentativo di riesporre le definizioni dogmatiche di Nicea (325) e di Calcedonia (451), attraverso il commento alla terza parte della *Summa theologiae*. La questione ontologica della persona di Cristo mise perciò al centro degli interessi la dottrina dell'«unione ipostatica». D'altra parte, se la Riforma, con la sua «theologia crucis» aveva enfatizzato al massimo la redenzione dal peccato, la stessa riflessione cattolica condivideva il recupero della figura di Cristo sostanzialmente in termini di Redentore dell'umanità. Emergeva pertanto un'attenzione particolare al momento storico della salvezza dal peccato – è appunto il tema campale della «giustificazione», tanto in Lutero quanto a Trento! – e perciò si imponeva anche un'attenzione quasi esclusiva alla condizione storico-concreta dell'uomo peccatore, a partire dalla quale si illuminava, di riflesso, la figura di Gesù Cristo, come Redentore dell'umanità[129]. Risulta per altro che la consueta attenzione ontologica alla questione dell'unione ipostatica non comportò un'eliminazione totale della prospettiva storica, cioè dell'*historia salutis*, anche se la concentrazione sulla quasi esclusiva prospettiva amartiologica, impostata in modo amartiocentrico, impedì una ripresa a tut-

126. Cfr. T. Dietrich, *Die Theologie*, p. 203.
127. Cfr. *ibid.*, pp. 510-514.
128. Cfr. R. Bäumer, *Sobre la cristologia de los teologos catolicos controversistas del siglo XVI*, in *Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre* (III Simposio Interncional de Teología de la Universidad de Navarra), sotto la direzione di L.F. Mateo-Seco, D. Ramos-Lissón e altri, Pamplona, Universidad de Navarra 1982, pp. 551-566.
129. Sui limiti della cristologia di Lutero e, coerentemente, della risposta cattolica alla prospettiva della Riforma, vedi la nostra introduzione a M. Lutero, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Cinisello Balsamo, San Paolo 1996² (1991¹), pp. 116-125; F. G. Brambilla, *La prima versione integrale delle «Lezioni sulla lettera ai Romani» (1515-1516) di Lutero*, «La Scuola Cattolica», CXX, 1992, pp. 536-548; F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1546-1563), Breve introduzione*, pp. 65-70, 118, 152-155; Id., *Teologia e cultura cristiana*, pp. 13-22.

to campo dell'*historia salutis* in quanto rivelatrice dell'originario disegno divino, particolarmente in rapporto a Cristo, vale a dire fece perdere di vista il *mysterion* di *Eph.* 1, 9: «il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (*Eph.* 1,10), avendo Cristo, come Primo e Primogenito, il primato in tutto e su tutte le cose (cfr. *Col.* 1,17-18). Tuttó ciò significò concretamente che il tema della predestinazione assoluta di Cristo ad essere il Primogenito fra molti fratelli fu di fatto trascurato.

Altrettanto di fatto si constata che, attenuandosi la consapevolezza di quest'unico ordine o disegno soprannaturale, nel quale tutto ciò che è creato ha originariamente una propria relazione costitutiva con Cristo e in vista di Cristo, si diffuse l'idea che fosse possibile pensare all'uomo in termini di «natura pura», cioè appunto a prescindere dai temi più caratteristici della *historia salutis*, che sono: (1.) la condizione di peccato in cui storicamente vive l'uomo e (2.) la sua originaria relazione creaturale con Cristo, attraverso il quale è originariamente predestinato a essere «figlio adottivo» del Padre (cfr. *Eph.* 1, 4-6). Insomma si cominciò a pensare, in termini molto diffusi, a un uomo che potrebbe essere concepito a prescindere dal tema della grazia e del peccato, dunque in una parola: a prescindere da Cristo.

L'ipotesi della «natura pura» storicamente venne elaborata dalla teologia della seconda scolastica nel contesto della risposta da dare a Michele Baio, il cui pensiero, a proposito della «giustizia originaria» nella quale fu creato Adamo[130], fu immediatamente sospettato di pelagianesimo[131]. In quella polemica il concetto di «natura pura» non pretendeva di essere altro che uno strumento concettuale in grado di salvaguardare l'aspetto soprannaturale dell'ordine nel quale l'uomo fu originariamente creato e in vista del quale fu originariamente costituito secondo quanto insegna la rivelazione divina.

Di fatto questa categoria teologica incontrò, a proprio rinforzo, una riflessione che, a partire almeno dal Gaetano[132], si diffuse ampiamente nella seconda scolastica, vale a dire la tendenza, per altro già presente sullo sfondo aristotelico del pensiero tomista (se comparato con quello platonico-agostiniano), a sottolineare gli aspetti di relativa autonomia della realtà creata, fino al punto di considerarla nella sua consistenza naturale e soprattutto nella sua relativa indipendenza quanto all'unico fine ultimo soprannaturale, noto tramite la rivelazione di Dio in Cristo. Cominciò così a profilarsi quella separazione, ritenuta infine «reale», tra ordine naturale e ordine soprannaturale, la quale costituirà lo sfondo teorico dei rapporti tra teologia e filosofia ovvero tra rivelazione e scienza, tra cristianesimo e cultura, a partire dall'epoca moderna. Infatti in età moderna si diffuse la convinzione che l'uomo, di fatto peccatore, ignorando tanto il peccato quanto la grazia, non sia altro che l'«uomo naturale», quello conosciuto dal mondo pagano, in concreto quello che vive a prescindere dalla verità rivelata.

Nondimeno, con Henri Rondet[133], bisogna riconoscere che tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento la concezione di un ordine naturale parallelo a quello soprannaturale

130. Si vedano per esempio, le formulazioni contenute nell'opera di M. Baius, *De prima hominis iustitia*, lib. I, cap. 4, intitolato: «Quod primae creationis integritas non fuerit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio», in: *Michaelis Baii celeberrimi in Lovaninsi Academia theologi opera* [cura et studio Gabrielis Gerberoni], Coloniae Agripinae, Sumptibus Balthasaris ab Egmont 1696, pp. 55-56; ma anche il titolo del cap. 6, sempre del I libro: «Quod vera justitia fuerit primo homini naturalis», *ibid.*, pp. 57-58. Questa raccolta di opere di Baio è presente in Ambrosiana con segnatura S.P.P.XII.37.

131. Cfr. G. Colombo, *M. Baio e il soprannaturale*, «La Scuola Cattolica», XCIII, 1965, pp. 299-330; ora anche in Id., *Del soprannaturale*, Milano, Glossa 1996, pp. 3-40. Per una collocazione storica del pensiero di Baio e le varie interpretazioni storiografiche, si veda: J. Martin-Palma, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1980 («Handbuch der Dogmengeschichte», III/5b), pp. 67-80.

132. Cfr. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid., s.e. 1952.

133. Per la storia del concetto di «natura pura», da Tommaso a Suárez, resta per certi versi sempre importante: H. Rondet, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, «Recherches de Science Religieuse», XXXV, 1948, pp. 481-521.

(dunque con una sua beatitudine e finalità disgiunte dall'unico fine soprannaturale), non si presentò in forma così netta e dirompente. Infatti, in teologi come Domingo de Soto e in Roberto Bellarmino si trova certamente l'idea di due ordini distinti, i quali tuttavia risultano ancora assolutamente unificati dall'unico fine soprannaturale. Dunque questi autori si muovono sostanzialmente sulla stessa linea della concezione proposta da san Tommaso[134].

Anche nel caso di Leonardo Lessio (1554-1623), che pure meglio degli altri formulò in maniera assai netta la questione della natura pura[135], si tratta alla fine di una pura ipotesi teorica, visto che secondo lui la stessa beatitudine naturale non può essere raggiunta se non si raggiunge al tempo stesso la beatitudine soprannaturale. Infatti, al conseguimento della beatitudine naturale dell'uomo si richiederebbe di (a.) conoscere Dio come causa prima di tutte le cose e di (b.) amare Dio con tutte le proprie forze naturali. Ma per ottenere questo risultato occorrerebbero queste altre condizioni: (1) che la volontà umana sia così perfetta, da godere dei beni divini; (2) che l'uomo viva in modo così perfettamente virtuoso, da potersi astenere da ogni peccato; (3) che la sua complessione fisico-corporea sia talmente perfetta, da non procurargli dolore alcuno; infine, (4) che possa perseverare in tutte queste condizioni, in modo da non avere l'ansia di poterle perdere e ricadere nel dolore[136].

A questo proposito Lessio precisa che in questo ordine concreto di provvidenza – cioè nell'ordine storico a noi noto, segnato dal peccato e posto in vista della realizzazione soprannaturale dell'uomo – nessuno può conseguire quella beatitudine naturale. Infatti nessun uomo può vivere senza peccare e senza essere soggetto a malattie e a dolori; inoltre, ammesso anche che possa conseguire dei beni spirituali, non potrebbe ottenerli in modo così duraturo, eccetera. Soprattutto questo vale per la felicità che consiste nella contemplazione di Dio; infatti, noi non perseveriamo in essa: subito siamo rapiti da altre considerazioni e attrazioni sensibili e terrene. Insomma: la beatitudine terrena non può essere ottenuta indipendentemente dal conseguimento della beatitudine soprannaturale, «in qua naturalis [beatitudo] eminenter includitur»[137].

A questo punto, a modo di mera ipotesi, Lessio afferma che sarebbe pensabile un altro ordine provvidenziale, puramente naturale, nel quale Dio avrebbe potuto predisporre l'uomo ad ottenere la propria beatitudine terrena: avrebbe potuto anche far sì che non peccasse, oppure, qualora avesse peccato, far sì che potesse riacquistare il perdono con le sue proprie forze. In tale ordine di provvidenza, puramente naturale, l'uomo avrebbe potuto conseguire con le sole sue forze la propria beatitudine naturale[138]. Ma come si vede, si tratta di una pura e semplice ipotesi, per di più ricalcata sulla falsa riga dell'unica condizione che noi storicamente conosciamo, quella soprannaturale.

134. Per il pensiero di san Tommaso vedi H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, Beauschesne 1948, pp. 200-234.

135. L. Lessius, *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*, lib. I, cap. IX, n. 61: «Dices, sicut datur aliqua beatitudo supernaturalis, quam per gratiam Dei consequi possumus, ita etiam statuenda est quaedam beatitudo naturalis, quam virtutibus naturae possimus adipisci etc. [...]. Hinc apud Doctores illa distinctio beatitudinis et ultimi finis in naturalem et supernaturalem: et duplex illa consideratio Dei, quatenus finis naturalis et supernaturalis hominis [...]», in Id., *Opuscula varia*, Lugduni, Sumptibus Hieronymi Delagarde 1651, p. 289, n. 61. Edizione presente nella Biblioteca Nazionale Braidense (Milano) con segnatura F.XIV.98. Ai testi qui segnalati bisognerebbe aggiungere, a modo di conferma, quelli che si ricavano dalle lezioni di commento alla *Summa theologiae*, tenute da Lessio a Lovanio e pubblicate postume: *Leonardi Lessii* [...] *in D. Thomam* [...] *praelectiones theologicae posthumae*, Parisiis, apud Michaelem Soly, Mathaeum Guillemont et Georgium Iosse 1658, in particolare si vedano le lezioni, che egli tenne dapprima nel 1590 e poi ripropose nel 1600, *De Beatitudine*, q. 5, a. 1, dubium, *ibid.* p. 30 («Utrum ratione naturali certo cognosci possit hominem posse perfecte beari?»), e soprattutto: q. 5, a. 5, *ibid.*, pp. 31-32 («Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem»). Questo libro è presente in Ambrosiana con segnatura S.P.G.X.29.

136. Cfr. L. Lessius, *De summo bono*, p. 289, n. 62.

137. *Ibid.*, p. 290.

138. *Ibid.*

Tuttavia, già con Francisco Suárez (1548-1619), la prospettiva cambia decisamente, in quanto la comprensione della cosiddetta «natura pura» si orienta sempre di più verso quel senso «moderno» cui sopra si accennava. Per Suárez, infatti, la beatitudine naturale non resta più una pura e semplice ipotesi, ma si configura come una realtà effettivamente praticabile dall'uomo naturale, anche se, in questo ordine storico di provvidenza (segnato dal peccato), il suo raggiungimento è ostacolato da parecchie circostanze sfavorevoli. Nondimeno questa beatitudine non risulta irraggiungibile: è solo difficile, non concretamente impossibile. «In humana natura datur aliqua beatitudo naturalis praeter supernaturalem. Dices: Esto, hoc verum sit de homine in puris naturalibus condito, non inde fit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura, et consequenter eadem capacitas: unde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non privat illam hac perfectione naturali»[139]. Qui la prospettiva di un parallelismo marcato tra i due ordini, naturale e soprannaturale, è ormai evidente[140], benché nella consapevolezza teologica di Suárez perseveri la convinzione pacifica che l'ordine di provvidenza nel quale l'umanità di fatto vive non è *simpliciter* «naturale», ma storico-soprannaturale.

Quando, con l'epoca moderna, l'uomo comincerà a tentare di comprendere se stesso, prendendo polemicamente le distanze dalla religione rivelata e positiva, il concetto di un ordine puramente naturale prenderà spontaneamente e assolutamente il primo posto. A partire da tale «ordine naturale», pensato come normale, si comincerà ad intendere l'«ordine soprannaturale» (il quale dal punto di vista della rivelazione è l'unico storicamente esistente, incentrato in Cristo), come alcunché di «eccezionale» e «straordinario», qualcosa di «sovracostruito», di «aggiuntivo» e di «superfluo», rispetto al normale, irrinunciabile e basilare «ordine naturale».

Ma, per quanto riguarda Suárez, è importante osservare come nella sua teologia ci sarebbero stati spunti più che sufficienti per un ricupero a tutto campo di un cristocentrismo assoluto[141]. Infatti, nella *Diputatio de primaria causa et ratione propter quam incarnatio praedestinata et facta est, et sine qua non fieret*, egli supera la prospettiva ristretta della teologia della redenzione[142], per aprirsi alla considerazione del mistero dell'incarnazione, come rivelatore dell'assoluta volontà di Dio di comunicare se stesso al di fuori di sé, centrando tutto in Cristo: «Dico ergo primum, Deum primaria intentione, et voluntate qua voluit se creaturis communicare, voluisse mysterium incarnationis, et Christum Dominum

139. F. SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a D.M. André, tomus IV, Parisiis, apud L. Vivès 1856, tract. I, disp. IV, sect. III, n. 4, p. 44.
140. Tale parallelismo comporta, anche contenutisticamente, l'individuazione di un fine naturale, accanto a quello soprannaturale: «Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem [sc. naturalem] consistere in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima et corpore composito, sive de anima separata», *ibid.*, tract. I, disp. XV, sect. I, n. 3, p. 145.
141. Non si può fare a meno di notare, su questo punto, la singolarità della posizione di Suárez all'interno del suo stesso ordine religioso, se si considera il fatto che anche un suo discepolo grandemente dotato, quale fu Lessio, rimase sostanzialmente ancorato alla posizione di Tommaso, che questo teologo di Lovanio giudicò «probabilior», rispetto alla tesi degli «scotisti», anche se considerata nelle sue formulazioni più recenti. Vedi le lezioni da lui tenute a Lovanio negli anni 1587 e 1595: L. LESSIUS, *De incarnatione*, q. 1, a. 3 («Utrum si homo non peccasset, deus Incarnatus fuisset?»), in *Leonardi Lessii* [...] *in D. Thomam*, cit., pp. 341-347.
142. F. SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a C. Berton, tomus XVII, Parisiis, apud L. Vivès 1860, q. I, a. IV, disp. V, sect. III, n. 11, pp. 237-238: «Dico [...] ante permissionem, ac propriam et absolutam praevisionem peccati, Christus non fuit praedestinatus ut redemptor hominum, sed solum post peccatum permissum et praevisum. Potest quidem dici Christus in eo signo praedestinatus ut justificator, et ut glorificator hominum, atque adeo ut Salvator, quatenus hoc nomine significari potest auctor salutis, etiam si peccatum non intercedat, quomodo exponi potest Irenaeus».

Deum simul et hominem, ut esset caput et finis omnium divinorum operum sub ipso Deo»[143]. Perciò egli consente con quelli che «existimant Deum non voluisse primo incarnationem ob remedium peccati [...], sed propter seipsam, seu quia per se est aptissimum opus ad communicandam et manifestandam divinam bonitatem»[144].

Nondimeno il pensiero di quest'ordine provvidenziale incentrato sull'unione ipostatica ovvero sull'incarnazione del Verbo non viene sviluppato secondo tutte le implicazioni suggerite dalla pienezza della rivelazione neotestamentaria, nel senso che, pur affermando che Adamo fu creato in stato di grazia, Suárez non mette la creazione dell'uomo in esplicita e feconda connessione con il tema della mediazione di Cristo nella creazione di tutto ciò che esiste[145]. Questa osservazione, se da un lato denuncia un certo scollamento sistematico all'interno dell'enorme edificio teologico di Suárez, dall'altro facilita anche la comprensione di quell'emergere sempre più marcato della tematica relativa alla condizione semplicemente naturale dell'uomo, senza riferimento alcuno a Cristo[146]. È infatti evidente che quanto più scompare o si estenua la consapevolezza della mediazione universale di Cristo nell'ordine stesso della creazione, tanto più trova spazio la considerazione dell'uomo in termini meramente «naturali», «etsi Christus non daretur».

Di fatto anche la teologia della seconda scolastica avallò in qualche misura tale modo di considerare il creato e l'uomo in particolare. Successivamente, in piena epoca moderna e negli sviluppi dell'illuminismo, l'assunzione «etsi Christus non daretur», che lasciava ancora spazio ad una comprensione ampiamente religiosa della condizione umana – beninteso, in senso puramente «naturale» (vale a dire: a prescindere dalla rivelazione storico-positiva) –, si trasformò progressivamente nell'assunzione «etsi Deus non daretur». Questa a sua volta, da semplice ipotesi metodologica fatta propria dal sapere scientifico moderno e dall'organizzazione civile della società, assunse in piena epoca moderna il valore di un insuperabile dogma filosofico.

5. La teologia nel Barocco

Sopra[147] ho accennato a come lo spirito del Barocco abbia permeato di sé anche il pensiero teologico, ora – viceversa – vorrei mostrare come, in maniera corrispondente e complementare, lo spirito della seconda scolastica abbia influenzato e plasmato, almeno in parte, molte manifestazioni artistiche del Barocco. Non intendo occuparmi dell'ambito enorme delle arti plastiche e figurative né di quello della produzione letteraria nel suo complesso: ognuno di questi campi offrirebbe, anche se preso da solo, materia più che

143. *Ibidem*, disp. V, sect. II, n. 13, p. 221. Vedi anche *ibid.*, disp. V, sect. IV, n. 17, p. 214:«Dico [...]: prima ratio, quae divinam voluntatem inclinavit ad volendam incarnationem, fuit excellentia ipsius mysterii, et alia bona quae ipsum per se consequentur, absque occasione vel remedio peccati».
144. *Ibidem*, disp. V, sect. II, n. 10, p. 219.
145. Certo non manca qualche accenno alla mediazione del Verbo nella creazione, ma risulta essere un semplice pretesto o occasione in funzione di altro. Per esempio, nel contesto della tesi in cui Suárez afferma che la creazione è unicamente opera di Dio e di nessun altro, egli accenna sì alla mediazione del Verbo nella creazione, ma unicamente per concludere alla divinità del Verbo: «Patres [...] probant, verbum divinum esse Deum verum, quia est omnium creator: nam "omnia per ipsum facta sunt" (Joan. 1) et quia per ipsum facta sunt saecula», F. SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a D.M. André, tomus III, Parisiis, apud L. Vivès 1856, tract. I, lib. I, cap. I, n. 18, p. 8.
146. Oltre tutto è interessante osservare come, se da un lato l'essere creato a immagine di Dio venga ricondotto alla Trinità, dall'altro si neghi qualsiasi rapporto particolare con la persona del Figlio: «dicendum est, hominem factum etiam esse ad imaginem Trinitatis, ac proinde etiam Deum trinum esse terminum hujus imaginis», *ibid.*, tract. I, lib. III, cap. VIII, n. 35, p. 227; ma bisogna subito precisare «addendum est, hanc imaginem non referri ad aliquam particularem personam secundum proprietatem peculiarem ejus. Hoc advertimus propter quosdam, qui dixerunt, hominem factum esse ad imaginem filii, et alios, qui addiderunt, factum esse ad similitudinem Spiritus sancti», *ibidem*, n. 36, p. 228.
147. Al paragrafo n. 2: «Il Barocco nella cultura religiosa e teologica del tempo».

sufficiente per uno o più saggi a parte. Voglio solo accennare a un caso particolare, desumendolo dalla storia del teatro spagnolo, per altro molto ben documentabile.

Mi riferisco a Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), artista aristocratico per nascita, educazione e sentimenti. Avviato alla carriera ecclesiastica, frequentò le scuole dei gesuiti, approfondendosi poi nel diritto e nella teologia all'università di Alcalà e di Salamanca. Perciò, nel suo caso, il riferimento alle questioni teologiche, che sembrano costituire lo sfondo di tante trame e vicende dei suoi capolavori, non è semplicemente un'ipotesi discutibile, ma è una certezza assoluta[148].

Si parla, a questo proposito, anche di «teatro speculativo», nel quale i motivi di tensione e inquietudine sono giustificati dalla chiara percezione dell'assoluta sproporzione esistente tra il carattere maiestatico dell'onnipotente volontà di Dio e le miriadi di scelte possibili in cui si dibatte la reale libertà dell'uomo, soprattutto in ordine al proprio destino eterno. Emerge così un tratto fondamentale della seconda scolastica: essa, come abbiamo visto, per necessità storica assume una piega profondamente antropologica (per non dire antropocentrica), ed è proprio a partire da questa sua forma che tale pensiero filosofico-teologico esercita il suo influsso anche su molti altri ambiti culturali umanistici.

Il dramma della libertà, nel gioco delle passioni che tendono a confondere l'intelletto e a soggiogare la ragione all'istinto, Calderón lo sperimentò prima di tutto in se stesso. Lo si arguisce dalla sua vita spiritualmente travagliata, trascorsa per molti anni – nell'incertezza di una vocazione religiosa dalla quale si sentiva affascinato e per la quale gli mancavano le forze – alla corte prima di Filippo III e poi di Filippo IV. Da questo sovrano vi era stato chiamato a rallegrare, con le sue commedie, le «fiestas reales». Filippo IV, a partire dal 1636, gli concesse l'abito dei cavalieri di Santiago. Nel 1648 Calderón perse la donna che segretamente amava e che lo aveva reso padre amorevole di un figlio, il piccolo Pedro José. Nel 1651 fu ordinato sacerdote e terminò i suoi giorni a Madrid, come cappellano onorario della cappella di palazzo.

Si comprendono bene perciò gli *Autos sacramentales*, nei quali si avverte la sua formazione teologica, quando affronta i problemi della grazia e del libero arbitrio e cerca poeticamente di risolverli, adottando simboli concreti, che lasciano trapelare le soluzioni offerte da Molina e da Suárez, propendendo in ogni caso per la soluzione molinista, nella quale viene accentuata l'iniziativa della libertà umana[149]. Ma è pur sempre la tematica della libertà a offrire una via d'uscita dalle illusioni della vita nelle quali si irretisce facilmente la nostra vita morale. Il principe Sigismondo, in *La vida es sueño* (1631-1634), incarna questa tesi[150]: solo attraverso il dolore, con un atto deliberato di volontà, la vita si fa cosciente di sé e trasparente a se stessa. Secondo Calderón, l'uomo non nasce libero, ma si fa libero, conquistandosi la sua propria libertà. Dalle illusioni del mondo, alle quali la nostra sensibilità immediata e le nostre passioni conferiscono valore, ci libera soltanto l'amore con la sua sete di bellezza e di bene. L'amore è pertanto l'unica vera realtà cui possiamo affidarci, poiché esso ci tira fuori dal mondo delle illusioni e ci permette di fare uso delle cose come se non le possedessimo. Solo così diventiamo noi stessi, cioè artefici della nostra vita intima e creatori della nostra vera libertà.

Questo gusto aristocratico ed eroico, questa sensibilità «moderna» della potenza enorme della libertà si ripresenta in *El Príncipe costante* (1639), nella figura di Don Fernando,

148. Si veda la raccolta di testi presentata da Mario Casella: CALDERÓN DE LA BARCA, *Teatro*, scelta e trad. di F. Carlesi, saggio introduttivo di M. Casella, Firenze, Sansoni 1956.
149. Sarebbe, secondo me, interessante ricercare nel teatro propriamente gesuitico, quello nato con scopi scolastico-educativi nelle scuole e nei collegi dei gesuiti, in che misura l'eco della loro peculiare teologia si facesse sentire. Per un'introduzione alla storiografica esistente sul teatro gesuitico in generale, vedi M. SCADUTO, *Il teatro gesuitico*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXVI, 1967, pp. 194-215.
150. Cfr. CALDERÓN, *Teatro*, pp. XXII-XXIV.

cavaliere crociato, schiavo a Fez. Rifiutando il vile prezzo della libertà, egli diventa l'artefice del suo proprio destino: continua a rimanere fedele a Dio e, insieme, fraterno e generoso con tutti. Don Fernando signoreggia spiritualmente gli eventi, li piega e li trasforma con la sua ferma volontà, superando se stesso: la sua intera vita è un anelito di redenzione! È l'esempio di «una vita spirituale che tutta si possiede non possedendo nulla: sempre calma e sicura di sé, sempre forte e generosa, sempre uguale a se stessa, perché saldamente piantata in un presente eterno»[151]. In questo senso si può giustamente sostenere che Calderón non sia stato per nulla insensibile al fascino della santità, che è al tempo stesso libertà e grazia, semplice fede che simultaneamente comporta un interminabile superamento di sé.

L'influsso assai rilevante della teologia del tempo sul teatro di Calderón è stato, per altro, ben lumeggiato, anche da altri punti di vista, dal grande teologo svizzero Hans Urs von Balthasar[152]. Egli, per esempio, ha saputo leggere chiaramente nella tematica calderoniana del destino, l'«onnipotenza della grazia, la quale può raggiungere un essere da lei eletto per quanto questi tenti di sfuggirla»[153]. Ma certo non si tratta di una grazia che tolga l'esercizio del libero arbitrio: «il poeta sembra accostarsi al contemporaneo sentimento protestantico del mondo; ma nonostante una indiscutibile affinità egli mette gli accenti in altro modo: egli lascia – come emerge in tutta chiarezza negli *autos* – al libero arbitrio degli uomini la possibilità di infrangere, date certe circostanze, la sfera della fatalità: cioè nell'atteggiamento della vittoria su se stessi e della rinuncia, la quale, come risulta soprattutto dagli *autos*, non è possibile senza una grazia previa, offerta all'uomo dalla sfera di Dio»[154].

6. Valutazione provvisoria e sviluppi della scolastica barocca

Vorrei concludere con qualche semplice osservazione che ci consenta di raccogliere in poche linee di valutazione sintetica quanto è stato detto e di volgere in avanti lo sguardo, quasi ad abbracciare l'intera epoca d'*Ancien Régime*. Infatti le prospettive speculative tracciate dalla teologia scolastica postridentina erano destinate a orientare e ad alimentare la riflessione teologica, in epoca moderna, almeno fino a tutto il Settecento concluso.

Benché, nella nostra esposizione, abbiamo ripetutamente tentato di valorizzare al massimo i lati positivi insiti in questa ripresa della scolastica e il durevole contributo da essa offerto alla riflessione teologica fino ai giorni nostri, non ci è stato difficile segnalare di volta in volta i limiti emergenti da tale genere di teologia. Si impose anzitutto alla nostra attenzione lo scompenso speculativo che caratterizzò l'organizzazione tematica dei suoi vari interessi. Questi ci sono apparsi in tutto e per tutto dipendenti dalla situazione tridentina, a sua volta condizionata dalla Riforma. Ne conseguiva, per quel tipo di teologia, l'attenzione principale da dare all'uomo e alla sua condizione di peccato, a partire dalla quale e in funzione della quale si pensò prevalentemente anche a Cristo come al Redentore, nonostante la singolare (e parziale) ripresa della prospettiva scotista da parte di Suárez. D'altra parte, la presa di posizione apologetica contro la negazione protestante del libero arbitrio indusse la teologia a tentare una definizione meramente filosofica di libero arbitrio, la quale poté sembrare tanto più rigorosa quanto più fosse formulata, in modo neutro, a prescindere dall'originario rapporto cristologico che, secondo la pienezza della rivelazione, l'uomo intrattiene costitutivamente con Cristo, essendo creato in

151. *Ibid.*, p. XXX.
152. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, I, *Introduzione al dramma*, Milano, Jaca Book 1980, pp. 153-157, 351-360.
153. *Ibid.*, p. 360.
154. *Ibid.*, pp. 352-353.

lui, per mezzo di lui e in vista di lui. Contestualmente si assisté anche al tentativo di impostare e di risolvere la questione della predestinazione, mettendo tra parentesi la tematica fondamentale della predestinazione assoluta di Cristo ad essere il Primo in tutte le opere di Dio e sotto tutti i punti di vista, per porre Dio e l'uomo, immediatamente, l'uno di fronte all'altro[155]. Del resto questo modo d'intendere la libertà non poteva che essere incoraggiato nella temperie dell'incipiente epoca moderna, la cui sensibilità culturale fu oltre tutto avvantaggiata, nelle sue esigenze autonomistiche, dall'intricata discussione teologica sulla questione della natura pura. Tale concetto, con le sue ricadute significative sul pensiero filosofico umanistico e moderno, risultava, a sua volta, enormemente stimolante per la ripresa in grande stile della problematica giuridica dello *jus gentium* e dello *jus naturale*[156], recentemente sollecitata dalla scoperta-conquista del Nuovo Mondo.

L'insegnamento, di tipo più speculativo e sistematico, svolto dalla teologia della seconda scolastica si sarebbe arricchito progressivamente nel tempo, da un lato, con l'avanzamento e le scoperte della teologia positiva – attraverso Juan de Maldonado (1534-1583), Dénis Petau (1583-1652) e Louis Thomassin d'Eynac (1619-1695) –, dall'altro, con la sorprendente fioritura della teologia mistico-spirituale, sia spagnola, con Juan de la Cruz (1542-1591) e Teresa de Ávila (1515-1582) – per ricordare solo i più famosi –, sia francese, con Pierre de Bérulle (1575-1629) e la cosiddetta «École Française». Da queste correnti di teologia e di spiritualità venne indubbiamente acquisita una visione cristocentrica più proporzionata all'altezza del dato rivelato e del pensiero dei Padri, ma insieme anche la convinzione della necessità di un discorso teologico che assolutamente non fosse isolabile dall'esperienza pratica e spiritale della vita cristiana. Non si sbaglia, per esempio, a vedere in un grande autore dell'Ottocento, quale fu Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), un punto rilevante di arrivo e di sintesi: un uomo che produsse un pensiero teologico nel quale si verificò, con il superamento di tanti scompensi ereditati dal passato più recente, la convergenza felice di teologia scolastica, positiva e mistica dei secoli precedenti.

155. Ancor prima di addentrarsi in soluzioni di contenuto, è significativo, per esempio, notare come Lessio tratti, in modo affatto «scomposto», la questione della predestinazione degli angeli e degli uomini, da una parte, e quella della predestinazione di Cristo, dall'altra. Si vedano i due testi citati sopra, nella nota 71. Quanto poi al contenuto, la tesi sostenuta da Lessio, secondo cui la predestinazione di Cristo è causa della nostra predestinazione viene difesa unicamente in considerazione dell'aspetto redentivo legato all'evento della Pasqua, senza la capacità di porre, in tutta la sua forza, la tesi dell'assolutezza della predestinazione di Cristo e degli eletti in lui, per esempio, in stretta connessione con il tema della creazione.

156. Non si dimentichi che, nel Cinquecento, almeno due furono i movimenti che promossero la ripresa degli studi romanistici e l'interesse filosofico per le definizioni fondamentali del diritto romano: da un alto, la «giurisprudenza culta» («cultior jurisprudentia») dell'umanesimo cinquecentesco (si ricordino, per esempio, Guillaume Budé, Andrea Aciato e soprattutto Jacques Cujas); dall'altro, la tradizione del pensiero di san Tommaso, rivitalizzata dalla seconda scolastica, almeno a partire da Francisco de Vitoria fino a Gabriel Vázquez. Si vedano: G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, II, *L'età moderna*, Bologna, Il Mulino 1968, pp. 27-29, 79-87; M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book 1986, pp. 298-306, 309-312, 341-347; infine D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè 1956.

FICINO, IL NEOPLATONISMO E LA CULTURA DEL CLERO

Cesare Vasoli

1. Quando, il 18 dicembre del 1473[1], fu ordinato sacerdote, Marsilio Ficino, nato il 19 ottobre 1433, era un uomo più che maturo ed una personalità già di rilievo nella vita intellettuale fiorentina. La sua carriera ecclesiastica era stata assai rapida. Dopo aver ottenuto, nel '70, la collazione della cappella di S. Maria della Neve a Montevarchi, giuspatronato dei parenti Nannozzi, era stato nominato, il 5 gennaio del '73, pievano di San Bartolomeo a Pomino ed ordinato diacono, il 18 settembre. Poi, subito dopo aver assunto il carisma sacerdotale, il 6 gennaio del '74, divenne rettore della chiesa di S. Cristoforo a Novoli. Più tardi, nell''84, Lorenzo de' Medici gli avrebbe fatto ottenere il canonicato del Duomo e la prebenda di 40 fiorini[2].

Il "divino" Marsilio era, dunque, a tutti gli effetti, un sacerdote della Chiesa fiorentina, nella quale si trovò ad occupare un ruolo di notevole importanza. Né è da escludere che la sua scelta fosse connessa al proposito di essere assunto allo stato sacerdotale, prima di pubblicare a stampa, tra il '75 ed il '76, nel volgarizzamento e poi nel testo latino, un'opera di carattere filosofico-teologico, il *De christiana religione*[3]. Uno scritto che il Ficino voleva evidentemente far conoscere non solo a una ristretta cerchia di dotti teologi e letterati umanisti, bensì pure ad un pubblico di uomini politici, artisti, mercanti e banchieri, per i quali, oltre ad alcune operette minori scritte in "fiorentino", stese e volgarizzò, negli anni seguenti, altri due scritti assai importanti: il *De amore* e il *De raptu Pauli*. Ma l'interesse di quest'opera – che non ha attratto gli studiosi come la *Theologia platonica* o le versioni e commenti a Platone e Plotino – consiste, soprattutto, nell'esplicito programma riformatore che il neosacerdote rivolse ai filosofi del suo tempo ed ai suoi confratelli, esortati ad accettarlo con parole assai suggestive e con un'abile elaborazione dei suoi temi.

Il *De christiana religione* aveva, infatti, una singolare struttura – voluta dall'autore o consigliata da chi forse lo aiutò nel suo arduo compito – che poteva farlo apparire un testo apologetico, il cui compito principale consistesse, in accordo con altre opere o dispute di quegli anni, nel rinnovare la lunga controversia antigiudaica ed antimusulmana, spesso ritornante specie nella predicazione degli Ordini mendicanti e resa attuale anche dalla ripresa dalle profezie millenaristiche che legavano la *renovatio Ecclesiae* alla conversione degli Ebrei[4]. Più della metà dell'opera era costituita da una raccolta di testi biblici spesso usati dai controversisti e del tutto dipendente da due testi più che celebri, le *Qua-*

1. Per quanto concerne le indicazioni biografiche sul Ficino, mi permetto di rinviare a C. Vasoli, *Ficino, Marsilio (Marsilius Feghinensis)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 47, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1997, coll. 378a-395b.

2. Cfr. Salvino Salvini, *Catalogo cronologico de' Canonici della Chiesa metropolitana fiorentina*, in Firenze, Per Gaetano Cambiagi stampatore ducale 1782, p. 61.

3. Leggo il *De christiana religione* nell'incunabolo, ed. princ.: *De christiana religione*, (Firenze, Niccolò di Lorenzo, fra il 10, XI e il 10, XII, 1476) e, per il volgarizzamento, nell'incunabolo ed. princ.: *Libro di Marsilio Ficino della Christiana religione* (Firenze, Niccolò di Lorenzo prima del 25, III, 1475, indicati rispettivamente con *inc. lat.* e *inc. vol.*

4. Per l'utilizzazione da parte del Ficino degli scritti di apologetica e controversia antigiudaica di Paolo di Burgos e Niccolò di Lyra, e del *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo di Monte di Croce, rinvio a C. Vasoli, *Per le fonti del «De Christiana religione»*, in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte 1999, pp. 113-219. Per le profezie millenaristiche correnti nel tardo Quattrocento, cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press 1969; O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza 1987; *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti di S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, a cura di G.-L. Potestà, Genova, Marietti 1991; R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella 1999.

estiones disputatae di Niccolò di Lyra e lo *Scrutinium Scripturarum* di Paolo di Burgos; mentre la polemica antimusulmana era ispirata da un altro scritto famoso e da lui posseduto, il *Contra legem Sarracenorum* di Ricoldo di Monte Santa Croce[5]. Però, nella prima parte, il Ficino esponeva dottrine sue proprie, destinate a costituire il nucleo fondamentale di un discorso diventato, più tardi, sempre più radicale, soprattutto a partire dalla metà degli anni ottanta e dalla sua rinnovata meditazione di Plotino e degli altri massimi filosofi neoplatonici.

I temi essenziali del libro erano due, distinti, ma tra loro strettamente uniti. Il primo era la rivendicazione del pieno diritto di trattare delle *res divinae* da parte dei filosofi che, sino dai tempi più antichi, erano stati, insieme, "sacerdoti" e "sapienti", indagatori delle *causae rerum*, e ordinatori del culto attribuito alla Causa prima. Una rivendicazione, questa, fondata sulla tradizione dei profeti biblici, testimoni del volere divino e filosofi, sulla genealogia dei *prisci teologi* e la sapienza divina e filosofica dei sacerdoti persiani ed egiziani, e, ancora, sulla sequela dei grandi padri del sapere greco, da Lino ed Orfeo a Pitagora, dediti anche al culto delle «cose sacre». Né Ficino dimenticava di citare il duplice carattere sacerdotale e sapienziale dei *Gimnosophistae* etiopi, dei Druidi Galli e dei *Brachmani* indiani; e, infine e soprattutto, la dottrina filosofica dei "presbiteri" e "vescovi" della prima età cristiana santi sempre fedeli al messaggio evangelico, ma pure uomini di "scienza"[6].

È chiaro che il Ficino intendeva delineare la continuità sacrale e speculativa di una verità unica ed eterna, pur nel continuo variare delle civiltà, prima e dopo l'avvento della rivelazione cristiana. Così poteva dichiarare apertamente che il culto di una suprema, assoluta causa di tutte le cose, era sempre stato un carattere peculiare degli uomini, il solo che li distinguesse dagli altri "animali". Erano, quindi, veri e indiscutibili i principi di natura sui quali si fondava ognuna delle sue forme: l'esistenza di un Dio che provvede agli uomini ed all'ordine del mondo e la certezza di un'altra vita ultraterrena. Principi confermati da quanto l'uomo ha di più proprio: opinioni, affetti, costumi, leggi e tutto ciò che costituisce una «comune religione»[7].

Di questa «indiscutibile verità» – riecheggiante celebri temi apologetici ciceroniani – il Ficino chiamava a testimone Platone, che riteneva "divini" gli uomini proprio per la loro capacità innata d'intuire l'esistenza di un Dio, invocarlo come loro autore, amarlo come padre, venerarlo come re. Ma la sua convinzione che Dio ami essere adorato e non voglia il disprezzo dei suoi "figli", lo induceva a ritenere un fatto provvidenziale che nessuna regione della terra fosse priva di religione, anche se i riti di adorazione erano diversi e molteplici[8]. Non dubitava che questa varietà potesse generare un *decus mirabile* e che Dio stesso – lo aveva già detto anche il Cusano[9] – potesse compiacersi dei vari modi scelti per onorarlo. Sicché non si doveva ritenere un'empietà volontaria alcuno dei culti che gli erano stati attribuiti e che Egli approvava; ed occorreva ammettere che ogni religione non è mai priva di un suo bene, purchè tributi la venerazione al Dio, sommo bene, verità di tutte le cose, *lux* e *favor mentis*[10].

Certo, subito dopo il filosofo si affrettava a precisare che veri religiosi erano coloro che adoravano Dio così come avevano insegnato Cristo, *vite magister* ed i suoi discepoli[11].

5. Cfr., a questo propositico, C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, pp. 113-219.
6. *Inc. lat.*, cc. 3r-v.
7. *Ivi*, cc. 4v-5r.
8. *Ivi*, cc. 7r-v.
9. Cfr. Nicolai de Cusa *De pace fidei cum epistola ad Joannem de Segovia*, edd. E. Klibanski - H. Bascour, in *Opera omnia*, VII, Hamburgi, in aedibus F. Meiner 1959, pp. 7-8. E v. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwiklung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1998, part. pp. 330-381, 386-389; Id., *Nicolaus Cusanus*, München, Beck 2001, pp. 151 ss.
10. *Inc. lat.*, cc 7v-8r.
11. *Ivi*, c. 8r.

Ma è chiaro che questa affermazione di fede nella tradizione cristiana – reinterpretata, però, alla luce delle dottrine platoniche e del mito della *prisca theologia* – presupponeva un'unica, eterna *religio* naturale, nella quale ogni uomo poteva riconoscersi, anche se il suo Dio restava «senza volto».

2. Il secondo tema era ancora più attuale e polemico. Il Ficino prendeva atto della necessità di una *renovatio* che investisse, insieme, la religione cristiana e la filosofia dei suoi tempi. Era suo convincimento che, specie nel corso degli ultimi secoli, la *pietas*, ossia il riconoscimento di un supremo principio dell'Essere, si fosse sempre più separata dalla *sapientia*, con conseguenze di estrema gravità. La filosofia era divenuta uno strumento di empietà, sotto il predominio dell'interpretazione averroistica ed alessandrinistica di Aristotele, oggetto delle sue più intense condanne, soprattutto nella *Theologia platonica*, l'opera messa a stampa nell'82, con l'intento di proporre un nuovo modello di dottrina filosofico-teologica.

Ma, se era così critico nei confronti di concezioni assai diffuse nelle *Scholae*, era giudice altrettanto severo dell'incultura di una larga parte del clero. Scriveva che la «custodia delle cose sacre» era stata troppo spesso affidata a sacerdoti rozzi e privi di sapere che le "insozzavano", mutandole in "superstizioni" indifferenti o ridicole per molti fedeli. Così, per porre fine ad una situazione che corrodeva, insieme, i fondamenti del sapere e la solidità della *fides*, occorreva unire nuovamente *religio* e *sapientia*, ossia, in termini meno "velati", la rinascita di una religiosità filosofica che restituisse ai *sapientes* la loro funzione di maestri delle conoscenze umane e dei *mysteria* divini.

Sono note – né occorre commentarle – le parole che questo prete rivolgeva ai filosofi ed ai sacerdoti, affinché, tornati all'antica alleanza, si dedicassero a questa decisiva rinascita delle dottrine e della vita religiosa:

O viri celestis patrie cives, incoleque terre, liberemus obsecro, quandoquidem philosophiam sacrum dei munus ab impietate si possumus, possumus autem si volumus, Religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus. Hortor igitur omnes atque precor philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus, vel attingant; sacerdotes autem ut legiptime sapientie studiis diligenter incumbant[12].

Una conclusione che potrebbe sembrare apologetica se non fosse stata seguita da un ulteriore sviluppo che ne rivelava il significato. Perché il Ficino intendeva mostrare come la religione potesse essere "illustrata" e resa più "solida" ed accetta a tutti dal ritorno di una verità comune di cui era depositaria una lunga tradizione precristiana o non cristiana di filosofi-teologi. Zoroastro, Orfeo, Ermete Trismegisto, Pitagora, Platone, Porfirio e Proclo erano subito proposti, certo insieme alle *auctoritates* scritturali, quali massimi rappresentanti di una *docta pietas* o *pia philosophia* non più affidata alla povertà intellettuale di un clero illetterato – degno dell'ammonizione evangelica di non gettare le perle ai porci – o alla dottrina astrusa dei teologi *moderni*.

Era, infatti, suo proposito restituire alla religione il carattere di «dote universale» di tutti gli uomini, congiungendola con la filosofia platonico-ermetica, ricca di suggestioni esoteriche e capace di presentare anche ai non addottrinati i «più segreti e divini misteri». Si comprende perché, valendosi del suo stato sacerdotale, si presentasse implicitamente come il maestro non solo dei nuovi ceti intellettuali laici, ma anche di un clero di buona formazione dottrinale ed umanistica, desideroso di dibattere i massimi temi della *christiana veritas*, risalire alla pura lettura delle fonti bibliche ed evangeliche ed aspirare alla *renovatio*, in un tempo di profondo disagio e crescente inquietudine spirituale di cui i migliori sacerdoti erano certo coscienti.

12. *Ivi*, c. 4r.

A costoro le idee espresse nel *De christiana religione* ed anche in altri scritti, presentavano un diverso tipo di religiosità, sempre più lontano dai grandi temi dogmatici dei dibattiti magisteriali, estraneo ai conflitti tra i poteri istituzionali e chi li rappresentava, e volto piuttosto a teorizzare un "cristianesimo" "originario", puro ed essenziale, centrato sulla meditazione del Cristo-Verbo, rigeneratore e mediatore tra l'assoluta unità divina e la molteplicità delle cose, e sull'intima partecipazione alla suprema esperienza della *deificatio*. Una *religio*, insomma, che, se affermava la sua fede nella rivelazione biblica ed evangelica, ne accentuava la convergenza "esoterica" con tutte le altre forme dell'eterna ed unica Sapienza, ne esaltava il carattere di unione "amorosa" con la Monade divina, quando non annunziava, addirittura, il prossimo avvento di un'«età dell'oro» e del ritorno al tempo "perfetto" delle origini. A questo tipo di religiosità il Ficino si mantenne sempre fedele anche nella sua attività di predicatore e di espositore delle *Epistolae* paoline[13], nonché con le sue letture di Platone tenute, talvolta, in un luogo sacro come il monastero camaldolese di S. Maria degli Angeli.

Non può, dunque, meravigliare che simili idee potessero attrarre proprio quei preti di buoni studi e dotati di un'adeguata formazione umanistica, che non mancavano a Firenze ed occupavano, spesso, posizioni prestigiose sia nello Studio fiorentino-pisano, sia nelle istituzioni ecclesiastiche (in particolare nei due collegi canonicali del Duomo e di S. Lorenzo), sia nella società letteraria del tempo. Gli studi sull'ambiente di Marsilio Ficino hanno fornito e forniscono, a questo proposito, molti importanti elementi di giudizio, da usare, naturalmente, con la dovuta cautela e senza dimenticare che la condizione del "chierico" era spesso attribuita, o per il godimento di vari benefici ecclesiastici o per l'assunzione nei collegi canonicali, anche a personalità che, a rigore, sarebbe difficile considerare come effettivi uomini di Chiesa. E basterebbe ricordare i nomi del canonico Agnolo Poliziano[14] o dell'altro umanista Bartolomeo Fonzio[15] che pure fu sempre un uomo pio e infine, dal 1492, un devoto sacerdote. Ma che il filosofo avesse tra i suoi amici ed ammiratori vari sacerdoti secolari o regolari è un fatto bene acquisito. Alcuni erano stati suoi amici e compagni sin dalla giovinezza, oppure erano giovani chierici che ne divennero seguaci quando la sua fama era già acquisita; altri erano invece autorevoli uomini di chiesa più anziani di lui e che, talvolta, avrebbero percorso brillanti carriere nell'alta gerarchia ecclesistica.

3. Tra questi ultimi andrà ricordato, per primo, Francesco da Castiglione (1420-84)[16], al quale il Ficino dové la sua sicura conoscenza della lingua greca. Era stato, da fanciullo e adolescente, scolaro a Mantova di Vittorino da Feltre; e, poi, al suo ritorno a Firenze, la fama di studioso delle lingue antiche e la protezione di Cosimo de' Medici, gli valsero, nel '47, l'incarico d'insegnante di greco nello Studio, un compito che svolse prima saltuariamente e in modo più continuato dopo il '55. Già nel '48, aveva assunto gli ordini minori; e divenuto sacerdote, fu, poi, per circa otto anni segretario dell'arcivescovo di Firenze, il futuro santo Antonino Pierozzi. Nel '59, ebbe il dottorato in teologia e fece

13. Per le prediche raccolte tra le "opere", cfr. MARSILI FICINI *Opera omnia*, Basileae, In officina Henricpetrina 1576, pp. 475-494, e per l'esposizione delle *Epistolae* paoline, tenute nel Duomo di Firenze, agli inizi del 1497, pp. 427-472.
14. Per un rapida, ma bene informata presentazione della biografia del Poliziano, rinvio a E. BIGI, *Ambrogini, Angelo (il Poliziano)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1960, pp. 691a-702a.
15. Per la biografia del Fonzio ed i suoi rapporti con il Ficino, cfr. R. ZACCARIA, *Della Fonte (Fonzio), Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 36, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1988, pp. 808a-814b.
16. Cfr. F. BAUSI, *Francesco da Castiglione*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 49, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 713a-715b, ed ivi la bibliografia e l'indicazione delle "fonti". Ma v. anche S. SALVINI, *Catalogo cronologico*, p. 49; C. PIANA, *La Facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e nel Cinquecento*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1977, ad ind., part. pp. 273-275.

quindi parte del collegio dei teologi fiorentini di cui fu decano; ma gli era stato conferito pure un canonicato della cattedrale di cui sembra, però, non prendesse mai possesso. Continuò, invece, con molta efficacia, il suo insegnamento pubblico e privato di cui usufruirono anche Donato Giannotti e Alamanno Rinuccini.

Francesco, che era molto vicino alla famiglia dei Medici, scrisse le vite di Pietro Martire, Tommaso d'Aquino, Vincenzo Ferrer, di Antonino, del suo successore Orlando Bonali e del loro vicario, Cristoforo dal Poggio. Ma fu pure elegante scrittore latino e traduttore dal greco. Non compose opere propriamente filosofiche; eppure il Ficino lo enumerò tra i suoi "confilosofi" e dimostrò per lui grande affetto ed ammirazione.

Non meno interessante fu il suo rapporto con Antonio degli Agli[17] (1400-77), prete coltissimo, latinista, grecista e canonista di fama, ma anche cultore della letteratura in "volgare" che, nel '41, aveva partecipato con discreto successo al «Certame coronario». Investito, sin da giovane, di cospicui benefici ecclesiastici, venne eletto, nel '28, canonico di San Lorenzo[18] (di questo collegio fu il primo priore), e, nel '38, canonico del Duomo[19]. Poi, la sua carriera fu favorita dall'elezione papale di Paolo II, di cui era stato maestro durante il lungo soggiorno fiorentino dello zio Eugenio IV. Nel '64, chiamato a Roma, fu poco dopo insignito dell'arcivescovato di Ragusa (Dubrovnik), e divenne poi vescovo di Fiesole e di Volterra.

Era stato amico di un altro canonico di San Lorenzo, Lorenzo Pisano[20], che lo scelse come uno dei protagonisti del dialogo *De amore*, già influenzato dalle dottrine platoniche, composto tra la fine degli anni '30 e l'inizio dei '40. Ma conobbe presto anche il Ficino cui dedicò un breve dialogo filosofico, *De mystica statera* (datato dal Field[21] tra la metà e la fine degli anni cinquanta), nel quale lo esortò ad essere un *dei filius*, piuttosto che un *platonicus*.

Il mancato accoglimento di questa esortazione non impedì la continuazione di una ormai stretta amicizia. Il filosofo lo presentò, nel *De amore*[22], come uno dei nove convitati al banchetto per commemorare la nascita e la morte di Platone che fa da sfondo a quel suo celeberrimo commento al *Simposio*. E il Della Torre[23] riconobbe, poi, tracce evidenti dell'influenza ficiniana, nel suo opuscolo *De immortalitate animae* – d'impianto scolastico, ma dove non manca la citazione di Ermete –, nel *Proemium* ad una sorta di storia universale e nel *De rationibus fidei*, nei quali Orfeo, Pitagora, Platone e ancora Ermete sono ricordati, anche per aver preconizzato il mistero dell'Incarnazione. Non solo: l'Agli fu autore degli *Epithalamiarum libri IIII*, uno scritto di carattere mistico che suscitò molte critiche per le sue ardite comparazioni tra l'amore sacro e quello profano.

Un altro potente uomo di Chiesa, amico e familiare del Ficino fu l'urbinate Gentile Becchi (1430 ca.-97)[24], giunto a Firenze, intorno al '54 e divenuto maestro di Lorenzo e di

17. Cfr. A. D'ADDARIO, *Agli degli, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 400a-401a. Ma v. anche Marsilio FICINO, *Lettere*, I, *Epistolarum familiarum liber I*, a cura di S. Gentile, Firenze, Olschki 1990. ad ind.
18. Cfr. Domenico MORENI, *Continuazione delle Memorie storiche dell'Anbrosiana Imperial Basilica di S. Lorenzo di Firenze*, I, Firenze, presso Francesco Daddi in Borgo Ognissanti, I, Firenze 1816; II, *Ibid.* 1817, ad ind.
19. Cfr. S. SALVINI, *Catalogo cronologico*, p. 41.
20. Cfr., a questo proposito, le importanti notizie fornite da A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton (N.J.), Princeton University Press 1988, pp. 161, 168, 170.
21. *Ivi*, pp. 136-137; ma v. anche pp. 180-181.
22. Cfr. M. FICINI *Opera*, p. 1321.
23. Cfr. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze - Tipografia G. Carnesecchi & figli 1902, rist., Torino, Bottega d'Erasmo 1960, ad ind. part., pp. 775-776.
24. Cfr. G. GRAYSON, *Becchi, Gentile*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1965, pp. 491a-493b. Ma cfr. anche A. ROCHON, *La jeunesse de Laurent des Médicis*, Paris, Les Belles Lettres 1962, pp. 21-25 e *passim*; M. MARTELLI, *Studi Laurenziani*, Firenze, Olschki 1965, *passim*. E v. Marsilio FICINO, *Lettere*, a cura di S. Gentile, I, Firenze, Olschki 1990, pp. XLVII, XLIX-L.

Giuliano de' Medici. Canonico della cattedrale fiorentina e di quella pisana, fu amico e frequentatore anche del Poliziano e del Landino che lo incluse tra i protagonisti del *De nobilitate* (1469). Nel '70 venne nominato vescovo di Arezzo; e, dopo l'elezione papale di Sisto IV, fu chiamato a Roma, dove gli si prospettava la facile ascesa al cardinalato. Ciò non gli impedì, dopo la congiura dei Pazzi, di opporsi decisamente alla scomunica di Lorenzo e all'interdetto a Firenze comminati da quel Papa, da lui ora ritenuto un *vicarius diaboli*, e di tentare la convocazione di una *Synodus florentina* che sancisse la loro illegittimità e ponesse in stato di accusa il loro autore. Negli anni successivi fu incaricato di importanti e delicati uffici diplomatici in Italia e in Francia, dove, nel '93-94, tentò di giustificare presso Carlo VIII la politica di neutralità di Piero de' Medici. Dopo la caduta del regime mediceo, si ritirò ad Arezzo e vi trascorse i suoi ultimi anni.

Amico, sin da giovanissimo del Ficino fu pure Domenico Galletti da Monte San Savino (1443/44-1501), canonico della cattedrale aretina, passato alla curia romana nel '66, come "abbreviatore"[25]. Presto dotato di vari benefici ecclesiastici, lavorò come *scriptor brevium* sotto la direzione del vescovo Leonardo Dati sino al 1472; poi, nell'86, Innocenzo VIII lo nominò segretario apostolico *de numero*, una carica che gli fu confermata nel '93 e nel '97. Ma il Galletti conservò sempre i suoi rapporti con il Ficino ed il suo ambiente, in particolare con Naldo Naldi; e fu scelto dal filosofo tra i destinatari della letteratrattatello intitolata *Stultitia et miseria hominum*[26]. Poi, nella celebre lettera all'Uranio[27], nota come il "catalogo" dei "complatonici" lo annoverò, insieme a Cherubino Quarquagli e Pietro Vanni, tra i suoi familiari sin dall'adolescenza.

4. Queste autorevoli e importanti personalità della Chiesa fiorentina e toscana ebbero, certo, una loro parte nel favorire la penetrazione delle idee ficiniane nella *élite* più colta e preparata del clero, dove lo stesso Ficino contava, del resto, legami pure di origine familiare. Era, infatti, sacerdote e teologo, dotato di buona cultura e non privo di una sua personale spiritualità, Sebastiano Salvini[28], suo cugino da parte di una zia paterna. Grazie alle indagini del Kristeller[29], sappiamo che, rimasto presto orfano, fu educato dallo stesso filosofo e dal degli Agli, e che tra '75 e gli inizi del '76 – una data interessante, perché prossima alla stampa del *De christiana religione* – fu consacrato sacerdote. Grazie a un lascito del degli Agli, poté continuare gli studi di teologia sino al titolo di *magister* ottenuto nell''81, in qualità di *privilegiatus apostolica auctoritate*, ed alla sua ascrizione al collegio dei teologi[30]. E dové svolgere presto anche una certa attività di predicatore, come confermano alcuni sermoni conservati nel cod. Vat. lat. 5140.

Dalle lettere che gli scrisse e da altri documenti risulta che il Ficino nutrì sincera amicizia ed affetto per il suo *amitinus*, intervenendo in suo favore in varie occasioni e designandolo, per due volte, come un suo possibile "sostituto" alla corte di re Mattia Corvino; e più tardi lo ricordò nel suo testamento. Va, inoltre, notato che Sebastiano fu, insieme a Ser Luca Fabiani, uno dei copisti personali del filosofo cui furono affidati alcuni suoi

25. Cfr. F. Bausi, *Galletti, Domenico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1998, 573a-575a.
26. Per l'epistola *De stultitia et miseria hominum*, cfr. M. Ficino, *Lettere*, I, pp. 112. (Il trattatello è composto da tre lettere che hanno diversi destinatari; e cfr. *Ivi*, pp. 110-115). Per le altre lettere del Ficino dirette al Galletti, cfr. *Opera*, pp. 751, 828-829.
27. Per la lettera all'umanista tedesco Martino Uranio (Martin Prenninger), nota pure come *Catalogus familiarium atque auditorum*, cfr. *Ivi*, pp. 936-937.
28. Cfr P.O. Kristeller, *Sebastiano Salvini: a Florentine Humanist and Theologian*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1993, pp. 173-206; C. Vasoli, *Brevi considerazioni su Ficino e Sebastiano Salvini*, in *Quasi sit Deus*, pp. 322-339.
29. P.O. Kristeller, *Studies*, III, pp. 211-213.
30. Cfr. C. Piana, *La Facoltà teologica*, pp. 120, 273.

più importanti manoscritti. Ma il giovane chierico non si limitò a svolgere questi compiti; ebbe anche una sua attività di traduttore e di scrittore religioso, modesta, però non priva d'interesse[31].

Il solo testo a stampa da lui pubblicato, tra l''80 e gli inizi dell''81, fu la versione in «lingua toscana» dal latino di un'altra opera di controversia antigiudaica, l'*Epistola Rabbi Samuelis*[32], preceduta da una dedica al cardinale Raffaello Riario (che si era trovato gravemente implicato nella congiura dei Pazzi) ed all'arcivescovo di Amalfi, Giovanni Nicolini. E si tratta di un'opera che merita una discreta attenzione, sia per la sua affinità con la seconda parte del *De christiana religione*, sia per la persona del dedicatario, presentato come un protettore del Ficino e del suo *amitinus*, con espressioni singolarmente esaltatrici, non molto opportune anche in relazione al comportamento ambiguo che il filosofo aveva tenuto al tempo della congiura[33]. Dell'*Epistola* il Salvini stese anche una revisione "umanistica" della presunta versione medievale di Alphonsus Bonihominis, rimasta inedita e dedicata a un personaggio allora di grande rilievo nella corte corviniana, il vescovo di Vács, Nicolaus Báthori, cui dedicò anche un suo breve trattato *De sacramento*, poi nuovamente offerto al priore del monastero camaldolese di Santa Maria degli Angeli, Guido Laurenti, un protetto del Magnifico[34].

L'*amitinus* non si limitò a quest'attività di "revisore" e "volgarizzatore". Nello stesso incunabolo raccolse anche un suo volgarizzamento del Simbolo di Atanasio, un sermone per Daniello Ficino, fratello del filosofo, un altro per Antonio di Tuccio Manetti e un discorso «sopra la considerazione de' Psalmi», seguita da una sua interpretazione del Salterio. Queste operette, stese tra il '77 ed il '79, non sono le sole da lui scritte; il cod. Magliabechiano XXXIV, 72, il cod. 1454 della Riccardiana ed il cod. Vat. lat. già citato, contengono, infatti, anche altri suoi scritti degni di un certo interesse: il *De sacramento*, già ricordato, il testo latino della *consideratio seu interpretatio* dei Salmi, un sermone *de lotione pedum in cena domini*, tre epistole teologiche *De praedestinatione*, *De animae immortalitate*, *Contra malos poetas*, un altro sermone *de laudibus theologiae* e due discorsi pronunziati al collegio dei teologi fiorentini[35].

Non posso soffermarmi nell'esame di queste opere che ho già tentato di svolgere altrove. Si deve però sottolineare che, sebbene seguano le dottrine scolastiche, senza approfondimenti teorici originali, non vi mancano sintomatici echi di dottrine platonizzanti che non stonano con il frequente richiamo ai testi agostiniani. Specialmente la *Consideratio seu interpretatio* – che insiste su tre temi fondamentali, la «commendazione della misericordia divina», la speranza e fiducia in essa, per disporsi al perfetto "congiungimento" con Dio, la sottomissione al volere divino affinché «ci ponga in stato di giustizia e di grazia» – rivela una sua religiosità, certo vicina a quella del Ficino, ma con decise connotazioni personali[36].

Forse il Salvini potè essere per il suo grande cugino un diligente consigliere competente in un dominio che non gli era troppo familiare. Ma non mancò di criticare aspramente i filosofi antichi (non solo Democrito ed Epicuro, bensì pure Platone) per la loro errata concezione della "provvidenza"; così come avanzò velate critiche al cugino per non avere bene affermato la potenza decisiva della grazia divina. Con la sua polemica contro i «cattivi poeti», le loro "favole" e i tentativi d'interpretarle in senso allegorico o astrologi-

31. *Ivi*, pp. 214 ss.
32. Cfr. *Epistola di* Rabbi Samuel Israelita, s.l. a. (Firenze, Niccolò di Lorenzo, dopo il 25. XI. 1479). A proposito degli altri scritti del Salvini editi nell'incunabolo, cfr. C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, pp. 224-225.
33. Per l'atteggiamento del Ficino al tempo della congiura, cfr. R. Fubini, *Ficino e di Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, «Rinascimento», s. 2, 24, 1984, pp. 3-52; Id., *Ancora su Ficino e i Medici*, Ivi, 27, 1987, pp. 275-291.
34. C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, pp. 225-227
35. Per questi scritti, cfr. P.O. Kristeller, *Studies*, III, pp. 228 ss. e C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, pp. 224 ss.
36. *Ivi*, pp. 235-236.

co come "figure" di profonde verità, prese le distanze dai temi per lui non congeniali della *pia philosophia* ficiniana. Né è un caso che la sua più vicina presenza presso il Ficino si esaurisse nel corso dei primi anni ottanta, e, quasi nello stesso tempo, cessasse la sua attività di scrittore[37].

Un altro "chierico" – almeno così definito dal Della Torre[38], anche se le vicende della sua vita non sembrano molto confermarlo e, comunque, lo mostrano assai più impegnato nella vita delle corti che nell'esercizio degli uffici ecclesiastici – fu Francesco Bandini, legato al Ficino da lunga e costante amicizia[39]. Come scrisse egli stesso, da giovane, aveva frequentato non solo le botteghe degli artisti e degli artigiani di «sottile ingegno e di acuto mestiero», ma anche i cenacoli degli «huomini eruditi, eloquenti e di eleganti costumi», desideroso di partecipare alla loro sapienza. Si può ben comprendere perchè fosse attratto dall'ambiente ficiniano e nutrisse per il filosofo sentimenti di venerazione profonda, partecipando anche a quei rituali che somigliavano ai riti conviviali delle confraternite religiose. Non a caso, il Ficino lo presentò come l'ospite e ordinatore del banchetto tenuto almeno due volte in onore di Platone[40].

Il Bandini lasciò però presto Firenze, nel '73, per trasferirsi a Napoli. Durante questo soggiorno – pur mantenendo i suoi rapporti con i Medici, anche dopo la congiura dei Pazzi, nella quale era gravemente implicato pure suo fratello Bernardo – scrisse una *Laus Regis Ferdinandi Regis*, dove lasciava trasparire un duro giudizio sulla situazione politica fiorentina[41]. Ebbe poi modo di essere accolto nella corte aragonese, e, nel '76, fece parte del numeroso seguito che accompagnò in Ungheria Beatrice di Aragona, sposa di re Mattia. Iniziò così il suo lungo soggiorno ungherese che si protrasse forse sino alla morte e, durante il quale, il Corvino si servì di lui per delicate missioni e trattative.

Da parte sua, il Bandini ebbe l'importante ruolo d'intermediario tra il Ficino e la corte di Buda, contribuendo alla diffusione delle sue dottrine negli ambienti intellettuali ungheresi, come mostrano le epistole indirizzategli dal filosofo sino all'inizio dell'89, poco prima della scomparsa del re magiaro[42]. Il solo testo che ci permette di rilevare la profonda influenza delle idee ficiniane sulla esile attività letteraria è il dialogo che scrisse a Vács nell'agosto del '90, in occasione della morte di Simone de' Gondi[43].

Anche un altro amico di gioventù, l'umanista Pietro Fanni o Vanni, scolaro dell'Argiropulo e dello stesso Ficino, si fece prete, ma a Roma, dove era al servizio di Leonardo Dati, sin dagli inizi degli anni ottanta. Il Ficino lo considerava un *vir doctus et probus* e lo indicò come uno dei codestinatari dell'epistola *Stultitia et miseria hominum*, annoverandolo poi tra i suoi "complatonici"[44].

5. Il Salvini non fu il solo teologo fiorentino legato da stretti vincoli di amicizia con il Ficino. Il suo epistolario mostra che egli stimò molto, considerò ottimo conoscitore di Platone e paragonò addirittura ad Orfeo per la sua maestria oratoria il teologo servita Paolo Attavanti (1439/45-'90)[45], un religioso che ebbe notevole fama, come maestro del-

37. P.O. Kristeller, *Studies*, III, pp. 231 ss.; C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, pp. 237-239.
38. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, ad ind., part. pp. 768-769, 814.
39. Cfr. P. O. Kristeller, *An unpublished description of Naples; Francesco Bandini and his consolatory dialogue upon the Death of Simone Gondi* in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, rip. 1969, pp. 395-410; 411-435; C. Vasoli, *Francesco Bandini tra Firenze e Buda*, «Rivista di studi ungheresi», 4, 1989, pp. 37-51.
40. Cfr. P.O. Kristeller, *Studies*, I, 396-392.
41. Per il testo, cfr. P.O. Kristeller, *Ivi*, pp. 405-410.
42. Cfr. P.O. Kristeller, *Ivi*, pp. 399 ss.; C. Vasoli, *Francesco Bandini*, pp. 42 ss.
43. Per il testo, cfr. P.O. Kristeller, *Studies*, I, pp. 429-35.
44. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, ad ind., part., p. 770.
45. Cfr. la "voce" redazionale *Attavanti, Paolo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 4, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1963, pp. 531a-532a. Ma v. anche A. M. Rossi, *Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria*

la *scientia de divinibus*, canonista e predicatore. Autore di scritti agiografici (la *Vita* di Filippo Benizzi, di Gioacchino e di Francesco da Siena), un *Dialogus* sull'origine del suo Ordine, vari testi canonistici e una *Historia Mantuae*, la sua opera più interessante è, per noi, il cosiddetto *Quaresimale dantesco* (*De reditu peccatoris ad Deum*), uno scritto che compose a Roma, nei primi anni Settanta, in un momento particolarmente difficile della carriera ecclesiastica, che lo costrinse ad uscire dai serviti e farsi canonico regolare del Santo Spirito. Ma poi ritornò nel suo Ordine e vi fu pure eletto provinciale di Toscana.

Non basta: al Collegio dei teologi apparteneva anche Ricciardo Angeleri (o Angiolieri) di Anghiari (1414-86). Il Della Torre[46] ricorda che, dopo aver studiato teologia a Padova e Venezia, era tornato a Firenze, nel'49, dove era stato accolto in quel consesso. Il Ficino rivolse pure a lui l'epistola-trattatello, *Stultitia et miseria hominum*[47] ed anche un'altra particolarmente interessante, il cui titolo indica l'importanza dell'argomento, nell'ambito della sua riflessione teologica fortemente platonizzante: *Transitum repentinum a minimo lumine ad maximum, atque a maximo a minimo, aciem impedit* [48].

Teologo, filosofo e pure canonico del Duomo fiorentino, era Oliviero Arduini (+ 1498)[49] di cui sappiamo che insegnò ininterrottamente la filosofia nello Studio pisano dal '74 al '97 Laureato in teologia nell'"82[50], insegnò anche quella disciplina, e poi, di nuovo, solo la filosofia nell'ultimo decennio del secolo, quando ebbe come scolari Francesco Cattani da Diacceto e Francesco Verino, entrambi discepoli anche di Marsilio. Come tutti i maestri delle *Scholae* leggeva e commentava le opere di Aristotele di cui aveva fama di esperto e acuto conoscitore. Doveva però avere anche conoscenze filosofiche più estese che gli permisero di avere così costanti rapporti con i "complatonici". Comunque, il Ficino, in una lettera a Lorenzo, lo raccomandò per un aumento dello stipendio, mostrando la sua grande stima per questo *peripateticus insignis*[51].

Tuttavia, il teologo che il Ficino dové maggiormente stimare fu piuttosto Domenico Benivieni (1459/60-1507)[52], che, ancora giovanissimo, nel '79, era già lettore di logica allo Studio pisano, incarico che tenne sino all'"81, quando divenne Spedalingo dell'Ospedale di Pescia. Poi, nel '91, il patrocinio del Magnifico gli procurò un seggio canonicale in San Lorenzo[53]. La sua fama di logico e di teologo era, del resto, assai diffusa a Firenze, dove veniva soprannominato «lo scotino». E forse, proprio per questo, Giovanni Pico (che lo citò anche nel prologo del *De ente et Uno*)[54] volle che intervenisse alla disputa sulla verità delle profezie scritturali sull'avvento di Cristo, alla quale parteciparono Abramo Farissol, Elia del Medigo e Guglielmo Raimondo da Moncada.

Il Ficino lo lodò come appassionato lettore di Platone e gli dedicò il trattatello *De rationibus musicae*, riconoscendo la sua grande competenza in questa «arte matemati-

(MCCXXXIV-MCMLIV), Roma, S. Marcello al Corso 1956, ad ind.; C. Piana, *La Facoltà teologica*, ad ind., part., pp. 260-262.
46. Cfr. A. Della Torre., *Storia dell'Accademia platonica*, pp. 770-771; C. Piana, *La Facoltà teologica*, pp. 305, 445.
47. Cfr. M. Ficini, *Lettere*, I, pp. 110-111.
48. Cfr. M. Ficini *Opera*, pp. 773-774.
49. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, pp. 743-745. Per un'esatta indicazione dei suoi uffici universitari nello Studio fiorentino-pisano e per la conoscenza di alcune vicende della sua carriera, cfr. A. Verde, *Lo Studio fiorentino 1473-1503. Ricerche e documenti*, I, Firenze, Nella Sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973, pp. 300, 304, 307, 314, 317, 32, 323, 326, 329, 332, 335, 338, 341, 344, 347, 350, 353, 357, 362, 365; II, Firenze, Nella Sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973, pp. 514-519; e v. anche S. Salvini, *Catalogo cronologico*, p. 64.
50. Cfr. C. Piana, *La Facoltà teologica*, p. 95, n. 45.
51. Cfr. M. Ficini *Opera*, p. 655.
52. Cfr. C. Vasoli, *Benivieni Gerolamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 8, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1968, pp. 547b-550. Ma v. anche A. Verde, *Lo Studio Fiorentino*, I, pp. 311, 314; II, pp. 180-163.
53. Cfr. D. Moreni, *Continuazione*, ad ind.
54. Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *De Hominis Dignitate; Heptaplus; De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi 1942, p. 386.

ca»[55], alla quale attribuiva un grande valore filosofico, come dottrina dell'armonia. Anche il Benivieni divenne, infine, un ardente savonaroliano, colpito da censure e da ammende dopo la morte del Frate, e più tardi vicino al gruppo più estremo dei "piagnoni": gli "Unti"[56]. A lui Giovanfrancesco Pico rivolse, infatti, nel 1501 l'*Operecta in defensione della opera di Pietro Bernardo*, capo di quella "setta", destinato a finire tragicamente la sua vita, arso sul rogo a Modena, sotto l'accusa di eresia e "sodomia". Autore d'importanti scritti in difesa del Savonarola, tra i quali il *Dialogo della doctrina di Frate Hieronymo*, il Benivieni stese, tra l'altro, anche la prefazione alla versione in volgare del *De virtute Dei in dominicae crucis triumphum* del Frate (1497), mentre restano inedite le *Epistolae morales* e la *Scala della vita spirituale sopra el nome di Maria*.

Appartenevano anch'essi al collegio canonicale di S. Lorenzo, Lorenzo Guiducci (+ 1499)[57], eletto nel '73 e priore nell''82, (autore di un opuscolo *De deo, de Angelis, de anima*, illustrato in tempi abbastanza recenti dal P. Verde, ma anche dedito a studi di astrologia e di matematica che dovettero meritargli la particolare attenzione del Ficino, dimostrata dalla dedica di una copia del *De Sole et lumine*[58]) e Gregorio Befani[59] (1440-99), canonico dal '78, un ecclesiastico molto legato ai Medici, che il filosofo considerava *amicissimus*. Credo, però, che tra i canonici fiorentini fosse particolarmente vicino al Ficino il suo coetaneo Giorgio Antonio Vespucci (1434-1514)[60], uno dei pochi amici ai quali affidò la revisione della sua versione di Platone ed al quale rivolse importanti lettere ricche di considerazioni filosofiche[61].

Il Vespucci era, infatti, un umanista dottissimo di latino e di greco, ottimo conoscitore della Sacra Scrittura che, da giovane, era stato assiduo frequentatore della Badia a Settimo, dove era allogata la ricca biblioteca di Filippo di Ser Ugolino Peruzzi. Aveva poi impartito a lungo l'insegnamento privato delle lingue classiche ad alcuni dei figli delle maggiori famiglie patrizie e raccolto una cospicua biblioteca. Ma fu anche maestro di Dionisius Reuchlin, fratello di Johannes e di Johannes Strähler che ospitò nella sua casa, iniziando così un importante rapporto con i più giovani umanisti tedeschi.

Uomo assai pio ed austero, nell''80 si fece prete e due anni dopo divenne canonico del Duomo[62]. Fu un fervido seguace di Savonarola; nel '94, entrò nel convento di San Marco,

55. Cfr. M. Ficini *Opera*, p. 873.
56. Sull'attività del Benivieni, come strenuo difensore del Savonarola, della sua "verità" profetica e della sua concezione della *renovatio* della santa vita cristiana, cfr. L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press 1994, ad ind. Per il gruppo considerato "settario" degli "Unti", cfr. *Ivi*, ad ind. A proposito di Pietro Bernardo o Bernadino, v. *Ivi*, ad ind.; P. Tognetti, *Bernardo, Pietro (Pietro Bernardino, Bernardino de' fanciulli)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 9, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1967, pp. 310a -311b; C. Vasoli, *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, Lacaita 1968, pp. 196-214. Per l'"operetta" di Giovan Francesco Pico, inviata al Benivieni, in difesa di Pietro Bernardo, cfr. *Operecta dello M. S. Johanfrancesco Pico della Mirandola in defensione della opera di Pietro Bernardo da Firenze servo di Jesu Cristo: Amico Domenico Benivieni fiorentino amico suo mandato addi...di settembre 1501*, a cura di P. Cherubelli, Firenze, Nozze Bellini-Manfredi 1943.
57. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, p. 771. Ma si v., in particolare, le più recenti indicazioni di A. Verde, *Lo Studio Fiorentino*, IV, *La vita universitaria*, t. II, Firenze, Olschki 1985, pp. 626-628;e, ancora, D. Moreni, *Continuazione*, ad ind., part. pp. 149-150..
58. Cfr. M. Ficini *Opera*, p. 950.
59. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, p. 771. Per le lettere del Ficino al Befani, v. *Opera*, pp. 616, 667. Per la sua appartenenza al collegio canonicale di S. Lorenzo, cfr. D. Moreni, *Continuazione*, II, ad ind.
60. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, ad ind. Ma si v. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, Firenze, Olschki 1937, rip. an., *Ibid.* 1973, I, pp. 111 ss.; B. L. Ullman - Ph. Stadter, *The Public Library in Renaissance Florence*, Padova, Antenore 1972. ad ind.; A. C. De La Mare, *The Handwriting of Italian Humanists*, Oxford, Clarendon Press 1974, pp. 106-138; F. Gallori, *Un inventario inedito dei libri di Giorgio Antonio Vespucci*, «Medioevo e Rinascimento», n. s. VI, 1995, pp. 215-233; K. Sclebusch, *Per una biografia di Giorgio Antonio Vespucci*, «Memorie Domenicane» n. s., XXVIII, 1997, pp. 152-154; F. Gallori e S. Nencioni, *I libri greci e latini dello scrittoio e della biblioteca di Giorgio Antonio Vespucci*, con *Premessa* di G. C. Savino, *Ibid.*, pp. 155-359.
61. Cfr. M. Ficini *Opera*, pp. 731, 753, 842.
62. Cfr. S. Salvini, *Catalogo cronologico*, p. 59.

dove prese i voti nel '99, dopo il supplizio del Frate[63]. Se dobbiamo prestar fede alla celebre *Vita R. P. fratris Hyeronimi Savonarolae* di Giovan Francesco Pico, proprio per richiesta del "profeta" domenicano, si sarebbe posto a volgere in latino gli scritti di Sesto Empirico (conservati in un codice nella propria biblioteca, trasportata in gran parte a San Marco), le cui argomentazioni scettiche furono poi utilizzate dallo stesso Pico nella sua polemica contro le *vanitates* dei filosofi "gentili"[64].

Non tutti i "chierici" amici e, in certo senso, discepoli del Ficino ebbero la devota austerità del Vespucci. Tra i suoi familiari egli accolse pure Bernardo Michelozzi (+ 1518)[65] – figlio del celebre architetto e fratello di Antonio il potente cancelliere di Lorenzo – canonico del Duomo dal 1489, un letterato, filologo e ricercatore di codici antichi, buon verseggiatore latino ed elegantissimo "retore": insomma, uno degli intellettuali preminenti nella "corte" laurenziana. Il Michelozzi fu anche precettore del futuro Leone X; e ciò gli valse, dopo l'avvento papale del suo discepolo, la nomina a cameriere segreto, referendario apostolico e, infine, a vescovo di Forlì. Ma più che un uomo di Chiesa, fu un uomo di lettere, perfettamente "integrato" nella società umanistica e sempre legato alle fortune fiorentine o papali dei Medici.

6. Il filosofo ebbe rapporti di amicizia, oltre che con l'Attavanti, anche con altri religiosi che appartenevano agli Ordini "regolari". Tra costoro ricorderò particolarmente il pistoiese Girolamo Rossi[66], in origine un mercante e uomo di affari, indicato anch'egli tra i suoi *familiares* e *auditores*. A lui Marsilio dedicò, nel '78, con parole assai affettuose, una copia del *De christiana religione*[67]; e gli scrisse poi diverse lettere, quando, per ragioni di lavoro, si trasferì, intorno all''80 a Venezia[68], dove divenne familiare di Ermolao Barbaro.

Durante questo soggiorno veneziano, il Rossi fu pure l'intermediario tra il Ficino e Girolamo Biondo, stampatore della prima edizione delle *Epistole*, apparsa a Venezia nel 1495. Per questo, il Ficino gli dedicò il XII libro di quella raccolta e ripeté questa dedica anche nel *Prohemium in Epistolas*, sicché il suo nome « si trova due volte nelle edizioni a stampa, all'inizio della silloge e all'interno del dodicesimo libro»[69].

Come altri ammiratori del Ficino, anche il Rossi divenne poi un fervente savonaroliano, spesso presente in San Marco e altrove alle prediche, alle processioni ed anche ai discorsi più "privati" tenuti dal Frate; e fece parte di quel ristretto gruppo di seguaci che si raccolse nel convento al momento del suo arresto. Quasi sessantenne, il 10 dicembre 1504 vestì in San Marco l'abito domenicano; poi fu priore nei conventi di Lucca e di Pistoia e di San Marco, prima di essere eletto, nel '17, vicario generale di quella Congregazione. Morì nel settembre del '17.

63. Cfr. R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze, Le Lettere 1997, p. 104.
64. Cfr. Gianfrancesco Pico, *Vita Hieronimi Savonarolae*, a cura di F. Schisto, Firenze, Olschki 1999, p. 113. E v. Ioannis Francisci Pici Mirandulae Domini et Concordiae Comitis *in examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis Christianae disciplinae, qui et primus est adversus Doctrinam Aristotelis*, in *Opera omnia* Ioannis Pici Mirandulae Domini, Concordiaeque Comitis, T. II, Basileae, ex Officina Henricpetrina 1557, pp. 719-1264.
65. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, pp. 774-775; S. Salvini, *Catalogo cronologico*, ad ind; e soprattutto, G.B. Picotti, *La giovinezza di Leone X*, Milano, Hoepli editore, s.d., (ma 1928), ad ind., ma part., pp. 12-16.
66. Sul Rossi cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, pp. 769-770; ma ora v. principalmente, M. Ficino, *Lettere* I, pp. CXVII, CLXXII, CLXXXVII, CCV-CCIX, CCXI-CCXII, 4, dove il Gentile ha ricostruito non solo i precisi rapporti tra il filosofo ed il Rossi, ma ne ricorda, su solidi fondamenti documentari, lo stretto legame con il Savonarola, l'entrata tra i domenicani di S. Marco e la successiva carriera nell'Ordine. Tra l'altro, dimostra anche l'infondatezza dell'identificazione di Girolamo Rossi con lo stampatore fiorentino Girolamo Biondo che pubblicò la prima edizione delle *Lettere*. L'ipotesi era stata avanzata da P.O. Kristeller, in *Supplementum ficinianum*, I, Firenze 1937, rist. an. 1973, p. cvii. Ma v. anche L. Polizzotto, *The Elect Nation*, p. 305.
67. Cfr. M. Ficino, *Lettere*, p. CXVII.
68. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, p. 769.; e v. M. Ficini *Opera*, p. 825.
69. *Ivi*, p. 945. Ma cfr. M. Ficino, *Lettere*, I, p. CCV, 3.

Marsilio non trascurò neppure i rapporti con un teologo francescano conventuale e scotista, il bosniaco Juraj Dragišic' (più noto come Giorgio Benigno Salviati), professore di teologia allo Studio fiorentino e in quello di S. Croce di cui fu il reggente e, per alcuni anni, provinciale dei francescani di Tuscia[70]. A questo frate – che, negli ultimi anni di Lorenzo, sarebbe diventato una sorta di suo consigliere teologico, e poi, dopo aver difeso il Savonarola dal suo esilio di Ragusa, avrebbe avuto una notevole parte nella diffusione di una celebre profezia, l'*Apochalypsis nova*, il filosofo si rivolse quando, dopo la stampa dei *Libri de vita* (1489), corse il rischio di esser denunziato alla curia romana come sostenitore dell'astrologia e della magia e cercò l'aiuto di vari influenti uomini di Chiesa[71]. Però, già da prima era stato presente ad una disputa che il Dragišic' aveva sostenuto con il domenicano ungherese Niccolò de Mirabilibus, reggente dello Studio di Santa Maria Novella, nel palazzo di Lorenzo, nel giugno del 1489[72]. Né mancano nelle opere teologiche del francescano, divenuto più tardi vescovo di Cagli e poi arcivescovo titolare di Betlemme, motivi o temi che lasciano intravedere l'influsso del Ficino e del Pico.

Apparteneva, invece all'Ordine dei camaldolesi, il monaco Paolo Orlandini[73] che prese i voti nel monastero di Santa Maria degli Angeli, nell'88, e, come si addiceva ad un uomo di buona educazione umanistica, ebbe una sua parte nella vita intellettuale fiorentina, legandosi all'ambiente del Ficino, con il quale, nel '96, discusse sulla priorità dell'intelletto o della volontà[74]. Fu anche amico di Giovanni Pico, di Giovanni Nesi e di Ugolino Verino.

In uno scritto inedito, la *Gymnastica monachorum*, definì il filosofo *magister meus huius profecto civitatis lumen et decus eximium*: e, altrove, nel componimento poetico dal titolo *Circa le anime separate da' corpi*, parlando della morte del «reverendo *suo* padre e *suo* maestro in ogni lato», deplorò la grave "iactura" che aveva così gravato sulla «nostra gente» e lo pregò di ricordarsi nell'oltre tomba dell'affetto che li aveva uniti[75]. Più tardi, dopo qualche esitazione, divenne un convinto savonaroliano e, ancora agli inizi del Cinquecento, riecheggiava le idee del Frate, in alcuni suoi scritti rimasti inediti. Ma, infine, nel 1516, nell'*Expugnatio miletana*, unì in unica condanna il Savonarola, il suo seguace Piero Bernardino e il più recente "profeta", Francesco da Meleto[76], considerati propalatori di false divinazioni e ribelli alla sovrana disciplina della Chiesa.

7. I nomi che si sono citati bastano a mostrare come il Ficino avesse riunito intorno a sé alcuni tra i più colti chierici fiorentini, e, per certi aspetti, più vicini al modello ideale del «sacerdote sapiente» e ben formato negli studi filosofici e letterari – già auspicato nel *De christiana religione* – ed alle proposte innovatrici del filosofo. Dalle vicende biografie e dagli scritti di alcuni di essi risulta chiaramente che essi partecipavano di una spiritualità

70. Cfr. C. Vasoli, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišic')*, in *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano 1974, pp. 15-127; Id., *Giorgio Benigno Salviati (Dragišic')*, in *Prophetic Rome in High-Renaissance Period*. Essays edited by M. Reeves, Oxford, Clarendon Press 1992, pp. 121-156; L. Polizzotto, *The Elect Nation*, ad ind. Per il suo insegnamento nello Studio e le sue burrascose vicende, a Firenze ed a Pisa, v. anche A. Verde, *Lo Studio Fiorentino*, I, pp. 333, 336, 339, 342, 345, 349, 352; II, pp. 274-283; C. Piana, *La Facoltà teologica*, ad ind. particolarmente, pp. 191 ss., 262 ss.

71. Cfr. M. Ficini *Opera*, pp. 574-575; e v. C. Vasoli, *Ficino, Marsilio*, p. 390a.

72. C. Vasoli, *Profezia e ragione*, pp. 17 ss. E cfr. F. Banfi, *Fra. Niccolò de' Mirabili O. P. reggente dello Studio di Santa Maria Novella*, «Memorie Domenicane», 52, 1935, pp. 177-182, 268-275; Id., *La biografia di fra Niccolò de' Mirabili*, *Ibid.*, 55, 1938, pp. 3-12.

73. A proposito dell'Orlandini, cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni 1961, pp. 113-114, 213-224; R. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (N. J.) 1970, pp. 362-371; C. Vasoli, *Due documenti per la storia religiosa di Firenze dopo il Savonarola*, in *Immagini umanistiche*, Morano, Napoli 1983, pp. 295-346; L. Polizzotto, *The Elect Nation*, ad ind.

74. Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica*, p. 832; e cfr. M. Ficini *Opera*, p. 1425.

75. Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, II, pp. 267-268.

76. Cfr. C. Vasoli, *Immagini umanistiche*, pp. 297-313; L. Polizzotto, *The Elect Nation*, pp. 149-153.

religiosa nuova, nella quale agli interessi intellettuali suscitati dal ritorno in Occidente di Platone, del platonismo e dei mitici *prisci theologi* si univa una sincera attesa della prossima *renovatio*. Non può, dunque, stupire che taluni dei sacerdoti e dei "religiosi" più vicini al Ficino fossero poi attratti dalla predicazione profetica del Savonarola e dal suo appello ad un rinnovamento totale della Chiesa *in capite et membris*, restauratrice della perfezione e purezza originaria della *sponsa Christi*[77]. Del resto, lo stesso filosofo non solo aveva accolto con molto interesse la predicazione del domenicano ferrarese, ma, nel drammatico autunno del '94, riconobbe in lui il "messo" divino inviato a Firenze per salvarla dalle più dure punizioni[78]. Il messaggio filosofico-religioso che il Ficino aveva espresso quasi vent'anni prima poté, in qualche modo, predisporre questi rappresentanti più colti e più impegnati del clero fiorentino ad accogliere l'appello del Savonarola per il ritorno della «santa vita cristiana».

Più tardi, il filosofo, come altri eminenti fiorentini, fu turbato dagli atteggiamenti estremistici dei "Piagnoni" e dei loro capi politici e dalla condanna delle *vanitates*, accompagnata dai roghi di libri e di opere d'arte. Ma più ancora dové comprendere che il Frate era un deciso avversario delle filosofie pagane da lui considerate pericolose nemiche dell'unica verità cristiana, e per nulla disposto a tollerare l'ecumenismo religioso implicito nelle sue dottrine e, soprattutto, le suggestioni magiche dei testi ermetici e degli *Oracula chaldaica* ritenute inganni diabolici. Poi, dopo le vicende politiche e giudiziarie dell'estate del '97, nel cui corso fu giustiziato il suo vecchio amico ed eminente uomo politico mediceo, Bernardo del Nero, ne divenne un deciso avversario. Ed è noto che, dopo il rogo di Piazza della Signoria, il Ficino scrisse un violento *pamphlet* antisavonaroliano, nel quale il "profeta" era addirittura presentato come l'Anticristo[79]. Ma ormai anche al Ficino restava poco più di un anno di vita, trascorso in una città sempre più lacerata da una grave crisi politica e segnata dal tramonto di una grande stagione culturale, già legata, per tradizione, al nome di Lorenzo de' Medici.

Nondimeno, la fortuna del Ficino non fu affatto travolta o minacciata da questi eventi; anzi, la diffusione delle sue idee e la loro influenza sulla formazione di una nuova cultura ecclesiastica andarono ben oltre gli "esempi" fiorentini già ricordati, per diventare un fenomeno europeo. Si dovrà però notare che i tramiti della prima diffusione delle sue idee in Francia furono appunto dei "chierici", tra quali basterà ricordare Jacques Lefèbvre d'Étaples, il generale dei mercedari Robert Gaguin ed il futuro vescovo Germain de Ganay[80]; e uomo di chiesa era pure John Colet, il decano della chiesa di San Paolo di Londra, futuro amico di Erasmo, con il quale entrò in corrispondenza nel 1495[81]. Ma, per meglio individuare un'altra fonte della vastissima influenza delle dottrine ficiniane nell'Europa cinquecentesca, basterà ricordare alcuni nomi notissimi di uomini di Chiesa che ne furono particolarmente influenzati.

Citerò, per primo, il generale degli eremitani di S. Agostino e poi cardinale, Egidio da Viterbo[82], che accolse nelle sue opere molti temi ficiniani e pichiani e fu profondamente

77. Per la presenza di questi amici nel movimento savonaroliano, cfr. L. Polizzotto, *The Elect Nation*, *Had ind.*

78. Cfr M. Ficini *Opera*, pp. 961-963.

79. Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, II, pp. 76-79.

80. Mi permetto di rinviare ad un mio lavoro, *Sugli inizi della fortuna del Ficino in Francia: Germain et Jean de Ganay*.

81. Cfr. P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work after Five Undred Years*, Firenze, Olschki 1987, pp. 96, 133.

82. Cfr. J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill 1968; M. Reeves, *The Influence*, pp. 267-271; 364-366; J. W. O'Malley, *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London, Variorum reprint 1981, ad ind.; C. O'Reilly, *'Without Councils we cannot be saved...' Giles of Viterbo adresses to the Fifth Lateran Council*, "Augustiniana", 27, 1977, pp 166-204; F. Secret, *Notes on Egidio da Viterbo*, *Ibid.*, pp 205-237; F. X. Martin, *The Writings of Giles of Viterbo*, *Ibid.*, 29, 1979, pp. 141-193; *Egidio da Viterbo O. S. A. e il suo tempo*. Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma, Istituto Storico Agostiniano 1983; A. M. Voci, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, pp. 474-508; J. Monfasani, *Hermes Trismegister* CCCCC,. *Rome and the Myth of Europe: an unknown text of Giles of Viterbo*,

attratto dall'ermetismo, dalla cabbala e dalle tradizioni profetiche millenaristiche. Il patrizio veneziano Francesco Giorgio Veneto[83], divenuto frate dell'Osservanza francescana, con il suo *De harmonia mundi* (1525)[84] contribuì a diffondere uno dei temi fondamentali della *Theologia platonica*, legandolo anche alla ripresa del cabbalismo pichiano e di dottrine e suggestioni profetiche proprie della tradizione minorita. E, ancora, il canonico regolare della Congregazione di San Salvatore, «bibliotecario della Sede Apostolica» e vescovo, Agostino Steuco[85], nel *De perenni philosophia* (1533)[86], nel suo tentativo di restaurare il sapere "originario" concesso da Dio ad Adamo, si richiamò spesso al Ficino ed al mito della *prisca theologia*, ossia, alle favolose dottrine attribuite a Zoroastro ed al grande Ermete che – s'è visto – il canonico fiorentino considerava come due "fonti" essenziali dell'antichissima *sapientia*.

A questo punto si apre, però, un problema storico di grande importanza che non possiamo qui certo trattare: il ruolo della filosofia ficiniana nella crisi religiosa cinquecentesca, tra Riforma e Controriforma, e la sua presenza ed estesa influenza nel mondo intellettuale cattolico e protestante.

«Viator», 22, 1991, pp. 311-342; M. Reeves, *Cardinal Egidio of Viterbo and the Abbot Joachim*, in *Il profetismo gioachimita*, pp. 139-155; G. Ernst, *Egidio, da Viterbo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 42, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1993, pp. 341a-351b; M. Reeves, *Cardinal Egidio da Viterbo. A Prophetic Interpretation of History*, in *Prophetic Rome*, pp. 91-109 ed i recenti contributi di P. Casciano e G. Savarese, in *Presenze eterodosse nel Viterbese tra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno Internazionale (Viterbo, 2-3 dicembre 1996), a cura di V. De Caprio e C. Ranieri, Roma, Archivio Guido Izzi 2000, pp. 123-157.

83. Per Francesco Giorgio Veneto e la bibliografia relativa, rinvio alla indicazioni fornite in C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano 1974, pp. 129-403 e in Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida 1988, pp. 233 ss.; e, ancora, in Id., *L'ermetismo a Venezia. Da Francesco Giorgio Veneto ad Agostino Steuco*, in *L'ermetismo nell'antichità e nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Milano, Nuovi Argomenti, V, 1998, pp. 127-162; Id., *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*. VI giornata Firpo. Atti del Convegno 2 marzo 1999, a cura di C. Stango, Firenze, Olschki 2001, pp. 55-78.

84. Cfr. Francisci Georgi Veneti Minoritanae familiae *De Harmonia mundi totius Carmina tria*, Venetiis, in aedibus Bernardini de Vitalibus calchographi, An. D. MDXXV, mense septembris.

85. Per la bibliografia relativa allo Steuco, cfr. M. Muccillo, *Platonismo ermetismo e «prisca theologia». Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, Olschki 1996, pp. 3 ss.

86. Cfr. Augustini Steuchi Eugubini Episcopi Kisami Apostolicae sedis Bibliothecarij, *De perenni philosophia libri X*. Lugduni, apud Sebastianum Gryphium 1533.

CONSIDERAZIONI SU IMMORTALITÀ E MORTALITÀ TRA '400 E '500 E LORO ROMANZABILITÀ

Ezio Riondato

1. Rischio e letteratura fondamentale

a) *Avvio nel convegno*

In un convegno di storici *Per il Cinquecento religioso*[1] parlare da filosofo può significare correre il rischio cennato in due opere sul Rinascimento italiano, l'una di Bruno Nardi che ricorda il pomponazziano *philosophi semper suspecti sunt de impietate*[2], l'altra di Eugenio Garin che cita dallo stesso Pietro Pomponazzi *oportet in philosophia hereticum esse qui veritatem invenire cupit*[3].

Vengono citate in avvio queste opere perché stimate letteratura fondamentale per la cultura storica del Rinascimento italiano, assieme a quelle di Giovanni Gentile (*Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*) e di Giovanni Di Napoli (*L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*)[4], delle quali sarà detto più avanti.

Per il sospetto di empietà e per l'ereticità le due citazioni pomponazziane sembrano convenire qui all'inizio non solo perché la questione affrontata è circa *immortalità e mortalità dell'anima tra '400 e '500* e quindi investe P. Pomponazzi, l'autore di rottura del mortalismo psichico moderno e contemporaneo, ma anche perché è presentata in un ambiente cattolico quale è l'accogliente ospitante Biblioteca Alessandro VII[5]; e finalmente anche perché tale rischio lo scrivente non esita a correrlo da credente qual è.

Né così ritiene di risolvere il problema, molto più rischioso, del rapporto tra la criticità che si confronta, o reputa di confrontarsi, solo con la storicità, con la pura assoluta storicità, quella dei dati di fatto e della loro pura presenzialità non teoreticamente (né magari ideologicamente) compromessa, e la storicità viziata, inficiata, da interpretazioni, cioè da ineliminabile teoreticità di un uomo, storico o filosofo che esso sia. Lo storico, o lo storico filosofo, immerso nella *sua* storia pensa per conto *suo*, cioè teoreticizza anche quando riferisce i fatti suoi più propri e i fatti altrui di cui nella narrazione si investe non solo con ricezione puramente storica, come egli ritiene di fare, ma altresì con interpreta-

1. La presente relazione è stata sintetizzata nel convegno internazionale di studi *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società*, nella sezione *Teologia e filosofia* il 27 giugno 2001 col titolo *Immortalità e mortalità nel Rinascimento: insegnamenti, divieti e loro ricaduta socio-religiosa*.

2. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965, p. 141. Assieme a questo cfr. *passim*, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni 1958, a cura del Centro per lo studio dell'Università di Padova.

3. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza 1994, p. 158.

4. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I. 1963. G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi 1920. Le citazioni sono tratte dall'edizione del 1925. L'opera di G. Di Napoli meriterebbe di essere ristampata. Si darebbe così il segno di sua qualificazione di classico sul Rinascimento italiano, tanto quanto le anzidette opere dei laici E. Garin e B. Nardi, e quanto le opere di G. Gentile nei confronti delle quali il chierico G. Di Napoli esplicitamente si dialettizzò con ammirazione. Troppo spesso l'opera di G. Gentile è sottaciuta (ma sfruttata) per non amicali obiettive tensioni di differenti partigianerie, séguiti o sequele politiche. Per G. Di Napoli e G. Gentile cfr. anche più avanti a Nota 17.

5. La Biblioteca Alessandro VII è la diocesana dell'arcivescovile Seminario di Siena. Il convegno voluto dall'arcivescovo Gaetano Bonicelli, inaugurato dall'arcivescovo Antonio Buoncristiani, apertosi anche con la presenza del novantenne vescovo emerito mons. Ismaele Castellano, è stato organizzato dal prof. Maurizio Sangalli, con l'assistenza della dott.ssa Sabrina Gatto. Il cenno di questa nota vuole significare presa d'atto per la felice riuscita del convegno nonché la mia personale riconoscenza, anche nei riguardi di don Roberto Donadoni, economo della Biblioteca e fautore del convegno medesimo.

zione d'attore, destro o maldestro che egli sia. Per questo sarà necessario soffermarsi, anche se può apparire ultroneo all'argomento, sul rapporto idealisticità-storicisticità (cioè idealismo-storicismo) perché non sia ideologicamente adulterato il riferimento a *realtà storiche* quali vita e morte.

Ed è anche da aggiungere una *Intenzione*, la più scarnificata possibile, sull'argomento delle presenti considerazioni su «immortalità e mortalità dell'anima tra Quattrocento e Cinquecento».

b) *Intenzione*

La questione ieri come oggi ha risvolti esistentivi e morali assieme.

C'è una immortalità-mortalità dell'anima che investe l'esistentività sostanziale spirituale di essa, cioè l'anima della quale si chiede se possa cessare di vivere come cessa di vivere il corpo e assieme ad esso, oppure se può continuare a vivere assieme ad esso, pur esso mutato, oppure separatamente da esso, autonomamente.

C'è una immortalità-mortalità dell'anima che si ritiene si realizzi singolarmente quale conseguenza del bene operare o del male operare dell'individuo uomo ancora in vita. Il bene morale o il male morale, di cui è responsabile in ciascun singolo uomo l'animazione razionale e volitiva dell'operare di ciascuno (animale razionale di composizione integrata anima-corpo), sono determinanti rispettivamente del vivere o morire della sua anima: persiste a vivere, si incrementa nella vita l'anima dell'individuo che agisce bene; muore uccidendo se stessa l'anima dell'individuo uomo che agisce male compromettendo così la sua vita eterna.

In questo concordano la fiorentina teorizzazione platonica di Marsilio Ficino e gli elementi teologici motivanti del decreto della condanna antiaverroista (1489) del vescovo padovano Pietro Barozzi[6].

c) *Dichiarazione teoretica*

Per non ingenerare equivoci circa una condivisione teoretica con la prospettiva di E. Garin citato in avvio, si aggiunge una postilla ad alcune sue affermazioni di interpretazione globale dell'Umanesimo italiano da cui si dissente soprattutto per il valore storicistico implicito in esse.

Così si ritiene di chiarire la posizione non solo non crociana ma neppure gentiliana dello scrivente pur nel consenso alle specifiche notizie storiche vangate ed esibite dalle opere in questione. Si aggiunge 'neppure gentiliana' non intendendo (sembra ovvio ma è cautela chiarirlo) di assimilare in indistinta unità idealistica le due prospettive, la immediatamente storicistica crociana e quella attualistica gentiliana, storicistica di risulta.

Da realista (sapendo quanto sia impopolare affermarsi così) e da metafisico lo scrivente osserva che G. Gentile anch'egli col suo attualismo metafisico, di una metafisica immanentisticamente monisticamente teologizzante, non permette ad un trascendentista neppure la scappatoia crociana di accogliere il supposto realismo di fatto del culturalisti-

6. Cfr. M. Ficino, *De raptu Pauli*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi 1952, pp. 932-969; Marsilio Ficino ammonisce uomini *flagitiosissimi* a diffidare di una loro immortalità perché le loro *animulae* (qui non *animae*) che ricercano la vita solo «*in regione mortis* (quella del male fatto, peccato) *jam diu mortuae sunt vitiorumque coeno sepultae*»; in altre parole c'è la presentazione dello stato di fatto di morte già arrecata a se stessi dagli uomini perversi (*flagitiosissimi*).

co storicamente non accettabile *non potersi non dire cristiano* ritenuta abile *escamotage* di *gincana storicistica*[7].

E. Garin all'«ottuso ma onesto» scolasticismo, così giudicato da G. Sarton, contrappone il valore dell'Umanesimo per il quale non accetta dello stesso G. Sarton il giudizio in premessa sugli umanisti quali «presuntuosi dilettanti»[8].

Invece qualche presuntuosità e qualche dilettantismo filosofico, storico e scientifico dell'Umanesimo e quindi degli umanisti forse non sono del tutto da escludere ma (questi sì) dovrebbero essere dimostrati. In ciò si può essere aiutati da valutazioni soprattutto non estetizzanti, quale, per citarne una storicamente di valore, può essere quella di Alberto Tenenti sul «senso della morte e l'amore della vita del Rinascimento», la quale affronta gli argomenti più crudi della realtà di ogni tempo su cui insistono aspetti qualificanti 'umanistici' e 'rinascimentali'[9] senza indulgere ad impacchettamenti storicistici antropologico-sociologici estetizzanti o soltanto culturali.

Il giudizio di presuntuosità degli umanisti dato da G. Sarton investe l'aspetto morale e lo peggiora assumendo il significato di non fedele attenzione storica. Di qui deriverebbe il dilettantismo che, senza tale qualifica di presuntuosità agli umanisti, non risulterebbe altresì storicamente né moralmente negativo. Sennonché «dilettantismo» può anche essere assunto nella sua accezione semantica di giocosità: e di qualche giocosità (che non è teoretica, non è filosofica ma è di carattere storico-narrativo) può essere imputata a mio avviso non poca letteratura umanistica, specie quella platonica fiorentina, prevalentemente estetizzante, senza menomare, ciò dicendo, il *sommo* (dico *sommo*) valore estetico e scientifico di Leon Battista Alberti, Paolo Toscanelli, Leonardo e Galilei (citati da E. Garin nella difesa dell'umanisticità fiorentina); ma anche senza nulla togliere non solo a Firenze ma neppure a Padova e soprattutto alla non barbara oscurità averroistica come nel testo citato fa E. Garin[10]. Questo, ancora, senza condividere (qui d'accordo con E. Garin) la radicalità dei giudizi negativi di Bruno Nardi e di Giuseppe Billanovich[11].

Certo è da confessare che sia l'Umanesimo platonico fiorentino sia quello aristotelico padovano qualche sospetto di giocosità giovanile, mascherata nella convivenza con barbute anzianità di più grandi, non cessano di destare; forse per certi ardimentosi confronti che l'uno e l'altro, ciascuno con chiave propria, ha istituito in problematiche che appaiono talora un po' provinciali: provinciali religiosamente e civilmente, da pericolosi giochi fra guelfi e ghibellini.

Ma al di là di questo, sul terreno del più immediato dei precedenti dell'Umanesimo, quelli cioè medievali (che non sono mai da dimenticare), non è giocoso, o piuttosto non è fondato, lo storicistico giudizio negativo in chiave crociana circa le grandi sistemazioni logico-teologiche assimilate a «cattedrali» di idee[12] con espressione certamente di umori-

7. È usato gergalmente questo termine sportivo, perché tale mi appare in proposito la storicistica asserzione di B. Croce, come assai spesso del resto appaiono certe asserzioni (in realtà giudizi) che i filosofi pronunciano quando fanno storia e di questa guisa (direbbe E. Garin) sono piene le storie di filosofia: scritte da filosofi «a mezzo servizio tra il teoretico e lo storico» come lo scrivente, ma avendone altresì esempi di eminenti uomini di cultura che ritengono di essere *puri* scienziati, *puri* filosofi, *puri* storici e via dicendo. Dio solo sa come e se questa *purezza* sia possibile.

8. E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. 9.

9. A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi 1957. Cfr. pp. 21-22 ove l'A. nel considerare Erasmo ancor giovine che scrive all'amico Cornelius Gerard evidenzia *l'ingenuità* dell'umanista Erasmo a cui pure non sfuggirono gli altri umanisti dei quali «la spinta primitiva allo studio delle lettere venne loro proprio *dall'ambizione di distinguersi e di elevarsi sopra gli altri* (corsivi miei). L'«"ambizione" di elevarsi sopra gli altri» è un giudizio meno peggiorativo di quello della presunzione ed è più vicino al più umile giudizio di studiosi siano essi storici o filosofi o teologi, *nani sulle spalle di giganti* di cui più avanti. Mentre si correggono queste bozze giunge notizia della morte improvvisa di Alberto Tenenti (Viareggio 1924 - Parigi 2002).

10. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. 9.

11. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. 9 e nota 3.

12. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. 10 e nota 4.

smo attrattivo, ma con dimenticanza della fondamentalità (non fondamentalistica) di quelle «cattedrali».

Sembra un azzardato (per non dire passionale) giudizio, non motivato dalle sistemazioni stesse, se per loro «cattedralità» si vuole ironizzare sulla maestosità architettonica oppure su quella magisteriale sistematica di esse: indubbiamente queste ci sono e talora l'una e l'altra, sulla propria esclusività di spaccato, sconfortano a perseguirle fino in fondo.

Dicendo ciò si intende difendere i differenti tipi di sistematicità, cioè le differenti architettoniche sistemazioni che obbediscono a logiche differenti e consentono ai loro osservatori e critici, che siano obiettivi, di intenderne (anche contraddicendole) le differenze logiche delle loro strutture[13], ma non di culturalmente e di filosoficamente defraudarle di valore.

Se le cattedrali di idee, siano esse architettoniche o sistematiche, sono costruite onestamente, non dilettantisticamente, con logiche di provate provenienze e umani intenti, meritano di non essere respinte, di non subire ironizzanti manipolazioni verbalistiche. Come del resto l'epistemicità non consente, per unidirezionale presuntuosità teoretica sistematica, egocentriche affermazioni di proprio unico valore.

Da questo punto di vista le teologie sì, non possono essere giudicate tutte opere di «vagheggiatori di ben architettate costruzioni teologiche»; ma lo stesso potrebbe essere detto di quelle filosofiche; chè neppure la filosofia e quindi le filosofie possono essere ridotte soltanto, come vorrebbe riduttivamente Garin a «consapevole indagine di *guise* (corsivo mio) umane e *discussione* (corsivo mio)»[14]. Perché, viene da chiedersi: dove vanno a finire vuoi il *ciò che* determinante il valore semantico dei concetti da discutere, vuoi, e insieme, la loro realistica contestura dittiva?

Certo la filosofia quale la vuole E. Garin, sospesa tra le realtà storiche così accuratamente da lui perseguite e le «guise umane» che le determinano, potrà apparire cioè *sembrare* «impagabile conquista»; ma non è detto che lo sia o almeno, per dirla più modestamente, non è detto che sia l'unica prospettiva degna di dirsi «filosofia». Con tutto l'apprezzamento per la *filologia* e per P.O. Kristeller[15], non si può ridurre la filosofia a filologia in forza di una genesi classificatoria, per quanto acuta intelligente e di sapiente dissodante acume essa sia. Né si può ridursi con Marziano Capella ad uniche nozze con la filologia[16]: pretesa enciclopedistica di un avvio culturale del medioevo (tra 300 e 400 d.C.) di cui chiedersi: già inconsapevole tocco storicistico dell'infante romanzata cultura medievale?

d) *Privilegiamenti scolasticistici di «viae», scuole, «circuli», «disputationes» solenni*

Su seguiti, o come piace anche dire su «sequele», ossia, per l'argomento del momento qui considerato, su *viae* e *scuole*, è necessario indugiare. Perché dalle *viae* e dalle *scuole*, come del resto dai *circuli*, dalle *disputationes* pubbliche solenni ecc., dipendono tanti privilegiamenti ermeneutici (così piace chiamarli) anche in sede storica. Non può sfuggire che i privilegiamenti ermeneutici risultano divenire storicamente decisivi per l'argomento qui trattato del valore attribuito a ciascun uomo: quello attribuitogli durante la vita,

13. Per esempio la logica classica e quella moderna da Hegel in poi e all'attuale logistica.
14. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, pp. 10-11.
15. E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, p. 11 e nota 4.
16. Martiani Capellae, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, cfr. l'edizione latina e italiana a cura di Ilaria Ramelli, Milano 2001. Di *Filologia* tutte le arti *(trivio e quadrivio)* sono a servizio. Cfr. anche E. Riondato, *Filologia interdisciplinarmente fondante*, in *Accademia e interdiscplinarità I. Saggi*, Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti in Padova, Padova, La Garangola 1998, pp. 263-281.

quello decretatogli dopo la morte; quello mantenutogli dagli storici nelle narrazioni intorno a lui vivente o rinverdito oppure cancellato nel tempo, lui morto.

Procedendo nella letteratura in argomento, ma in una angolatura metafisica realistica anziché idealistica si tiene conto della obiettiva documentaristicamente fondata critica conciliazione delle prospettive anzidette (la crociana e la gentiliana) quale appare nell'opera di Giovanni Di Napoli[17].

In altre parole non si può trascurare di parlare di privilegiamenti valorativi di scuola e di scuole, cui il chiamato «scolasticismo» non è estraneo anche se da esso storici e non storici di ogni scuola amano dirsi indenni, ed anche se esso è destinato a non reggersi nel tempo, ché nel tempo regge solo il valore individuale di ciascun singolo uomo a prescindere dalle sue sequele, *viae*, scuole, *circuli* ecc.

Da chiarire: gli scolasticismi non sono coinvolti nella sorte degli uomini individui, non muoiono con essi, né si esauriscono nei valori di essi. Anzi gli scolasticismi, come male erbe, si moltiplicano nel tempo nonostante le sparizioni dei loro referenti.

La liberazione dai privilegiamenti di scuola per il presente argomento innanzitutto riguarda già quello più antico del platonismo dei platoneggianti e soprattutto dei neoplatoneggianti e dell'aristotelismo degli aristotelizzanti scolastici e no: liberazione da quel platonismo e da quell'aristotelismo per il quale come afferma G. Gentile: «Tutti i teologi e filosofi cristiani o platonizzano o aristotelizzano»[18].

In secondo luogo, quel privilegiamento riguarda l'allontanarsi criticamente da tutte le medievali *viae* divenute «sequele» talora settarie: non solo dunque da quelle *Platonis* e *Aristotelis*, ma altresì da quelle *Augustini, Thomae, Scoti, Occami, Alberti, Aegidii*, oltre che dalle «generali *via antiqua* e *via moderna*»[19].

17. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*. Parlando delle *sequele* va notato che neppure Giovanni Di Napoli (Cariati [Cosenza] 1910 – Roma 1980), qui ampiamente citato, è esente dalla sequela di una scolastica. Egli appartenne alla corrente della cosiddetta «metafisica classica» che approfondisce forse in modo alquanto immemore della sua lettura medievistica e rinascimentale, e neppure memore della metafisica classica rapsodica del *De perenni philosophia* di Agostino Steuco (1497-1548), coinvolto (come egli era) nella polemica tra cattolici e laici del XX secolo in Italia dopo il secondo conflitto mondiale, e tra le cure e l'insegnamento del Magistero dell'Università Santa Maria Assunta e l'insegnamento poi (1978) alla Sapienza di Roma di *Storia della filosofia italiana* soprattutto per le sue competenze umanistiche rinascimentali. Cfr. E. Riondato, *Metafisica dell'essere, metafisica dell'uomo individuo*, Padova, Antenore 1995; soprattutto per G. Di Napoli p. 200 nota 10; per A. Steuco pp. 52-53. Si vuole aggiungere per gli storici di qualche obbedienza idealistica o storicistica, che ad essi non sembrino ultronee queste valutazioni del procedere critico del prete cattolico G. Di Napoli. Per gli storici *storici*, non filosofeggianti e non teologizzanti, il dato storico è un ormeggio di sicura tenuta contro le *parti* ideologiche. Invece per chi è coinvolto nell'esercizio del filosofare il pericolo dell'ideologicità sempre in agguato è subcosciente trabocchetto. Giovanni Di Napoli, pur ecclesiastico nel perseguire *viae* e scuole e *circuli* e solenni *disputationes*, non ne è fedele e neppure fondamentalista segugio. Per gli esiti nella modernità del problema immortalità-mortalità, egli, Di Napoli, fa il punto con critico equilibrio a proposito di grandi interpretazioni quali quella di G. Gentile e quella di E. Garin. Con sommesso, storicamente fondato, argomentare, sbarazza il terreno da tanti privilegiamenti valorativi di scuola che sono divenuti il crocevia chiave idealistica dello storiografare e teoretizzare culturale degli italiani del XX secolo. Perché tutti gli uomini colti italiani sono divenuti, volenti o nolenti, in qualche modo idealisti, scolari o di Croce o di Gentile per l'indirizzo delle scuole frequentate specie classiche, scientifiche e magistrali, anche di quelle cattoliche, in forza dell'incomparabile umanistica riforma del 1923, la «Riforma Gentile». In questo senso la *Riforma Gentile* è un'espressione di rinascenza della «monumentalità» umanistica. Su questa base si giustifica la protezione di G. Gentile nei confronti di P.O. Kristeller (cfr. G. Pagallo, *Commemorazione di P.O. Kristeller*, «Atti e memorie dell'Accademia galileiana di scienze lettere ed arti in Padova», a.a. 2000-2001, parte I) e si sbarazza il terreno da una accusa di connivenza politica di persecuzione razziale. È già stato dichiarato sopra il disaccordo nei confronti dell'immanentismo idealistico crociano; ora si aggiunge il dissenso nei confronti di quello attualistico teologico gentiliano, ugualmente nemico di sicure possibilità di riferimento di verace storicità. Questo non impedisce di dichiarare la stima per la tempra di teoreticità filosofica di G. Gentile che lo fa ritenere eminente filosofo del Novecento italiano. Né la sua filosofia va identificata con la sua sequela politica fascista. Tranne affermare questo senza timore di incorrere in condanne politiche di antidemocraticità, soprattutto dopo aver preso contezza della infelice iscrizione, dai non univoci significati di dignità, della lapide commemorativa di G. Gentile attribuitagli alla Normale di Pisa.
18. G. Gentile, *L'umaniesimo italiano*, p. 5.
19. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, pp.17-18: per questo tema è interessante G. Pico della Mirandola, *Discorso (oratio) su sette o scuole*, paragrafi 30-46.

In terzo luogo, l'attenzione a liberare dalle particolarità dei privilegiamenti anzidetti va di pari passo con l'osservazione quanto mai preziosa anche per i moderni e contemporanei: «non si creda che le *viae* siano esclusive di quel tempo e siano ad esempio scomparse con Cartesio, il quale intendeva costruire una casa dopo aver abattuto la vecchia [...]»: perché «lo *spirito di scuola* (corsivo mio) scomparirà purtroppo con la *scomparsa dell'uomo* (corsivo mio)»[20]. *Scomparsa* è espressione ricorrente in morte di singoli uomini in cronache di gazzetta.

Ma la «scomparsa» di un singolo uomo detto che possegga «lo spirito di scuola», anzi di *una* scuola, avviene secondo differenti capacità memoriali di fruizione (o di sfruttamento) di criticità: differenti *ad modum recipientis* per i piccoli e per i «grandi»[21].

Per i piccoli uomini, poco dotti e non dotti, è testimoniata dalle modeste lapidi sincere (o almeno animate da piccole vanità) dei cimiteri popolari ricchi di fede o devozione.

Per i cosiddetti «uomini grandi» è testimoniata dagli epitaffi, epicedi, epinici ecc., e dai monumenti funebri anche fastosi che spesso nascondono, sotto sembianza di rimembranza culturale, patriottica (i parchi della rimembranza), religiosa, vanità familiari, corporative, settarie e (ancora!) di orgogli di scuola. Spesso le iscrizioni funerarie sono immemori da parte di chiunque le abbia curate e per chiunque siano state destinate, prelati o no, della premonitrice liturgia, che sarebbe invece a tutti applicabile del *sic transit gloria mundi*.

Tornando più puntualmente all'esegesi, alle *viae*, alle scuole, all'interpretazione (non a quella fasulla della teoreticità ermeneutica oggi di moda) è ancora da osservare che quando la documentarietà storica diventa esistentivamente fondamentale ai testi interpretati per chi in qualche modo (quale operatore di *lectiones* ed esegesi di essi, il professore universitario di allora e quello di oggi) se ne appropria e li vive, essa corre il rischio di esclusivistico stimolo a settarietà di parte, trasformando i testi in oggetti di una fede non rivelata, ma ideologicamente guadagnata. Così è avvenuto nello storicismo idealistico, sia della destra sia della sinistra hegeliana, per non parlare di altre destre e sinistre.

Qui appaiono aver sfogo le umane *acceptiones*[22] delle singole scuole che continueranno sempre ad imperversare, e dell'affezionarsi ad esse dei dotti sottoponendosi all'una o all'altra, e altresì del passare dall'una o all'altra[23] mercè convergenze dottrinali.

Proprio tali convergenze dottrinali se non sono semplicemente retoriche, sono segno dell'«unità del problema dottrinale del Rinascimento come problema dell'uomo» quale è qui osservato[24].

Esso è rinvenibile nelle novecento tesi (*conclusiones*) di Giovanni Pico Della Mirandola[25] composte per la *disputatio-collectio* che sarebbe dovuta celebrarsi a Roma dopo l'Epifania del 1487, ma che sfortunatamente (a giudizio dello scrivente) furono *Conclusiones* rimaste indiscusse e dunque private della dialettica discorsiva in e di quel momento: essendo stata sospesa tale disputa per ragioni di non affidamento ecclesiastico e soprattutto quindi per la conseguente insicurezza di vita personale di Pico stesso[26]. Forse questo è un destino dell'inconciliabilità fra loro delle «sequele», *viae* e scuole.

20. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*; p. 18.
21. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 18.
22. *Acceptio* nei sensi classico e medioevale cristiano di cui E. Forcellini, *Lex.*, *ad voc.* Le *acceptiones* hanno una stretta parentela con privilegiamenti e scolasticismi.
23. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, pp. 18-19.
24. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, pp. 19-20.
25. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, pp. 19-20. Cfr. il testo del *Discorso sulla dignità umana* di G. Pico Della Mirandola, in P. C. Bori, *Pluralità delle vie*, Milano, Feltrinelli 2000. Il testo latino e la versione italiana con l'apparato testuale a cura di S. Marchignoli.
26. Cfr. per le 900 *Conclusiones* specialmente B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo*, pp. 140-141; 373-377; 450. E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 119-132 e ancora *passim*. Per i motivi di insicurezza di G. Pico della Mirandola, Cleto Carbonara, *ad vocem*, *Enciclopedia filosofica*. Di C. Carbonara sono da cfr. anche le opere sull'Umanesimo e Rinascimento troppo trascurate anche nella presente ricerca (C. Carbonara, *Il secolo XV*, Milano 1943).

Con ciò non si intende dire che Pico sia stato vittima sacrificata ad esse, e sia dunque immune da intransigenze (non lo è stato, ne sono documento le sue 906 tesi), intransigenze che sono anche per lui come per Giannozzo Manetti, quelle dell'eredità di cultura medievistica e delle effervescenze classiche umanistiche, nonché delle loro estrazioni patristiche orientali e cabalistiche.

Ma tenuto conto di questi limiti diacronici e diatematici, in un certo senso G. Pico Della Mirandola resta, come umanista, esemplare nel senso che egli tende ad essere (anche se non lo è) aperto alle scuole del momento rinascimentale che vorrebbe unificare, in qualche modo a tutte debitore e (almeno apparentemente) di nessuna succube[27], tutte le religioni e specie delle tre grandi monoteistiche, tutte e tre immortaliste che esegeticamente hanno sempre (tutte e tre) corso il rischio di fondamentalistiche persecuzioni: scuole contro scuole, *viae* contro *viae*, sequele contro sequele. Così fondamentalisti rimasero gli aristotelici e i platonici, i padovani e i fiorentini[28].

e) *Dignitas e conditio dell'anima*

L'affermazione di Giovanni Di Napoli che «se c'è un problema che caratterizza l'aristotelismo rinascimentale esso è proprio quello dell'anima», si pone con non influente diversità nei confronti delle succitate opere di E. Garin, B. Nardi, e G. Gentile[29] e forse anche di quella di F. Fiorentino che in altro modo pur l'afferma[30]. Quell'affermazione per la sua esplicitezza è degna di considerazione perché il tema problema dell'anima condiziona la *dignitas hominis* e soprattutto le forme epistemiche pertinenti «indagini concrete [...] nelle direzioni delle scienze morali [...] e delle scienze della natura»[31] spesso considerate, a mio avviso a torto, soggetti primari del rinnovamento umanistico rinascimentale che investe «le nuove generazioni»[32]; a torto perché così infatti viene messo in ombra il soggetto davvero primo, l'uomo, e quelle reputate sue componenti, anima e corpo; e pertanto e altrettanto vengono messe in ombra la riduzione e assimilazione dell'una all'altra con relativo scambio di esiti immortalistici o mortalistici.

La *dignitas hominis* a differenza dell'*anima* è una qualità e non una realtà cui convenga dirsi *res*; essere *res* conviene ad *uomo*; ed è *res*, quali possono essere *anima* (purchè se questa non intesa come *flatus vocis*), e *uomo*, che possono pretendere oggettività o soggettività di realtà (di *res*)[33].

Il tema della *dignitas hominis* è in fin dei conti espressione di una sottaciuta *dignitas humanitatis*; ha valore esistentivo attributivo di qualità; né con *hominis* si chiarifica se si tratti di *un uomo* nelle generalità degli individui cui è possibile attribuzione, oppure *dell'uomo* nell'universalità degli uomini in quanto tali.

Questa distinzione si potrà accusare di aristotelismo o di scolasticismo di cui mi assumo la responsabilità di uso; anzi mi compromette ancora di più nell'impopolarità

27. Cfr. testo a nota 10 e 26.
28. Per questo forse E. Garin ha qualche ragione quando indica il contrasto tra aristotelici e platonici, e padovani e fiorentini, come nocciolo della questione. Ma in realtà è solo un nocciolo formale di «guise»; il midollo determinante resta sempre l'uomo con il suo destino di immortalità e le sue spinte mortalistiche.
29. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 14. Tra E. Garin e G. Gentile entrambi appassionati segugi di filosoficità (dei quali già si è detto) va distinto B. Nardi per la sua passione, cura e vorrei dire devozione per i dati storici spogli di ideologicità politica non di quella ecclesiastico-religiosa. Talora si evidenzia la preoccupazione che i dati storici siano depurati anche dalle tangenti religiose che sono pur (lo si voglia o no) vernici integraliste di certe individuali prospettive storiche.
30. G.Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, pp. 20, nota 34.
31. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, pp. 10.
32. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, *ibidem*. Questo affiora anche in N. Badaloni, *Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti*, Messina 1963, pp. 392-450
33. Per questo punto di vista teoretico sulla semanticità mi permetto di rinviare al mio già citato *Metafisica dell'essere metafisica dell'uomo individuo*, Padova, Antenore 1995.

di una tale *dignitas humanitatis* significata quale equivoco equipollente di *dignitas hominis*.

Dignitas humanitatis, per dirla con il linguaggio di Innocenzo III[34] (per altro con tutte le riserve per le carenze pressoché barbariche soprattutto degli aspetti fisico-fisiologici menzionati nel *De comtemptu mundi* e tanto ben sottolineati da Giannozzo Manetti che lo definisce *miserabile artificium*)[35], è equipollente ad una *dignitas naturae hominis* o *dignitas humanae naturae*. Cioè è espressione di metafisicità discorsivamente segnata mercè la presenza del termine specificato *naturae*; non è tale metafisicità né sinteticamente sottintesa né qualitativamente occultata.

Mentre invece se non occultata, almeno non discorsivamente esplicitata, appare nell'espressione volgata, discorsivamente sintetica, umanistico-rinascimentale *dignitas hominis*, mercè la verbalisticamente solipsistica obiettivazione della specificazione *hominis*; c'è una equivocità che si presenta nella aporia semanticamente non risolta dalla latina specificazione *hominis*: si tratta della dignità *dell'uomo* o *di un uomo*? Questa specificazione indeterminata non è neppure teoreticamente risolvibile con dignità morfologica universalizzante nel senso di *dignità dell'umanità*, e tanto meno nel senso di *dignità della natura umana*: questa sarebbe una teoretica scelta metafisica o almeno metastorica, quale è quella del *de contemptu mundi* di cui sopra.

Per i non consenzienti della metafisica e della metastoria va notato che a tale esito necessita il parlare dicendo. Il parlare e il dire di qualsivoglia realtà si avvalgono sempre di termini applicabili a più realtà; perfino i termini detti «nomi propri» sono multivoci; per cui non a torto si deve parlare di una metafisica degli individui soggiacenti alle dizioni[36] sulla guida determinante dei termini che non sono mai monosignificanti nei confronti di quelle *res*, che dovrebbero pur dire. Non lo è neppure (ahimè!) il termine *dio* col quale *anima* gode qualche affinità di riferimento contenutistico analogico: *dio* che ha bisogno, per essere chiamato in modo comprensivo, del *che* di cui si parla, per esempio di essere detto *Dio uno*, e, che può scandalizzare quando per migliore specificazione teologica voglia essere detto altresì *trino*, con tutto ciò che ancora segua discorsivamente di determinazioni negative ed eminenziali da parte del filosofare.

Per quanto fin qui detto, teoreticamente risulta che la vera contrapposizione immanente *a dignitas hominis (o humanitatis)* è tra due stati esistentivi: la *condizione (conditio)* umana e la *natura* ovverossia l'*essenza* umana, contrapposizione da considerarsi, a ben osservare, espressione di una *dignitas humanitatis* e non quale dignità di un singolo o di singoli uomini storici, cioè non di *un (ciascun) uomo* ma de *l'uomo* che significa poi tutti gli uomini considerati nella loro astrattezza per quello che *a tutti* conviene ma che, nella realtà, è propria soltanto di *ciascun uno uomo*[37].

L'incontro risolutivo tra «condizione» (*conditio*) esistentiva umana (empirica storicità) e *natura* ovverossia essenza umana (trascendente metafisicità) sta nella proposta del problema-tema immortalità-mortalità, che sta a cavallo di esistente, in esso *di qua-di là*.

E dunque il problema-tema di immortalità mortalità dell'anima, e anzitutto dell'anima stessa (*quid est?*) appare con forza dirompente, logicamente dirompente, nel concretissimo evento-fatto problematico della morte. L'evento della morte si presenta quale contingente improponibile nei corni di tutti gli altri contigenti storici, pur essendo storico. I contingenti storici si presentano nei corni dell'avverrà o non avverrà di aristotelica e medievale memoria. La morte è l'unico evento, e non soltanto umano, che ha un solo corno necessario: *avverrà*[38]. Qui davvero, si deve dirlo, non c'è nessuna scappatoia neoplatonica di illuminazioni, luci e via dicendo.

34. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 14, nota 21.
35. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 92 e segg., cfr. di G. Manetti, *De dignitate et exellentia hominis lib. IV, De laudatione et bono mortis et de miseria humanae vitae*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Valdonega (Verona), Ricciardi 1952, p. 427 e ss.
36. Per una metafisica dell'individuo cfr. E. Riondato, *Metafisica dell'essere*, specialmente pp. 195-213; 279-313.
37. E. Riondato, *Metafisica dell'essere*, Padova, Antenore 1952.

f) *Dall'immortalità alla mortalità. Nominatività e memorialità*

Fino a Pomponazzi la religiosamente e culturalmente monocorde dottrina dell'anima immortale avrebbe condannato, non soltanto quale ereticale per la fede, ma anche quale assurda per la ragione, una esplicita proposta mortalista. La fede immortalista aveva escluso una definitività mortalista, decantandone con le speranze celesti, e tuttavia non distruggendone, dubbi e paure.

Ma con Pomponazzi e nel cedimento prima di dissidenza e poi di diserzione dal fronte immortalistico di personaggi di potere e di cultura avviene una inversione di rotta[39].

L'accento dallo *status* (*conditio*) di vitalità dell'anima viene spostato sull'aspirazione all'umana immortalità, segno di nominativa *dignitas* umana, ma segno, come detto sopra, di evidente non sostanzialistica né, con argomenti di ragione, sostanzializzabile oggettualizzazione. Essa poteva e voleva invece sostanzializzarsi in terrenistici segni mondani nella monumentalità celebrativa di gesta in vita e di funeraria nominanza in morte soprattutto di segni celebrati dalla chiesa, dai casati e dal potere civile.

Questa *dignitas umana* non compromette, per sua qualitativa formalità esistentiva terrenistica, l'immortalità ultraterrena; non chiude le porte mediante un'asserita mortalità fisica mercè un secco *nec nominetur* alla immortalità dell'anima, che resta invece oggetto di divisione e di fede. Anzi piuttosto mercè questo fideistico mantenimento, essa spalanca quelle porte dell'immortalità del *nomen*, non compromettendosi nei confronti di certezze di immortalità o mortalità per quanto riguarda la corporeità e l'intelligenza propria di ciascun *un uomo* anche per i platonici. Tanto più che la *dignitas* è sorretta dal puntello dello *spiritus* (umanamente equipollente ad *anima*) che, non più spirar di vento, porta con sé e in sé tutta la mitica animazione feticistica antropomorfica dei mitologici soffiatori di vento, di luce[40] e non solo di questi.

I dotti neoplatonizzanti, siano pur essi aristotelici padovani ma tanto più neoplatonici fiorentini, si trovano più a loro agio nell'ecumenismo umanistico letterario e filosofico del tempo ad usare *spiritus*, e trescano con *dignitas* per l'animale razionale, umano, tra *anima* e *animus* quand'anche non usino il termine minimizzante *animula*[41].

Così *nomen* è *omen* di immortalità, ma di immortalità differente da quella sostanzialistica.

Anche indipendentemente da una tale gnomica traslitterazione, con *dignitas* si evade dal parlare di uomo singolo oppure no (l'unità dell'intelletto; l'anima del mondo ecc.) e si giunge ad intendere la trascendenza di una per sé astratta celebrità terrenistica naturale (a proposito della quale viene da chiedersi: *trascendentalità* in anticipo?) attribuibile ad un *grande uomo* (quali si ritenevano gli umanisti stessi che non peccavano di umiltà come già

38. E. Riondato, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padova, Antenore 1958, *passim*, soprattutto cap. III, *L'enunciazione del contigente*, pp. 82 segg.
39. Significativo il distacco del cardinal Tommaso De Vio Gaetano dal suo predecessore Tommaso D'Aquino, predecessore nella suprema dignità dell'ordine domenicano e del fronte cattolico, nonché da lui stesso fino agli ultimi suoi anni seguito.
40. Sono splendida riproduzione di siffatti miti i capolavori di "pittura colta" di Carlo Bertocci (Castell'Azzara [Grosseto] 1946). Cfr. Edward Lucie Smith, *Carlo Bertocci*, a cura di Massimo Caggiano e Arnaldo Romani Brizzi, Roma - Forlì, Il Polittico 2002. Per i *suonatori di luce*, cfr. pp. 36-37.
41. Vedi Marsilio Ficino a *nota* 6, e l'esergo di M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Torino, Einaudi 1963, di cui più avanti al cap. 2 su *Romanzabilità ipotizzabile*.

si è visto nella polemica Sarton-Garin) nel senso di alcunché di trascendente la umana connotazione empirica e la attribuitagli nominatività individuale, la quale tuttavia gli è segnicamente o qualitativamente immanente.

Tale immanente-trascendente *dignitas* di un uomo, personaggio più che persona, potrebbe soddisfare, e di fatto tra il '400 e il '500 soddisfa, tutte le *viae* esegetiche possibili di cui si è detto delle trattazioni dell'anima, e fino ad anticipare in qualche modo le nostre contemporanee narrazioni che di morte abbondano ma di immortalità non curano.

Nell'uomo terrenisticamente riuscito (ripeto *personaggio* più che *persona*; grande uomo, eroe, artefice, oggi *vip*, ecc.)[42] gigante eternizzato dalla fama, come i *Giganti* della trecentesca sala padovana originariamente degli *Eroi*[43] si può eternizzare una *dignitas* che sottace il problema immortalità-mortalità e che si celebra piuttosto nel realizzo degli onori alla gloria del *nome in vita* e della *memoria in morte*.

Di ciò monumenti celebrativi, testamenti e tombe (monumenti funerari) sono testimonianze di vissuta e vivente dignità: vivente nella documentarietà storica che permane dall'ieri, nell'oggi e per il domani (nella tradizione dall'antico classico all'umanistico moderno).

La memorialità surrogato dell'immortalità fa rivivere quella precostituita dai trionfi e dagli archi che erano stati già della pratica e dell'arte romana: che hanno tutta una cadenza in riti ecclesiastici, imperiali, monarchici, feudali medievali; e che si rinnovano nelle passioni di incoronazioni anche poetiche (quella di Petrarca!) umanistiche, e non sono estranei neppure a moderni auspici di una poetica imperiale romana anticristiana di decantazione libertaria ricordata in «archi che nuovi trionfi aspettano»[44].

È da dire che ancora oggi persiste il miraggio del *supplemento di immortalità* in vita da parte di personaggi e di istituzioni pubbliche e private con riconoscimenti formali e sostanziali (Nobiltà, Commende, Cavalierati, Accademie, Nobel ecc.).

g) *Durata, perpetuità ed eviternità*

Per la *dignitas*, per la *fama*, per il *nome*, in altre parole per la scomparsa di un'oggettualità sostanziale quale quella attribuita ad *anima*, o per una sua dissoluzione in soffi spiritali, sostitutivi di essa quale sostanza, muta anche il senso pesante dell'implicazione cronologica di *immortalità* quale *eternità*; l'immortalità rimane una fattispecie di *sopravvivenza*.

Si rinnova un concetto di eternità differente se attribuito a Dio o all'uomo; cioè a Dio che non è vittima della durata storica che Egli creativamente condiziona e determina; o all'uomo che invece ne è vittima anche se sia (o si sia) affermato immortale.

Con ciò il problema storicamente si introduce nella storicità di *durata*, ma con termini modificati per Dio e per gli uomini come si evince da San Bonaventura; gli uomini spirituali immortali sì ma non «spiritualissimi» come invece «*spiritualissimus et aeternus*» è Dio, *aeternus* ma non *aeviternus*[45]. *Eviterno* invece è l'uomo, la cui vita trascorre negli evi.

42. «Si aveva allora (e non solo allora) la mentalità del *club* dei pensanti [...]», G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 18.
43. Cfr. *Padova: Guida ai monumenti e alle opere d'arte*, a cura di M. Checchi, L. Gaudenzio, L. Grossato, Padova, Neri Pozza 1961, pp. 507-512.
44. G. Carducci, *Nell'annuale della fondazione di Roma*, strofa 10ª, in *Odi barbare*, libro I.
45. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2 (V p. 297). Per la distinzione tra *aeternus* ed *aeviternus*, nonché *spiritualissimus* (Dio) e semplicemente *spiritualis* (l'uomo) è da ricercare in una dottrina della storia dell'Umanesimo, qui non assunta in proposta. Ho avuto questo stimolo al testo di San Bonaventura dalla dott.ssa Elisa Cuttini della quale segnalo il prezioso *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia ed etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli, Rubettino 2002.

Eviternità è una eternità condizionata dagli *aeva* (evi), dal loro succedersi e dunque durare, che corrisponde a perpetuità piuttosto che ad eternità ma che ne evidenzia semanticamente il trascorrere attraverso gli *aeva*.

La differenza tra *perpetuità* ed *eternità* consiste nel fatto che la perpetuità scorre nel divenire degli *aeva*, l'eternità non scorre ma è immobile nel *nunc*.

La perpetuità e quindi *l'aeviternitas* degli evi[46] può comprendere, come suo momento nello scorrimento, anche la mortalità-immortalità. L'immortalità è momento dell'eviternità non della pura eternità, anche se è difficile sfuggire all'equivoco suscitato da una concezione cronologica di *eternità* trasmessa nella cultura anche da suggestioni del greco *aion* nel passaggio dalla cultura greca alla latina, alla neolatina.

La memorialità umanistico-rinascimentale, quella storica documentaristica cartacea e quella monumentalistica, si sostituisce a quella medioevale cristiana usurpandone le funzioni di un *per sempre* trascendente ma di *eviternità* (non di eternità) incompatibile con l'immanenza e con la trascendentalità. L'*immortalità-eviternità* diventa l'immortalità dei grandi, dei celebri, degli eroi, dei giganti non soltanto dei santi. Sparisce l'umiltà deperibile per la sua tutta terrenità (*humus*), la sostituisce quella ritenuta propria del grande, le cui sorti eviterne sono affidate alla sua forma trasvolante nello spirituale spirar per gli spazi: *Corpus humo tegitur, Fama per ora volat, Spiritus astra tenet*. Così suona la lapide nel vestibolo di Santa Maria degli Angeli di Roma-memoria del cardinale Pietro Paolo Parisi vissuto tra Quattrocento e Cinquecento (Cosenza 1473-Roma 1545)[47].

Qui ancora agisce la lezione medievale, quella per esempio (tornando a Bonaventura) per la quale il rapporto tra spiritualità dell'uomo garanzia di immortalità e spiritualità di Dio è data dal fatto della differente (anzi neppur assimilabile in confronti di uguaglianze e differenze) della condizione storica dell'Uno (Dio) e dell'altro (uomo)[48].

h) *Credenze e fede. Nuova filologia della morte*

Per una narrazione storico-letteraria dell'episodio quattro-cinquecentesco dell'anima, bisognerebbe essere in possesso di penna filologicamente e umanamente felice quale quella manzoniana[49], onde testimoniare il passaggio dall'uomo di fede antica nell'immortalità a quello di fede moderna o, forse meglio, di credenza[50] modernistica. Si intende mo-

46. La difficoltà dell'*aevum* e soprattutto dell'*aevitas* non sfugge neppure ad Isidoro che raccoglie «aevum est aetas perpetua, cuius neque initium neque extremum noscitur, quod Graeci vocant *aionas*; quod aliquando apud eos pro saeculo, aliquando pro aeterno ponitur», Isidori, *Etymologiarum*, libro V, 38, 4.
47. La lapide è dedicata dal nipote Flaminio vescovo di Bitonto nel 1604. Cfr. G. Mattulae, *Santa Maria degli Angeli*, Istituto di studi romani, s.d.
48. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2 (V, p. 297a); IV, I (V, p. 306a) I, 1 (V, p. 296b). Cfr. E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, Milano 1995, pp. 311-313; S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936, *passim*.
49. Si ritiene che modello di un siffatto ipotizzato romanzo possa essere proprio quello di A. Manzoni che unisce a sfondi di morte, quale uno è quello dell'epidemia di peste, un vigilante pensiero sulla trascendenza implicata dai novissimi e con personaggi che vanno dalla libertineria di don Rodrigo, di Egidio ecc. alle paure di don Abbondio alla pietà sia popolare sia ecclesiastica di religiosi e prelati (fra' Cristoforo e cardinal Borromeo).
50. Per *credenza* intendo adesione con convincimento a qualche opinione (*doxa*); per *fede* intendo la cristiana-cattolica paolina-dantesca «fede sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi». A giudizio di moderni e modernisti può apparire una distinzione antiquata e forse in parte lo è; ma almeno ha il pregio sia di non soffermarsi in psicologistiche o storiche riduzioni in fumosità verbali, sia di essere aderente al passaggio dalla cultura medievale a quella umanistico-rinascimentale. Per *paura* intendo non semplicemente l'«intenso turbamento» del significato segnalato da N. Zingarelli (*Vocabolario della lingua italiana*) ma un significato molto più vicino alla violenza della latina *formido* che assieme ad altri termini (es. *cupido*, *libido*) appunto «designano stati d'animo *violenti* (corsivo mio) o di forze determinanti questi stati d'animo» (A. Arnout-A. Meillet, *Dict. Etym.*, *ad voc.*). Dal punto di vista più propriamente filosofico per *credenza* e *fede* cfr. *ad voces* A. Lalande, *Dizionario critico di filosofia*, trad. it. di M. Dal Pra, Milano 1971; nonché *Enciclopedia filosofica*. Per *paura* (stranamente non registrato da A. Lalande) cfr. l'antico e

dernistica non nello stretto senso filosofico-teologico ma nel senso della permissività deeticizzante a desacralizzante affine a quella di certo trasgressivo iperrealismo americano.

I personaggi della vicenda quattro-cinquecentesca, intrisi di credenza nella fede abitudinaria e soprattutto quelli che altresì privi di speranza non l'avevano superata con mondane scettiche rimunerazioni, sono vittime di paura per non-certezze circa il *postmortem*.

Siffatte credenze e paure a critici storici e filosofi non dovrebbero lasciare dubbi sulla non profondità di radice e sincerità di religiosa fede cristiana (e cattolica) in quel momento storico. Non dovrebbero lasciar dubbi soprattutto per quanto riguarda la non robustezza di tale fede in altri personaggi (ecclesiastici e laici) della società italiana del tempo, vitalmente compromessi nelle vicende della modernità; mentre una fede ancora maturantesi devozionalmente, anche se talora con qualche superstizione, alimentava gli strati meno alti della popolazione (e pure di basso clero e di religiosi di non cultura) non compromessi da umanistici lumi critici, anzi talora adusati ad una pratica religiosa tradizionale. In tale situazione vacillante tra fede e credenza si avvia altresì una filologia della morte umanistico-moderna, del tutto nuova in confronto di quella medievale: la medievale radicata nella fede religiosa cioè nelle certezze delle ragioni di Dio; la rinascimentale non più radicata nella fede in Dio ma sorretta dalle ragioni dell'uomo, non libere da dubbi, incertezze e rigurgiti di classico-scetticismo.

Con Giovanni Pico della Mirandola l'uomo è «interstizio tra la fissità dell'eterno e il flusso del tempo»; «né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di se stesso possa foggiarsi da se stesso nella forma preferita»[51].

2. Romanzabilità ipotizzabile

a) *Procedura*

Parlare di romanzabilità di immortalità e mortalità tra '400 e '500 investe una possibilità: l'assunzione in narrazione fantasticata della teorizzazione di essa mediante ricostruzioni e invenzioni di eventi riguardanti sia singoli accadimenti di vita-morte, sia di loro protagonisti. Gli uni e gli altri verrebbero trasfigurati dal loro eidolizzarsi con nomi fittizi, dal loro concettualizzarsi in inventati problemi di vita, dal loro contestarsi discorsivamente mediante una (o la?) logica immaginativa. Si parla dunque sempre di immortalità e mortalità di uomini, ma considerata nel concreto concerto di eventi trasfigurati inventati per una narrazione letteraria.

b) *Ragioni di romanzo*

Il problema immortalità-mortalità (ripeto di uomini) come pure i due corni tematici di esso (immortalità per sé *e* mortalità per sé; eviternità cioè vita nella durata da una parte *e* morte per se stessa e per sempre dall'altra) separatamente considerati e attribuiti a singoli individui uomini, sono ricorrenti pertinenze di vita di tutti i singoli uomini. In quanto sono ricorrenti pertinenze di vita, sono anche pertinenze necessarie di morte.

Anche la morte non contraddittoriamente lo è: lo è in fatto storico e in atto filosofico; cioè lo è perché ogni singola vita individuale non sfugge alla sua singolare estinzione, lo è perché non è sottraibile alla frazionabilità della richiesta del suo perché nonché di timori e speranze.

Nel triangolo vita-morte-vita si intrecciano, in unità vitale e discorsivamente problematica, le ragioni ontologiche e pratiche dell'esperienza, della razionalità, della fede.

Proprio perché ricorrenti pertinenze di vita e di morte, vita e morte di uomini sono possibili ragioni di oggetti di romanzi. Nei romanzi i personaggi di vita romanzata vivono e muoiono, addirittura «muoiono di romanzo» per la necessità esercitata dalle leggi proprie della romanzabilità. Nulla ricorre al di fuori di tale evenire. Vive, muore e talora rivive e si eterna anche il romanzo. Tutto è comprensibile nel romanzo: la vicenda del vivere e, nel vivere, del morire, in cui gli uomini, tutti gli uomini, e le loro cose, perfino il romanzo, sono consapevolmente coinvolti.

Proprio in questa consapevolezza insorge il romanzo che è alternativamente dramma, tragedia, commedia di vita-morte: siffatte denominazioni narrative impongono la propria specifica logica di vita e di morte. La drammaticità è denominatore comune di vicenda di tutte le forme, commedia o tragedia che esse siano.

Se ogni romanzo potesse divenire «divino» o «divina commedia» assurgerebbe alla realtà di vita-morte come *vita per sempre* nel triangolo di somma ragione di romanzo quale può essere quella della *Divina Commedia*. Ma anche in tal caso la deperibilità totale nel tempo lungo indefinibile non è escludibile.

c) *Nomi, simboli, figuranti*

Tutto della e dalla cultura è assumibile nel romanzo. Si intende dire qualunque forma specifica letteraria, ogni elemento singolo della discorsività letteraria.

Sono suscettibili di romanzabilità anche le esemplificazioni addotte in nomi di quanto teorizzato con la logica per qualsiasi problema scientifico, filosofico o no: nomi venerandi, usati nella logica tradizionale, in quanto tali, quali *Callia*, *Socrate*, ecc. ed usati nei testi anche per questo problema dell'immortalità-mortalità[52], a partire dalla più antica storia di idee usufruente nomi comuni e nomi propri, fino a giungere al corredo dell'esemplificazione articolata in lettere e simboli.

Può essere costruito romanzo anche intessuto con i nomi o con le lettere della logica logistica. Perché tutti divengono soggetti-oggetti, per così dire personaggi di narrazione, ragione di commedia.

Ciò è consentito dalla costrizione esercitata dai nomi in quanto tali, dai segni, gli uni e gli altri individuanti di alcunché perfino semplicemente di *un* valore logico a cui anche nelle logiche più recenti, accentuatamente formalistiche, si sobbarcano altresì segni *criptici* costruiti. Questi pretenderebbero nascondersi, celarsi in un ritenuto anonimato simbolico per sfuggire al destino (*omen*) storico determinante-individuante del simbolo segno stesso che nella cultura ineluttabilmente si fa nome. Perché il segno che si fa nome non è un cosiddetto *nulla*, non è morte, è vita e, se morte, morte che si fa tale nella vita e

sempre valido C. Ranzoli, *Dizionario di Scienze filosofiche*, Milano, Hoepli 1963[6]; e ancora *Enciclopedia Filosofica*, *ad vocem*, art. di M. L. Falorni.

51. G. Pico della Mirandola, *Discorso*, paragrafo 2: «l'uomo [...] interstizio tra la fissità dell'eterno e flusso del tempo»; paragrafo 5: «né celeste né terreno, né mortale né immortale». Questo testo di G. Pico appare anche nel parergo di M. Yourcenar, *L'opera al nero*, Milano, Feltrinelli 2000. Da notare che Pico aggiunge anche quale tipo di capacità artefice di uomo quella del pittore, scultore e plasmatore, *plastes*: che non può non far ricordare il *protoplastus* di Isidoro di Siviglia (XIX, 15, 1) nella sua *Protoantropologia* di cui sarà detto più avanti: l'uomo *protoplastus* che a sua volta è *plastes* (plasmatore). Da aggiungere che questo dovrebbe essere l'esordio di una antropologia facente parte di quella che Pico chiama sua *teologia filosofica*.

52. Nel ricorrente volgato esempio: "tutti gli uomini sono mortali. *Socrate* è uomo. *Socrate* è mortale". L'esempio è qui pertinente anche perché assume a predicazione la *mortalità*.

perciò stesso si pone in commedia nella commedia ragion di romanzo. Al segno-nome nulla sfugge.

Queste osservazioni possono consentire di percorrere il cammino inverso di quello tradizionale filosofico: anziché partire dal particolare per giungere all'universale, cioè dal dotato di nome (nascita e battesimo particolare) al senza nome (universale, assoluto, negati anche come tali mercè la simbolica), partire dall'universale semplice segno e di là segno nominato-detto per giungere a concretizzarlo, a farlo vivere-morire, nel concreto particolare nominato.

Questo cammino inverso varrebbe anche per il nome inventato (romanzato) che diviene un figurato *figurante* quasi di maschera in miti, leggende, racconti, romanzi, *dramatis personae*: umanamente, nell'assunzione culturale umana (di uomini e da uomini), al nome nulla può sfuggire. Nulla di umano può sfuggire (tutto o almeno il più può sfuggire di naturale); ma nulla di umano può sfuggire, perché, in essa cultura umana, l'uomo è immanente; perché tutto, anche il segno-nome, fa parte dell'umano del segnato-nominato dall'uomo e dell'uomo; di quello che l'uomo stesso reputa non a lui alieno[53], che è il tutto suo proprio o fatto suo (divenuto storia sua) e perciò stesso, ancora, necessariamente segnato e detto, e dunque nome.

d) *Maschera e persona*

La *maschera*, talora *burattino*, diviene a sua volta universale; diviene simbolo per la sua ribellione ad un concreto umano, drammaticamente vitale ancorché per sé privo di vitalità di sostanza fisica (ossa, sangue, muscoli ecc.) e di sostanza spirituale (psiche, anima), sostanza fisica e spirituale prestate dall'attore, personaggio soggiacente motore alla maschera.

Si ritorna così per altra via al problema, pur altramente da considerarsi, della vita-morte-vita. Non solo perché l'individuo uomo, in ogni caso, anche morto, diventa modello, esempio esemplare; ma anche perché ciò avviene altresì alla maschera e al burattino in quanto tali, fatti attori-personaggi di azione di vita-morte-vita.

Che cosa mai sono se non attori-personaggi della cultura umanistica-rinascimentale i *fratres truffaldini, domenichini, franceschini vel diabulini* di quel narratore-professore nel suo ironizzare da esegeta-commentatore divenuto abile commediante (burattinaio), Pomponazzi si vuol dire, lui stesso convertentesi da filosofo in romanziere, commediografo, burattinaio di classe[54]?

Né si vuole entrare nel discorso della *persona* (in latino «maschera»): inquietante percorso semantico filosofico teologico per evitare l'anonimo fisicistico *individuo* aristotelico[55]. Ma altresì senza dimenticare che in ogni tipo di narrazione la *persona* diviene personaggio, cioè riprende il ruolo visivo (talora visionario) della teatralità[56]; così rientrando nella commedia che può essere *divina* nel senso letterario ma anche in quello propriamente teologico ove può anche divenire liturgia. E senza dimenticare dunque che l'inquietante percorso di cui sopra (persona-personaggio-attore) è un *iter* narrato, romanzato, di vita-morte-vita.

53. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, TERENZIO, *Heautontimorumenos*, a. I, sc. I, v. 25.
54. Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo*, p.158. Cfr. anche avanti cap. 4 a *Personaggi dell'ipotizzato romanzo*. Per quanto riguarda questa come altre espressioni del professor Pomponazzi registrate negli appunti degli allievi, si potrebbe esprimere il giudizio di simpatiche anche se velenose *gigionate*, altresì per sè romanzabili in quanto tali.
55. Cfr. E. RIONDATO, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961, *passim*. F. CHIEREGHIN, *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Milano, A. Guerrini 1997, pp. 55-116.
56. Teatralità implica l'originaria etimologica derivazione greca di *visività* (*théa, théaomai*). Col *vedere, guardare*, gli uomini delle loro opere e del loro ingegno fanno «teatro». Cfr. E. FORCELLINI *ad vocem* Il *translate* specialmente CICERONE.

e) *Effimero e storia*

Un rischio che corre la presente trattazione su romanzabilità è di deludere gli storici interessati alla questione storica del '400-'500 di immortalità-mortalità dell'anima, soprattutto quelli fissi all'ormeggio della documentabilità: innanzitutto perché la trattazione romanzabile non ne può dare rigorosa esposizione critica né soprattutto narrativa; in secondo luogo perché non ne può abbandonare la suggestione di particolari di *effimero* che sono propri della quotidianità e quindi non trascurabili dalla narrativa di accidentali individualismi fantasticati, anche storico-fantasticati, che necessariamente distraggono da rigorosa pertinenza storica.

L'effimero fantasticato, con quello che ad esso consegue, aumenta la suggestività esemplare del romanzato che è accessorio di non poco conto per il realizzarsi del romanzo proprio perché gli consente di uscire dalle secche della storicità pura, onde raggiungere una desiderata prospettiva estetica (anche filosofica o artistica), ed altresì di possibili stimoli ad intendere ciò che sta al di là della puntuale lettera scritta.

Sarebbe ancora un passaggio dalla *historia* come *res gestae* ad una *historia rerum gestarum*. Senonchè sia l'*historia* sia le *res gestae* in tal caso si presentano in altro modo: in un modo di romanzo in cui fantasia e invenzione si prodigano a dotarle di effervescenze di vita (e di morte) differenti, fantasticate non storiche[57]. Ma l'effimero è lo sguardo d'un giorno.

L'effimero ha un posto rilevante nel *fatto* e quindi nelle *gesta*. La storicità dell'effimero non è negabile. Negarla significherebbe escludere molta parte della così detta storicità in senso stretto quella dell'in giorno in giorno. Usi e costumi mutantisi nel tempo hanno una rilevante parte che appartiene al detto *effimero*, di cui romanzabilità tiene conto anche se accidentale, anzi proprio perché accidentale.

Potrebbe sembrare che *effimero* avesse poco a che fare con vita-morte-vita. Ma se esso ha a che fare con *istoria* (visibilità), come essa non può non avere a che fare con vita-morte-vita. Anzi di effimero si contesta la vita, e così la morte che, assunta da chi è ancora in vita, è orpellata di effimero. Nell'effimero, meglio nel destino comportato da esso, si contestano i *novissimi* proprio perché esso è dimentico o incurante di essi.

E senza i *novissimi*? Senza di essi l'effimero è ragione portata dalla sostanza di vita-morte.

f) *Nuovi saperi: tra immanenze e trascendenza*

I personaggi di cultura, aristocratici, alto-borghesi ed ecclesiastici di fine Quattrocento-inizio Cinquecento vengono formandosi in una temperie sacra e profana, civile ed ecclesiastica, che si rinnova con i cennati più scaltriti metodi filologici, nella fisica e fisiologia dell'uomo e del mondo. Tali metodi accolgono le novità, di recente introdottesi nella cultura mercé la cabala e i nascosti veri tra aritmetici, mitici e magici; saperi che non trascurano suggestioni immortalistiche e mortalistiche.

Per tale rimanenza in ogni indagare e discorrere degli uomini nonché nel loro operare-praticare-agire conseguente, di un margine di tensioni fantastiche, si ravvisa nella vicenda quattro-cinquecentesca di immortalità-mortalità, un desumibile aspetto di romanzabilità; soprattutto perché si tratta dell'ignoto, misterioso confine di stato di morte,

57. La *historia* (greco: *istoria*) ha una rilevante componente etimologica visiva che la accomuna alla teatralità (di cui sopra nota 55) e in fin dei conti a tutto ciò che riguarda la romanzabilità. Cfr. E. RIONDATO, *Storia e metafisica*, introduzione, cap. 1° su *istoria*.

impegnativo di timori e speranze nel presente e per il futuro, confine dal quale si tende ad uscire in qualche modo.

Esso non è assente in squarci di letteratura moderna[58], come non è assente in qualche personaggio umanistico rinascimentale d'accatto, come pure in interessi devozionali supplenti della tradizione cristiana, dei quali si dirà più avanti.

Tuttavia il rinnovamento conseguente non riesce neppure con la strumentazione della nuova intelligenza filologica a trovare altre vie che possano far sperare nuove difese immortalistiche promettenti nei passaggi obbligati di una ipotizzabile condizione di vita-morte-vita.

Invece il romanzo che da tale cultura può scaturire, incoraggiato anche da siffatte seducenti novità di saperi perfino cabalistici e proprio perché non è solo rigida annotazione di fatti storici visti-registrati-documentati, con la suppletiva narrazione di fatti fantasticati, può riuscire a nuovi immortalismi e a nuovi riscatti da nullificanti moralismi.

Se ai filosofi non suona bestemmia, il discorso della romanzabile umana vita-morte-vita è paragonabile e forse perfino assimilabile a quello della filosofia che, nonostante ogni sua metafisica illazione, rimane sempre afflitta dall'a-fondo inconstatabile, e tuttavia sempre presente, realtà, di trascendenza ed immanenza insieme. In immanenza-trascendenza rimane provocante la suggestione di morte-vita. Così pure in essa rimane eccitante la suggestione di una fantasia speculativa.

Il discorso sulle due (provocazione ed eccitazione) sarebbe molto lungo e andrà sviluppato a suo tempo e luogo. Qui basti dire che in questo convergere di documentarietà (morte di dormizione), interpretazione (assunzione di vita a risurrezione), immaginazione fantasticante (finzione risurrezionale) si sbriglia uno dei cavalli della platonica corsa dell'allegorico carro umano (della vita dell'uomo) il cavallo del *thymòs*[59].

g) *Filologia di morte e sua romanzabilità*

Per questo a buon diritto anche nelle più scientifiche empiricamente impegnate ricerche intorno alla morte e al destino (meglio *condizione*) *post mortem*, si introduce alcunché di fantasticabile che alla fine diventa il nocciolo del romanzabile.

La filologia di morte non può prescindere dal *post mortem*. Nei confronti di questo essa non può unicamente svilupparsi sulle tracce fisiologiche macabre di marcescenza della carne e di ammassi di ossa e teschi; né può equivocamente degenerare nell'assimilazione di succhi ribollenti in pentole di streghe né in umbratili suscitazioni spiritali. Tutte sono espressioni di alternativi timori e speranze, espressioni pure, gli uni e le altre, affidabili a romanzabilità fantasticata[60].

Ciò nei confronti del venir meno della fede religiosa immortalistica medievale, ma anche nei confronti dell'affermarsi della ragione scientifica mortalistica traducente l'*hic totus jacet Cremoninus* nella intenzionale totalizzante morte di anima e corpo di Cesare Cremonini. Verità o fola? (Vedi a nota 66).

58. Cfr. D. BUZZATI, *Il deserto dei Tartari*, Milano, Mondadori 1945, *passim*: mistero, speranze inappagate, il tempo che dura, le morti ricorrenti. Un confine di limite che appare illimitato e senza tempo. Mi chiedo: è un'interpretazione acritica (un'intrusione) pensare ai timori e alle speranze soprattutto che alimentano i singoli personaggi in attesa dei Tartari? è attesa di vita-morte-vita? La fine di Drogo «andare di là» passare «la nera soglia» (p. 233) lo fa sospettare. O tutto è un inganno come l'opinione del capo-sarto Prosdocimo che «credette di essere morto, e non si muoveva supponendo che non gli toccasse più muoversi come defunto» (p. 108). Citazioni da *Oscar classici moderni* 1989-2001.
59. L'episodio di esemplificazione dell'anima di Platone (*Rep.*, IV, 15, 439 segg.; *Phedr*, 245, XXIV, segg. *Crat*. 419, XXXII e.) è già di per sé uno *specimen* di storia-esperienza romanzata, tra immanenza e trascendenza . E non si può dire che non sia una trascendenza romanzata quella del cocchio, dell'auriga e dei tre cavalli (tre anime).
60. Cfr. A. TENENTI, *Il senso della morte*, pp. 139-189, V, *La sensibilità macabra*.

L'assimilazione nell'individuo, corpo e anima, che soggiace a questa iscrizione si fonderebbe su di un presunto sapere della struttura fisiologica materiale di entrambi, corpo e anima, clinico-anatomicamente indagati, e che già in allora presuntuosamente si ritenevano in qualche misura epistemicamente e rigorosamente attinti se non esauriti[61].

Un assaggio, circa una questione fisiologica siffatta di dissolvimento del corpo-anima (sensibile) animale, può essere considerato nelle *Diatribe padovane-bolognesi*[62] di Giacomo Zabarella specialmente con Pietro Pomponazzi (imputato principale), vittima da parte dello Zabarella della gravissima critica di sembrare *ignotum per ignotius declarare*[63].

Pertanto gli anzidetti «venir meno della fede religiosa» e «affermarsi della ragione scientifica», non possono cancellare il «credo perché assurdo» o il credo come «fede di sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi» entrambi oggettualizzazioni di *speranze*[64], cioè della *condizione* degli uomini più che della segnicità luminosa o specchiale in proprio dell'animo[65].

In tale contesto di riflessioni anche una filologia rigorosa non è esente dall'essere configurata come leggenda o mito e dall'essere considerata il soggetto di tale leggenda[66] nel ruolo di volto e maschera[67].

Questo in realtà è il destino di una filologia di morte che non voglia integrarsi con fantasticate verità [?] romanzabili, nel senso che così rimangono aperti come insolubili problemi ai quali non si affida neppure titolo ad ulteriori differenti percorsi culturali come può essere quello della romanzabilità di attese, stanchezze, disperazioni, vecchiaie più o meno antesignane di morte o di morti. Ma il problema di «leggenda» o «mito» è già un configurarsi all'esterno di filologia e filosofia in un ambito di romanzabili *Nozze* ancora e di nuovo sulle peste di Marziano Capella[68].

h) *«Note» da due romanzi storici*

Una conferma circa gli elementi costitutivi della romanzabilità storica è data dalle due *Note* d'autore di Marguerite Yourcenar in margine l'una a *Memorie di Adriano*, l'altra a *L'opera al nero*. Si tratta del romanzo storico nel e del momento odierno[69].

61. Sulla presunzione umanistica cfr. al cap. 1. Nota. L'assimilazione nel sapere fisiologico di fisicità e psichicità avviene più tardi cfr. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1889, *passim*.
62. E. RIONDATO, *Diatribe padovane-bolognesi. G. Zabarella su L. Boccadiferro, P. Pomponazzi, A. Achillini*, in ID., *Aristotelismo neolatino*, Padova, Antenore 1997, pp. 106-137.
63. E. RIONDATO, *Aristotelismo neolatino*, p. 119. *Ignotum* e *ignotius* si riferiscono non direttamente a *immortalità* e *mortalità*, ma ad alcunchè di riferibile alla fisiologia di vita-morte-vita. L'equipollenza di *resistere* che Pomponazzi riduce solo ad *impedire* senza sapere che cosa siano (dunque appunto *ignotum per ignotius*), nel gioco di *agere* e *pati* implicano la realtà di movimento vitale degli uomini.
64. Cfr. FR. MENEGONI, *Le ragioni della speranza*, Padova, Il Poligrafo 2001, pp. 81-102. A. FERRABINO, *Le speranze immortali*, Padova, Le Tre Venezie 1945, *passim*.
65. *Luce*, *specchio* ecc. sono correnti espressioni di vitalità dell'anima. Cfr. B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Napoli 1930, pp.187-238; ID., *La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae»*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», classe scienze morali, 1936, p. 48; ID., *sub vocem ad* Il, *Metafisica della luce*, in *Enciclopedia filosofica*.
66. Colpisce tutto quello che riguarda vita e soprattutto morte di Cesare Cremonini epigono della rinascimentale questione dell'anima da filosofo non scienziato, da libertino non dimostrato, a proposito del quale si parla di «leggenda di Cremonini». Cfr. F. CH. DAUBERT, *La fortune de Cremonini chez les libertins erudits du XVIIesiècle*, in *Cesare Cremonini: aspetti del pensiero e scritti*, atti del convegno a cura di E. Riondato e A. Poppi, Padova 2000, p. 169 e nota 1 in cui si cita il mito dell'ateismo della Rinascenza francese per l'opera di P.O. KRISTELLER, *Le mythe de l'atheisme ecc.*, «Bibliotheque de l'humanisme et de la Renaissance», Parigi 1975.
67. Cfr. H. C. KUHN, *Cesare Cremonini: volti e maschere di un filosofo scomodo per tre secoli e mezzo*, in *Cesare Cremonini. Aspetti*, pp. 153-168.
68. Cfr. al cap. 1, nota 16.
69. M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano (seguite dai Taccuini di appunti)*, a cura di L. Storoni Mazzolani, Torino, Einaudi 1989 *nota* pp. 303-317; ID., *L'opera al nero*, Milano, Feltrinelli 1986[1]-2000[25], *Nota*, pp. 287-299.

La *Nota* a *Memorie di Adriano* si sofferma soprattutto sulle fonti storiche documentarie utilizzate dall'Autrice per quanto è stato del tutto inventato nel loro sviluppo letterario e per coerenza di questo con l'autentica storicità o del momento storico oppure della vita del protagonista e dei personaggi di contorno. La «ricostruzione sotto certi aspetti sfiora il romanzo e sotto certi altri la poesia». Il complesso «tuttavia arricchito dalla fedeltà ai fatti» in qualche modo segue l'idea di «conformarsi al costume di Racine [...]» e sull'*esempio* (corsivo mio) di Racine [...] «aggiunge qualche cosa alla storia» o la dà «cautamente modificata»[70].

L'assumere ad esempio Racine indica il carattere della romanzabilità attribuibile a «ricostruzioni» (romanzesche o poetiche) soprattutto a quelle cui si aggiungono «circostanze immaginarie» o addirittura qualche «episodio del tutto inventato» come nelle *Memorie* è quello per esempio dell'iniziazione mitriaca di Adriano[71]. Così nel breve giro di una pagina l'Autrice sintetizza il metodo del suo romanzare storico *Memorie di Adriano*.

È da fare attenzione che si tratta di *memorie* non solo perché vengono attinte le principali fonti antiche disponibili, ma anche perché così si collega il protagonista, Adriano, con la *memorialità* d'onore attribuibile ad un grande; per quello che qui interessa l'equipollente di un genere di immortalità.

Più ampia invece in proposito la *Nota* che segue *L'opera al nero*. Vuole essere la storia della «genesi del libro»[72]. Ma insieme essa indica i criteri per lavori «a sfondo storico» per «affreschi romanzati»[73] oppure per un «romanzo storico»[74].

Per questi è affermabile che si tratta di «invenzioni di figure "storiche" fittizie» le quali si possono «esimere da testimonianze documentarie»[75].

Le figure storiche si articolano in «personaggi immaginari[76], in eroi, anzi nella fattispecie nell'«eroe»[77]; nel loro rapporto («punti di sutura») con «personalità autentiche» dello stesso secolo e «nei luoghi stessi» di vicende («avventure») «analogie» e per «identici fini»[78].

Vicino ai più specifici personaggi altri più sfumati in «ritratti» e «comparse»[79]; nonché «la legione di gentiluomini, letterati e avventurosi, muniti d'un modesto bagaglio di saggezza umanistica»[80]; e ancora «l'esistenza dell'uomo del popolo» e dei personaggi femminili, per i quali si danno scarni documenti [...]» come è consentaneo ad un'epoca per la quale «cronisti e storiografi si sono preoccupati quasi esclusivamente della vita borghese e di quella di corte»; e per i personaggi femminili «rare principesse» perché nel complesso si tratta principalmente di «*fisionomie* (corsivo mio) virili»[81].

Per la romanzabilità diventa d'obbligo il rispetto di due operazioni fra di loro paragonabili: quella dell'*invenzione* e quella dell'*esenzione* «da testimonianze documentarie»[82].

Nel primo caso (l'*invenzione* di personaggi) «il romanziere [...] per rappresentare il personaggio quale fu, [l'autore] non ne studierà mai» sufficientemente «i dati del suo eroe raccolti dalla tradizione storica»; nel secondo caso «per imprimere realtà specifica al personale immaginario condizionato dal tempo e dal luogo [...] può disporre solo dei

70. M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*,.p. 305.
71. *Ibidem*, a p. 305, nota 1.
72. M. YOURCENAR, *L'opera al nero*, p. 288.
73. ID., p. 287.
74. ID., p. 289.
75. ID., p. 289.
76. ID., p. 289.
77. ID., p. 289.
78. Tutte citazioni da EAD., p.190.
79. ID., p. 294.
80. *Ibidem*.
81. *Ibidem*.
82. *Ibidem*.

fatti e delle date della vita passata, cioè della storia»[83]. Senza queste due operazioni: «il *romanzo storico* non è che un *ballo in maschera* più o meno riuscito»[84].

Un puro e semplice «ballo in maschera» non necessariamente è espressione di storia romanzata, anche se può essere premessa di «romanzabilità». Ma perché sia siffatta espressione è necessaria ad esso la collocazione cronotopica in un momento storico determinato.

Infatti la realtà specifica dei personaggi e delle vicende è «condizionata dal tempo e dal luogo»: la cronotopicità pertanto è condizione da osservare strettamente come dall'Autrice è documentato specificandolo ampiamente sia per i personaggi[85], sia per i costumi di vita, idee, usi[86], sia per «avvenimenti» che hanno risonanza «tuttora» cioè, si può dire, hanno «ricadute» nell'attuale contemporaneità[87].

L'Autrice aggiunge che la storicità per essere correttamente romanzata subisce *modificazioni* in *anticipazioni*, *fusioni* di fatti, *invenzioni sostenibili* applicate a fatti realmente avvenuti, come per esempio il parlare della *Spagna* quale fosse *paese di Avicenna* (corsivo mio) «perché è tramite la Spagna che la filosofia e la medicina araba sono state tradizionalmente trasmesse all'Occidente cristiano»[88]. Notizia romanzata non estranea al discorso qui affrontato su immortalità e mortalità.

E per questo interesse da parte della presente ricerca va anche sottolineato che conclusivamente la *Nota* si sofferma sugli aspetti penalistici[89] e sulle «sette» ereticali, gli uni e le altre non estranei alla ricerca sull'immortalità-mortalità.

La «catastrofe di Zenone» cioè del suo processo culmina con la condanna a morte ignominiosa e il suo suicidio per evitarne la berlina (un tentativo di «morte in bellezza» cioè di immortalità d'onore, affidabile alla memorialità?).

Le «sette» ereticali si presentano nel «ribollire delle antiche eresie sensuali»[90] e si accompagnano a citate documentazioni grafiche al limite della pornografia[91]. Ripeto sono aspetti che moltiplicano l'interesse della presente ricerca storica o meglio del taglio che se ne è voluto dare di ricadute di immortalità-mortalità in qualche esemplare di odierna letterarietà.

3. ANIMATICITÀ* ROMANZATA ODIERNA

a) *Contemporaneità desacralizzante*

I pro e i contro di immortalità e/o mortalità dell'anima (in connessione con tesi teistiche, o ateistiche o scettiche) fanno ragionare e fantasticare ancor oggi per stati emozionali di pietà e di libertinaggio, connessi con ispirazioni romanzate.

83. *Ibidem*.
84. ID., p. 289.
85. ID., pp. 289-290.
86. ID., pp. 291-293.
87. ID., p. 293.
88. ID., p. 297.
89. A questo proposito e per il problema qui affrontato sarebbero da indagare (non l'ho fatto per mancanza di tempo) tracce nei penitenziali del primo medioevo per i quali cfr. M.G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*, Bologna, Patron 1980, cfr. p. 21 *unum est peccatum per corpus et animam*. Qui ampia bibliografia in proposito oltre alla significativa *Introduzione*.
90. M. YOURCENAR, *L'opera al nero*, cit., pp. 298-299.
91. ID., p. 299.

* Per difficoltà ad usare *psiche* o *psichicità* per il risvolto di significato assente da questi termini e divenuto di esclusivo dominio della odierna psicologia scientifica non armonizzabile con il significato di *anima* del tema-problema umanistico-rinascimentale, uso il termine *animaticità*, inusuale. Non figura in dizionari o enciclopedie da manoscritto. L'uso di esso (*animatico* sostantivo) era l'obolo richiesto nella celebrazione della *Missa pro populo* al momento dei morti per celebrazioni di suffragi a favore dei defunti non ricordati dalle offerte personalizzate per suffragi dai fedeli.

Passaggi, di interesse ed acume speculativo letterario, romanzati si segnalano nel romanzo di E. M. Forster, *Casa Howard*[92], ove appaiono, frutto di realismo o di fantasticità, le idee della morte e delle sue conseguenze specialmente testamentarie[93]; nonchè ritornano ad ogni piè sospinto [94] le menzioni degli «accessori della morte in un certo senso più memorabili della morte stessa[95] in una temperie di magica o ideale fantasticata immortalità[96] fondamentalmente ateistica e solo nel fondo teistica o meglio deistica[97].

Altro spunto di narrazione storica romanzata desacralizzante del problema è da ravvisare nel famoso e seducente già sopra citato romanzo storico di Marguerite Yourcenar *Memorie di Adriano* ove dal programmatico exergo *Animula vagula blandula [...] quae nunc abibis in loca pallidula, rigida nudula [...]*[98], di morte si inizia a parlare come fine ludica del dramma[99], e con la morte si conclude: di una «morte a occhi aperti»[100], e perché tale tanto più nemica di speranze e dell'immortalità[101].

Talora le ispirazioni romanzate (quali le sopra dette) divengono in altri contesti del tutto desacralizzanti (*Il tramonto del sacro?*)[102] e al limite pornografiche. Così per esempio anche a giudizio dei presentatori in *Frisk. Il romanzo di una perversione* di Denis Cooper ove si delimita «un intero continente di sensibilità artistica del Novecento [che] costeggia i territori delle *realtà ultime* (corsivo mio): il corpo e la morte»[103]. Tali «realtà ultime» non sono certo i *novissimi* della religione cattolica. In questa i «novissimi» (primo fra essi la morte) non significano «ultimi», ma piuttosto primi di un'altra «nuova» realtà, quella dell'immortalità. Al contrario le «realtà ultime», per la prospettiva materialista di Cooper, significano «ultime» nel senso di definitivamente esaurite, ossia di morte per sempre per davvero, e surrogate dalla narrazione che egli ne fa con il suo romanzo.

In questo si giunge a «corpi senz'anima» così detti da Eugenio Tassini nella presentazione dei lavori di Denis Cooper, per le cui opere afferma citandolo che «a fine millennio, l'anima e il corpo sembrano aver preso strade diverse [...] non c'è che il corpo. Dio non esiste, le persone sono soltanto il loro corpo [...]. Ed è nel corpo – osserva ancora Tassini – che bisogna cercare la verità»[104].

È quello che fa Sabino S. Acquaviva nel suo *In principio era il corpo*[105], anziché «la Parola[106], con un capovolgimento per capire la società con una nuova sociologia che parta appunto dal corpo, rimanendo in esso ritrovandovi la libertà» (non quella dei figli di Dio)

92. E. M. Forster, *Casa Howard*, trad. di Paola Campioli, introd. di A. Falzon, Milano, Mondadori 1989.
93. Id., pp. 107-118.
94. Id., pp. 52; 57; 78-80; 90; 118-120; 139; 141; 142; 144; 146; 161; 206; 223; 240; 242-243; 267; 274; 297; 307; 312; 315-317; 319; 322-324; 329; 332.
95. Id., p. 120.
96. Id., pp. 240; 242-43; 374; 316-17; 324.
97. Non consta che la critica forsteriana abbia notato questo aspetto per così dire di provenienza teistico/deistica di suggestione funeraria come uno degli elementi artistici prevalenti del romanzo.
98. M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, p. 1. I versi sono di P. Elio Adriano imp.
99. Id., cfr. per es. p. 9 e ss.; «divertimento» p. 15; e «quando non più ci si darà ai giochi soliti».
100. Id., p. 276.
101. Cfr. cap. 2, nota 63.
102. S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Milano, Edizioni di Comunità 1981[5]. E dello stesso S. S. Acquaviva, *In principio era il corpo*, di cui più avanti in nota 104.
103. D. Cooper, *Frisk. Il romanzo di una perversione*, trad. di Giovanna Granato, Torino, Einaudi 1997. I presentatori in copertina di cui la citazione Tullio Pericoli e Pierluigi Cerri.
104. E. Tassini, *Corpi senz'anima*, in «Effe». La rivista della Libreria Feltrinelli, 1996-1997, *passim*.
105. S. S. Acquaviva, *In principio era il corpo*, Città di Castello, Borla 19832, che vuole essere un sostitutivo della religione perché (è l'autore de l'*Eclissi del Sacro* [vedi a nota 101] che ce lo dice) «non vi è ripresa della religione» (p. 10) e tuttavia nella grave crisi di esistenza «abbiamo il bisogno indistruttibile [...] di viverci come *esterni* [...]», p. 11. In *In principio era il corpo* non mancano riferimenti alla *morte*; per es. in *Introduzione*, p. 16; cap. 1 p. 19; p. 27; riferimenti ai *significati ultimi* p. 100 e specialmente tutto il cap. 3 e in particolare i paragrafi 99-105; nonché riferimenti al Rinascimento, di cui si occupa la presente *Relazione*, p. 33.
106. Iohan, 1, «In principio era la Parola [...]».

cioè non partendo «dai tradizionali significati ultimi dell'esistenza»[107].

Ma certamente non ultimo fra i romanzi citati, anzi primo per il tema qui assunto in problema, va di nuovo ricordato *L'opera al nero* che si svolge soprattutto nell'ambiente della sapienza e passione alchimistica rinascimentale.

Esso si avvia premettendo in esergo la frase di Pico della Mirandola «o Adamo non ti ho fatto né celeste, né terrestre *né morale né immorale*» (corsivo mio) e si conclude con la sconvolgente scena finale del suicidio del protagonista Zenone che lascia incompiuta nell'enigmatica frase rivolta ai lettori «non oltre è dato andare»[108]: umanissima scienza incompiuta come l'opera della morte ancora sospesa tra immortalità e mortalità.

Gli altri grossi problemi morali e giuridici lasciati aperti agli equivoci del ritenuto libertinismo materialistico di Cesare Cremonini, andrebbero affrontati considerando il romanzo storico italiano principe, quello di Alessandro Manzoni: anche se come «principe» sembra che possa esservi qualche intolleranza[109].

Si rinvia comunque per questo alla splendida *Introduzione* di Salvatore S. Nigro nella nuova edizione dei Promessi Sposi[110] e delle altre opere ad essi connesse i cui risvolti specie in rapporto alla *Storia della Colonna infame* danno la chiave civile, religiosa e specialmente giuridica moderna-contemporanea di una società che ancora si dibatte tra le realtà trascendenti di fra Cristoforo e quelle immanenti vissute da don Rodrigo, tra vita e morte degli uomini di sempre.

Digredendo dallo specifico problema nonché dallo specifico momento, e andando su terreno filologicamente più severo, non si fa eccezione neppure per il *Roman* (*Der griechisce Roman*) di Erwig Rhode citato da Giovanni Pugliese Caratelli in prefazione all'ancor oggi vivo, insuperato, e, per il problema qui trattato impreteribile, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*[111]. Non se ne fa eccezione perché il *Roman* rappresenta e solo nel titolo, la, per così dire, romanzata polemica del giovanile scontro tra giganti (ma allora rampanti giovanetti[112] della filologia tedesca quali Erwig Rhode appunto col suo *Der griechische Roman* (1876), Friedrich Nietzsche con la sua wagneriana *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, e all'attacco con l'ironico *Zukunftsphilologie* [filologia del futuro] (romanzo avveniristico?) di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf[113].

Mentre, chiudendo questa parentesi solo funzionale al presente discorso, qui si intende riferirsi alla non esistenza di una narrazione letteraria di romanzo storico circa immortalità-mortalità (specificatamente assunto a tema di racconto) e delle sue conseguenti intonazioni umanistiche (antropologiche oggi) individuali-libertarie, al limite libertine (anche nel senso odierno di moralmente permissiva licenziosità).

Ma appunto per questo piace accennare alla sopraddetta polemica o polemichetta filologica[114] per ricordo di quel testo sopra citato, *Psiche* di Erwig Rhode, che nei confronti della presente ricerca ha più di qualche non aleatorio rapporto di non trascurabile preistoria, ma che per esso soffre di non appagata (forse neppur immaginata tensione) ad un *Roman*, nel senso specifico tecnico letterario, ché poi fa «romanzo» solo per provocazione.

107. S. S. Acquaviva, *In principio era il corpo*, *ibidem*.
108. M. Yourcenar, *L'opera al nero*, p. 283. Già citato al cap. 1 per la sua *Nota* sulla storicità romanzata.
109. Alludo agli autori del primo volume de *La cultura del romanzo* già citato in cui in introduzione *Il romanzo* a p. XVII a firma Franco Moretti (F. M.) si riferisce all'«ultimo volume dell'opera, le "Lezioni" d'autore che spiegheranno, ognuno a suo modo, perché vale la pena di leggere il *Genii monogatari*» [e siamo d'accordo] «*e anche, perché no*, (corsivo mio) *I promessi sposi*»: qui non si è proprio d'accordo su quel «anche, perché no»: è una garbata concessiva? C'è qualche incertezza in proposito?
110. A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, introd. e comm. di S. Silvano Nigro, 2 voll., Milano, Mondadori 2002.
111. E. Rhode, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, prefazione di Giovanni Pugliese Carratelli, 2 voll., Laterza 1970 (prima edizione 1914-16).
112. E. Rhode aveva 31 anni; U.v. Wilamorwitz Moellendorf aveva 24 anni; F. W. Nietzsche aveva 32 anni.
113. Cfr. E. Rhode, *Psiche*, prefazione cit. di G. Pugliese Caratelli.
114. «Polemichetta» vista oggi a più di un secolo di distanza.

4. Personaggi e carteggio dell'ipotizzato romanzo

a) *Lingue e malelingue*

Sullo sfondo di intonazioni umanistiche che giungono fino a dar sentori di libertinismo alla fine del '500 (C. Cremonini), vi sarebbe ben ragione di romanzabilità in intrecci narrativi che avessero a protagonisti di concerto di lingue (talora di malelingue) professori e scolari, ecclesiastici e religiosi.

Ciò sulle peste del profeta rinascimentale del mortalismo, Pietro Pomponazzi (1462-1525), certamente lingua non inoffensiva; nonché di quelli di corteggio da lui immortalati quali *fratres truffaldini, domenichini, franceschini vel diabulini*[115]*: cucullatorum vulgus*, che il Pomponazzi insiste a dichiarare «ignoranti, temerari, ambiziosi, ingannatori, rapinatori, ipocriti», suscitando le ire (*inde irae*) dell'agostiniano Ambrogio Fiandino e del domenicano Bartolomeo Spina[116].

b) *Dialettica arte del diavolo*

Non c'è dubbio che le ragioni del corpo, della mortalità dell'*anima*, o degli *animi*[117] e con essi dello *spirito*, fanno fatica a farsi strada con lucide argomentazioni tra la pletora di opere sull'animo di più dotti e meno dotti, ecclesiastici, religiosi e laici, tutti animosamente argomentanti in intersecantesi corsie filosofiche e teologiche spesso con primitivi spunti filosofici.

Invero è la stessa base dialettica pregiudizialmente inficiata quale «arte del diavolo»[118]: inficiata nella possibilità di offrire valide dimostrazioni dell'esistenza dell'anima spirituale immortale, anche perché la diabolicità, data e non concessa, non sembrerebbe avere influenza determinante a favore di immortalità né di mortalità. Forse questo l'aveva già registrato in plurimi modi la *Divina Commedia* specialmente nella cantica infernale.

Da aggiungere che la «razionalità della fede [...] è puramente gratuita [...] se è così non resta che la fede come fiducia» ossia non fede ma credenza[119], che sulla base epistemica si annoda al genere dell'opinione la cui *diavoleria*, per così dire, è sempre possibile.

c) *Luoghi e sviluppi di teologia*

La vita civile e culturale di P. Pomponazzi si svolge a partire dalla natìa Mantova (1462) negli insegnamenti di Padova (1488), Ferrara (1509) soprattutto a Bologna (1511) fino alla morte (1525): sempre nei confronti di tensioni tra le medicee di Firenze e quelle pontificali di Roma, quelle di Napoli e quelle di Parigi madre degli antichi trascorsi delle questioni sull'anima[120]. Presso quella madre si era andato sviluppando il problema ap-

115. Trascrizione di appunti da lezione del Pomponazzi da parte di un allievo. Cfr. E. Garin, *L'umanesimo*, p. 158. Non si può nascondere che suggestive al tema della romanzabilità sono espressioni divertenti come la suddetta ed altre simili, che si leggono nei manoscritti appuntati da allievi del Pomponazzi. Ne è stato cennato anche sopra a *d) Maschera e persona*.

116. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 274.

117. Un problema da affrontarsi è quello semantico dell'uso umanistico rinascimentale dei latini *anima* e/o *animus* (nel genitivo *animi*). Si ritrova infatti una serie di titoli *De immortalitate «animae»*, ma anche *De immortalitate «animi»*. Oltre che nei titoli si devono registrare anche le presenze nel corpo dei testi dei suddetti genitivi *animae* e *animi*. È possibile trarre da questo differente uso eventuali conclusioni semantiche e teoretiche?

118. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, p. 174. E perché non riferirsi anche ai religiosi qualificati *diabulini*, di cui alla nota 115?

119. Cfr. a cap. 1, nota 49.

punto dell'anima in senso favorevole alla teologia, promovendosi il rapporto fra teologia dogmatica e teologia razionale.

Il rapporto tra teologia dogmatica e teologia razionale si sbroglia a fatica dall'indistinzione dell'insegnamento di professori che erano teologi-filosofi oppure filosofi-teologi. Indistinzione che non si converte partitamente in una di esse, impedita com'è a realizzarsi, in Italia, ma anche in Europa, dalle suggestioni altrettanto cogenti della convivenza e spesso connivenza di vita mondana e vita cristiana, di vita di e da ecclesiastici, vita di e da religiosi e vita di e da laici[121]. L'indistinzione aveva il suo fortilizio nella Roma dei papi specialmente alla corte papale: non si può decidere se più mondana o più trionfalisticamente religiosa, o l'una e l'altra fra loro cospiranti.

Dall'indistinzione integralistica cristiana medievale, faceva fatica uscire una distinzione libera da polemiche sul significato della trascendenza di Dio nei confronti del mondo e soprattutto nei confronti degli uomini. Questi sono dotati di umano-divina dignità delineata da Giannozzo Manetti (1390-1459) fin dalla prima metà del '400, con umane appropriazioni in eroi del momento[122], appropriazioni poi dominate da teologiche referenze dommatiche nell'*Orazione* di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) più filosofico-teologicamente esigente nei confronti dei sublimi arcani della teologia cristiana e «[del]le più ardue questioni della filosofia», ma compromesso dalla tentazione della carne e dai seguiti civili e penali dell'«incidente di Arezzo»[123].

d) *Bologna epicentro di dramma della corporalità*

A Bologna (tra il 1511 e il 1516) per Pomponazzi si consuma il dramma del passaggio dall'immortalismo di fede, anzi di credenza, al mortalismo di ragione. Bologna non per questo gli consente di abbandonare lo Studio, neppure quando da Roma è richiesto che sia privato dell'insegnamento. Ché in solidarietà a questa sua non rimozione dall'insegnamento parte anche da Venezia, proprio da lì ove era stata bruciata in piazza la sua opera incriminata, l'aiuto dei Bembo così come si era mosso il loro intervento a suo tempo per l'insegnamento a Padova[124].

Bologna non lo abbandona permettendogli presso di sé la tranquillità di difendere la tesi filosofica-mortalistica senza pregiudizio per quella dell'immortalità per fede. Diventa così vieppiù ufficiale nel dramma[125] la versione di comodo e di libertà di soppiatto per

120. Per questi trascorsi e il loro rapporto con la questione dell'anima, di cui questa relazione, cfr. Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni 1958, *La fine dell'averroismo*, *passim* e in particolare pp. 443 ss.

121. La distinzione tra teologia dommatica e teologia razionale (altrimenti detta anche teodicea) come pure la distinzione tra vita secolare e mondana e vita cristiana nonché tra vita di ecclesiastici, di religiosi e di laici sono appena al loro inizio nel periodo qui considerato tra fine '400 e prima metà del '500. Ma anche in prosieguo hanno difficoltà a realizzarsi. Le distinzioni si chiariscono molto tempo dopo, anche dopo l'avvento dell'illuminismo e del consumarsi della rivoluzione francese, soprattutto nel XX secolo, ove per converso matura la secolarizzazione degli ecclesiastici. La secolarizzazione degli ecclesiastici appare connessa con la assimilazione metodica (empirica e razionale) della teologia razionalmente fondata con quella fondata sulla rivelazione.

122. Cfr. N. Badaloni, *Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti*, p. 396, 413 ss., *passim*.

123. Cfr. P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino e traduzione di Saverio Marchignoli, Feltrinelli 2000, *passim*. Per «l'incidente di Arezzo» cfr. p. 11, nota 1, e fino a p. 15; e per teologia e filosofia p. 18.

124. La protezione della famiglia Bembo si registra nell'appoggio di Bernardo Bembo nella successione di Pomponazzi al Vernia, e in quella del card. Pietro Bembo (1470-1547) in occasione della denuncia a Roma per l'incriminazione del volume mortalistico bruciato a Venezia. Cfr. *ad voc. Pomponazzi* di C. Carbonara; nonché G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 268-269.

125. Di *dramatis personae* da «far parlare» rinvenendole nelle fonti parla anche G. Di Napoli in *L'immortalità dell'anima*, p. 10.

non dire di licenza, della doppia verità[126].

Tale dramma nel periodo tra fine Quattrocento e primo Cinquecento ha promozioni polemiche e inquisitoriali in condanne episcopali[127] e conciliari[128].

Nel dramma si presentano protagonisti, *dramatis personae*[129], teologi filosofeggianti o filosofi teologizzanti, dal precursore della «dignità», il già citato Giannozzo Manetti e Nicoletto Vernia bersaglio di Pietro Barozzi, ma dissidente rientrato, e a Giovanni Pico della Mirandola, teologo concordistico ecumenistizzante[130].

e) *Polemica provinciale ed europea*

Di Pico si contrappongono tra loro nel dramma, onde agevolarne la dialettica discorsiva nell'ipotizzata disputa romana per l'Epifania del 1487, le *900 Proposte* avversate e negate alla pubblica discussione da Innocenzo VIII; e di tutti le pubbliche *Disputationes* solenni e non[131] assieme (per tornare a Pomponazzi) alle *apologie* e al *defensorium*[132].

Sono documenti di una polemica combattuta in una guerra senza esiti certi, con effimeri vinti, effimeri vincitori, effimere pacificazioni; ma con un ponderoso risultato teoreticamente registrabile: la messa in conto culturale di una duratura sopraffacente teoria della mortalità dell'anima, che significa della sua sostanzialità materiale, coincidente-identificantesi con il corpo vegetante senziente, razionalmente argomentata. Intatta la fede dell'immortalità dell'anima. Implicito il riposare pratico su di una fiducia di doppia verità quale quella sopraddetta[133]. Ritorno non solo provinciale padovano, ma universale, in un processo speculativo europeo occidentale, ad una movenza averroistica a vantaggio della tesi mortalistica.

Dico «non solo provinciale padovano» perché il corteggio ispirato per contrasto e per accordo nei confronti dell'universale tema-problema immortalità-mortalità trova espressione in attori fregiati del nome vernacolare di *Pereto* (Pomponazzi) e di *Nicoleto* (Vernia)[134], questi sì non indifferenti segni di un localismo settentrionale, ma non segni di provincialità culturale, anzi capifila di culturalità europea, geograficamente stranamente divenuti mediatori di cultura mediterranea.

126. A proposito di doppia verità non si ritiene qui opportuno di soffermarsi a citare la vasta letteratura e (deve pur essere detto) con i relativi travisamenti e mascheramenti speculativi. In realtà il nocciolo della questione è un altro. Se è incontestabile che tale dottrina abbia matrice averroistica e che sia stata oggetto di dissensi e condanne, gli uni e le altre a salvaguardia di proprie dottrine o filosofiche o teologiche, essa tuttavia è altresì servita quale maschera alla pastorale cristiana (e non soltanto ad essa) per far convivere pacificamente nei dotti, ecclesiastici e laici, il *secondo fede* con il *secondo ragione*. È lo stesso equivoco che vige sotto il rapporto tra discorso esegetico e discorso teoretico. Una rivisitazione del problema per questi sensi, storici ed ermeneutici, seguirà alla presente trattazione (tra esegesi e teoresi, condanna e pratica della doppia verità). Ed è da dire anche di una certa fatuità del questionare filosoficamente (dialetticamente) sulla *doppia verità* e sulla opportunità, anzi necessità, di interpretarla storicamente con criteri obiettivi di fatto del considerare ciò che riguarda il procedere e i risultati conseguenti del filosofare (mercé la ragione e partendo dall'esperienza) e ciò che riguarda invece i dati della rivelazione (dati oggetti di fede) e la loro assunzione nel teologizzare, cfr. B. Nardi, *Saggi sull'aristorelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni 1958, p. 447 e *passim*.

127. Quella del vescovo Pietro Barozzi a Padova nel 1489. Cfr. P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova, Istituto di storia ecclesiastica padovana 1997, pp. 293 ss.

128. V Concilio Lateranense, Leone X, *Apostolici Regiminis*, 1513; cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 220 ss.

129. Cfr. sopra nota 117.

130. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, p. 19.

131. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, p. 18. Per l'ipotizzata e non celebrata disputa di Pico della Mirandola cfr. P. C. Bori, *Pluralità*, pp. 1 ss.

132. *Apologia*, «la prima più lunga» in dieci capitoli opposta al Contarini (cfr. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 281 ss.) la seconda nei confronti di Vincenzo Colzade da Vicenza e Silvestro Prierias «teologo di Leone X» (cfr. Id., p. 298) e poi la terza nei confronti di Girolamo Amidei e Ambrogio Fiandino (cfr. Id., p. 299). Il *Defensorium* è contro il *De immortalitate animae libellus* (cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 309 ss.; in particolare pp. 313 ss.).

133. Vedi a nota 126.

134. Per *Nicoleto* come per *Pereto* cfr. B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, p. 98. Per l'opportunismo e «palinodia» di Nicoletto Vernia (in buona compagnia con Agostino Nifo) cfr. dello stesso B. Nardi, p. 101; 323-324. Il

f) *Condanne e localismi mondani*

Incombenti su questi il succitato vescovo di Padova Pietro Barozzi (1487-1507) pio ed intransigente governatore pastorale; e papa Leone X fiorentino con la sua pastorale sollecitudine[135]. La sua è sollecitudine concordistica di stile curiale, guanto di velluto, sotto il quale traspare il ferro di una rigidità culturale, ecclesiastica, non sapiente, neppure riferibile alla sua pur rapsodica tuttavia seducente umanisticità artistica. Piuttosto da riferirsi alla sua pontificante prelatizia personalità di signore fiorentino quale permaneva, ancorché avvolto nel dovizioso splendore del pontificato romano, che non lo rende estraneo alla derivazione familiare[136].

Ci si domanda se a proposito della questione qui dibattuta siano da adombrare, nell'ipotizzato romanzo, gli interventi, da parte della pontificalità romana, vuoi nella dominanza accademica fiorentina, vuoi in quella universitaria delle autonomie nordiche veneto-lombardo-romagnole; quest'ultime continuano a proteggere il Pereto di non indubbia familiarità nordica: i veneziani attraverso i Bembo; i bolognesi di fatto, come proprio figlio di carne e di spirito, trattenendolo a Bologna nell'insegnamento nonostante il dissuasivo intervento romano[137].

A sostenere la «sollecitudine» di Leone X promulgata nel V Lateranense vi sono diplomatiche abilità o ambiguità e sincere difese dottrinarie quali per le prime (cioè per le abili o ambigue) quelle del card. Tommaso De Vio Gaetano (altrimenti detto Caietano), per le seconde (schietta e sincera) quella di Gaspare Contarini.

g) *Tra cardinali e laici. Tra mortalisti e dissidenti*

La dottrinalità di Tomaso De Vio Gaetano, cardinale, non è scevra di speculativa problematicità; così si manifesta nella pratica e negli esiti di pensiero dissidente nei confronti dell'immortalità. Ciò in aperto contrasto con la *sollecitudine* pontificale, dalla quale pur si era dissociato (anche se non dichiaratamente per dissenso sul punto dell'immortalità) nel Concilio Lateranense V di cui era uno dei padri assieme a Nicola Lippomano vescovo di Bergamo[138].

vernacolare è assimilabile all'interesse microstorico magari regionalistico di intuizione dionisottiana. Cfr. P. Di Stefano, *Dalla visione della letteratura di Dionisotti ad una discussione sempre più attuale*, "Corriere della Sera", 3/1/2003.

135. Cfr. *sollecitudo* nella *Apostolici regiminis*, sess. VIII del 1513 nel V Concilio lateranense.

136. Per Leone X cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 220 ss.; 267-268.

137. Cfr. sopra a nota 16.

138. Tommaso De Vio detto il Gaetano o Caietano (Gaeta 1468-Roma 1536). Successore di S. Tommaso d'Aquino, Maestro dell'ordine domenicano. Come tale ascoltato con lode e ammirazione fino agli anni '20 circa. Poi nella dissidenza sull'immortalità e per il pronunciamento a favore della mortalità, alla vigilia della morte, vivacemente contrastato dalla sua stessa famiglia religiosa. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 214 e segg. Cfr. anche *ad vocem* di G. Soleri in *Enciclopedia Filosofica*. Per Nicola Lippomano vescovo di Bergamo dal 16 luglio 1517 cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 223 nota 75 e p. 269. È significativo che sia appunto Nicola Lippomano a trasmettere al Pomponazzi il *De immortalitate animae* di Gaspare Contarini ancora come opera *sine nomine auctoris*. Perché? forse per tenere riservata per il momento l'ineluttabilità di pesanti critiche e da così autorevole persona quale era il Contarini, per il quale si dovrà pubblicare subito l'anonimo *Tractatus contradictoris* la replica all'*Apologia* con il *De immortalitate animae liber II* non più anonimo, perché *amicus Plato sed magis amica veritas*?

Gaspare Contarini che sarà anch'egli cardinale appare invece rappresentante di schietto pronunciamento immortalistico[139]. Resta deluso nella stima dal tralignamento nel mortalismo del maestro e amico Pomponazzi: delusione di cui non fa mistero e che prende corpo nell'anzidetto suo rigoroso *De immortalitate animae* (pubblicato nel 1518) in avverso a quello incriminato del Pomponazzi di due anni precedente[140].

Fra questi si inserisce, forse vittima per interessi di famiglia, l'opportunismo pratico del sopra citato Nicoletto Vernia nella sua ritrattazione *Quaestiones de pluralitate intellectus*, lodato dal Barozzi, a favore dell'immortalità[141]. Si dice ritrattazione di quanto aveva fin lì insegnato a viva voce, cioè in direzione teoreticamente ed esegeticamente opposta a quella del card. Gaetano, il quale poi ad essa, *in limine mortis*, si convertirà[142]. Ed è questo un fatto *monstrum* per la romanzabilità ipotizzata[143].

Se è concordistica, ma convintamente rigorosa la fermezza dell'argomentato obiettare di Gaspare Contarini[144], non erano state in anticipo concilianti le *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola del 1486, nel senso che erano proposte volutamente dialettiche anche se in cerca di soluzioni concordistiche[145].

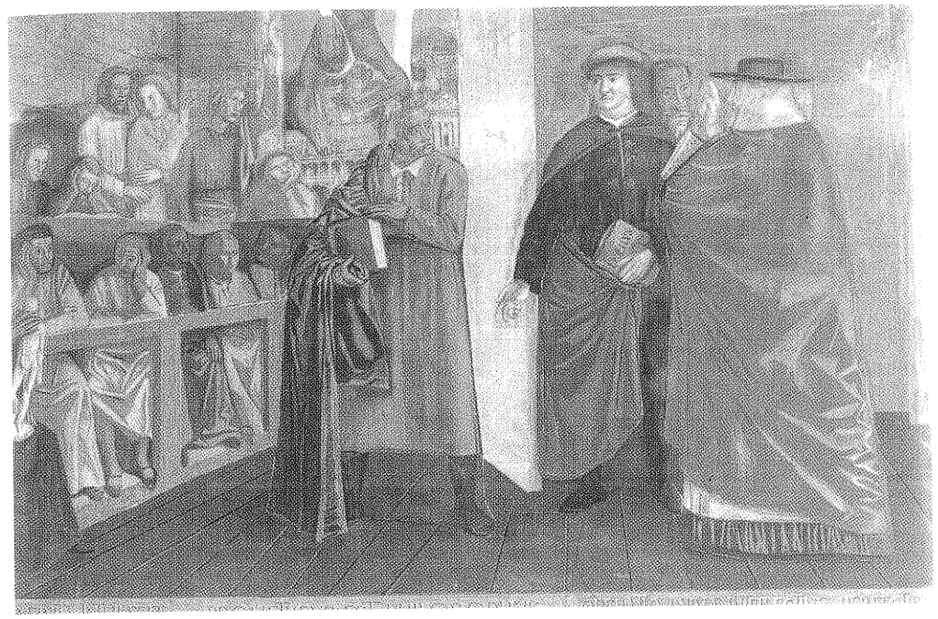
Per questo si menzionano anche personaggi che anticipano e/o travalicano il momento cronologico qui considerato. Non possono apparire *a latere* nel senso di una loro possibile trascurabilità, perché rimangono, per il prima e per il poi, di spicco nella dialettica sottesa ad una romanzabilità dell'argomento il quale, tra premesse necessarie ed epilogo intimamente connesso ed illuminante, abbraccia un secolo e più.

h) *Giovanni Pico della Mirandola e Giannozzo Manetti*

Giovanni Pico della Mirandola, di atteggiamento insieme innovatore e conservatore, nelle sue *Conclusiones* del 1486 è un inflessibile dialettico a favore di alternative contro quelle che saranno le più tarde (quelle del 1516; e Giovanni Pico nel '94 era morto) argomentazioni mortaliste di Pietro Pomponazzi, corifeo del mortalismo, mediante le ragioni dell'immortalismo inattaccabili sul terreno dell'ossequio di fede.

E tra questi anticipatori non ultimo è da tornare a ricordare Giannozzo Manetti (1396-1459) primo felice rappresentante delle idee del nascere umanistico che apre (per così dire) la stagione della «dignità dell'uomo» certamente con intenzioni materialistiche e mortalistiche, anzi piuttosto deificanti[146] e certamente quanto mai opportune per la romanzabilità di cui lo si vorrebbe deluso anticipatore. E da lui si dovrebbe tornare altresì a Giovanni Pico della Mirandola rappresentante delle ragioni proprie della dignità dell'uomo, forse anche delle ragioni proprie dell'immortalità e nello stesso tempo di dar ragione di una romanzabilità di vita vissuta secondo il Terenziano *memini* del *nihil humanum a me alienum puto* già sopra citato.

139. Cfr. A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore 1970, pp. 49-50. P. Gios, *L'attività pastorale*, p. 297 nota 16. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939, cfr. p. 25.
140. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 277 ss.
141. Gli interessi di famiglia del Vernia possono essere testimoniati dalla raccomandazione di assegnamento a lui di un beneficio da parte del doge Agostino Barbarigo del 1487, raccomandazione in mano al vescovo Pietro Barozzi, P. Gios, *L'attività pastorale*, p. 294 nota 8. Il decreto del Barozzi è del 1489; la ritrattazione del Vernia nelle *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averroys* è del settembre 1492 (pubblicazione postuma del 1504). L'opera invece allusa dalla condanna del Barozzi è il *De intellectu* nella quale «aveva accolto la tesi monopsichistica di Averroè». Cfr. A. Gonzales, *ad vocem Vernia Nicoleto*, in *Enciclopedia filosofica*.
142. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 223-226.
143. La figura del card. Tommaso De Vio Gaetano da sola potrebbe costituire pittoresco protagonista di romanzo, data la sua carriera intellettuale ed ecclesiastica culminata appunto nella conversione alla mortalità di ragione.
144. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 277-297.
145. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 166-177.
146. Cfr. E. Garin, *L'umanesimo*, pp. 69-74.



G. Saetti, *Disputa sull'immortalità dell'anima.*
Università di Padova, Sala della facoltà di lettere e filosofia, *particolari.*

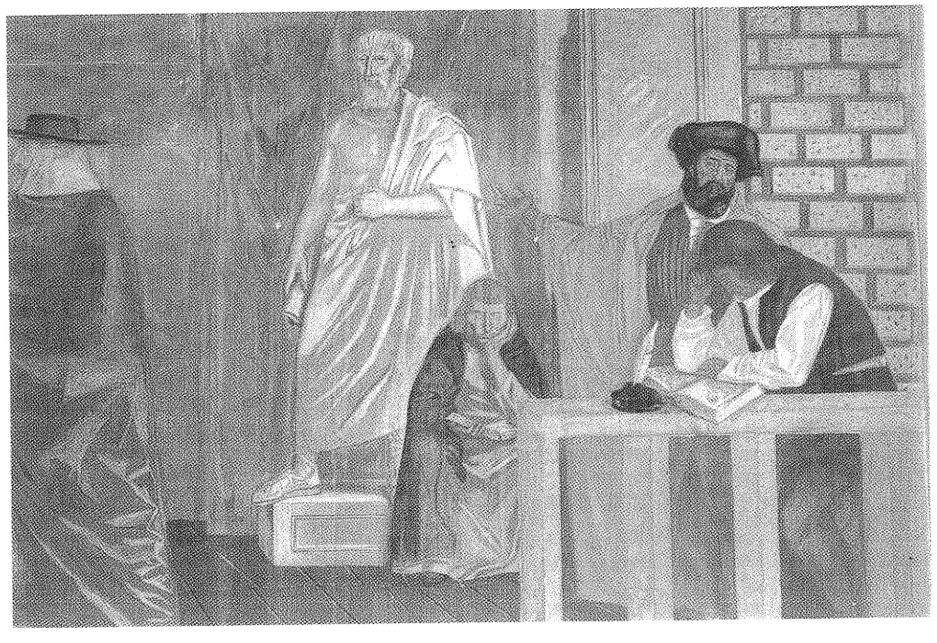




Fig. 1 – G. Saetti, *Disputa sull'immortalità dell'anima*. Università di Padova, Sala della facoltà di lettere e filosofia. Vi sono rievocati Pietro Pomponazzi, Agostino Nifo e il cardinale Contarini, protagonisti di una famosa disputa filosofica sull'immortalità dell'anima.

i) *Figurazioni: giornalistica e pittorica*

Nella romanzabilità non possono non avere gioco rilevante questi elementi di corteggio che sono aspetti di vita pratica comunicanti sia con quelli della vita ecclesiastica disciplinare, sia con quella speculativa dottrinale, sia con quella umana personale (quale per esempio la sincera amicizia di Contarini per il suo maestro Pomponazzi, ma anche la sua fermezza dottrinale nei confronti del di lui mortalismo).

Ma (scandalo per scandalo) si vuole anche dire che per la storia dell'immortalità-mortalità dell'anima, nel momento cruciale per essa qui considerato, questi elementi non possono non essere tenuti in un conto di integralità culturale: si intende non in conto di una romanzabilità solo letteraria, non in conto di una romanzabilità soltanto ludica. Questo va detto a scandalo dei puri filosofi, dei puri storici della filosofia, dei puri storici della teologia: e per questa sia della teologia sviluppata su basi rivelate; sia di quella svolta su basi razionali.

Pertanto c'è un altro aspetto che forse può non essere gradito da filosofi e teologi, ma che si crede possa avere qualche udienza presso gli storici di minor purezza e unilateralità disciplinare, quasi maniaci di una rigorosità empirica documentaria impossibile a cogliersi e narrare. Nella romanzabilità possono altresì convergere giornalismo e arti figurative, peraltro queste ultime neppure trascurate nel XIV secolo cioè molto in anticipo al

presente assunto[147]. Si vogliono di questi accennare due esemplari, che coinvolgono anche altri molti personaggi, oltre a quelli fin qui citati, esemplari suggeriti dal contesto storico de *La polemica pomponazziana*[148].

Il primo è la «curiosa pagina di Traiano Boccalini» (1556-1613) nei suoi *Ragguagli di Parnaso*, pagina in cui appare pregnante la romanzabilità di Pomponazzi.

Ivi il Boccalini rappresenta così la situazione:«tutto sudicio e molto mal in arnese nella vita, comparve Pietro Pomponazzi [...] il quale con pazzi e sofistici argomenti si forzava di provare che l'anima umana era mortale». Apollo non tollera quell'«empio» e comanda che lo si bruciasse assieme alla sua biblioteca. Pomponazzi si difende: «la mortalità dell'anima egli credeva solo come filosofo». Apollo ordina agli esecutori: «solo come filosofo l'abbruciassero»[149].

Il secondo esemplare connesso all'arte figurativa si può cogliere oggi in una sequenza pittorica degli affreschi della rinnovazione del Bo (antica sede dello Studio di Padova). Vuole essere questa citazione un omaggio al centenario Studio teatro delle dispute platonico-aristotelico-averroistiche in certo modo da dirsi non risolutive del problema dell'anima, fecondo invece (e lo si potrebbe dimostrare) per la maturazione galileiana.

Nella cennata sequenza pittorica sembrano rivivere professori e scolari tra toghe, calzemaglie, giustacuori e farsetti; volti di anziani, meno anziani e giovani; calvizie e chiome ravviate: tutti impegnati in consortili dialettiche dispute, che fanno ricordare la Scuola di Atene (se la differenza di valore artistico consente di comparare un minimo con un massimo) i raffigurati *figuranti* della *Disputa sull'immortalità dell'anima* affrescati da Guido Saetti[150].

Conclusione

La vicenda di vita e di speculazione dell'immortalità-mortalità tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento e con la coda dell'epilogo cremoniniano, si svolge nel tempo successivo e fino ad oggi limitata alla discussione-argomentazione funzionale dell'anima. Questa è trattata dai filosofi in verità interessati fondamentalmente a questioni quali quelle del metodo, della conoscenza, dell'agire e del governare e comunque dell'intraprendere dell'uomo; l'uomo considerato nella sua integralità o generica, quella del *l'uomo* (si potrebbe dire *De homine* con tutto il rischio dell'indefinitezza), o individuale quella dell'*uno* uomo (si potrebbe dire *De uno* con altrettanta indefinitezza).

Sparisce pressocché nel prosieguo di tempo dai titoli delle opere filosofiche quello, ripetuto fino alla noia nel periodo qui considerato, sulla falsariga aristotelica *De anima*, della dizione *De immortalitate animae*. Si afferma una valenza sensibilistica che sembra più affine al *De sensu et sensato*. C'è un discrimine segnato da Kant, del quale la rinnovata rivoluzione copernicana applicata al rapporto soggetto-oggetto muta ancora una volta, dopo quella pomponazziana, la relazione dei termini in questione. Ma in questo mutamento la trascendentalità divenuta dominante della capacità, delle funzioni, della realtà stessa dell'uomo (del suo conoscere ed agire) non permette più di parlare di immortalità né di mortalità, neppure nel modo rinascimentale. La questione (cioè il problema filoso-

147. Cfr. B. Nardi, *La fine dell'averroismo*, in *Saggi*, p. 449.
148. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, pp. 277-338.
149. Cfr. G. Di Napoli, *L'immortalità*, p. 338.
150. Cfr. C. Semenzato, *L'università di Padova. Il palazzo del Bo. Arte e storia*, Padova, Lint 1979, pp. 278-279, figg. 120, 122. Una ricaduta anche questa, del tema-problema umanistico rinascimentale quattro-cinquecentesco dell'immortalità dell'anima, dovuta all'ideazione e iniziativa dell'archeologo e rettore dell'Università di Padova (1932-1943) Carlo Anti (1889-1961), Guido Saetti (n. 1902- m. 1984).

fico stesso) in tal senso risulta del tutto mutata, forse per sempre sparita, pregiudicati così non solo i risvolti della ragione teoretica o pratica, ma anche quelli di un credo religioso e dunque della fede.

Il ricupero è da ritenere che si possa riprendere da una parte raccogliendo elementi romanzabili nella questione quattro-cinquecentesca, dall'altra documentandosi con qualche esempio (solo d'assaggio) colto in romanzi moderni e contemporanei. È ciò di cui qui fortunosamente è stato tentato di mettere in proposta.

CIRCOLAZIONE DEL LIBRO RELIGIOSO E PASTORALE ECCLESIASTICA NEGLI ULTIMI DECENNI DEL SECOLO XVI

ROBERTO RUSCONI

«Ma i romani, per non privarsi d'un mezzo così potente, sono circa a quatro cento anni che fecero un precetto che ogn'uno fosse obligato confessarsi al meno una volta l'anno, e cominciarono con molte amplificazioni su pulpiti a lodar questo uso, rappresentandolo ancora come mezo non solo utile, ma esiandio necessario alla salute, scrivendo libri del modo d'usarlo [...]. Ho con meraviglia considerato l'arte usata da principali tra loro per instruir gli ordinari, la quale chiamano con nome nuovo casi di coscienza, de' quali ne sono scritti libri con lunghissimi indici [...]: et ho ammirato la stupidità degl'Italiani, nel resto cotanto accorti, che niuno abbia pure considerato che da dugento anni in là non ci era libro in tal materia, et inanzi a cento anni a pena ce ne erano tre o quatro: e oggidì ce ne sono infiniti, sotto titoli diversi, che per se stessi mostrano la novità»[1].

Questo passo delle aggiunte alla *Relazione sullo stato della religione* di Edwin Sandys, uscito agli inizi del '600 dalla penna di Paolo Sarpi – l'antico frate servita Paolo da Venezia – è stato ripetutamente richiamato, in particolare in rapporto al sacramento della penitenza[2]: se in effetti in esso era stato colto con acutezza il significato, religioso e culturale, dell'immane dilatazione della letteratura penitenziale nel passaggio graduale dalla sommistica tardo medievale al nuovo genere di testi legati alla discussione dei casi di coscienza, non si deve affatto sottovalutare il peso complessivo, esercitato sulla circolazione del libro religioso in Italia, dopo che la riforma tridentina impresse nuovi orientamenti alla pastorale ecclesiastica. Nell'età della Controriforma il rapporto con il libro da parte del clero, secolare e regolare, si colloca fra i due poli della repressione inquisitoriale e della proposizione dei nuovi strumenti religiosi e teologici all'interno delle istituzioni ecclesiastiche: dal controllo che venne esercitato scaturì una documentazione abbastanza vasta da consentire di prendere in esame con maggiore precisione il problema della cultura del clero nella seconda metà del secolo XVI.

1. *La letteratura pastorale dopo il Concilio di Trento: i libri e gli autori*

La riforma religiosa in atto all'interno della Chiesa cattolica comportava di per sé un cospicuo incentivo alla redazione, produzione e circolazione di particolari categorie di libri religiosi. Per alcuni di essi era dato di assistere alla progressiva trasformazione di strumenti la cui origine risaliva agli ultimi secoli del medioevo, in particolare per quanto riguardava la letteratura concernente la predicazione in volgare ai fedeli[3] e l'ascolto delle

* Questo testo rappresenta una stesura più ampia della relazione presentata nel corso del convegno. Nelle note la sigla CNC rimanda alla versione on line di *Edit 16. Censimento delle edizioni italiane del secolo XVI*, a cura dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche italiane.

1. P. SARPI, *Relazione sullo stato della religione di Edwin Sandys*, in ID., *Opere*, a cura di G. Cozzi e L. Cozzi, Milano-Napoli, R. Ricciardi 1969, p. 306.

2. P. PRODI, *Discorso conclusivo*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Spoleto, CISAM 1996 (Atti del XXIII Convegno internazionale di studi francescani), pp. 287-306: 291-293; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996, p. 217 e p. 270; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino 2002, pp. 338-340.

3. Cfr. R. RUSCONI, *«Rhetorica ecclesiastica». La predicazione nell'età posttridentina fra pulpito e biblioteca*, in *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Edizioni dehoniane 1996, pp. 15-46 e C. DELCORNO, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, in *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei*

confessioni individuali dei loro peccati[4]. In altri casi, si trattava in verità di volumi in larga misura innovativi, ad esempio nel settore connesso con l'insegnamento della dottrina cristiana[5].

Dopo la conclusione delle assise del concilio di Trento, per effetto delle decisioni adottate in quella sede, ebbe inizio anche un processo di «romanizzazione» nell'ambito dei rituali, che comportò la redazione e la stampa di particolari categorie di testi, dei quali era previsto il possesso obbligatorio da parte degli ecclesiastici, secolari e regolari. Non bisogna in effetti dimenticare che, per alcuni tipi di libri, in particolare liturgici, dal nuovo *Breviario* di rito romano pubblicato all'indomani del concilio, sotto papa Pio V, al *Kalendarium novum*, conseguente alla riforma di papa Gregorio XVI, la produzione dei testi ufficiali della Chiesa cattolica fu un più che discreto affare, e soprattutto per i librai romani[6]: anche altrove, in primo luogo a Milano, dove la politica editoriale del cardinale arcivescovo Carlo Borromeo introdusse rilevanti modificazioni nel mercato librario[7], con effetti immediatamente evidenti agli occhi dei contemporanei, come attestava ad esempio una lettera di Pietro Galesini del 18 ottobre 1567[8].

Alla nuova figura professionale del sacerdote[9], in particolare se in cura d'anime, dovevano essere forniti gli strumenti idonei alle funzioni che a lui venivano assegnate, in modo tale da tentare di superare in maniera definitiva anche il problema della sua endemica ignoranza, che era stato al centro del dibattito religioso negli ambienti riformatori a partire dalla fine del secolo XV e per tutta la prima metà del secolo XVI. Almeno sino al momento in cui non si fosse data un'efficace organizzazione della nuova istituzione di formazione del clero prevista dai decreti conciliari, vale a dire i seminari diocesani, lo strumento immediatamente a disposizione dei vescovi era dunque rappresentato da una precisa politica libraria, praticata attraverso le disposizioni dettate dalle assemblee ecclesiastiche, anch'esse promosse dai decreti tridentini, la cui funzione venne esercitata in misura particolare negli anni immediatamente a ridosso della conclusione dei lavori del concilio.

In verità, era la stessa legislazione sinodale a costituire il primo libro la cui stampa fosse finalizzata anche alla istruzione, educazione ed informazione del clero diocesano, non diversamente da quanto era accaduto a partire dai primi decenni del secolo XIII, sulla spinta dei decreti di riforma del IV concilio del Laterano del 1215[10]. Sin d'allora era però accaduto che, almeno in materia di sacramento della penitenza, i vescovi invitassero i sacerdoti in cura d'anime a procurarsi un particolare manuale per l'ascolto delle confessioni dei fedeli. Nella normativa sinodale post-tridentina una ben diversa configurazione delle esigenze connesse con la pastorale ecclesiastica indusse a svariate riprese a indicare una assai più vasta gamma di titoli, che andassero a formare una sorta di biblioteca minima del clero, a iniziare appunto dalle diverse edizioni di sinodi e concili[11]. (Per altri versi, sarebbe interessante verificare il rapporto esistente fra le prescrizioni contenute nelle norme sinodali e le indicazioni contenute in quei volumi a stampa, destinati agli esaminandi i quali volevano essere ammessi agli ordini sacri[12], e che continuavano a essere stampati, come un *Examen ordinandorum* del tedesco Johannes Wild (1495-1554), di cui nel 1564 vennero pubblicate almeno quattro edizioni[13], oppure il *Manuale clericorum* del domenicano iberico Pedro de Soto (†1563), di cui apparvero a Venezia due edizioni nel 1567[14]).

Le indicazioni fornite a diverse riprese dalla legislazione sinodale e conciliare, e almeno in parte riverberate negli atti delle visite pastorali, specificavano in primo luogo quali modelli librari i prelati, che si facevano carico dell'attuazione della riforma tridentina, additassero al clero in cura d'anime. Se un impulso significativo alla tenuta di biblioteche da parte del clero diocesano venne dato, in particolare, dalla normativa approvata dai concili provinciali milanesi, tenuti da Carlo Borromeo a partire dal 1565[15], è di un certo interesse prendere nota dell'esistenza di un ventaglio di opzioni da parte dell'episcopato riformatore negli ultimi decenni del '500, che non si limitavano soltanto a riprendere le soluzioni da lui prospettate.

In particolare, prendendo in esame alcune diocesi dell'Italia settentrionale[16], per le quali l'iniziativa episcopale e la legislazione sinodale sono state maggiormente documentate ed esaminate, con il trascorrere degli anni era dato riscontrare un processo di maggiore definizione del patrimonio librario additato al clero secolare: che non necessariamente rispondeva a semplici criteri cronologici, che andassero dalle indicazioni generiche a prescrizioni sempre più puntuali – anche se si trattava di un fattore sul quale incideva, in maniera notevole, il passaggio dagli strumenti tradizionali della letteratura pastorale, in genere adattati alle nuove esigenze religiose e alle più recenti prescrizioni ecclesiastiche, ai nuovi titoli prodotti a partire dalla metà del secolo, e soprattutto dopo la chiusura del concilio a Trento[17].

Un caso abbastanza particolare fu rappresentato da alcuni vescovi, i quali si fecero direttamente carico di commissionare e di far stampare pubblicazioni destinate in ma-

Cappuccini fra '500 e '600, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini 1998 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 56), pp. 119-148.

4. Cfr. M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino 1991 (al suo «Censimento dei testi per penitenti e confessori editi in Italia dall'introduzione della stampa al 1650» ci si riferirà nelle note successive).

5. Cfr. almeno Eadem, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole del catechismo nell'Italia del Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», VIII, 1982, pp. 407-489.

6. M.C. Misiti, *Le confraternite dei librai e stampatori a Roma*, «Rivista storica del Lazio», VII, 1999, n. 10, pp. 29-55: 31-33.

7. Cfr. C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi e A. Turchini, Milano, Vita e Pensiero 1992, pp. 39-96.

8. E. Cattaneo, *La cultura di san Carlo. San Carlo e la cultura*, *ibid.*, pp. 5-37: p. 21.

9. Si vedano le prospettive additate da A. Prosperi, *Educare gli educatori: il prete come professione intellettuale nell'Italia tridentina*, in *Problèmes d'histoire de l'éducation* (Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma «La Sapienza». Janvier-mai 1985), Roma, École française de Rome 1988, pp. 123-140, e da A. Turchini, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino 1994 (Quaderni dell'Istituto storico italo-germanico, 40), pp. 225-256.

10. Cfr. O. Pontal, *Les statuts synodaux*, Turnhout, Brepols 1975 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 11).

11. Cfr. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati*, cap. VIII.

12. Già G. Pelliccia, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma, Pia Società S. Paolo 1946, pp. 417-418, faceva menzione dei titoli successivi, riferendosi però a edizioni meno appropriate. Sugli autori di questa letteratura si vedano i brevi cenni di J.-I. Tellechea Idigoras, *El clero tridentino: entre ideal y realidad*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII, 1998, pp. 11-26: 21-23.

13. Brescia, G.B. Bozzola, 1564 (CNC 18432); Venezia (Domenico Farri), 1564 (CNC 18435); Venezia, G. Cavalcalupo, 1564 (CNC 18434); Padova, snt, 1564 (CNC 18436). Venne ristampato almeno sino al 1589. Altre opere dell'autore, il cui nome era latinizzato nei frontespizi come Ferus, vennero a varie riprese inserite in un indice dei libri proibiti: cfr. *Thesaurus de la littérature interdite au XVI^e siècle. Auteurs, ouvrages, éditions*, a cura di J.M. De Bujanda, Sheerbrooke (Québec, Canada), Éditions de l'Université – Genève, Librairie Droz 1996 (Index des livres interdits, X), p. 182.

14. Venezia, B. Rubini, 1567 (CNC 29669) e Venezia, eredi di Melchiorre Sessa, 1567 (CNC 30171).

15. Se ne veda la presentazione in N. Raponi – A. Turchini, *Introduzione. Stampa, libri e letture nell'età di Carlo Borromeo. Verifiche e prospettive di ricerca*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, pp. VII-XXXIII: pp. XXI-XXIV.

16. Non si prendono quindi in considerazione, ad esempio, i dati forniti da G.L. Masetti Zannini, *Ricerche sulla cultura e sulla formazione del clero piceno dopo il Concilio di Trento*, «Studia Picena», XLIII, 1976, pp. 60-89, e XLV, 1978, pp. 76-121 e da O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, Franco Angeli 1994, pp. 66-68.

17. Per i libri richiesti, di cui si prevedeva la pubblicazione in un periodo immediatamente successivo, si veda il decreto *Super indice librorum, catechismo, breviario et missali*, approvato nella XXV e ultima sessione, il 3-4 dicembre 1563, in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna, Istituto per le scienze religiose 1973, p. 797.

niera specifica a fornire un'istruzione e a regolare il comportamento del clero loro sottoposto[18], oltre che a garantire da parte sua un adeguato svolgimento del ministero pastorale. Se il caso esemplare ed emblematico di una politica editoriale resta quello di Carlo Borromeo e dell'arcidiocesi di Milano, numerosi sono i presuli che, sul suo esempio, ma non esclusivamente, hanno effettuato significativi interventi in quella direzione: a cominciare dal vescovo di Pavia, Ippolito de' Rossi, il quale incaricò il barnabita Alessandro Sauli di provvedere a una nuova redazione del *Confessionale* di Girolamo Savonarola, adattandolo alle diverse esigenze del clero dopo il concilio tridentino – che in effetti uscirà a stampa nel 1567[19]. Non si trattava peraltro di un caso sporadico, anche se era più agevole trovare in seguito vescovi, la cui politica editoriale si ponesse in immediata continuazione di quella borromaica, come avvenne nel caso assai rimarchevole di un personaggio come Giovanni Fontana, vescovo di Ferrara dal 1590 al 1611[20].

Appena un anno dopo la conclusione del concilio, nel 1564, il vescovo di Adria, Giulio Comani, emanava costituzioni sinodali contenenti precoci, e forse per questo abbastanza generiche, indicazioni relative ai libri sui quali il clero si doveva formare per le proprie mansioni pastorali, in attesa delle nuove pubblicazioni, frutto delle deliberazioni conciliari, e in primo luogo del *Catechismo*: «Che ciascun curato abbia, e legga spessissimo i libri, che dichiarano, ed espongono gli Evangeli, ed Homelie, poiché oltre a molti, che vi sono, si spera vederne in breve uscir fuori uno in nome del Santo Concilio Tridentino, e un Catechismo ancora, e leggino similmente altri libri, dove s'imparino i casi di coscienza»[21]. Nel corso dello stesso anno egli tenne la visita pastorale nella sua diocesi e, rivolgendo innanzitutto agli ecclesiastici domande "de scientia", li ammoniva ad apprendere in maniera approfondita le proprie costituzioni, e alle prescrizioni in materia di libri in esse contenute aggiungeva l'indicazione di acquistare una copia della *summa* penitenziale dell'antico arcivescovo domenicano di Firenze, Antonino Pierozzi[22] – un testo redatto nella prima metà del secolo XV, la cui diffusione, sia pure in edizioni rimaneggiate per conformarlo alla normativa tridentina e posttridentina, fu massiccia sino agli inizi del secolo XVII[23] (la sua autorevolezza era verosimilmente accresciuta dalla canonizzazione dell'autore nel 1523, l'ultima a essere proclamata da un pontefice romano nella prima metà del secolo XVI).

Nell'ambito del primo concilio provinciale da lui indetto nel 1565, anche Carlo Borromeo all'inizio si limitò a indicazioni ristrette a un limitato numero di suggerimenti, nella rubrica «Qui libri potissimum a clericis legendi», peraltro articolate fra i contenuti suggerimenti impartiti ai chierici e le più ampie prescrizioni per il clero curato: «Clerici, post-

18. Per il caso particolare della cura spirituale delle monache, in questo volume si veda C. COMPARE, *Il clero e la «istruttione» delle religiose: avvertimenti monacali, esercizi particolari e pratica spirituale*.
19. Per le circostanze di tale redazione di vedano M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, pp. 101-102, e in precedenza V.L. BERNORIO, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinal Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Pavia, Quaderni del Seminario 1971, pp. 287-288. Cfr. Turrini 1208: *Confessionale... iubente... Hyppolito de Rubeis, episcopo Papien.... denuo impressum... mendisque... expurgatum... Additis nonnullis ex concilio Tridentino... et quibusdam compendiosis interrogationibus pro his, qui ad ecclesiasticos ordines promovendi... sunt... per Alexandrum Saullium theologum collectis*... Papiae, apud Hieronymum Bartholum, impensis Io. Ant. Bisii, 1567 (CNC 30927). Per l'edizione stampata da Girolamo Bartoli l'anno precedente si veda CNC 30918.
20. Si vedano le informazioni fornite da E. PEVERADA, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara Giovanni Fontana. Saggio di ricerca*, «Analecta Pomposiana», IX, 1984, pp. 295-317: 295-317, e quanto se ne dice più oltre.
21. G. MARCHI, *La riforma tridentina in diocesi di Adria descritta con il sussidio di fonti inedite*, Cittadella (PD), Rebellato 1969, p. 290.
22. *Ibid.*, pp. 290-291.
23. Cfr. TURRINI, 140-310. Il confessionale «*Curam illius habe*» (edizioni fra 1475 e 1603) alla fine del sec. XVI è spesso intitolato *Somma Antonina*: le altre opere sono il confessionale «*Defecerunt*» (stampato fra 1472 e 1566), il confessionale «*Omnis mortalium cura*» (apparso fra 1470 e 1569), e la *Summa theologica* (edita fra 1474 e 1581-1582), oltre ad alcune «confessioni generali».

quam quartum annum attingerint, ut legem Domini, in cuius sorte sunt, die noctuque meditari possint, habeant sacrorum librorum si non copiam, certe necessarium delectum; omnino vero Testamentum vetus et novum, Catechismum Romae edendum, cum primum in luce prodierit, Tridentinum Concilium, Constitutiones has nostras, et Dioecesanas proprii episcopi, Calendarium festorum dierum, quod Episcopi sua Dioecesi singulis annis edendum curabunt. Parochi vero, ut ecclesiasticos Ritus cognoscere, rectequе curam animarum ministrare possint, praeter eos libros, quos supra diximus, sibi etiam comparent unum Homiliarium, ab Episcopo eligendum, *Summam Antoninam* vel aliam ad Episcopo delectam, et quos praeterea ab eis legi Episcopus iusserit. Hortamur autem, ut in lectione *Pastoralis* sancti Gregorii, et sancti Joannis Chrysostomi *De sacerdotio*, assidue versentur»[24]. Accanto a precisi riferimenti alla normativa ecclesiastica e alla letteratura liturgica, non sembrava che per gli strumenti concernenti il ministero pastorale si andasse invero al di là di generiche indicazioni e della ripresa di alcuni titoli del tutto tradizionali.

Nella sinodo diocesana di Aquileia, presieduta in quello stesso anno 1565 dal vicario episcopale, Iacopo Maracco, al capitolo 21° si imponeva ai sacerdoti di procurarsi i decreti del concilio di Trento, che si era chiuso due anni prima, «ed un esemplare delle costituzioni sinodali ed altri libri dai quali imparare la cura delle chiese: come il *Manipulus curatorum*, la Somma di S. Antonino arcivescovo di Firenze, il catechismo apostolico che presto doveva pubblicarsi e simili ed anche le omelie dei Santi Padri per essere in grado di spiegare nelle feste il Vangelo al popolo ed insegnargli»[25]. Restavano del tutto sommarie le indicazioni in materia di predicazione, mentre vale la pena di rilevare l'inclusione in tale elenco dell'opera di Guy de Montrocher[26], che tanta fortuna editoriale aveva avuto sin dalla sua redazione nella prima metà del secolo XIV, e continuò ad avere nel corso del secolo XVI persino dopo gli anni del concilio tridentino, anche se, invece, incorse nei rigori dell'indice dell'Inquisizione spagnola qualche anno prima, nel 1559[27].

Nella sinodo diocesana di Pavia, tenuta nel 1566, dal canto suo Ippolito de' Rossi prescriveva una dotazione di base per il proprio clero che prevedeva innanzitutto la Bibbia («nunquam de manibus deponi deberet»), le proprie costituzioni sinodali («et saepe eas perlegant, non solum ut ipsi clerici exequantur quae ad ipsos pertinent, sed etiam populos de iis commonefacere possint, quae ipsorum causa fuere conscriptos»), il *Liber Baptismalis*, l'*Ordinarium Missae* e il calendario diocesano («quos omnes libros imprimi curabimus»)[28], e altri libri non specificati, fra quali doveva essere certo inclusa un'edizione dei decreti tridentini, dal momento che la normativa sinodale a più riprese ne presupponeva la conoscenza[29]. A pochi anni di distanza, nella sinodo diocesana del 1571, si verificò la significativa aggiunta dei libri del *Messale Romano*, del *Breviario Romano* e del

24. *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, a cura di A. Ratti, Milano, Tipografia Pontificia S. Giuseppe 1890-1897, coll. 68-69.
25. P. PASCHINI, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis 1951, p. 120.
26. Guy de Montrocher era un sacerdote attivo nella prima metà del sec. XIV. Del suo *Manipulus curatorum* sono segnalate almeno ventitre edizioni tra il 1473-1474 e il 1567, e quattro volgarizzamenti tra il 1515 e il 1567 (M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, p. 51).
27. *Index de l'inquisition espagnole 1551, 1554, 1559*, a cura di J.M. De Bujanda, Sheerbrooke (Québec, Canada), Éditions de l'Université - Genève, Librairie Droz 1984 (Index des livres interdits, V), p. 408, n. 313 (in latino) e p. 507, n. 535 («en romance»).
28. Cfr. *Liber baptismalis, [...], ad usum et utilitatem totius cleri civitatis et diocesis*, Milano, Valerio e Girolamo Meda, 1566 (CNC 30522).
29. V.L. BERNORIO, *La Chiesa di Pavia*, pp. 285-287, in cui si cita dalla rubrica «De clericorum libris et studio», in G. BOSISIO, *Concilia Papiensia. Constitutiones synodales et decreta diocesana antehac separatim edita, nunc corpus collecta*, Pavia, Fratelli Fusi 1852, pp. 318-321 (le *Constitutiones* sinodali erano state pubblicate a Pavia da Girolamo Bartoli nel 1571: CNC 30934).

Catechismo Romano, vale a dire della nuova letteratura religiosa prodotta in diretta attuazione delle direttive tridentine («Praecipimus vero omnibus et singulis civitatis et dioecesis nostrae parochis, reliquosque clericos hortamur, ut omnino suprascriptum catechismi librum penes se habeant, legantque, et diligenter, quae in eo tradita sunt addiscant, in eisque se instruant, nam et visitationibus per nos et vicarios nostros faciendis, et in examinibus quibus parochiales ecclesiae conferuntur, hoc inter caetera explorabimus, an eum librum habeant, et an de contentis in eo interrogati respondere sciant»)[30]. Questi libri, dunque, non solo dovevano essere posseduti, ma era anche previsto che ne venisse verificata la conoscenza da parte del clero curato. A queste indicazioni il visitatore apostolico, Angelo Peruzzi, a sua volta aggiungeva in particolare la *Summula Silvestri* e la *Summula Armilla* – vale a dire due diffusi prontuari penitenziali, compilati nella prima metà del secolo XVI, la *Summa summarum* del domenicano Silvestro da Prierio Mazzolini[31] e la *Summa quae Aurea armilla inscribitur* di un altro domenicano, Bartolomeo Fumi[32] –, e per la predicazione i *Sermones de sanctis et de tempore* di un autore certosino della prima metà del secolo XV, Denys van Rijkel[33]: si trattava di titoli la cui fortuna era attestata dalla loro menzione in diverse prescrizioni episcopali.

Nello stesso volgere di anni la sinodo di Faenza del 1569, tenuta dal vescovo Giovanni B. Sighicelli, prescriveva invece ai sacerdoti il possesso di una lista di libri alquanto lunga e articolata: «Volumus eos pro cuiuscumque conditione et copia sacris libris abundare; praecipue autem unusquisque Sacra Biblia, cum alicuius probati auctoris expositione, homiliarium aliquod probatum, Dominicarum et aliorum festorum totius anni, sacrum ConciliumTridentinum, Catechismum Romanum, Concilium Provinciale Ravennatense et constitutiones has nostras penes se habeat et ut in confessionibus audiendis paratus sit, Armillam, Antoninam, vel aliam quamvis probatam summam his adiungat; ad exercendum vero sacramentorum ministerium, Manipulo curatorum, sacerdotali, ordinario Missae, resolutione dubiorum circa celebrationem Missarum Joannis de Lapide, utatur; de manibus autem pastorale divi Gregorii et sancti Joannis Chrisostomi de sacerdotio libellum nunquam dimittat»[34]. In essa la stessa genericità di talune indicazioni, e l'affastellarsi di altre, indicavano la difficoltà a provvedere all'istruzione del clero curato, prima della redazione di strumenti librari in adeguata sintonia con i decreti conciliari, almeno in alcuni settori, come attesta il richiamo al *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium* del certosino tedesco Johannes Heynlin von Stein (ca. 1430-1486), le cui edizioni attraversarono tutto il secolo XVI[35]. A quasi mezzo secolo di distanza, quando l'istruzione del clero non era più demandata semplicemente alla lettura e allo studio di libri, in quella diocesi le prescrizioni si fecero assai più succinte, imponendo nelle costituzioni sinodali del 1615 soltanto di possedere: «Sacra Biblia, Catechismum, Concilium Tridentinum, Vita Christi domini et Sanctorum, summaeque nonnullae casuum conscientiae»[36], e quindi fornendo un'indicazione ormai del tutto sommaria, al cui interno spiccava comunque la rilevanza assegnata alla letteratura dei casi di coscienza.

30. *Ibid.*, da G. Bosisio, *Concilia Papiensia*, p. 437.
31. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, p. 85, nota 57: fu maestro del sacro Palazzo dal 1515, e le prima edizione della sua opera uscì a Bologna, da Benedetto d'Ettore, tra 1514 e 1515 (CNC 37359). Venne ristampata almeno sino al 1612 (Turrini 971-982) e fu "corretta" sulla base dei decreti tridentini a partire dal 1578 (Venezia, Al segno della Salamandra, 1578: CNC 28140).
32. La prima edizione della sua opera venne stampata a Piacenza, da Giovanni Muzio e Bernardino Locheta, nel 1549 (CNC 20004), a quattro anni dalla sua morte. Le ristampe si susseguirono fino al 1588 (Turrini 812-838), e oltre sin quasi alla fine del secolo (Venezia, Nicolò Moretti, 1596: CNC 20041). Anch'essa, a partire dal 1567, fu "accomodata" ai decreti tridentini (Venezia, eredi di Melchiorre Sessa, 1567: CNC 20014).
33. V.L. Bernorio, *La Chiesa di Pavia*, p. 286, da G. Bosisio, *Concilia Papiensia*, p. 460.
34. Dal paragrafo XXIII, citato in G.D. Gordini, *La formazione del clero faentino secondo i sinodi dei secoli XVI e XVII*, «Ravennatensia», III, 1972, pp. 169-181:174, nota 15.
35. Da quella stampata a Venezia, Simon da Lovere, 1501 (CNC 22814) all'altra apparsa a Pavia, Francesco Bolzetta, 1599 (CNC 22822).
36. G.D. Gordini, *La formazione del clero faentino*, p. 174.

Nel 1570 il vescovo di Piacenza, il cardinale Paolo Burali da Arezzo, un teatino, tenne una sinodo diocesana e ne pubblicò immediatamente a stampa le costituzioni, in cui si prescriveva il novero dei libri di cui doveva essere fornita la biblioteca del clero diocesano, con alcune integrazioni che vennero effettuate nel corso della sinodo diocesana del 1574: «oltre alla Bibbia, Catechismo Romano, Concilio Tridentino e Costituzioni Sinodali, (...) si impone il dovere di avere alla mano un Omiliario, una *Summa Sacramentorum*, il Rituale Piacentino, che formano le armi del mestiere per il buon parroco». Accanto ad altre *summae* – le più volte menzionate *Antonina*, *Silvestrina* e *Armilla* –, appariva consigliabile il testo del domenicano Francesco de Vitoria (ca. 1486-1546), che era stato stampato a Piacenza[37], mentre lo stesso vescovo, all'interno di una propria politica editoriale, aveva provveduto alla compilazione del *Rituale*[38]. É interessante notare che, vuoi per il modesto livello culturale del clero curato vuoi per facilitare la trasmissione delle direttive papali e conciliari ai fedeli, queste ultime erano state volgarizzate e inserite in appendice all'edizione[39]. Dal canto suo il vescovo di Lodi, Antonio Scarampi, pubblicava in appendice ai decreti della sinodo diocesana del 1574 l'*Index librorum prohibitorum* di Pio IV del 1564[40].

Con le *Constitutiones synodales* pubblicate nel 1575 dal vescovo di Brescia, Domenico Bollani, la configurazione minimale della biblioteca del sacerdote in cura d'anime era già stata ridotta ai testi necessari e indispensabili: «Veteris ac Novi Testamenti volumina, et eorum aliquem magis utilem interpretem, Librum de Sanctorum vitis, Catechismum Romanum, Rationale Divinorum officiorum, Libellum de Missae ceremoniis, Tridentinum Concilium, nostrasque has Constitutiones»[41]. Nella lista dei titoli faceva la comparsa anche il volume dell'antico vescovo di Mende, Guillaume Durand, un testo sulla celebrazione dei riti ecclesiastici, che, per quanto redatto negli ultimi decenni del secolo XIII, ebbe una particolare diffusione a stampa a partire dalla fine del secolo XV e per larga parte del secolo XVI[42].

A oltre dieci anni di distanza dal primo concilio provinciale milanese, nelle *monitiones* della quarta sinodo diocesana e del quarto concilio provinciale del 1576 le letture consigliate da Carlo Borromeo riguardavano soprattutto autori patristici, a cominciare ovviamente da sant'Ambrogio[43].

37. Francisco de Vitoria, *Summa sacramentorum Ecclesiae*, Piacenza, Francesco Conti, 1570 (CNC 11012): il testo era stato originariamente rivisto da un confratello portoghese, Thomaz de Chavez (†1570).
38. F. Molinari, *Il Card. Teatino Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1957, p. 159. Cfr. *Liber administrandorum sacramentorum secundum ritum ecclesiae Placentinae. Pauli de Aretio... ecclesiae Placentinae episcopi, et comitis iussu correctus et auctus*, Brescia, eredi di Damiano Turlini, 1574 (CNC 35543).
39. *Constitutiones editae et promulgatae in Synodo Diocesana Placentina, quam Illustrissimum et Reverendissimum D.D. Paulus de Aretio S.E.R. Presb. Card. (...) habuit anno 1570 die XXVIII Augusti. Additis praterea Summorum Pontificum constitutionibus et decretis Tridentini Concilii, vulgari sermone expressis, quae promulgari iussum est.* Placentiae, apud Franciscum Comitem, 1570 (cfr. CNC 24997). Anche le *Constitutiones* del 1574 vennero stampate a Piacenza da Francesco Conti (CNC 25005).
40. *Decreta edita et promulgata in synodo dioecesana prima Laudensi... His additus est index librorum prohibitorum.* Milano, Pacifico Ponzio, 1575 (CNC 24362). Sui libri posseduti dal clero lodigiano, quali risultano dagli atti delle visite pastorali, alcuni accenni in S. Mancuso, *Biblioteche del clero a Lodi nel secondo Cinquecento*, «Archivio storico lodigiano», CXV, 1996, pp. 117-137.
41. *Constitutiones*, pp. 190-191, riportate in D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del secolo XVI*, Bologna, Il Mulino 1987 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie 8), p. 125.
42. Si veda ad esempio l'edizione stampata a Venezia da Grazioso Percacino nel 1568: *Rationale divinorum officiorum a R.D. Gulielmo Durandi Mimatensi episcopo, I.V.D. clarissimo concinnatum atque nunc recens utilissimis adnotationibus illustratum* (CNC 17904).
43. *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, coll. 912-913.

Mentre alquanto scontate furono le indicazioni di Francesco Bonomi, vescovo di Vercelli, nel corso della visita alla diocesi di Como effettuata nel 1579[44], nell'*Episcopale Bononiensis civitatis et dioecesis* fatto stampare nel 1580 dal cardinale arcivescovo, Gabriele Paleotti, la lista dei «Libri che debbono havere tutti i curati» si fece invece particolarmente dettagliata, includendo «Biblia, Breviario Romano, Missale, uno o più con li signacoli et ve ne sia almeno uno grande; il Cathecumino, che si stamperà; *Manipulus curatorum*; *Summa Armilla*, o altra approvata; *Homiliario* di Dionisio Cartusiano, o altro approvato; *Catechismo romano* stampato; *Methodus confessionis* o simile; *Calendario* della Cathedrale; *Resolutorium dubiorum missae* col libretto dell'ordine della messa; *Ordinationi* da noi fatte nella sinodo; il *Sacerdotale*; Concilio Tridentino; l'opera di santo Antonino volgare, per quelli che non intendono latino; Operette del Granata; Libro et capitoli della Compagnia del Corpo di Christo, che si è fatto stampare»[45]. Rispetto ad altre indicazioni, emerge la chiara preoccupazione di fornire ai membri del clero curato i titoli dei libri loro necessari non solo in latino, ma anche in italiano[46], e di allargarne lo spettro della cultura al di là dei semplici strumenti per predicare e per confessare, e per l'indispensabile svolgimento delle funzioni liturgiche e sacramentali, includendo nella lista anche libri di spiritualità, opera dei nuovi autori promossi dalla riforma tridentina, a cominciare dai testi del domenicano Luis de Granada (alle traversie da lui patite con la Inquisizione in Spagna fece in effetti riscontro il favore per i suoi scritti manifestato dai riformatori tridentini in Italia, a cominciare da Carlo Borromeo)[47].

A Ferrara il vescovo Giovanni Fontana, nella *Ordinationi generali* del 1591, inseriva una rubrica «Delli libri che deve havere ogni parocho», in cui si indicavano alcuni titoli essenziali, ma relativamente numerosi, e non senza motivo uno che egli stesso aveva fatto stampare, sostituendo appunto la consueta menzione della letteratura penitenziale pretridentina con la richiesta di possedere una delle tante edizioni di un opera dell'agostiniano Martín de Azpilcueta, denominato il Navarro[48] – e in ogni caso, evidentemente per consentirne la piena comprensione da parte dei curati, nella loro lingua materna: «Perché è inescusabilissima l'ignoranza in un parocho, perciò ordiniamo che ogni curato oltre il suo Breviario et Ordinario dell'Officio et Messale, et Rituale de Sacramenti, habbia anco il Sacerdotale; il Concilio di Trento; il Catechismo ad parochos; la Biblia; qualche sommista, come il Navarro volgare o altro; un homiliario o più; il libretto, adesso stampato qui d'ordine nostro Del modo di dichiarare gli evangeli conforme al Catechismo Romano; la Dottrina Christiana; et queste nostre Ordinationi, essemplare delle quali sia in ogni sagristia; et altri secondo la capacità et talento di ciascuno»[49]. A distanza di un solo anno, nei decreti della sinodo diocesana del 1592 furono di nuovo elencati i «libri quos clerici et sacerdotes ac reliqui ecclesiastici viri penes se et prae manibus habere

44. M. Vaccani, *La formazione del clero in diocesi di Como nei primi decenni post-tridentini*, «Archivio storico diocesano di Como», IV, 1990, pp. 127-155: 144 (nei *Decreta generalia in visitatione* «prosegue elencando tutta una serie di libri che i sacerdoti devono frequentemente leggere: qualche manuale di Dottrina Cristiana, il Catechismo Romano, l'Ufficio della Vergine, il Breviario, la Bibbia, qualche testo dei padri o dei dottori, alcune vite di santi e somme morali ad uso dei confessori oltre, naturalmente, ai libri liturgici»).

45. A c. 9 dell'edizione stampata a Bologna da A. Benacci nel 1580 (CNC 32455), riportata in P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1967, p. 155.

46. Fra i libri menzionati, si ricordino le *Ordinationi fatte per lo buon governo delle Compagnie del Santissimo Corpo di Christo, nella città & diocese di Bologna*, Bologna, A. Benacci, 1578 (CNC 15472).

47. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, p. 49, nota 53 per la sua *Scorta del peccatore* (Turrini 929-949: traduzioni pubblicate fra 1586 e 1605). La prima edizione spagnola dell'opera, uscita nel 1555, venne inserita nell'indice dei libri proibiti in Spagna nel 1559: *Index de l'inquisition espagnole 1551, 1554, 1559*, pp. 482-483, n. 485 (nel «Cathálogo de los libros en Romance que se prohiben»).

48. Verosimilmente una delle edizioni, in italiano o in latino, stampate fra 1564 e 1629 (Turrini 350-440).

49. J. Fontana, *Ordinationi generali per le chiese della città, & diocese di Ferrara*, Ferrara, Benedetto Mammarello, 1591, cc. 36r-36v (CNC 40810), riportate in E. Peverada, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara Giovanni Fontana*, p. 305, nota 20.

debent»[50], in cui venivano in sostanza reiterate le medesime indicazioni, con una particolare sottolineatura per i volumi di cui il vescovo stesso aveva promosso la pubblicazione (sempre presso il medesimo stampatore ferrarese, Benedetto Mammarello), senza peraltro ricorrere ad autori appartenenti agli ordini regolari, come attestava il libro *Delle dichiarationi delle lettioni di tutti li matutini dell'anno del breviario Rom. e Ambrosiano*, del suo teologo, Giovanni Battista Possevino da Mantova, anch'esse stampate a Ferrara nel 1592[51]. In quello stesso anno apparivano appunto anche la traduzione del *Manuale* dell'agostiniano Martín de Azpilcueta[52] e il libro della *Dottrina christiana da insegnarsi nella città & diocese de Ferrara, fatta per ordine di ... Giovanni Fontana, vescovo della S. Chiesa di Ferrara*[53]. Se da un lato si trattava degli immediati prodotti del suo governo episcopale, dal libro delle *Ordinationi* alla raccolta delle lettere pastorali, assumeva particolare rilievo tra di essi un titolo come il *Modo di esplicare gli evangeli domenicali, et de' santi di tutto l'anno, con l'applicazione del catechismo romano. Modo di insegnare la dottrina christiana. Ufficio del predicatore*[54], che Nicola Gallerio, già vicario generale a Milano del cardinale arcivescovo Carlo Borromeo, aveva stampato in latino a Colonia nel 1588, e che il vescovo aveva fatto ripubblicare in italiano per la propria diocesi proprio in quell'anno, sempre dal medesimo stampatore[55]: ad attestare che per un nuovo tipo di predicazione, a carattere marcatamente catechistico, non si poteva fare ricorso a nessuno strumento librario redatto in precedenza, e di conseguenza rimarcando la genericità dei ricorrenti rimandi a omeliari già esistenti.

Con le *Lettere di governo episcopale*, pubblicate a Novara nel 1613 dal vescovo Carlo Bascapé, che governò la diocesi dal 1593 al 1615 (dopo essere stato generale dell'ordine dei barnabiti dal 1586 al 1593), da lui indirizzate ai vicari foranei, si specificavano i volumi che dovevano essere acquistati dai curati, e di alcuni si indicava con precisione anche il titolo: «la Bibbia, i decreti del Concilio di Trento e quelli dei sei concili Provinciali di Milano, il catechismo romano, il *Rationale divinorum officiorum* di Guillaume Durand (ca. 1231-1294) e il *Flos sanctorum*, una collezione di vite di santi composto dal sacerdote Alonso de Villegas Selvago (1534-1615). Egli si aspettava pure che i parroci si procurassero libri compresi in quattro categorie generali: summe di casi di coscienza, interpretazioni o parafrasi dei vangeli e dei salmi, raccolte di sermoni ed opere devozionali»[56]. Al di là della

50. J. Fontana, *Decreta in dioecesana synodo Ferrariensi promulgata*, Ferrara, Benedetto Mammarello, 1592, pp. 110-112 (CNC 18778), passo riportato in E. Peverada, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara Giovanni Fontana*, pp. 304-305: «Infrascriptos omnes libros quemlibet ecclesiasticum civitatis et dioecesis nostrae, in quocunque ordine constitutum, habere volumus: Doctrinam Christ. iussu nostro typis escussam; Officium Beatissimae Virginis habeant praesertim qui ad horas canonicas recitandas nondum tenentur, ceteri vero Breviarium Romanum cum officiis sanctorum a summis glor. Memoriae pontificibus Gregorio decimotertio et Sixto quinto additorum; Diurnale Romanum; habeant omnes, qui horas canonicas seu ratione ordinis seu beneficii recitare tenentur, pium admodum et pernecessarium librum declarationum et meditationum ac explicationum lectionum omnium totius anni matutinorum, recens reverendi domini Ioannis Baptistae Possevini theologi nostri opera, et iussu nostro vulgari et vernaculo idiomate compositum et impressum; Concilium Tridentinum; Catechismum ad parochos; Libellum ordinationum nostrarum; Libellos pastoralium litterarum nostrarum de Adventu, Septuagesima et Quadragesima; Modum explicandi evangelia iuxta Catechismi Romani normam et praescriptiones; Biblia Sacra; Sacerdotale Romanum; Rituale Sacramentorum; Summam aliquam brevem et faciliorem casuum conscientiae; Librum aliquem Homiliarum; et alios pro captu, ut praefatum est uniuscuiusque».

51. Ferrara, Benedetto Mammarello, 1592 (CNC 35905).

52. *Manuale del Navarro ridotto in compendio da Pietro Giuvara... e tradotto dal latino nella lingua toscana da Camillo Camilli*, Ferrara, Benedetto Mammarello, 1592 (CNC 3770): un testo che appena due anni prima era apparso in latino presso il medesimo editore: *Compendium manualis Navarri ad commodiorem usum tum confessariorum tum poenitentium confectum*, Ferrara, Benedetto Mammarello, 1590 (CNC 3747).

53. Ferrara, Benedetto Mammarello, 1592 (CNC 40813).

54. Per questo libro cfr. R. Rusconi, *«Rhetorica ecclesiastica»*, p. 23.

55. E. Peverada, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara Giovanni Fontana*, p. 302; L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese in età posttridentina*, «Analecta Pomposiana», XIII, 1988, pp. 93-119: 105 (Ferrara. Benedetto Mammarello, 1592: CNC 35906).

56. T. Deutscher, *La formazione dei parroci a Novara dopo il Concilio di Trento*, «Novarien.», XII, 1982, pp. 91-104: 96. Si veda ora più ampiamente S. Pagano, *La formazione del clero novarese operata dal vescovo Carlo Bascapé*, in *Carlo*

continuità nella richiesta di acquisire i testi contenenti la normativa ecclesiastica posttridentina, nella linea delle indicazioni librarie che risalivano a Carlo Borromeo, a indicare che anche nel settore delle prescrizioni di titoli ad uso del clero si entrava in un'epoca almeno in parte differente contribuiva, dal canto suo, il rinvio a una nuova letteratura agiografica[57].

Se nella diocesi di Comacchio le costituzioni sinodali richiedevano ancora nel 1579, alquanto genericamente, il possesso da parte del clero curato di «qualche homiliario approvato da Santa Chiesa, e qualche altro libro catholico, e anco il Catechismo Romano»[58], in maniera assai più dettagliata nel 1628 si indicavano al contrario con grande precisione autori e titoli prescritti, oltre agli atti del concilio tridentino e al catechismo *ad parochos*: «Aureo candelabro, de curatorum manipulo, de homiliario unico vel gemino volumine, de Navarri consiliis et manuali, de Toletana, Caietana aut Armilla, vel Corona summulis, deque aliis huiusmodi codicibus»[59], con una netta prevalenza di testi sulla giurisdizione penitenziale, divisi fra *long sellers* pretridentini e novità posttridentine (mentre del tutto generica restava, in maniera significativa, l'indicazione sull'omeliario). Se la fortuna del *Manipulus curatorum* poteva efficacemente sfidare diffidenze inquisitoriali, e la *Summa quae Aurea armilla inscribitur* del domenicano Bartolomeo Fumi e la *Summula* del suo confratello Thomas de Vio «Caietanus»[60] avevano traghettato l'eredità della letteratura penitenziale medievale nella prima età moderna, sia pure con le revisioni che erano state effettuate sulla loro redazione per tenere conto della normativa ecclesiastica conciliare e post-tridentina, in effetti altri libri rappresentavano a pieno la letteratura penitenziale degli ultimi decenni del secolo XVI: dell'agostiniano Martín de Azpilcueta, detto il Navarro, lo *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*; del sacerdote Mauro Antonio Berarducci da Bisceglie, la *Summa corona confessorum*[61]; del chierico spagnolo Martín Alfonso de Vivaldo (1545-1605), i volumi del *Candelabrum aureum Ecclesiae sanctae Dei, continens lucernas septem: septem scilicet circa septem sacramenta mirabiles elucidationes, christianis omnibus, maxime animarum curam gerentibus, atque casus conscientiae callere legere volentibus summopere necessarias*[62]; infine del gesuita Francisco de Toledo, la *Summa de instructione sacerdotum*[63].

Si trattava pur sempre di un numero di titoli assai limitato, qualora lo si comparasse con il complesso dei volumi allora in circolazione, e che comunque non dava conto in maniera adeguata soprattutto dell'ondata di produzione di nuovi testi, che nell'ambito della chiesa cattolica precedette, accompagnò e seguì i pluriennali lavori del concilio tridentino. Soprattutto, nella misura in cui quelle indicazioni miravano alla costituzione di una sorta di "biblioteca di base" del clero curato, il loro spettro si presentava alquanto ridotto, dal momento che, in genere, comprendeva i libri necessari alla pratica liturgica e sacramentale; i testi fondamentali prescritti dalla legislazione posttridentina, a cominciare dal breviario e dal catechismo; i volumi contenenti quella medesima normativa, conciliare e provinciale, sinodale ed episcopale della singola diocesi; una serie di manuali connessi con la giurisdizione penitenziale (e l'ascolto delle confessioni), mentre davvero assai scarne rimanevano le indicazioni relative alla predicazione in volgare, e appena accennato il riferimento ai nuovi testi di spiritualità.

Qualora si voglia effettivamente indagare più a fondo le concrete modalità di attuazione degli orientamenti pastorali promossi dopo la chiusura delle assise conciliari tridentine, un ulteriore passo può e deve essere fatto per andare dalla produzione del libro a stampa alla reale circolazione dei suoi esemplari, passando attraverso il filtro delle prescrizioni al clero in materia di possesso di libri. In tale direzione fonti privilegiate per l'indagine sono allora rappresentate dagli elenchi dei libri veramente a disposizione del clero: alquanto sporadici, e comunque scarsamente rilevati per quanto riguarda il clero secolare (talora non suscettibili nemmeno di precise individuazioni dei titoli menzionati), molto più numerosi, invece, e tali da poter essere fatti oggetto di precise identificazioni e quindi di ampie elaborazioni, nel caso del clero regolare[64].

2. *La circolazione del libro: le biblioteche di chierici e di sacerdoti*

Un ulteriore punto di vista per valutare la reale portata dell'influenza di autori e di testi e, in tale contesto, dell'affermazione di determinati orientamenti teologici, di specifiche correnti religiose, di precisi indirizzi di politica ecclesiastica, può essere dunque fornito da un'indagine sulla fisionomia e consistenza delle biblioteche ecclesiastiche nei decenni immediatamente successivi alla chiusura del concilio tridentino.

L'effettiva consistenza della "biblioteca del parroco" in età posttridentina può essere desunta in primo luogo dagli atti delle visite pastorali, nel cui ambito venisse effettuata una verifica dei libri posseduti, per accertare se fossero state in qualche modo osservate le prescrizioni in materia contenute nella normativa sinodale. Ad esse durante lo svolgimento della visita si potevano anche aggiungere ulteriori indicazioni: «quod emat Canisium et compareat melius instructus», intimava a un sacerdote evidentemente assai impreparato il vescovo di Brescia, Domenico Bollani, menzionando il catechismo del gesuita Pietro Canisio, del quale erano state pubblicate diverse versioni[65]. Significativa appariva la diligenza con cui, a una certa data, si acquistavano i volumi prescritti dal vescovo nelle costituzioni sinodali. Nell'elenco dei libri redatto tra 1597 e 1606 da Giovan Battista Bertazzolli, curato di S. Gregorio a Ferrara, marcati con una graffa e con la dicitura: «di quelli di v. s. ill.ma et r.ma», erano indicati «Dottrina christiana, Ordinacioni generali, Lettere pastorali, Meditacioni nella passione, Officio di s.to Giorgio et Costitucioni delle monache», vale a dire i libri fatti pubblicare proprio dal vescovo stesso, Giovanni Fontana[66].

In alcuni casi ne risultava una documentazione abbastanza sporadica, mentre in altri le visite pastorali offrirono uno spaccato singolare della cultura dei parroci nelle diocesi

Bascapé sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento, Novara, Interlinea Edizioni 1994, pp. 243-260.

57. Il libro del sacerdote spagnolo Alonso de Villegas Selvago (nato a Toledo intorno al 1534) apparve a Venezia presso i fratelli Guerra ancora nel 1599, con il seguente titolo: *Nuouo leggendario della vita et fatti di N. S. Giesù Christo e di tutti i Santi, delli quali celebra la festa, e recita l'officio la santa Chiesa catholica, conforme al Breviario romano riformato. Insieme con le vite di molti altri santi... Raccolto da graui, & approbati autori, & dato in luce in lingua spagnuola sotto il titolo Flos Sanctorum, per Alfonso di Villegas de Toledo, e tradotto in lingua italiana per D. Timoteo da Bagno monaco camaldolese* (CNC 37501).

58. A. Samaritani, *Fonti inedite sulla riforma cattolico-tridentina in diocesi di Comacchio nel sec. XVI*, «Ravennatensia», II, 1971, pp. 466-550: 519.

59. Da L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese*, p. 102.

60. L'autore fu maestro generale del proprio ordine, vescovo e cardinale (†1534). Il suo testo fu stampato per la prima volta a Roma da M. Silber nel 1525 e fu ristampato sino al 1616 (Turrini 746-758). Probabilmente qui si rinviava a un'edizione "castigata" sulla base dei dettati tridentini, a partire dall'edizione di Venezia, Domenico Nicolini da Sabbio, 1572 (Turrini 751: CNC 16966).

61. La sua opera venne stampata numerose volte, anche in una traduzione italiana dell'autore, fra 1581 e 1603 (Turrini 511-533).

62. Venezia, Tommaso Bozzola, 1588 (CNC 27311).

63. Le opere del gesuita spagnolo, dapprima professore di teologia a Salamanca e poi al Collegio Romano della Compagnia, e infine teologo dei penitenzieri per oltre un quarto di secolo (1569-1596), vennero ripetutamente stampate con vari titoli, anche in traduzione italiana, a partire dalla prima edizione di Milano, Girolamo Bordone, 1599 (Turrini 1273-1325: cfr. CNC 26862).

64. Cfr. R. Rusconi, *Les bibliothèques des ordres religieux en Italie vers 1600 à travers l'enquête de la Congrégation de l'Index. Problèmes et perspectives de recherche*, in *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, a cura di B. Dompnier e M.-H. Froeschlé-Chopard, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal 2000, pp. 145-160.

65. D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta*, p. 123.

66. L. Paliotto, *Il Seminario di Ferrara. Note e documenti*, app. III: *Biblioteche del clero posttridentino in cura d'anime (1597-1606)*, «Analecta Pomposiana», XXIII, 1998, pp. 226-269: 251.

dell'Italia tridentina, a partire dalla situazione per certi versi assai peculiare dell'arcidiocesi di Milano, dove nel corso delle visite pastorali effettuate durante l'episcopato di Carlo Borromeo si arrivò a registrare gli elenchi dei libri di circa 650 biblioteche di sacerdoti[67] (e anche a Rimini Giovanni Battista Castelli, che era stato vicario generale del Borromeo, fra 1574 e 1580 fece redigere «minuziosi inventari delle biblioteche personali»[68]). Anche se l'attendibilità di tali liste non era certamente assoluta, dal momento che spesso, alla preoccupazione dei visitatori di riscontrare sia la presenza dei libri prescritti sia l'assenza di titoli sospetti, faceva riscontro una certa sciatteria nel redigere gli elenchi dei libri del clero (che talora erano formulati addirittura sulla base delle risposte fornite alle domande del visitatore), per non parlare di coscienti omissioni ovvero di volute manipolazioni[69], appare difficile trascurarne l'importanza ai fini di una compiuta valutazione della cultura del clero nella seconda metà del secolo XVI: a partire dal presupposto che si trattasse, nella quasi totalità, di biblioteche funzionali alle mansioni esercitate dai possessori dei quei volumi. Di diversa natura erano, per altri versi, le informazioni che provenivano dagli inventari di libri redatti in occasione della scomparsa di un ecclesiastico, si trattasse di semplici sacerdoti della diocesi di Verona, come don Domizio Conterno (†1573) e don Orazio Barbieri (†1620)[70], ovvero del cardinale Guglielmo Sirleto (†1585)[71], oppure del fondatore della Congregazione dell'Oratorio, Filippo Neri (†1595)[72]. E ancora differenti erano quelle desumibili dai tre inventari autografi della propria biblioteca, redatti dal francescano conventuale Felice Peretti, divenuto in seguito papa Sisto V[73], oppure dalla lista del gesuita Bartolomeo Bedra, che svolgeva le mansioni di cura d'anime nelle valli del Ticino e venne messo sotto processo per i libri da lui posseduti[74].

Il problema principale, ai fini di una piena e corretta utilizzazione di quegli elenchi di libri, è rappresentato dal fatto che essi non vennero affatto redatti con criteri bibliografici

67. Cfr. N. Raponi - A. Turchini, *Introduzione. Stampa, libri e letture nell'età di Carlo Borromeo. Verifiche e prospettive di ricerca*, pp. XXVI-XXXII, dove si rinvia alle tesi di laurea di M.C. Luciano, *Sulla cultura del clero a Milano nell'età di Carlo Borromeo* (Università Cattolica di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1981-1982, rel. N. Raponi) e di M. Valsecchi, *Cultura del clero, biblioteche ecclesiastiche e pratica pastorale nella pieve di Asso nella seconda metà del '500* (Università Cattolica di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1989-1990, rel. N. Raponi), oltre ad A. Turchini, *Il parroco istruito. Biblioteche e cultura del clero ad Abbiategrasso nel tardo Cinquecento*, in *Abbiategrasso nell'età moderna*, a cura di N. Raponi, Abbiategrasso, Rotary Club 1988, pp. 85-101. Si vedano anche L. Ceriotti, *«Non sia alcuno de li sacerdoti che non habbia le copie stampate». Libri e letture del clero bustese al tempo di Carlo Borromeo*, «Annali di storia moderna e contemporanea», V, 1999, pp. 453-509 (dalla tesi di laurea *Libro e lettori in un borgo lombardo del Cinquecento. La realtà di Busto Grande*, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 1995-1996, rel. I. Superti Furga) e G. Proserpio, *Libro, clero e cultura nelle visite di Carlo Borromeo nelle Tre Valli Svizzere* (Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1992-1993, rel. E. Brambilla): per quest'ultima area si veda anche l'accenno di C. Mariani, *Un gesuita leventinese al servizio di Carlo Borromeo: Bartolomeo Bedra (1536-1602)*, «Archivio storico ticinese», XXXIII, 1996, pp. 165-198: 180. Per il caso particolare dei canonici di una basilica ambrosiana si veda D. Zardin, *Il duomo nei secoli dell'età moderna*, in *Monza. Il duomo nella storia e nell'arte*, a cura di R. Conti, Milano, Electa 1990, pp. 31-43: 35-36.

68. Cfr. A Turchini, *Libri, territorio e società in Romagna alla fine del XVI secolo. A proposito delle biblioteche monastiche romagnole nell'inchiesta della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti*, in *Il libro in Romagna, Produzione, commercio e consumo dalla fine del secolo XV all'età contemporanea* (Convegno di studi. Cesena, 23-25 marzo 1995), a cura di L. Baldacchini e A. Manfron, Firenze, Olschki 1998, pp. 249-284: p. 251 e p. 264.

69. Per un invito alla cautela nel valutare le informazioni da essi fornite si vedano N. Raponi - A. Turchini, *Introduzione*, p. XXXII, e L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, pp. 474-475.

70. Cfr. G. Mantese, *La biblioteca personale di un sacerdote sconosciuto e di un sacerdote di specchiata vita religiosa; le origini della Biblioteca del Seminario*, in Idem, *I mille libri che si leggevano e vendevano a Vicenza alla fine del secolo XVI*, Vicenza, Accademia Olimpica 1968, pp. 77-94.

71. Cfr. L. Dorez, *Recherches et documents sur la bibliothèque du cardinal Sirleto*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XI, 1891, pp. 457-491.

72. Cfr. N. Vian, *Messer Filippo Neri bibliofilo*, in *Studi di bibliografia in onore di Tammaro de Marinis*, IV, Venezia, G. Madersteig 1964, pp. 287-296, e ora A. Cistellini, *I libri e la libreria di san Filippo Neri*, «Memorie oratoriane», n. 17, 1997, pp. 7-43.

73. Cfr. G. Cugnoni, *Documenti chigiani concernenti Felice Peretti, Sisto V, come privato e come pontefice*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», V, 1882, pp. 1-32, 210-304, 542-589: 210-299.

74. C. Mariani, *Un gesuita leventinese al servizio di Carlo Borromeo: Bartolomeo Bedra (1536-1602)*.

uniformi, in assenza di indicazioni del genere di quelle a suo tempo fornite per la rilevazione del patrimonio bibliotecario degli ordini regolari maschili: il che talora rende assai difficoltoso individuare di quale libro veramente si trattasse in corrispondenza del titolo indicato, e in ogni caso lascia del tutto incerti sull'effettiva edizione cui ci si riferisse (aspetto questo non del tutto irrilevante, come dimostravano le preoccupazioni degli inquisitori, dal momento che, soprattutto nei decenni posttridentini, molti volumi erano stati oggetti di revisioni editoriali anche sostanziali, e quindi non era per nulla indifferente essere in possesso di un'edizione piuttosto di un'altra)[75].

Anche nel caso del clero diocesano assai presto, negli anni immediatamente successivi alla conclusione del concilio tridentino, si pensò dunque all'opportunità di una verifica del patrimonio librario degli ecclesiastici in cura d'anime, nella duplice direzione di assicurare la presenza al loro interno dei testi necessari all'attuazione delle nuove direttive pastorali, ma anche di un attento controllo sulla circolazione di libri sospetti o addirittura proibiti: nel primo concilio provinciale milanese del 1565 era stato deliberato che, nel corso della visita pastorale, i visitatori «De bibliothecis diligenter quaerant, an in eis sint haeretici libri, aut qui aliter iure prohibentur». Si trattava di una disposizione alla quale si diede applicazione con zelo sin dall'anno immediatamente successivo[76], ad esempio richiedendo a don Battista Rauli di redigere l'elenco dei libri posseduti dalla parrocchiale di S. Giovanni Battista a Busto Arsizio, in diocesi di Milano[77]. Questa forma di attenzione, volta alla verifica dei libri posseduti dal clero secolare, ovviamente si accentuò dopo la pubblicazione definitiva dell'*Index librorum prohibitorum* nel 1596.

La quantità e la qualità della documentazione al proposito fu anche frutto di una serie di dettagliate prescrizioni, che vennero dettate nel corso degli anni[78]. Anche senza seguire in maniera puntuale l'evoluzione di questa problematica (questione tutt'altro che indifferente, alla luce degli scontri che, in sede romana, interessarono il Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice), appariva chiara la linea di tendenza, che si distendeva fra la precoce indicazione nella sinodo di Nonantola del 1565, dove Carlo Borromeo fece inserire la disposizione del canone 18: «Tutti li preti per tutto 'l presente mese di decembre mandino al nostro officio la lista de' libri che si truovano suoi, o d'altri; pena la perdita de' libri, et pecuniaria arbitrio nostro»[79], e il decreto *De visitatione* del IV concilio provinciale milanese, con cui ai sacerdoti veniva imposto di mostrare ai visitatori «le copie di quei libri che erano stati resi obbligatori dai decreti provinciali o dal proprio vescovo»[80]: «libros requisitos, scilicet: breviarium, psalterium, kalendarium, catechismum Romanum, concilium Tridentinum, concilia provincialia Mediolani, constitutiones synodales dioecesanas, instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae», tutti volumi fatti puntualmente redigere e stampare a partire dal 1564 da CarloBorromeo[81] – il quale si preoc-

75. A. Turchini, *Libri, territorio e società*, p. 262: «Per la seconda metà del secolo XVI è del pari difficile invece trovare, fra gli inventari redatti in occasione della visita pastorale, la data di edizione di libri elencati: fatto inconsueto, direi, rarissimo, ma estremamente utile ai fini del riconoscimento bibliografico. [...] Più spesso i testi sono generalmente indicati in modo sommario, troppo vago per permettere di individuare l'edizione, se non a particolari condizioni, ma sufficientemente chiaro da stabilirne il contenuto. Quando le indicazioni dei testi sono incomplete dal punto di vista bibliografico, esse derivano probabilmente dall'uso di trarre il titolo dalle scritte apposte sul dorso o altrove» (osservazioni analoghe in L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, p. 477, che a p. 478 ricorda anche la prassi di indicare, nel caso di volumi miscellanei, soltanto il primo titolo).

76. Cfr. L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura in un borgo lombardo del Cinquecento. La biblioteca di S. Giovanni Battista a Busto Arsizio*, in *Chiesa romana e cultura europea in Antico Regime*, a cura di C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni 1998 (Cheiron, anno XIV, n. 27-28. Annata 1997), pp. 61-122: 61, che richiama le prescrizioni contenute in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, col. 83 (Conc. Prov. I, De visitatione).

77. Per questo inventario e le successive ricognizioni della biblioteca, nel 1598 e nel 1603, si veda l'accurata indagine di L. Ceriotti, *Percorsi di lettura*.

78. Cfr. N. Raponi - A. Turchini, *Introduzione*, pp. XXII-XXIV.

79. G. Pistoni, *Il sinodo nonantolano di S. Carlo Borromeo del 1565*, «Atti e Memorie della Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena», s. VII, II, 1984-1985, pp. 165-193: 182.

80. L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, p. 455, in riferimento al testo riportato in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, coll. 431-443.

81. Si vedano le indicazioni relative *ibid.*, p. 457 (e per altri libri a p. 456).

cupava dal canto suo anche che almeno i decreti dei concili provinciali e delle sinodo diocesane arrivassero davvero nelle mani di tutti i preti[82].

A titolo di confronto si possono prendere in considerazione, ad esempio, alcune biblioteche del clero post-tridentino in cura d'anime per la diocesi di Ferrara nel periodo 1597-1606, pubblicate in anni recenti[83]. A un diffuso orientamento corrispondeva dunque la richiesta che Giovanni Fontana rivolgeva al suo clero durante la visita pastorale del 1603 a Ferrara: «Voi ancora darete la lista sottoscrita di propria mano vostra di tutti i libri che haverete, et pregamo Dio benedetto a conservarvi nella sua santa gratia»[84]. A togliere qualsiasi dubbio sulle modalità della concreta ricezione di tali ordini, il curato ferrarese di S. Giacomo, don Giovanni Battista Bertazzoli, scriveva con un certo puntiglio, probabilmente nel 1604: «La nota de libri si della chiesa, come quelli che servono al studio particolare, nell'anno passato al precetto, et comando di V. S. Ill.ma la feci et anco gliela portai; però, con buona gracia, di quella per hora non farò altra lista, che se ho aggiunti libri sono buoni, et senza suspicione alcuna d'heresia»[85].

In verità Giovanni Fontana si preoccupò di confiscare personalmente nel 1597 le *Postillae maiores* comprese nell'elenco di oltre ottanta libri del cappellano della cattedrale, don Ercole Sinibaldi («Nota de libri di don Hercole Sinibaldi in Ferrara, conforme a l'editto dell'Indice de libri prohibiti ultimo»)[86]: attribuite tradizionalmente al minorita Nicholas de Lyre oppure a Guillaume d'Auvergne, esse erano state inserite nell'*Index librorum prohibitorum* del 1596[87]. Era anche quella un'ulteriore riprova delle crescenti restrizioni in materia di letteratura concernente le Sacre Scritture[88]. Non diversamente alcuni decenni prima, allorquando contro Giovanni Fezio, vicario parrocchiale di Pergine in Trentino dal 1545 al 1564, venne intentato proprio nel 1563 un processo, fra i 70 titoli della sua biblioteca personale a essere sottoposti a sequestro, oltre a un volume polemico di Erasmo e a diversi altri testi, sospetti certo perché stampati in lingua tedesca, furono in primo luogo libri come le *Figurae Bibliae* dell'eremitano Agostino Rampegolli[89].

Di conseguenza interessano non tanto gli ecclesiastici che possedevano decine e centinaia di libri, un caso meno infrequente di quanto si possa pensare[90], quanto i cappellani la cui modesta dotazione libraria appariva del tutto funzionale alle necessità immediate del loro ministero. Si trattava pur sempre degli usuali libri di riferimento, che rimandavano per lo più, nel caso di Ferrara, ai libri suggeriti nei decreti sinodali di Giovanni Fontana, e con una vasta presenza dei testi della letteratura penitenziale, dovuti quasi esclusivamente ad autori appartenenti all'uno o all'altro ordine regolare[91].

82. Si veda ad esempio la lettera del 30 aprile 1574, da lui indirizzata al prevosto di Olgiate, e vicario foraneo, Giovanni Francesco Cardano, riportata *ibid.*, p. 458 e nota 26.
83. Cfr. L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese*, e Id., *Il Seminario di Ferrara. Note e documenti*, app. III: *Biblioteche del clero posttridentino in cura d'anime (1597-1606)*.
84. L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese*, p. 118.
85. *Ibid.*, p. 118.
86. L. Paliotto, *Biblioteche del clero posttridentino*, p. 232 (cfr. anche p. 234). Si veda anche l'annotazione alla fine della lista dei libri del curato di S. Gregorio, don Giovan Battista Bertazzolli (p. 253), oppure la lista dei libri della chiesa di S. Maria Nova «sottoscritta dal r.do p. inquisitore» (p. 259).
87. *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et de Munich de 1582*, a cura di J.M. De Bujanda,Centre d'Études de la Renaissance, Sherbrooke (Québec, Canada) - Librairie Droz, Genève, 1994 (Index des livres interdits, IX), pp. 697-698 (per l'indice clementino del 1596); cfr. anche *Index de l'Inquisition espagnole 1583-1584*, a cura di J.M. De Bujanda, Centre d'Études de la Renaissance, Sherbrooke (Québec, Canada) - Librairie Droz, Genève, 1993 (Index des livres interdits, VI), p. 512 (per l'indice spagnolo del 1583).
88. Cfr. G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino 1997.
89. Vescovo della diocesi di Feltre era G.M. Campeggi e vicario generale Angelo Peruzzi: V. Zanolini, *La biblioteca di un sacerdote trentino nel Cinquecento*, «Studi trentini», III, 1922, pp. 201-228. Le *Figurae Bibliae* vennero in seguito inserite nell'*Index* dell'Inquisizione spagnola del 1583 e nell'*Index librorum prohibitorum* del 1596: *Index de l'Inquisition espagnole 1583-1584*, p. 585, e *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et de Munich de 1582*, p. 68.
90. Da questo punto di vista rischiano di essere ingannevoli le argomentazioni fondate sulla consistenza «media» nella dotazione libraria della biblioteca di un chierico o di un sacerdote.

Si prenda, ad esempio, la modesta lista degli undici libri posseduti nel 1605 dal cappellano della parrocchia di S. Agnese in Ferrara, don Francesco Ballotta (e, a titolo di confronto, si ricordi che il vicario della medesima chiesa, don Giacomo Maranini, di libri ne possedeva ben 135): «Un breviario. Un officio della B.V. Un diurno romano. Un officio per la setimana santa. Un catechismo latino. Una somma de sacramenti. Un concilio di Trento. Una somma armilla. Un scrutinio sacerdotale. Un compendio de sacramenti. Un libro de dialoghi della morte»[92]. Si trattava proprio del minimale armamentario liturgico e pastorale per un chierico in cura d'anime. Osservazioni non dissimili si potrebbero fare sulla lista dei tredici libri di don Alessandro della Mirandola, curato della parrocchia ferrarese di S. Maria del Vado[93], oppure dei 21 libri del cappellano di Copparo, don Alfonso Galvani[94], o anche dei 24 libri del curato di S. Giorgio "dentro", don Alfonso[95]. Si trattava di dati numericamente affini agli elenchi dei libri di diciannove curati della diocesi di Novara, rilevati fra 1616 e 1627, i quali, ad eccezione del curato di Stresa, che ne possedeva ben 90, e di un altro curato, che ne possedeva soltanto una dozzina, annoveravano nelle loro biblioteche da venti a quarantacinque titoli. Anche in quel caso, le indicazioni fornite dal vescovo di Novara, Carlo Bascapé, nelle sue *Lettere di governo episcopale* trovavano una significativa corrispondenza negli elenchi dei libri di quei parroci[96]. Indubbiamente, non si può fare a meno di rilevare un'innegabile uniformità di letture, almeno in una certa area[97].

«I suoi libri non erano stati raccolti per rispondere a inquietudini e problemi intellettuali di tipo individuale, ma per prepararsi adeguatamente alle varie prove ed esami di cui era stata costellata la sua carriera (una tipica carriera di ecclesiastico post-tridentino), e per obbedire alle rigorose prescrizioni degli statuti diocesani», commentava Adriano Prosperi a proposito della lista dei libri del parroco di Torre del Fondo, in diocesi di Ferrara, don Domenico Merli, stilata nel 1603[98]. Anche se è difficile tracciare generalizzazioni attendibili, non tanto per il numero relativamente limitato di dati a disposizione, quanto per la scarsa elaborazione che, tranne eccezioni, sino a ora ne è stata fatta, nel novero dei libri che vanno a formare biblioteche del clero diocesano, dai chierici ai curati[99], nella loro consistenza emerge in primo luogo il numero di testi di natura giuridica, a cominciare ovviamente dai canoni e dai decreti del Concilio di Trento, per arrivare alla letteratura penitenziale relativa ai "casi di coscienza", la cui presenza si fece sempre più massiccia con il trascorrere dei decenni, riflettendo l'impegno delle strutture diocesane nell'applicazione del precetto ec-

91. L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese*, p. 119.
92. L. Paliotto, *Biblioteche del clero posttridentino*, p. 229.
93. *Ibid.*, p. 262.
94. *Ibid.*, p. 263.
95. *Ibid.*, p. 244.
96. T. Deutscher, *La formazione dei parroci a Novara dopo il Concilio di Trento*, p. 96. Purtroppo queste liste non sono state pubblicate: «Le biblioteche del clero parrocchiale dei quattro vicariati riflettevano dunque gli interessi tradizionali, pratici, evidenziati nel programma di Bascapé per i seminari della diocesi [...]. I curati erano provveduti di libri atti ad aiutarli nell'insegnare il catechismo, nel predicare e nell'amministrare i sacramenti, soprattutto la confessione. I titoli da loro indicati erano sia medievali che post-tridentini e manifestano la continuità tra la formazione clericale del medioevo e quella della riforma cattolica. Le tendenze nuove del secolo XVI fecero tuttavia una discreta impressione in due soli campi, in realtà uno solo: opere devozionali di scrittori spirituali della riforma cattolica» (pp. 102-103).
97. Cfr. L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, pp. 107-108, a proposito dell'autorevole esempio dato da Carlo Borromeo.
98. A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1981 (Annali della Storia d'Italia, III), pp. 159-252: 231. L'elenco dei suoi libri è stato pubblicato da L. Paliotto, *La biblioteca di un parroco ferrarese*, pp. 104-116 (con parziale identificazione di titoli ed edizioni).
99. Si vedano osservazioni analoghe, in relazione a una singola biblioteca, in L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura in un borgo lombardo del Cinquecento. La biblioteca di S. Giovanni Battista a Busto Arsizio*, specie pp. 105-122.

clesiastico sulla confessione annuale. In una adeguata "biblioteca di base" del clero[100] tendevano dunque a non mancare anche la normativa sinodale (a volte non disgiunta dai decreti dei concili provinciali), i libri che in essa venivano prescritti e i volumi la cui pubblicazione era stata promossa dai singoli vescovi, e gli strumenti essenziali per le celebrazioni liturgiche, per l'amministrazione dei sacramenti e per l'istruzione religiosa, prodotti sulla spinta dei decreti conciliari. Non irrilevante era la presenza di testi connessi con l'interpretazione del testo scritturistico, dalla Bibbia vulgata ai commenti dei Padri della Chiesa, con un'affermazione della lingua latina che rifletteva l'ormai consolidata chiusura controriformista in tale settore. Molto modesta restava, al confronto, la dotazione libraria connessa con la predicazione in volgare ai fedeli, se paragonata a quella attestata nelle biblioteche dei regolari, anche di quelle meno vaste: in questo ambito riflettendo in maniera diretta una ben più impegnata presenza dei religiosi, di ordini vecchi e nuovi, nella predicazione sui pulpiti.

Il possesso di libri da parte di sacerdoti e di chierici, soprattutto se in cura d'anime, era verosimilmente in diretto rapporto con il loro ruolo all'interno delle istituzioni ecclesiastiche: in questo senso, nei territori sottoposti alla politica editoriale di Carlo Borromeo, e alle verifiche da parte sua, è dato di assistere all'accrescimento delle loro biblioteche personali e di verificarne la configurazione, in relazione appunto alle mansioni religiose che essi erano destinati a svolgere[101]. Anzi, laddove è consentito fare ricorso a informazioni fornite da diverse fonti[102], è possibile addirittura sondare quale sia stata la utilizzazione effettiva della piccola biblioteca di un curato, nel momento in cui egli se ne dovette servire per predicare: nel caso di Girolamo Di Basti, curato di Malgrate, nella pieve di Lecco della arcidiocesi di Milano, nella sua biblioteca erano annoverati quattordici volumi nel 1574, e quando dovette redigere un sermone per una congregazione del clero, intorno al 20 di ottobre di quell'anno, egli si limitò a fare ricorso a una raccolta di sermoni latini di un predicatore domenicano attivo tra la fine del XIV e gli inizi del XV secolo, san Vicent Ferrer, ristampata a più riprese in quegli anni, in versioni certo riviste alla luce della nuova situazione religiosa[103]. In verità, sin dal primo concilio provinciale milanese del 1565 era stato consigliato al clero in cura d'anime, in caso di bisogno, «di imparare a memoria o leggere, la traduzione di un sermone "auctoris ab Ecclesia recepti"»[104]. Per tale motivo nelle biblioteche del clero, rispetto ai sermonari latini, è la lingua corrente ad acquistare una netta prevalenza, a favore di quanti non erano certo in grado di volgariz-

100. Cfr. L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, p. 490: «Raggiungendo una dimensione media di una trentina di volumi soltanto, le biblioteche dei sacerdoti bustesi risultano in buona parte costituite in base all'elenco dei libri "requisiti" dalla curia borromaica».

101. Cfr. più ampiamente L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura*.

102. Si veda il raffinato studio di W. De Boer, *Il curato di Malgrate o il problema della cultura del clero nella Milano della Controriforma*, «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», XII, 1998, pp. 137-153 (ed. orig. inglese in *The power of imagery. Essays on Rome, Italy and imagination*, Roma, Istituto olandese-Nederlands Instituut te Rome 1992, pp. 188-200 e 310-316). Cfr. p. 148: «lo sforzo congiunto, attuato attraverso strumenti burocratici, per controllare e modificare il comportamento e le pratiche degli strati inferiori del clero ci ha lasciato un'ampia e frammentaria documentazione – *status cleri*, liste di libri, sermoni, fedi di confessioni, procedimenti disciplinari (spesso anche lettere, visite, ecc.). Questa diventa utilizzabile e interpretabile incrociando i dati relativi alle singole figure di prete».

103. Fra le edizioni segnalate *ibid.*, p. 151, nota 14, si ritiene plausibile che si trattasse dei *Sermones hyemales, Sermones aestivales e Sermones de sanctis*, stampati in quattro volumi a Venezia da Bartolomeo Rubini nel 1572-1573 (cfr. CNC 29772, 29776, 50087). Per gli altri libri da lui posseduti, si veda *ibid.*, p. 141 e p. 150, nota 151: «Le *summae* per i confessori sono la *Summa Angelica* di Angelo da Chivasso, la *Summa Pacifica* di Pacifico da Novara, il confessionale *Defecerunt* di sant'Antonino; gli altri manuali, il *Tractatus sacerdotale* di Niccolò di Plove, un *Rationale divinorum officiorum* e una *Cura clericalis*; i due commenti alla Bibbia, le *Postille maiores* e una *Espositione della Bibbia* di Niccolò di Lira; il *Leggendario dei Santi* posseduto da Girolamo è sicuramente una traduzione della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze», oltre a un catechismo romano e a «tre pubblicazioni delle deliberazioni conciliari (di Trento, del I e II concilio milanese, e del I e II sinodo milanese)».

104. L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura*, p. 118, con riferimento a quanto si legge in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, cit., coll. 32-36 (*De praedicatione verbi Dei*); a col. 33: «Id autem tamdiu fiet, quoad liber Homiliarius ad hunc curatorum usum Metropolitani cura prodierit».

zarne le argomentazioni. Nelle *Instruttioni ai vicarii nostri foranei* di Carlo Borromeo ci si accontentava che venissero semplicemente letti al popolo testi adatti alla bisogna: «Farete che quei Curati, i quali a vostro giudicio sono atti a esplicare l'Evangelio al suo popolo e sermonizzare a l'altare, satisfacciano in questo al loro obbligo. [...] Gli altri poi, che a vostro giudicio non sono ancora atti a questo, fate per ogni modo che leggano in quel tempo medemo, per spatio d'almeno un terzo d'ora, un pezzo del Catechismo volgare in luogo di sermone; e massime in quella parte che è più necessaria e più facile alla cognitione del popolo, come il Simbolo, il Decalogo et il Pater nostro; ovvero leggano qualche homelia di Giovanni del Bene o di Lodovico Pittorio, sin tanto che si farà stampare Homiliario particolare ambrosiano»[105]. Peraltro, mentre i sermonari del sacerdote veronese Giovanni del Bene e soprattutto del sacerdote ferrarese Ludovico Pittorio (1454-1525), particolarmente diffuso quest'ultimo anche fra monache e laici devoti[106], continuarono a essere riprodotti in numerose edizioni, un omeliario ambrosiano vide la luce senza riscuotere però un grande successo[107] (non a caso, nel momento in cui la predicazione ai fedeli era tornata saldamente nelle mani dei religiosi degli ordini regolari, i quali, al contrario, moltiplicarono gli strumenti omiletici a loro disposizione): mentre stupisce il numero relativamente ridotto di testi agiografici attestati in quegli elenchi di libri, dal momento che avrebbero potuto essere utilizzati, e con larghezza, da parte del clero curato per la predicazione in occasione delle numerose festività in onore dei santi[108].

3. *La circolazione del libro: le biblioteche dei frati e dei monaci*

Per quanto riguarda le biblioteche degli ordini regolari maschili, una peculiare fonte di informazione è senza dubbio rappresentata dagli inventari raccolti, nel corso di un'indagine sistematica, che ebbe luogo negli anni 1598-1603[109]. Sulla base delle indicazioni ricevute per il tramite dei superiori degli ordini, con cui si richiedeva di stilare gli elenchi dei libri posseduti dalle comunità conventuali e monastiche, e inoltre dai singoli religiosi, indicando con precisione in essi, per ogni volume, il nome dell'autore, il titolo dell'opera, il luogo di stampa, il nome dello stampatore, e l'anno di edizione, vennero stilate le liste dei libri posseduti dalla gran parte degli ordini maschili. Vi furono mancanze all'apparenza indubbiamente singolari, che riguardarono in primo luogo l'ordine dei domenicani e la Compagnia di Gesù (oltre ad alcuni ordini minori): anche se, a una rilevazione più attenta, vi sono indizi che possano essere intervenute talune perdite, derivate, a suo tempo, da un sostanziale disordine archivistico.

La finalità dell'intera indagine, come è stato messo in rilievo anche di recente[110], era

105. S.n.t. (Milano, 1568?: CNC 46389).

106. Si veda il cenno sul personaggio di D. Zardin, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento italiano. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, pp. 135-246: 150, nota 1, e R. Bottoni, *Libri e letture nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento*, *ibid.*, pp. 247-277: 261, nota 52.

107. Cfr. E. Cattaneo, *Lo studio delle opere di S. Ambrogio a Milano nei secoli XV-XVI*, in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati*, Milano, A. Giuffrè 1956, pp. 145-161.

108. Cfr. L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, p. 495: «era stato soppiantato dal diffusissimo volgarizzamento della *Legenda aurea* e dalle *Vite dei santi padri*[...]: le agiografie in volgare, pronte per essere citate in un sermone o lette nelle scuole della dottrina cristiana».

109. Per una presentazione generale della problematica si veda R. Rusconi, *Les bibliothèques des ordres religieux*: fra gli studi ivi menzionati rivestono particolare interesse quelli di A. Barzazi, *Ordini religiosi e biblioteche a Venezia tra Cinque e Seicento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXI, 1995, pp. 141-228, e di A. Turchini, *Libri, territorio e società in Romagna alla fine del XVI secolo. A proposito delle biblioteche monastiche romagnole nell'inchiesta della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti*.

110. Cfr. V. Frajese, *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 269-356, e G. Fragnito, *L'applicazione dell'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 107-149.

immediatamente rivolta alla meticolosa verifica di un reale adeguamento dei regolari ai dettami dell'*Index librorum prohibitorum*, finalmente emanato da papa Clemente VIII nel 1596. In effetti, la rilevazione della presenza di libri «prohibiti, suspecti vel corrigendi» in tali elenchi allora risultò inevitabilmente alquanto modesta, vuoi per un attento occultamento dei medesimi da parte di quanti ne possedessero vuoi, soprattutto, per un semplice adeguamento dei regolari alle direttive censorie dell'autorità ecclesiastica, intervenuto da tempo[111]. Informazioni più fitte in relazione a quei libri derivarono, in genere, da altri elenchi, acquisiti in un periodo anteriore a tale inchiesta e alla pubblicazione dell'*Index* clementino[112].

A prescindere dalla fedeltà nell'osservanza di quei minimali dettami biblioteconomici, che il più delle volte rifletteva in maniera diretta il differente livello di rigore religioso e di formazione intellettuali di individui, di conventi e di monasteri, e dei diversi ordini, svariate furono le modalità con cui vennero intese le direttive al proposito (addirittura, in alcuni casi si arrivò a inviare anche gli elenchi dei libri posseduti dai monasteri femminili, come avvenne per la provincia francescana dell'Umbria e per i monasteri aquilani dell'ordine dei celestini[113], oppure si redassero anche sommari elenchi di libri posseduti da laici in relazione organica con un ordine, come avvenne per taluni ordini monastici[114]). Per dare almeno una sommaria idea di un'articolata tipologia, al cui interno di disposero le modalità di compilazione di quelle liste, se da un lato ci si limitò semplicemente a raccogliere gli elenchi inviati da singoli individui ovvero da comunità religiose e a trasmetterli alla congregazione romana dell'Indice dei libri proibiti, dall'altro invece si affidò talora a un unico copista l'incarico di riordinarli e di trascriverli in un apposito fascicolo[115].

All'interno di una fonte sulla consistenza complessiva del patrimonio librario degli ordini regolari maschili nell'Italia del '500, appare assai importante, e comunque niente affatto impossibile, individuare circuiti di circolazione di titoli e di autori, che vengano di conseguenza sottratti alla dimensione di un'indefinibile accumulazione bibliotecaria. In effetti, nel caso di ordini religiosi in cui la fondazione dei relativi insediamenti conventuali e monastici risalga assai indietro nel tempo, di decenni se non di secoli, rispetto alla fine del secolo XVI, e in particolare nelle grandi fondazioni urbane, risultava tangibile ed evidente nelle loro biblioteche l'esito di una progressiva accumulazione libraria, dapprima di manoscritti, poi di incunaboli e infine di edizioni cinquecentesche: la casualità delle accessioni, inoltre, vi era stata accresciuta nel tempo dai libri che confluivano nelle biblioteche conventuali e monastiche dopo il decesso di singoli religiosi. Ovviamente maggiore era, al contrario, l'interesse connesso con gli elenchi dei libri posseduti da singoli religiosi, nel presupposto che si trattasse dei volumi di specifica rilevanza e di immediata utilizzazione da parte del personaggio, si trattasse vuoi di un modesto individuo, frate o monaco, o anche converso, vuoi di un grande intellettuale, alla stregua dell'allora frate servita Paolo Sarpi da Venezia[116]. In altri casi, la dotazione libraria invero misera di taluni insediamenti regolari era assai eloquente a proposito della fisionomia spirituale e intellettuale di quella piccola comunità, anche sulla base delle informazioni fornite da quei pochi titoli e dalla conseguente identificazione delle edizioni cui essi si riferivano.

111. Si vedano al proposito gli elenchi duplicati di libri di taluni monasteri femminili in C. COMPARE, *Biblioteche monastiche femminili aquilane alla fine del XVI secolo*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LIV, 2000, pp. 469-516.
112. Un esempio significativo si trova in M. ROSA, *«Dottore o seduttor deggio appellarte»: note erasmiane*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI, 1990, pp. 5-33. Cfr. anche M.C. MISITI, *Le confraternite dei librai e stampatori a Roma*, e l'articolo di V. FRAJESE, *La Congrègazione dell'Indice negli anni della concorrenza con il Sant'Uffizio (1593-1603)* - D. FASANELLA, *I libri proibiti nei monasteri benedettini di fine Cinquecento*, «Archivio italiano per la storia della pietà» XIV, 2002, pp. 207-343.
113. Cfr. C. COMPARE, *La cultura delle monache: inventari di biblioteche femminili alla fine del XVI secolo* (Università dell'Aquila, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1995-1996, rel. R. Rusconi). Si veda anche D. ZARDIN, *Libri e biblioteche negli ambienti monastici dell'Italia del primo Seicento*, in *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche 1999, pp. 347-383.
114. Ad esempio, è questo il caso degli inventari conservati nei cod. Vat. lat. 11305 e 11312.
115. Una prima ricognizione concernente la configurazione archivistica e codicologica di quei manoscritti vaticani ha permesso di accertare la grande diversità di approcci con cui si intese dare attuazione alle direttive ricevute, con risultati che appaiono di particolare interesse al fine di delineare la fisionomia organizzativa e culturale degli ordini interessati. Un cenno al problema già in R. DE MAIO, *I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento*, in ID., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida 1973, pp. 365-381: 378.

Allo stato presente delle ricerche, alcune considerazioni a carattere più generale si potrebbero trarre, in maniera adeguatamente attendibile, forse soltanto in relazione all'ordine dei frati minori cappuccini, alle cui biblioteche è stata peraltro prestata una rilevante attenzione da non breve tempo. Appena due anni prima che prendesse avvio l'inchiesta sul patrimonio librario degli ordini regolari maschili, e in quel medesimo anno 1596 in cui veniva promulgato da papa Clemente VIII il testo definitivo dell'*Index librorum prohibitorum*, il capitolo generale dell'ordine dei frati minori cappuccini aveva approvato, con grande zelo, ordinazioni sulla base delle quali veniva prescritta la fondazione di biblioteche nei conventi più importanti: «Si facciano Librarie in alcuni Luoghi principali»[117]. La deliberazione rappresentava senza dubbio un'innovazione di rilievo nella legislazione di un ordine per il quale, in omaggio alla stretta osservanza dell'ideale di povertà francescana, a più riprese, nelle costituzioni degli anni 1536, 1552 e 1575, si era stabilito di limitare il possesso di libri ai testi indispensabili, di carattere biblico e liturgico[118].

Nel corso di alcuni decenni era comunque intervenuta una profonda trasformazione negli insediamenti di quell'ordine. Da un lato, si tratta allora di prendere semplicemente in esame la dotazione libraria dichiarata da insediamenti religiosi, la cui data di fondazione si collocava negli ultimi decenni del secolo, in particolare: nel caso dei frati minori cappuccini, in effetti, solo a partire dal 1574 ebbe inizio un'ulteriore fase di espansione dei loro conventi, quando cioè vennero rimossi i sospetti che nei loro confronti erano stati suscitati dalla vicenda personale del loro vicario generale, Bernardino Ochino da Siena, e risalente alla sua forzata emigrazione oltralpe nell'anno 1542 (egli morì soltanto nel 1564). In realtà, le loro biblioteche conventuali apparivano di consistenza alquanto modesta, vuoi per la fondazione relativamente recente dell'insediamento, vuoi per la diffidenza dei cappuccini nei confronti della "cultura", vuoi per il limitato numero di frati che vi risiedevano. Si trattava, peraltro, di biblioteche direttamente funzionali al ruolo religioso da essi esercitato nelle aree rurali, in un territorio che le istituzioni ecclesiastiche della Controriforma miravano a porre progressivamente sotto controllo, e attrezzate dunque soprattutto nei settori di base della pastorale posttridentina, la predicazione in volgare ai fedeli e l'ascolto delle loro confessioni individuali[119].

4. *Clero regolare, clero secolare e circolazione della letteratura religiosa*

Al di là di talune semplificazioni, la relazione fra clero secolare e clero regolare nell'ambi-

116. Cfr. G.L. MASETTI ZANNINI, *Libri di fra Paolo Sarpi e notizie di altre biblioteche dei Servi (1599-1600)*, «Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria», XX, 1970, pp. 174-200. Per un altro caso analogo si veda anche D. GUTIÉRREZ, *Leonardo Coqueau O.S.A. y su biblioteca en el año 1602*, «Analecta Augustianiana», XXXVIII, 1975, pp. 7-62.
117. Questo passo delle ordinazioni generali del 1596, n. 7, è riportato in B. DOMPNIER, *Les livres chez les capucins français des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, in *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, pp. 213-233: 214 nota 4.
118. Si vedano una presentazione del problema da parte di O. SCHMUCKI, *Le biblioteche dei conventi cappuccini*, in *Per la storia dei conventi*, a cura di Mariano d'Alatri, Roma, Istituto storico dei cappuccini 1987, pp. 41-66,e più ampiamente STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le biblioteche dei cappuccini nel passaggio tra Cinque e Seicento*, in *Biblioteche cappuccine italiane*, a cura di A. Mattioli, Perugia, Biblioteca Oasis 1988, pp. 65-112.
119. Esemplare al proposito l'indagine condotta da V. CRISCUOLO, *La biblioteca dei Cappuccini di Amalfi alla fine del Cinquecento (cod. Vat. lat. 11325)*, «Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana», VI, 1986, pp. 65-104.

to del ministero pastorale nell'età posttridentina non si risolveva certo in maniera esclusiva nelle controversie di natura meramente giurisdizionale che insorgevano di continuo[120]. Nella realtà, si deve tenere nell'opportuno conto il fatto che la ritardata attuazione dei dettami conciliari in materia di istituzione dei seminari, e quindi di un'istruzione del clero adeguata alle nuove incombenze liturgiche e sacramentali prospettate in quei decreti e nella successiva legislazione ecclesiastica, non intaccava il sostanziale predominio degli ordini religiosi in settori come la predicazione, in primo luogo, ma anche l'ascolto delle confessioni (come pure nell'assistenza spirituale alle confraternite devozionali)[121]. Al contrario, si può facilmente rilevare in quali ambiti, e in quale misura, dalle istituzioni del clero regolare si sia verificato un sostanziale travaso di orientamenti, riscontrabili anche dai titoli dei testi messi in circolazione, e destinati all'utilizzazione da parte del clero in cura d'anime.

Da un lato, in effetti, furono soprattutto le congregazioni dei chierici regolari, sorte a partire dal terzo e dal quarto decennio del '500, a proporsi la formazione di un clero adeguato al nuovo clima religioso del secolo, e che di conseguenza trasmisero i propri modelli anche al clero secolare, quando non si incaricarono direttamente, sia pure in diversi modi, della sua formazione. A un anonimo barnabita residente a Milano, accostato ad Alessandro Sauli, fu attribuito un inedito trattato «De officio parochi», scritto per Carlo Borromeo già nel 1565[122] (si tratterebbe allora dello stesso personaggio che, in quel medesimo anno, il vescovo di Pavia, Ippolito de' Rossi, aveva incaricato di redigere una nuova versione del *Confessionale* di fra Girolamo Savonarola, per renderlo maggiormente accessibile al clero della propria diocesi). In tale occasione l'anonimo estensore, per redigere un paragrafo «De studio parochi», aveva fatto ampiamente ricorso a un libro edito alcuni decenni prima dal vescovo di Calahorra, Juan Bernardo Díaz de Lugo, *Aviso para todos los curatos de animas* (Alcalá de Henares, 1539)[123], e pubblicato anche in italiano, almeno a partire dal 1551[124]: nella lista di libri, che vi erano riportati, apparivano titoli di volumi i quali attestavano, innanzitutto, la continuità di una tradizione pastorale nel passaggio all'età posttridentina, in una mescolanza di testi patristici, autori medievali e scritti della prima metà del secolo XVI. A tre lustri di distanza, nelle costituzioni sinodali

120. Per un ambito di particolare rilievo sul piano pastorale cfr. M. MANCINO, *«Licentia confitendi». Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2000, e ID., *Tra autonomia e centralizzazione: la Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento* (in questo volume).

121. Oltre alla presentazione generale di C. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento. Filantropia carità volontariato nell'età della Riforma e della Controriforma*, Milano, Rizzoli 1992 (ed. orig. Cambridge, U.K., 1989), si veda D. ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli e D. Zardin, Roma, Bulzoni 1997, pp. 107-144.

122. C. MARCORA, *Un trattato «De officio parochi» scritto a Milano per S. Carlo*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», XIII, 1966, pp. 9-46; cfr. anche l'accenno a un ruolo di Nicolò Ormaneto nella stesura del testo in A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, p. 234.

123. Ovviamente dopo la Sacra Bibbia. Cfr. *ibid.*, p. 36: «Consequenter vero sacrorum Doctorum volumina evolvant, praesertim pastorale Gregorii, de dignitate sacerdotali divi Johannis Chrysostomi, et divi Hieronymi ad Nepotianum; addant et iis aureum quendam libellum a Rev.mo Episcopo Calahora Hispano conscriptum, cui titulus est *Gli avvisi di coloro che hanno cura d'anime*, et pro ceremoniis, et ritibus ecclesiasticis... perlegant Rationale divinorum officiorum, Sacerdotale Romanum, Sacerdotale domini Nicolai de Plo(v)e, *et Manipulus curatorum*... Quae vero ad illa attinent, de quibus instructuri sunt populum, quae maxime ad fidem, et mores pertinent, lectitent homilias totius anni, Dyonisium Carthusianum de sanctis, et dominicalibus, Concilium et Enchyridion Coloniense, opera Rev. Lipomani, Veronensis episcopi, et in primis quae tractant de sanctis, de symbolo, oratione dominica, de decem praeceptis, Summa denique confirmationis fidei catholicae contra haereticos. Postremo de iis quae ad conscientiam spectant, videant sedulo Summam Rev.mi Archiepiscopi Florentini, et eius libellum, qui Defecerunt dicitur, Summam etiam Sylvestrinam, Angelicam, Gaietanam, et alias prout res et opportunitas postulare videbitur».

124. *Avisi di coloro, che hanno cura di anime... Opera utilissima, e pure hora recata de la lingua spagnola in questa nostra, da m. Giovan Tarcagnota*, Venezia, Michele Tramezzino, 1551 (CNC 17071).

della diocesi di Comacchio del 1579, si prescriveva altrimenti ai curati che, nell'insegnamento della dottrina cristiana, «si osservi la norma delli libretti fatti stampare a Ferrara per li Reverendi Padri del Giesu»[125].

D'altro canto, fatte salve le inevitabili eccezioni, la letteratura religiosa a fini pastorali appariva ancora, nella seconda metà del secolo XVI, in larga prevalenza un prodotto della formazione, della riflessione e dell'esperienza dei regolari, in particolare negli ambiti in cui, a partire dagli ultimi secoli del medioevo, essi avevano operato in un regime quasi monopolistico, quali appunto la predicazione in volgare ai fedeli e l'ascolto delle loro confessioni individuali. Si trattava di una situazione intaccata in maniera soltanto sporadica ed episodica dagli esponenti della riforma episcopale, in una linea che andò da Gian Matteo Giberti a Verona, prima del concilio tridentino, a Carlo Borromeo a Milano, dopo la sua conclusione[126]: «Vengono del resto dal mondo degli ordini religiosi i nuovi testi che dominano tutta l'epoca tridentina come il *Trattato della confessione e della communione* stampato in decine di edizioni dal 1568 in poi e tratto dalle opere del domenicano Luis de Granada, trattato preso dal Borromeo e dal Paleotti come base della riforma spirituale nelle diocesi di Milano e Bologna»[127]. Quanto alla predicazione in volgare ai fedeli, è appena il caso di ricordare in quale modo il cardinale arcivescovo di Milano si sia ampiamente avvalso della cooperazione dei religiosi: nell'ambito della predicazione, in particolare è stato indagato il suo rapporto con i francescani e con i cappuccini[128]. I modelli librari da lui indicati in tale settore non furono di fatto in grado di dare efficacemente vita a una letteratura omiletica alternativa a quella di ben maggiore successo promanante dai diversi ordini regolari[129].

Le possibilità di interazione fra regolari e secolari erano certamente assai numerose. Per menzionarne soltanto alcune, che si ponevano ai due estremi della possibile circolazione dei libri e della loro effettiva utilizzazione, basti ricordare – a mero titolo di esempio tra i tanti – che, proprio nel frontespizio delle *Prediche sopra i quattro novissimi*, opera di un canonico regolare della congregazione del SS.mo Salvatore, Gabriele Inchino, stampate a Venezia nel 1596 da Domenico e Giovanni Battista Guerra, si legge un'indicazione estremamente precisa: «utilissime ad ogni stato, grado, e conditioni d'huomini [...] et giovevolissime a' parochi, e curati, che ne ponno cavar molti sermoni da fare a' suoi popoli, sopra diversi passi degli evangelii dell'anno»[130]. A pochi anni di distanza, nel 1599, i missionari della Compagnia di Gesù che percorrevano l'agro romano, annotavano: «presupposto che i curati habbino i catechismi romani [...], il primo punto sarà di mostrare loro l'uso di essi»[131].

A suo modo, durante il proprio governo dell'arcidiocesi milanese, il cardinale Carlo Borromeo aveva messo progressivamente a fuoco gli indirizzi per la formulazione di una biblioteca ecclesiastica a uso del clero, i cui lineamenti è possibile anche ricostruire in

125. A. SAMARITANI, *Catechismo, Eucaristia e Tempio nella Comacchio post-tridentina*, «Ravennatensia», II, 1971, pp. 433-466: 436. Si dovrebbe trattare della *Dottrina christiana da insegnarsi ai putti con la dichiaratione d'essa, agiontovi al fine alcune canzonette spirituali*, Ferrara, Francesco Rossi, 1572 (per un'edizione apparsa nel 1574 presso il medesimo editore cfr. CNC 58472).

126. Cfr. R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, cap. VIII.

127. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino 2000, p. 301.

128. Si vedano in particolare gli studi di F. MERELLI, *S. Carlo Borromeo e i cappuccini. Note sulla pastorale e la spiritualità del cardinale*, «Studia Borromaica», VI, 1992, pp. 85-121, e di S. GIOMBI, *Teorie sulla predicazione nei secoli XVI e XVII e l'ordine dei cappuccini*, in *Girolamo Mautini da Narni*, pp. 149-184.

129. Si vedano i titoli citati alla nota 3.

130. CNC 37583. Per la precedente edizione veneziana del 1593, stampata da Domenico Farri, si veda R. RUSCONI, *«Rhetorica ecclesiastica»*, p. 24.

131. L. FIORANI, *Missioni della Compagnia di Gesù nell'agro romano nel XVII secolo*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», II, 1994, pp. 216-234: 222.

maniera adeguata[132]. A dire il vero, i modelli librari propugnati dai riformatori della chiesa ambrosiana promuovevano i testi di autori regolari, francescani, domenicani e agostiniani, i cui volumi si trovavano poi effettivamente nelle biblioteche del clero: «La centralità delle preferenze culturali espresse dall'*entourage* borromaico nell'influenzare le scelte dei presbiteri di periferia, poi, appariva del tutto evidente constatando la coincidenza delle loro letture con quelle predilette dal cardinale di Santa Prassede. Nelle biblioteche dei sacerdoti del borgo, infatti, comparivano tanto i *Discorsi morali* di Franceschino Visdomini, che l'autore aveva portato a termine nel 1564 sotto gli auspici e solo grazie all'interessamento dell'arcivescovo milanese, quanto le opere di Luis de Granada, Antonio de Guevara e, ancora, dell'Azpilcueta, personaggi tutti accomunati dall'apprezzamento di cui godevano presso la curia milanese»[133].

A sua volta, nel 1568 il nunzio veneziano Giovanni Antonio Facchinetti aveva selezionato una sorta di "biblioteca ideale" per gli ecclesiastici, incitato a ciò da papa Pio V, l'antico inquisitore domenicano Michele Ghislieri[134]: si trattava, peraltro, della codificazione potenziale di un orientamento librario e culturale ormai ampiamente recepito dal clero, come sembra emergere da un confronto con inventari coevi di biblioteche effettive[135]. In verità, con il trascorrere dei decenni del secolo XVI nelle biblioteche dei prelati italiani, vescovi e cardinali, era andata maturando una decisa evoluzione, dapprima secondo un orientamento pastorale-manualistico e devozionale, ma anche in senso teologico e controversistico[136].

Nel 1593 il gesuita Antonio Possevino aveva pubblicato la sua *Bibliotheca selecta*, alla quale grande autorevolezza era stata senza dubbio conferita dal breve di papa Clemente VIII che la precedeva, nella stampa uscita a Roma presso la Tipografia Vaticana: «un progetto di egemonia culturale», destinato a essere sottoposto a revisione, a sua volta, dopo la promulgazione dell'*Index librorum prohibitorum* nel 1596. In effetti, a Venezia ne usciva esattamente nel 1603 una seconda edizione, con un complemento bibliografico intitolato *Apparatus sacer*[137]. Si trattava di un decennio cruciale per la circolazione del libro religioso in Italia, nel passaggio dal XVI al XVII secolo. Un confronto fra una proposta teologica e libraria, assai analitica e volta a disciplinare tutto il sapere, e la diffusione

132. Cfr. C. Di Filippo Bareggi, *Fra libri e lettere, appunti e progetti manoscritti. La biblioteca ecclesiastica «selecta» per il governo della Milano di Carlo Borromeo*, «Studia Borromaica», XII, 1998, pp. 17-37, e in precedenza Ead., *La biblioteca di san Carlo*, in *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»: cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi - D. Zardin, Cinisello Balsamo (MI), Silvana editoriale 1997, pp. 337-350. Si veda anche A. Saba, *La biblioteca di S. Carlo Borromeo*, Firenze, Olschki 1936 (Fontes Ambrosiani, XII).

133. L. Ceriotti, *[...] Libri e letture*, p. 492 (con rinvii alla relativa bibliografia).

134. Cfr. U. Rozzo, *La "biblioteca ideale" del nunzio Facchinetti (1568)*, in Idem, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Udine, Arti Grafiche Friulane 1994, pp. 191-234 (se ne veda una sorta di realizzazione esaminata in Idem, *Pio V e la biblioteca di Santa Croce di Bosco Marengo*, *ibid.*, pp. 235-292). Per il frate minore conventuale Franceschino Visdomini (1516-1573) si vedano i brevi cenni in D. Zardin, *Mercato librario e letture devote*, pp. 153-154, nota 9, mentre per il francescano spagnolo si veda A. Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Genève, Droz 1976.

135. Cfr. L. Ceriotti, *Percorsi e pratiche di lettura*, p. 104, nota 195, fa notare che, dei 96 libri inventariati nella biblioteca della chiesa parrocchiale di S. Giovanni Battista a Busto Arsizio, ben 45 trovavano corrispondenza nelle indicazioni del nunzio.

136. Primi spunti in questa direzione nella puntuale rassegna di S. Giombi, *Le biblioteche di ecclesiastici nel Cinquecento italiano. Rassegna di studi recenti e prospettive di lettura*, «Lettere italiane», XLIII, 1991, pp. 291-307.

137. Più ampiamente si vedano A. Biondi, *La «Bibliotheca selecta» di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni 1981, pp. 43-75, e L. Balsamo, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino*, in *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù* (Atti del convegno di studi. Venezia, 2-5 ottobre 1990), a cura di M. Zanardi, Padova, Gregoriana 1994, pp. 629-660, cui aggiungere le recenti osservazioni di M.T. Fattori, *Clemente VIII e il suo tempo negli studi storici (1592-1605)*, «Cristianesimo nella storia», XXII, 2001, pp. 23-64: 46-48, la quale accosta il gesuita ad «altri esponenti dell'egemonia dottrinale cattolica», come i confratelli Francisco de Toledo e Silvio Antoniano.

effettiva di autori e titoli in quegli stessi anni, attestata in maniera massiccia dagli inventari prodotti, fra 1598 e 1603, dall'inchiesta sul patrimonio librario dei regolari in Italia, dovrebbe consentire di comprendere ancora meglio la natura, la portata e le conseguenze di alcuni processi storici[138].

138. Approfitto dell'occasione per comunicare che un'équipe di lavoro, attualmente appoggiata presso l'Associazione don Giuseppe De Luca, e della quale fanno parte l'Università di Firenze con Gabriella Zarri, l'Università di Chieti con Luigi Pellegrini, l'Università Cattolica di Milano con Danilo Zardin, l'Università di Roma "La Sapienza" con Anna Morisi, e l'Università dell'Aquila, ha finalmente intrapreso un programma complessivo di indagine su tale fonte, in collaborazione con le istituzioni culturali degli ordini interessati, che è stato finanziato nell'ambito dei programmi di ricerca scientifica di interesse nazionale per l'anno 2001. L'articolo di R. Rusconi pubblicato in francese e citato alla nota 64 è stato ora edito in lingua italiana in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. Barbieri e D. Zardin, Milano, Vita e Pensiero 2002, alle pp. 63-84. Nello stesso volume si segnalano un contributo di M. Colombo, *Per l'esegesi in volgare della liturgia delle ore: prime ricerche sull'opera di Giovanbattista Bernardino Possevino*, pp. 219-254, e gli importanti interventi, assai documentati, di E. Barbieri, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo*, pp. 3-61, e di L. Ceriotti, *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli "inventari di biblioteca" come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, pp. 373-432.

APPUNTI SULLA CULTURA ECONOMICA DEL CLERO IN ETÀ POSTRIDENTINA

LUCA CERIOTTI

Riepilogate a grandi linee, le ragioni che di solito, più o meno apertamente, vengono addotte per giustificare lo *status* di 'nodo storiografico', anziché di mera curiosità erudita, che si attribuisce alle indagini sulla cultura del clero in cura d'anime dopo il concilio di Trento, rispondono a una logica comune. Sia che se ne privilegi il momento formativo, proponendosi di verificare la qualità e le direttrici degli insegnamenti impartiti nei seminari e in altre analoghe istituzioni, sia che si volga lo sguardo verso la capacità dei parroci di fare propria, aggiornare e comunicare l'educazione ricevuta in quelle sedi, l'elemento connotativo che si attribuisce ai sacerdoti curati appare legato alla loro funzione sociale di tramite, destinato a diffondere tra i fedeli, anche i più gretti e ignoranti, il nucleo forte di una cultura religiosa rigenerata grazie agli sforzi delle autorità ecclesiastiche. Se la Chiesa è un corpo, il clero curato è l'organo che tiene insieme la testa con le membra, trasmettendo a queste ultime gli impulsi che da quella derivano; mentre la capacità dei sacerdoti di assolvere tale compito diviene immediata conseguenza del loro grado di acculturazione. Dal punto di prospettiva degli studi sulla riforma cattolica, quindi, urge la dimostrazione che il ceto sacerdotale postridentino fosse in possesso di una solida (e omogenea) preparazione, quantomeno a paragone della situazione preconciliare: ciò rappresenta infatti una componente imprescindibile di quelle tesi che postulano un rinnovamento religioso non solo confinato tra la riflessione e la volontà degli ambienti curiali, bensì estensivamente recepito da ogni frangia della società di antico regime. Con tutto ciò che ne consegue: per esempio la maggiore o minore tenuta, fuori da un piano meramente ideale e normativo, di quelle interpretazioni oggi prevalenti, che fanno perno sui concetti di disciplinamento sociale e confessionalizzazione.

In tale contesto ciò che importa conoscere, precisare e, per quanto possibile, persino quantificare è la cultura *religiosa* del clero, trascurando il fatto che essa non è che un aspetto, per quanto preponderante, della cultura *tout court* degli uomini di chiesa. Non vi è infatti alcun dubbio che la padronanza degli strumenti di mediazione del divino fosse lo scopo primario verso cui erano indirizzati gli sforzi dei sacerdoti, tanto nel predisporsi quanto poi nell'esercitare la propria missione; come pure che ad esso fosse tutt'al più accostato il desiderio di acquisire una preparazione nel campo, *lato sensu*, delle umane lettere. Ma è pur vero che gli studi e le letture dei seminaristi e dei parroci, pur così deliberatamente mirati, li guidavano attraverso spazi di conoscenza più ampi e diversificati, agevolandone una più complessa interazione con il cosmo sociale che li attorniava di quanto le sole dinamiche religiose presuppongano: orizzonti di sapere che però sono stati sinora piuttosto sottovalutati in sede storiografica. A uno di tali ambiti della cultura non religiosa del clero, quello delle competenze economiche, sono dedicate le pagine che seguono.

Alcune precisazioni in via preliminare potranno forse essere utili a chiarire i termini della questione. In primo luogo, sostenere che nel ceto sacerdotale fossero relativamente diffuse talune nozioni di base di carattere economico non significa voler fare delle congregazioni del clero altrettante accademie di economisti. A parte il fatto che l'economia politica era a quell'epoca ancora in attesa non solo di una vera e propria sistematizzazione, ma persino di un autonomo riconoscimento disciplinare, essa restava patrimonio esclusivo quanto precario di un ristrettissimo novero di filosofi, teologi, uomini d'affari e di governo. D'altro canto, è indubbio che persino i curati che risiedevano nelle parrocchie più povere e disperse dovessero quotidianamente confrontarsi sia con la gestione delle proprie risorse beneficiali, sia con quella delle proprietà ecclesiastiche, men-

tre erano sovente impegnati a sovraintendere l'attività di fabbricerie, confraternite, luoghi pii: un genere di incombenze difficilmente espletabile, se non valendosi del sostegno di una congerie di speciali competenze teorico-pratiche di tipo economico. Certo, in tali frangenti il frutto di una concreta esperienza sarebbe stato probabilmente più che sufficiente. Nondimeno le letture a cui i sacerdoti avevano normalmente accesso consentivano loro di integrarla, collocandola all'interno di un reticolo ordinato di nozioni organicamente apprese.

In secondo luogo, non si intende per nulla postulare che nel disegno di acculturazione dei parroci, inteso sia come schema predisposto dalle autorità competenti, sia come autonomo desiderio di crescita culturale, vi fosse uno spazio deliberatamente dedicato allo studio dell'economia. Come è noto, peculiarità del *curriculum* formativo nonché degli approfondimenti individuali che distingue – con l'eccezione soltanto di una sparuta *élite* di intellettuali – quasi ogni lettore di antico regime, laico o ecclesiastico che sia, è il carattere di spiccata e utilitaristica specializzazione delle sue letture, tale da renderle il più delle volte immediatamente fruibili in un contesto 'professionale'. Nel caso dei sacerdoti ciò si traduce in una pressoché totale attenzione per la letteratura religiosa, di solito con maggiore riguardo per i testi giuridico-normativi, casistici, omiletici, come pure, ma già con meno assidua regolarità, esegetici e devozionali; se poi tali curati esercitano per esempio anche un'attività di insegnamento, il panorama dei loro orientamenti risulterà allargato alle grammatiche e ai vocabolari latini, ai manuali di retorica, a qualche classico ciceroniano, e così via. Sarebbe quindi vano frugare nelle biblioteche dei parroci, oppure tra i testi da loro utilizzati prima dell'ordinazione sacerdotale, alla ricerca di qualche opera dichiaratamente economica.

Tuttavia sovente tra le pieghe dei libri di religione, acquistati e letti – lo ribadiamo – in quanto tali, la trattazione di materie economiche trova ampio risalto. Così è nella trattatistica canonico-giuridica, si pensi per esempio ai titoli dedicati ai peccati feneratizi nel *Decretum* e nelle *Decretales*; così nelle dissertazioni teologiche, ma anche nelle raccolte a uso dei predicatori, soprattutto laddove, attraverso il dibattito attorno alla legittimità dei prestiti onerosi e alla difesa dei monti di pietà, viene ripensata la tradizionale analisi scolastica sull'usura[1] riprendendo i temi centrali dell'*oeconomica franciscana* medievale[2]; così nelle opere della seconda scolastica quando affrontano, per esempio, alcuni problemi connessi con un'incipiente teologia del lavoro, oppure delineano alcune ricorrenti questioni di natura fiscale[3]. In modo ancora più significativo le problematiche economiche emergono nell'ambito della casistica di coscienza[4], allorché i sacerdoti, preparandosi a giudicare il peccato che può essere insito in taluni comportamenti tenuti dagli operatori economici, si trovano a conoscere con ragguardevole grado di dettaglio gli strumenti e le pratiche dei mercati. Si tratta – occorre ripetere – di una acculturazione indotta, che non si può definire fattivamente ricercata. Nondimeno, come forse emergerà dalle pagine che seguono, non si può nemmeno dire che essa risulti indesiderata o che, in ogni caso, non rappresenti un aspetto significativo e caratterizzante della cultura del clero in cura d'anime.

1. Sulla quale cfr. almeno B. Dempsey, *Interest and Usury*, Washington, American Council on Public Affairs 1943; J.T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1957.
2. Senza entrare nel dettaglio di una bibliografia che, per ragione di spazio, non sarebbe possibile riportare con qualche ambizione di completezza, riguardo all'*oeconomica franciscana* si rimanda alle molte e circostanziate indagini promosse da Ovidio Capitani, Giacomo Todeschini e Amleto Spicciani, tra cui: *L'etica economica medievale*, a cura di O. Capitani, Bologna, il Mulino 1974; *Una economia politica nel medioevo*, a cura dello stesso, Bologna, Pàtron 1987; A. Spicciani, *Capitale e interesse fra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Roma, Jouvence 1990. Per quanto attiene alla ripresa del dibattito in relazione alla promozione dei monti di pietà e alla relativa organizzazione istituzionale, riassume i termini, anche storiografici, del problema D. Montanari, *Il credito e la carità*, I, *Monti di pietà delle città lombarde in età moderna*, Milano, Vita e Pensiero 2001, pp. 3-38, riferendosi in particolare agli studi di R. Savelli, *Aspetti del dibattito quattrocentesco sui monti di pietà: consilia e tractatus*, in *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale. Amministrazione, tecniche operative e ruoli economici*, atti del convegno (Genova, 1-6 ottobre 1990), Genova, Società Ligure di Storia Patria 1991 (= «Atti della Società ligure di Storia Patria», n.s., XXXI, 1991), pp. 543-560; M. Bianchini, *Il dibattito teologico sui monti di pietà*, e R. Savelli, *Giuristi, denaro e monti, Percorsi di lettura tra '500 e '700*, entrambi in *Il Santo Monte di Pietà e la Cassa di Risparmio di Reggio Emilia. Cinque secoli di vita e promozione economica e civile*, Reggio Emilia, Cassa di Risparmio di Reggio Emilia 1994, rispettivamente pp. 37-63 e 65-89.
3. Da leggere, sulla teologia scolastica del lavoro, F. Buzzi, *Teologia e spiritualità del lavoro nella seconda scolastica*, ora in Id., *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti 2000, pp. 325-360. Quanto invece alla questione fiscale, cfr. almeno M. Bianchini, *La tassazione nella seconda scolastica e negli scritti politici dell'Italia cinqueseicentesca*, in *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale*, a cura di H. Kellenbenz - P. Prodi, Bologna, il Mulino 1989, pp. 43-62.

Appunto alle letture economiche a cui un 'normale' religioso poteva avere mediamente accesso sono dedicati gli appunti che seguono. Dapprima saranno presi in considerazione i due manuali per la confessione che, all'indomani del concilio di Trento, riscossero il maggior successo editoriale. Se ne verificherà quindi l'effettiva presenza nelle biblioteche sacerdotali, un fatto che, alla luce di alcune recenti interpretazioni, non è più possibile assumere aprioristicamente, giusta nemmeno la constatazione di un eclatante sovrapporsi di edizioni e ristampe[5]. Constatata la stabile presenza di tali manuali nelle biblioteche del clero, si cercherà dunque di precisare, per il tramite delle informazioni ricavabili dall'esame di un esemplare di uno di essi, la frequenza e le modalità dell'uso che i sacerdoti erano soliti farne. A questo punto, credendo di aver individuato una fonte non trascurabile né occasionale della cultura economica del clero, si tenterà una valutazione del contenuto informativo di natura economica che i trattati per la confessione veicolavano, e del relativo grado di dettaglio, facendo particolare riferimento alla dottrina dei cambi: non perché fosse più praticata rispetto alle altre, quanto piuttosto perché si segnala probabilmente come l'apice più tecnico, e di più difficile comprensione, della cultura finanziaria di antico regime. Vale a dire: si seguirà l'ipotesi che, se il clero in cura d'anime era in grado di raccapezzarsi in fatto di cambi, certo con minore difficoltà avrebbe potuto farlo con riguardo ad altri settori dell'economia.

Con ciò non si pensa di aggiungere granché di nuovo a quanto da molti anni è già stato scritto tanto autorevolmente, ponendo in relazione la riflessione teologico-morale con l'etica economica in generale[6] e con le tecniche di cambio in particolare[7]. Si auspica

4. Cfr. p.e. M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, il Mulino 1991, pp. 289-299; S. Burgio, *Teologia barocca. Il probabilismo in Sicilia nell'epoca di Filippo IV*, Catania, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale 1998, pp. 113-135, che l'autore dedica alla «economia *more theologico*» della casistica gesuitica siciliana. In entrambi questi interventi, soprattutto nel secondo, fulcro della trattazione è l'approccio teologico alle questioni di politica economica e fiscale, in un confronto di posizioni ove gli interlocutori privilegiati della morale cattolica sono identificati nel principe e nei ceti di governo; mentre invece il tema della trasmissione delle competenze economiche ai lettori dei manuali per la confessione non pare assumere particolare rilievo.
5. Cfr. p.e. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino 2000, pp. 118-119 e 234-236. Il contesto di riferimento è però dato, rispettivamente, dal basso medioevo e dall'ultimo Quattrocento, e pensando maggiormente alle *summae casuum*, che non anche ai più semplici manuali per la confessione.
6. Cfr. p.e. A. Fanfani, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano, Vita e Pensiero 1933; Id., *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione del capitalismo*, ivi, 1934; J. Brodrick, *The Economic Morals of Jesuits*, London, Oxford University Press 1934; ecc. Buona parte dell'itinerario storiografico di Gino Barbieri, inoltre, ruota appunto attorno alla nozione di etica economica cristiana, nei suoi sviluppi sia medievali (con particolare attrazione per la figura di Bernardino da Feltre e per il suo *milieu*), sia moderni, con attenzione, in quest'ultimo caso, tanto agli aspetti normativi e pastorali (per esempio nell'ambito del concilio di Trento e in Carlo Borromeo), sia teologici e dottrinali (Manuel Sa, Domingo de Soto, ecc.); nella impossibilità di una più dettagliata ricostruzione bibliografica si rimanda, a titolo esemplificativo, ad alcuni tra i suoi ultimi interventi: *L'etica economica nella tradizione culturale da san Zeno al secolo XIX*, in *Cultura e vita civile a Verona*, Verona, Banca Popolare di Verona 1979, pp. 167-226; *L'economia italiana all'inizio dell'età moderna: spirito economico e realtà*, «Studi economici e sociali», XV, 1980, pp. 19-27. Si ritorni comunque a Id., *L'ordine economico nei pensatori ecclesiastici dell'epoca moderna*, Bari, Istituto di Storia Economica dell'Università di Bari 1961, mentre, tra i titoli di altri autori recentemente proposti o riproposti, si vedano G. Soleri, *Economia e morale. Storia e teoria del problema*, Torino, Borla 1960 (rist. anast. Cuneo, ICAP 1996); *Etiche economiche*, a cura di M.L. Pesante, Bologna, il Mulino 2000 (= «Quaderni storici», XXXV, 2000, n. 3).
7. Ovvio riferimento per questo genere di studi sono i contributi di Raymond de Roover, tra i quali: *L'evolution de la lettre de change. XIVe-XVIIIe siècles*, Paris, Colin 1953; *San Bernardino of Siena and sant'Antonino of Florence: The Two*

però che risulti confermato come tale insieme di conoscenze non fosse, nell'età moderna, soltanto in possesso dei più sottili teologi, quanto piuttosto raggiungibile anche dai 'comuni' sacerdoti.

1. *Fortune seicentesche di un manuale per la confessione*

Secondo il giudizio dell'autrice di quello che – trascorsi ormai dieci anni dalla sua comparsa – rimane il più completo censimento delle opere finalizzate alla confessione stampate in Italia anteriormente al 1650, riguardo alla produzione editoriale successiva alla conclusione del concilio di Trento si possono agevolmente distinguere due fasi. Nella prima, che giunge sino alla fine del Cinquecento, impera quanto a presenza sul mercato librario un unico testo, dovuto alla mano dell'agostiniano spagnolo Martín de Azpilcueta (1492-1586): l'*Enchiridion, sive manuale confessariorum et poenitentium*, che è – come è noto – il corrispondente latino di quel *Manual de confesores*, alla cui *princeps* lusitana di metà Cinquecento avevano rapidamente fatto seguito molteplici edizioni disseminate in gran parte della penisola iberica; e che, al di qua delle Alpi, sarebbe uscito alle stampe inizialmente a Roma e a Venezia nel 1573, essendo stato preceduto di quasi un decennio dalla sua prima traduzione in volgare, opera di padre Cola di Guglinisi (Napoli 1564). Comprendendo anche queste, apparse entro la fine del secolo l'accennato censimento conta «venti edizioni latine tra il 1573 e il 1600, ventuno in volgare tra il 1564 e il 1592, ventiquattro di due diversi compendi tra il 1590 e il 1599, e cinque del volgarizzamento di uno di essi tra il 1591 e il 1597», per un totale di settanta unità bibliografiche, alle quali un'altra ventina può essere aggiunta se si considerano anche le due decadi iniziali del XVII secolo[8].

Great Economic Thinkers of The Middle Ages, Cambridge (Mass.), Harvard Universitary Press 1967; *Leonardus Lessius als economist: de economische Leerstellingen van de latere Scholastiek in de zuidelijke Nederlanden*, «Madedelingen van de K. Vlaamse Ac ad. voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Klasse der Letteren», XXXI, 1969, pp. 3-31; *La pensée economique des scolastiques. Doctrines et methodes*, Paris, Vrin 1971; *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies*, a cura di J. Kirshner, Chicago-London, University of Chicago Press 1974. Ma, oltre ai lavori di de Roover, e talvolta nel quadro di una trattazione complessiva sull'evoluzione della dottrina e dei mercati dei cambi, sono da considerare almeno: G. Mandich, *Le pacte de ricorsa et le marché italien des changes au XVIIe siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1953; H. Lapeyre, *La banque, les changes et le crédit au XVIe siècle*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», III, 1956, pp. 284-297; B. Schnapper, *Les rentes au XVIe siècle. Histoire d'un instrument de crédit*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1957; H. Lapeyre, *Banque et crédit en Italie du XVIe au XVIIIe siècle*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», VIII, 1961, pp. 211-226; G. Cassandro, *Un trattato inedito e la dottrina dei cambi nel Cinquecento*, Napoli, E.S.I. 1962; M. Venard, *Catholicisme et usure au XVIe siècle*, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», LII, 1966, pp. 59-74; J.G. da Silva, *Banque et crédit en Italie au XVIIe siècle*, Paris, Klinksieck 1969; D. Maffei, *Notizie su alcuni trattati cinquecenteschi in tema di cambi*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, a cura di L. de Rosa, II, Napoli, E.S.I. 1970, pp. 329-347; ecc., con particolare attenzione a B. Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Madrid 1984, e al pur datato L. Dalle Molle, *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1954 (specie alle pp. 86-92 e 102-104).

8. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, pp. 121-126 (da qui anche la citazione, p. 125) e 365-378 (nn. 350-440), da integrare, per quanto riguarda le edizioni portoghesi e castigliane, con le informazioni fornite da E. Dunoyer, *L'«Enchiridion confessariorum» del Navarro*, Pamplona, Pontificio Istituto Angelicum 1957, pp. 57-108, e L. Pereña, *El «Comentario de cambios»*, in M. de Azpilcueta, *Comentario resolutorio de cambios*, introduccion y testo critico por A. Ullastres Calvo - J.M. Perez Prendes - L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1965, pp. xv-xxvii. È quasi superfluo ricordare come i numerosi strumenti, soprattutto elettronici, di informazione bibliografica resi disponibili negli ultimi dieci anni possano essere utili ad affinare e completare i dati citati, comunque confermando le valutazioni della Turrini circa la straordinaria fortuna editoriale dell'*Enchiridion* nei cinquant'anni successivi al concilio di Trento. Sulla vicenda biografica e le opere dell'Azpilcueta, oltre ai volumi sopra citati, si rimanda a M. Arigita y Lasa, *El doctor Navarro. Don Martin de Azpilcueta y sus obras*, Pamplona, Ezquerro 1895; A. Ullastres Calvo, *Martín de Azpilcueta y su «Comentario resolutorio de cambios»*, «Anales de economía», I, 1941, pp. 375-407, e II, 1942, pp. 51-95; M.L. Larramendi de Olarra, *Miscelánea de noticias romanas acerca de don Martín Azpilcueta*, Madrid, Meastre 1943; M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*

Nella fase che copre i primi decenni del secolo barocco si riscontra d'altro canto una più articolata presenza di testi, gran parte dei quali di matrice gesuitica, che raggiungono sì una larghissima diffusione, ma sono di norma connotati da una minore durata sul mercato. Fa eccezione, superando la data fatidica del 1630, che per le altre opere sembra essere una sorta di limite invalicabile, soltanto l'*Instructio sacerdotum* del teologo cordubense Francisco Toledo (1532-1596), il più «grande successo editoriale [di questo torno d'anni], con quarantacinque edizioni latine tra il 1599 e il 1645 e tre edizioni in volgare tra il 1605 e il 1629», più ancora tre complessive edizioni di due differenti compendi latini, uno dei quali tradotto anche in volgare, un'altra riduzione in volgare e infine due edizioni di una raccolta di 'aforismi' estratta dallo stesso manuale[9].

Contrariamente all'*Enchiridion*, l'*Instructio* era stata scritta in latino, e in questa lingua nel 1599 apparve, postuma, per la prima volta alle stampe, a Lione e a Milano: due sedi tipografiche tuttaltro che sorprendenti, essendo l'una all'epoca il centro per eccellenza della produzione libraria gesuitica e l'altra resa comprensibile dal perdurare dell'influsso sulle opzioni editoriali degli stampatori locali dell'indirizzo a queste impresso da Carlo Borromeo, che aveva conosciuto e apprezzato il cardinale spagnolo durante il proprio soggiorno romano[10]. Diversamente dall'*Enchiridion*, l'*Instructio* non fu un testo importa-

1544-1605, Oxford, Oxford University Press 1952, *passim*; e soprattutto alla miscellanea di *Estudios sobre el doctor Navarro en el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra 1988; nonché, principale sostegno ai fini del presente lavoro, R. Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona, Eunsa 1998. All'*Enchiridion* o, meglio, all'atteggiamento che l'Azpilcueta esprime in tale opera in fatto di segreto confessionale, eresia e lesa maestà è invece dedicato un interessante paragrafo di E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 515-519.

9. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, pp. 125 (per la citazione) e 483-492, nn. 1273-1327. Alle 'edizioni' qui censite tramite il catalogo elettronico OPAC ICCU se ne possono aggiungere altre due: Milano, Girolamo Bordone e Pietro Martire Locarni, 1603; Venezia, Giovanni Guerigli, 1620. Ma questa non è che un'ulteriore conferma di quanto la ricognizione della Turrini, nelle sue linee generali, 'tenga' anche al confronto dei più aggiornati strumenti catalografici. Tralasciando l'abbondante messe di contributi (molti dei quali apparsi in varie annate dell'«Archivo teológico granadino») incentrati sulla sua opera esegetica e teologica (rispetto alla quale può in questa sede essere sufficiente l'inquadramento generale che offrono p.e. M. Solana, *Historia de la filosofía española*, III, *Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales 1941, pp. 311-337, e C. Giacon, *La seconda scolastica*, I, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez*, Milano, Bocca 1946, *passim*), notizie bio-bibliografiche sul Toledo, professore di teologia all'Università di Salamanca, poi di filosofia e teologia presso il Collegio Romano (dal 1559 al 1569), poi teologo dei penitenzieri (sino al 1592), nel 1593 primo gesuita a essere elevato alla porpora cardinalizia, si ricavano da C. Sommervogel *et al.*, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 voll., Bruxelles-Paris-Toulouse, Schepens-Picard 1890-1932, VIII, coll. 69-77, IX, coll. 876; F. Cereceda, *En el cuarto centenario del nascimiento del p. Francisco Toledo*, «Estudios eclesiásticos», XIII, 1934, pp. 90-108; F. Stegmüller, *Tolet et Cajétan*, «Revue thomiste», XXXIX, 1934-1935, pp. 358-371; *Homenaje al cardenal Francisco de Toledo S.I. en el cuarto centenario de la Compañía de Jesus*, numero monografico di «Archivo teológico granadino», III, 1940 (qui, soprattutto, il saggio di L. Gómez Hellín, *Toledo, lector de filosofía y teología en el Colegio Romano*, pp. 7-18); J. Grisar, *Die Universität Löwen zur Zait der Gesandtschaft des p. Franciscus Toletus (1580) nach bisher unbenützen Quellen des Vatikan Archiv*, in *Miscellanea historica A. De Meyer*, II, Leuven, Universitcitsbibliotheek 1946, pp. 941-968; M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*, *passim*; C.M. Abad, *Algunos documentos inéditos para la historia de la teología en España*, «Estudios eclesiásticos», XXXV, 1960, pp. 57-77 G. Cozzi, *Un documento sulla crisi della «Sacra Lega»: le confidenze del padre Francisco Toledo all'avogadore di comun Nicolò Barbarigo, ottobre 1572*, «Archivio veneto», LXVII, 1960, pp. 77-96; I. Tellechea Idígoras, *Censura inédita del padre Francisco de Toledo S.I. sobre el catecismo del arzobispo Carranza. Cotejo con la de Melchor Cano*, «Revista española de teología», XXIX, 1969, pp. 3-35; J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg, Pustet 1970, pp. 89-92. Cfr. anche A. Turchini, *Inquisitori e pastori. Considerazioni su popolazione romagnola, articolazione territoriale, competenza dell'Inquisizione faentina all'inizio del Seicento*, Cesena, Il Ponte Vecchio 1994, p. 42, per una proposta di datazione (ripresa anche da E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, p. 523) circa la stesura dell'*Instructio sacerdotum*, che sarebbe stata compiuta «all'indomani della conclusione del concilio di Trento».

10. C. di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi - A. Turchini, Milano, Vita e Pensiero 1992, pp. 39-96, a p. 75. Si aggiunga poi il peso dell'«affettuosa amicizia», testimoniata da un fitto scambio epistolare, che legò il Toledo a Federico Borromeo sin da quando il secondo presiedeva la commissione romana per la revisione delle *Vulgata* rifacendosi al cardinale spagnolo come a «uno dei più autorevoli e ascoltati [suoi] consultori» (A. Borromeo, *Alle origini dell'Ambrosiana: il mondo culturale del giovane cardinale Federico Borromeo*, in *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento*, Milano, Cariplo 1992, pp. 21-24, p. 31), e che indusse il Borromeo ad additarlo esplicitamente come suo «vero» maestro di

to in Italia, fu invece realizzato a Roma, essendo il distillato delle pubbliche lezioni che il suo autore aveva tenuto nella capitale dei pontefici. Tuttavia, con l'*Enchiridion* l'*Instructio* condivideva un primato: quello di *best seller* italiano nel settore della casistica e dei manuali per la confessione, che il trattato dell'Azpilcueta aveva detenuto negli ultimi trent'anni del Cinquecento, e che il manuale del Toledo mantenne nel trentennio a seguire.

Andare in cerca di un riscontro a questa asserzione guardando alla composizione delle biblioteche del tempo, nel caso dell'*Enchiridion* e considerata la schiacciante preminenza che tale manuale aveva conquistato sulla concorrenza, sarebbe forse ridondante. Poiché invece l'*Instructio*, pur nel suo predominare, conobbe l'efficace rivalità di una congerie di altri trattati (all'interno della Compagnia di Gesù, per esempio, nei soli ultimi cinque anni del Cinquecento erano stati pubblicati quelli di Manuel Sa, Enrique Henriquez, Martín Funez e Juan Azor), un rapido sguardo alle raccolte librarie private del secolo barocco può fornire qualche conferma un po' meno scontata. In ogni caso, nell'economia del presente intervento, che è inteso ad approfondire un aspetto della cultura del clero in cura d'anime, ci si accontenterà di una verifica della sua presenza nelle biblioteche sacerdotali.

Una prima interessante informazione proviene da un insieme di oltre venti liste, alcune non esattamente databili, ma tutte stilate tra il 1597 e il 1606, e riferite a libri appartenuti a ecclesiastici con mansioni di cura d'anime residenti nella città di Ferrara o negli immediati dintorni. Sovente si tratta di raccolte di cospicua entità, ove a fianco di opere di argomento prettamente religioso trovano ampio spazio almeno anche quelle cosidette «di humanità». Scarsa attenzione – pur tenendo conto che la stesura di alcuni dei suddetti elenchi è precedente l'uscita alle stampe dell'*Instructio* – riceve invece il manuale del Toledo, che risulta presente solamente in due casi, uno dei quali, poi, del tutto particolare, poiché relativo a un profondo estimatore del gesuita cordubense, in possesso non solo di due copie dell'*Instructio*, una latina e una volgare, ma anche di quattro altre opere dello stesso autore[11]. Pare dunque lecito desumere una lenta e graduale penetrazione del manuale toletano, che evidentemente sul fare del XVII secolo cominciava a prendere piede soltanto in alcune aree determinate, i cui plausibili epicentri erano lo Stato dei pontefici e soprattutto la provincia ecclesiastica milanese.

Nel 1609, per esempio, l'*Instructio* compariva, insieme con un'altra opera del Toledo, nello strumento di donazione con cui don Orazio Tabulazi, di Labro (nelle vicinanze di Rieti), assegnava al fratello Alessandro la propria considerevole biblioteca[12]. Nello stesso periodo, durante i primi due terzi dell'episcopato di Federico Borromeo, nelle Tre Valli svizzere l'*Instructio* rappresentava un testo che circolava come «moneta corrente»[13]. Analogamente, nella vicina diocesi di Novara, gli elenchi librari presentati durante le visite di Ferdinando Taverna (1615-1619) e di Giovanni Pietro Volpi (1622-1635) segnalano l'*Enchiridion* dell'Azpilcueta e l'*Instructio* toletana come «le due opere più diffuse e in possesso di quasi tutti i parroci»[14]. Sempre relativo alla stessa zona è poi l'inventario (1617) della raccolta libraria appartenuta all'ecclesiastico piemontese Francesco Marconi Quagliotti, formatosi tra la Novara di Bascapè e la Milano del secondo Borromeo, ove, ancora una volta, fa mostra di sé il nostro manuale[15].

Molti indizi fanno comunque pensare che negli anni seguenti la diffusione dell'*Instructio* subisse un precoce e consistente allargamento, guadagnando una sempre più massiccia presenza nelle biblioteche del clero anche fuori dal Lazio e dall'Italia settentrionale, sino a raggiungere un apice nei decenni centrali del Seicento; dopodiché si sarebbe verificata una decisa inversione di tendenza, culminata nella pressoché totale e incontrovertibile sparizione dell'opera nelle raccolte settecentesche.

Si confronti infatti la situazione del capoluogo estense a inizio secolo con quella che emerge a Bondeno, borgo del Ferrarese, tra la fine del Seicento e il principio del Settecento. Qui due inventari, l'uno del 1688 e l'altro del 1725, danno conto della composizione di altrettanti giacimenti librari, uno dei quali davvero cospicuo, poiché superiore ai settecento volumi, l'altro comunque non disprezzabile, oltrepassando le centoventi unità «più tre file di libri picoli diversi». E, se è vero che l'*Instructio* compare in entrambi i casi, e che nella raccolta maggiore si accompagna a due altre opere del Toledo, è altrettanto vero che si tratta di presenze riconducibili a raccolte librarie precedentemente costituite: un più attento esame della struttura delle due biblioteche, rispettivamente appartenute all'arciprete di Bondeno Ippolito Venetici, e a un esercente la professione giuridica, Giovanni Bergamini, induce infatti a collegare le due copie dell'*Instructio* ad altrettanti lasciti, provenienti da raccolte sacerdotali di medie dimensioni costituite nel pieno del XVII secolo[16].

In quegli anni, tra l'autunno del 1658 e la fine del 1659, l'allora vescovo di Bergamo, Gregorio Barbarigo, procedeva alla visita delle parrocchie rurali della sua diocesi. In tale contesto veniva effettuata – prassi, come si è visto, tuttaltro che inconsueta – un'accurata indagine sulla consistenza delle biblioteche dei curati e, per quanto è dato di rilevare, anche in quell'occasione l'*Instructio* dovette emergere come una costante nelle preferenze dei sacerdoti. In relazione all'inchiesta barbariciana risultano infatti attualmente conservati nove elenchi, tutti inerenti al vicariato di Mologno, tranne quello dei libri del parroco di Zandobbio, che apparteneva al vicariato di Telgate. La dimensione delle raccolte che tali liste descrivono varia da meno di trenta a quasi centosettanta volumi; di solito però si attesta tra le quaranta e le settanta unità. In genere si tratta di collezioni altamente specializzate, cioè strettamente funzionali all'esercizio dell'attività sacerdotale, e al loro interno lo spazio occupato dalla manualistica per la confessione (in qualche caso affiancata da altri testi di teologia morale) assume un peso assai rilevante, oscillando tra il venti e il trenta per cento del totale. In tale contesto, sette biblioteche su nove contemplano la presenza dell'*Instructio*; mentre proprio la

eloquenza (*De concionante episcopo, 1632*, citato da E.N. Girardi, *L'oratoria del card. Federico*, «Atti dell'Accademia di San Carlo», VIII, 1985, pp. 31-54, p. 35).

11. L. Paliotto, *Il Seminario di Ferrara. Notizie e documenti*, Ferrara, Centro Italiano di Studi Pomposiani - Istituto per la Storia Religiosa delle Diocesi di Ferrara e Comacchio 1998 (= «Analecta Pomposiana», XXIII, 1998), pp. 226-269, in particolare alle pp. 226-269 e 253.

12. V. di Flavio, *Una biblioteca privata reatina dell'inizio del XVII secolo*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», CIX, 1986, pp. 207-237: p. 226, n. 81, e p. 230, n. 169. La biblioteca era davvero significativa, contando oltre 270 titoli, per un totale di circa 370 tomi (ivi, p. 214).

13. F. Braghetta, *Le Tre Valli svizzere nelle visite pastorali del cardinale Federico Borromeo (1595-1631)*, Fribourg, Editions Universitaires 1977, pp. 107-112 (da cui anche la colorita espressione, p. 111) e 209-211: nel primo passo sono descritte nell'insieme sei biblioteche, di dimensione compresa tra i venti e i settanta volumi, i cui elenchi (1602-1620) sono allegati agli atti delle visite federiciane; nel secondo brano viene trascritta la lista relativa alla raccolta più grande, appartenuta al curato di Malvaglia, Giovanni Battista Emma (qui, a p. 211, compaiono sia un «compendium summae Toleti», sia una «logica Francisci Toleti»).

14. T. Deutscher, *La formazione dei parroci a Novara dopo il concilio di Trento*, «Novarien», XII, 1982, pp. 91-104, cit. da p. 98. Cfr. anche Id., *Seminaries and the Education of Novarese Parish Priests (1593-1627)*, «The Journal of Ecclesiastical History», XXXII, 1981, pp. 303-319. Gli elenchi reperiti da Deutscher per questo lasso di tempo sono, in tutto, diciannove.

15. P.G. Longo, *Carlo Bascapè, vescovo di Novara e i gesuiti*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese. Le fondazioni del Piemonte orientale*, a cura di B. Signorelli - P. Uscello, Vercelli, Archivio di Stato di Vercelli, 1995, pp. 361-401: pp. 377-378.

16. A. Faoro, *Il laserspizio librario ovvero biblioteche private a Bondeno nei secoli XVII e XVIII*, «Atti e memorie della Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria», s. IV, XIV, 1997, pp. 147-199: pp. 171, n. 61, e 195, n. 94 per quanto riguarda la presenza della *summa* toletana nelle due biblioteche; p. 179, nn. 363-368 per la presenza nella prima di esse, quella appartenuta a don Ippolito Venetici, delle opere filosofiche del Toledo; pp. 149-153 sui probabili lasciti che arricchirono la raccolta del Venetici; pp. 165-166, per una disamina della raccolta di Giovanni Bergamini.

raccolta più fornita, quella che rasenta i centosettanta volumi, è una delle due ove il manuale toletano non compare[17].

Ancora, negli stessi mesi in cui si svolgeva la visita pastorale del Barbarigo, l'antica e un po' antiquata biblioteca capitolare di un borgo dell'Alto Milanese, Busto Arsizio, subiva un sensibile svecchiamento, allorché il locale prevosto, Giovanni Antonio Armiraglio, vi conferiva per lascito testamentario i quasi duecento volumi da lui posseduti, tra i quali anche l'*Instructio* aveva trovato la propria collocazione. Poiché l'esemplare in questione è ancora conservato, e consultabile, presso la citata biblioteca, esaminandolo si può aggiungere che esso fu comperato, nuovo e presumibilmente in prossimità della data di stampa, in una delle sue prime edizioni (Brescia 1603). Inoltre, deve anche essere notato che quel volume, pur essendo stato certamente trasferito alla biblioteca capitolare dopo la morte del suo originario possessore, insieme con una manciata di altri libri non compare nell'inventario redatto in tale occasione: il che potrebbe anche essere semplicemente il risultato di una dimenticanza, ma potrebbe pure significare l'esclusione di quei libri dal *corpus* principale della raccolta del sacerdote. Si aggiunga infine che l'Armiraglio era stato un membro piuttosto autorevole della congregazione degli oblati, spesso in contatto con il cardinale Federico Borromeo. Può dunque essere ragionevolmente avanzato un paio di illazioni: che l'Armiraglio, orientandosi nella scelta delle proprie letture secondo un ideale di acculturazione religiosa definito dai due Borromeo, fosse stato tra i primi a munirsi di una copia dell'*Instructio*; ma anche che, con il trascorrere degli anni, l'importanza relativa di quel volume nell'ambito della sua biblioteca fosse andata progressivamente scemando[18].

A porre in evidenza il termine delle fortune toletane, stanno invece le ricognizioni bibliotecarie operate a partire dal primo Settecento. Nella diocesi di S. Agata dei Goti, per esempio, tra gli elenchi inerenti a quarantasette raccolte librarie sacerdotali, che sono allegate agli stati personali del clero consegnati dalla curia locale tra il 1701 e il 1713, l'*Instructio* compare una sola volta, su di un totale che supera i settecentocinquanta volumi, mentre invece il commento dello stesso Toledo alla *Summa theologica* di Tommaso sembra resistere con piglio migliore, risultando conservato in almeno sei biblioteche[19].

Neppure più tardi, come era presumibile, si assiste a qualche ripresa del manuale del gesuita cordubense. Lo attesta un ultimo dato, ricavato da una assai nota ricerca che abbraccia l'intera arcidiocesi di Torino. Nelle cinquantasette parrocchie e altrettante raccolte librarie analizzate in quella sede, in base a inventari stilati, nella maggior parte dei casi, nella prima metà dell'Ottocento e, per il resto, nella seconda metà del secolo dei lumi, si deve ormai constatare il pressoché totale oblio dell'*Instructio* (e nondimeno dell'*Enchiridion* dell'Azpilcueta) quale testo preparatorio al corretto esercizio dell'attività confessionale: essa infatti risulta presente in meno del sette per cento delle raccolte esaminate e per giunta, con una sola eccezione primosettecentesca, in edizioni sensibilmente datate, come se si trattasse di vecchi cimeli, ricevuti senza acquistarli, che non si nutre il desiderio di leggere, pur non volendoli eliminare[20].

17. *La biblioteca del curato*, a cura di G. Dell'Oro - D. Montanari - D. Zardin, in appendice a D. Montanari, *Gregorio Barbarigo a Bergamo (1657-1664). Prassi di governo e missione pastorale*, Milano, Glossa 1997, pp. 189-246: il manuale del Toledo compare ai nn. 10, 28, 318, 403, 431, 514 e 564.
18. L. Ceriotti, *Sulla cultura ecclesiastica nella prima metà del Seicento: la biblioteca e le omelie di Giovanni Antonio Armiraglio*, «Studia Borromaica», XIII, 1999, pp. 73-128: a p. 118, n. 182, la scheda relativa all'esemplare citato del manuale toletano.
19. M. Campanelli, *Clero e cultura ecclesiale a Sant'Agata dei Goti agli inizi del Settecento*, «Archivio storico per le province napoletane», CX, 1992, pp. 95-152: pp. 136 e 151.
20. L. Allegra, *Ricerche sulla cultura del clero in Piemonte. Le biblioteche parrocchiali nell'arcidiocesi di Torino. Secc. XVII-XVIII*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria 1978: pp. 23 sgg. e 91-92 per la descrizione della base dati soggiacente alla ricerca; p. 171, n. 2239 per le informazioni inerenti all'*Enchiridion* (che risulta presente in tre sole raccolte su cinquantasette); p. 209, nn. 3300 e 3301 per quanto riguarda l'*Instructio sacerdotum* (che invece compare in quattro biblioteche).

La casistica proposta potrebbe senzaltro essere proficuamente arricchita dallo scrutinio di qualche altro elenco di consistenza inerente ad altre biblioteche sacerdotali. Tuttavia, pur nella sua incompletezza, esso già appare in grado di suggerire alcune ipotesi che nel complesso non contraddicono, ma integrano, i dati ricavabili dall'esame dell'offerta editoriale dell'*Instructio*, indicando che la sua fortuna:

1) non fu immediata, bensì crebbe gradualmente a partire dalle zone ove la competenza filosofico-teologica del Toledo era stata maggiormente conosciuta, come a Roma, ove egli aveva esercitato il proprio insegnamento, e nelle zone maggiormente sensibili all'influsso borromaico;

2) non fu stabile, quanto invece in aumento sino ai decenni centrali del XVII secolo, epoca in cui la diffusione dell'*Instructio* sembra davvero capillare, e poi in brusca diminuzione, per infine scomparire, o quasi, con l'ingresso nel XVIII secolo;

3) non fu generalizzata, perché massima tra i sacerdoti di media cultura, ma non egualmente estesa né alle fasce del clero meno preparate (come prova anche la scarsa penetrazione delle traduzioni in volgare dell'*Instructio*) né a quelle più colte; o, meglio, riguardò anche il clero più colto, la cui attrazione verso l'*Instructio* fu però meno duratura, essendosi già esaurita all'epoca in cui, a mezzo il Seicento, il manuale toletano riscuoteva il massimo successo nelle biblioteche di medie dimensioni[21];

4) non fu esclusiva, dal momento che, presente insieme all'*Instructio*, nelle biblioteche sacerdotali risultava quasi sempre una pluralità di altri manuali per la confessione.

Quest'ultimo è, a ben guardare, l'aspetto più problematico: con tale disponibilità di testi succedanei all'*Instructio*, nulla vieta di pensare che essa, per quanto così ricorrente nelle biblioteche del clero in cura d'anime, non fosse poi in realtà compulsata dai sacerdoti, oppure lo fosse soltanto in modo parziale. L'esame di una copia del nostro manuale permette di mettere a fuoco e in qualche misura dipanare tali perplessità.

2. *Un esemplare dell'*Instructio sacerdotum

L'esemplare che si è deciso di esaminare, scegliendolo secondo le regole della più assoluta casualità, è stato recentemente acquistato sul mercato antiquario di Napoli e sarà, al termine di questo lavoro, reso disponibile alla pubblica fruizione presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano. Caduta la legatura originale (quella attuale è tardo novecentesca), cassate drasticamente le antiche note di possesso, assente qualsiasi informazione circa le vicende che condussero all'ultima vendita di tale volume, nulla è possibile insinuare riguardo alla sua provenienza, salvo notare che le peregrinazioni di un libro di così scarso valore economico, contenente un'opera così diffusa nei secoli passati, difficilmente dovettero averlo mai portato lontano da dove, qualche anno fa, è stato possibile reperirlo.

L'esemplare in argomento appartiene all'edizione in quarto stampata in Venezia nel 1607 da Pietro Maria Bertano[22]. In ordine di tempo è perlomeno la quindicesima, senza contare quelle straniere, i volgarizzamenti e i compendi; persino sotto i torchi del Bertano era stata preceduta da un'altra edizione, questa volta in ottavo, uscita nel 1606[23]. Dipende, inoltre, piuttosto strettamente dall'edizione bresciana del 1606 realizzata per i tipi

21. Emblematico, a questo riguardo, anche il caso Giovanni Andrea Buffolino, parroco di S. Maria a Vico (nella diocesi campana di S. Agata de' Goti), nella cui biblioteca, ricca nel 1686 di oltre duecentoventi volumi, era si presente un'opera del Toledo, ma non l'*Instructio sacerdotum*. Cfr. M. Campanelli, *La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento*, «Archivio storico per le province napoletane», CIII, 1985, pp. 285-353: p. 336.
22. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, p. 486, n. 1287.
23. Ivi, pp. 483-486, nn. 1273-1286.

di Giovanni Battista e Antonio Bozzola, al punto da ripetere la dedicatoria che quest'ultimo aveva in quella sede indirizzato a Iacopo Safignano, abate del convento genovese di S. Gerolamo di Cervana[24]. Viene allora da chiedersi perché proprio l'edizione del Bertano fu scelta dal nostro (per ora assolutamente ignoto) primo compratore, e se ciò non fosse semplicemente frutto del caso, oppure delle ondivaghe correnti della distribuzione editoriale di antico regime.

Il frontespizio del volume, letto per intero, suggerisce già qualche indicazione: «Francisci Toleti ex Societate Iesu S.R.E. presbyteri cardinalis instructio sacerdotum, ac poenitentium, in qua omnium absolutissima casuum conscientiae summa continetur et catholici muneris ratio explicatur; opus, cunctis vel maxime ecclesiasticis nae perutile ac necessarium; quod nunc selectorum theologorum cura, a multis, qui irrepserant, erroribus expurgatur, et sanctorum patrum, ut par erat, marginibus decoratum, cum elenchis ad singula capita appositis, ac duplici indice illustratum editur». Forse, dunque, il *claim* del tipografo, che si rivolgeva esplicitamente agli ecclesiastici promettendo un'edizione arricchita, più curata e più facilmente consultabile di quelle già in circolazione, produsse l'auspicato effetto di attirare su di sé le preferenze di qualche acquirente. Forse allo stesso scopo contribuì un'anonima *Praefatio ad lectorem*, che enumera i meriti di questa edizione rispetto alle molte precedenti, sostenendo che, mentre quelle altre erano uscite alle stampe «valde imperfecta, atque adeo mutila ac depravata», non solo in questa erano stati corretti i «superiorum editionum errata, sed etiam opus ipsum in primis au[ctum] et orna[tum erat]»[25]. Per la precisione, l'artificio retorico-pubblicitario consisteva nell'asserire che, non da molto morto l'autore, il quale avrebbe desiderato da sé provvedere ad un'accurata edizione della sua opera, alcuni tipografi l'avessero stampata sulla base di un qualche esemplare manoscritto, di quelli in possesso di alcuni uditori delle lezioni pubbliche del Toledo. L'esemplare utilizzato per la presente edizione, invece, proveniente dalla biblioteca romana dei padri gesuiti, sarebbe risultato impreziosito dalle correzioni, dalle modifiche e dagli *addenda* autografi dello stesso cardinale cordubense. Insomma, quella veneziana del 1607 sarebbe valsa una sorta di edizione critica e ufficiale, per giunta curata da un altro gesuita (che comunque preferì restare nell'anonimato). E, vere o millantate che fossero tutte queste qualità, certamente favorirono il fatto che il volume venisse, alla fine, acquistato. Per sapere da chi, e in quali frangenti, occorrerà però orientarsi tra le molte postille manoscritte che corredano il volume, seguendone le varie mani, e andando a ritroso nel tempo.

La mano più recente, settecentesca, che chiameremo D, appartiene a un individuo indubbiamente padrone della lingua latina, piuttosto colto, almeno in relazione al suo settore di attività, ma non molto progredito nella gerarchia ecclesiastica (a p. 45, si definisce infatti «simplex sacerdos»). Egli verga poco più di una cinquantina di note marginali, alcune talmente accostate, ai limiti della sovrapposizione (pp. 8, 11 e 15), da fare capire di essere tornato almeno su alcuni brani del trattato toletano. Le note sono però tutte distribuite, e con frequenza decrescente, soltanto lungo i primi diciotto capitoli del libro I (pp. 1-45). In meno di una ventina di casi, che si incontrano quasi tutti a partire dalla pagina 26, non si tratta che di rubriche, mende di lapsus tipografici e soprattutto rimandi interni, testimonianza comunque di una scansione del testo ancora attenta e minuziosa. Le rimanenti annotazioni, quasi tutte assiepate nelle primissime pagine, consistono invece in vere e proprie postille, ove non solo emerge la preparazione specifica del lettore, capace di accostarsi criticamente al manuale toletano rilevandone le incongruenze rispetto ad altre sue precedenti letture, ma anche una particolare acribia nell'appuntare molteplici e circostanziati rinvii ad alcune opere che egli

24. Nell'ed. Venezia, Bertano, 1607 (alla quale d'ora in poi si farà riferimento come *Instructio sacerdotum*) corrisponde alla c. A2rv.
25. Ivi, c. A3rv, da cui anche le informazioni che seguono.

considera evidentemente degne del massimo credito: le *Institutiones iuris canonici* di Giovanni Paolo Lancellotti, con i relativi *addenda*, a cui attengono nel complesso nove citazioni; i *Flores casuum moralium* di Giovanni Luca Fenech, anch'esso richiamato otto volte; la prima parte della *Summa theologica* di Antonino da Firenze, menzionata tre, o forse quattro volte; le *Responsiones casuum conscientiae* di Luis de Beja Perestrelo, ricordato due volte; la *Glossa ordinaria*, citata una volta sola; e infine, probabilmente, i postumi *Institutionum canonicarum libri quatuor* di Francesco Verde, da cui sembrano provenire un accenno all'elezione di Alessandro VII e la menzione di un decreto di Innocenzo XI datato al 1679[26].

Dunque, il sacerdote D si era probabilmente accinto a uno studio metodico dell'*Instructio*. Dovette tuttavia ben presto trovarla 'superata' e poco compatibile con il proprio bagaglio culturale – a cui, peraltro, non erano estranei né 'classici' come la *Summa* antoniniana, né tantomeno taluni autori cinquecenteschi, come Beja Perestrelo e Lancillotti – decidendo quindi in un primo tempo di aggiornarla con sistematicità, ma preferendo subito dopo abbandonarla definitivamente. In altre parole, possiamo dire che il manuale di casistica toletano entrò sì a far parte della biblioteca di D, forse anche in virtù della nomea dell'autore, che tardava a diminuire (in ragione, lo si è visto, soprattutto delle sue opere 'maggiori', e in particolare del commento alla *Summa* dell'Aquinate), o forse soltanto per caso[27]; ma non contribuì alla formazione di quell'ecclesiastico, anzi, si scontrò con essa, al punto da esserne deliberatamente escluso: scelta che, per la mancanza di più recenti annotazioni a corredo del volume, si deve ritenere condivisa, e con minori tentennamenti, anche dai religiosi delle generazioni successive.

Precedenti a quelli di D, e tardoseicenteschi, sono gli interventi di C, il quale sembra aver fatto un uso perfettamente asistematico e strumentale dell'*Instructio*, facendovi ricorso solamente quando era alla ricerca della soluzione di specifiche questioni (*contra*, una singola nota di studio, a p. 3, che potrebbe essere riferibile alla stessa mano). C non è amante dei libri: lo attestano alcuni scarabocchi e prove di scrittura calligrafica sul *recto* del foglio di guardia, come pure alcune vistose macchie di inchiostro che imbrattano le pagine 375-376. È però uomo non incolto, a giudicare proprio dal contenuto delle postille che arricchiscono il foglio macchiato[28], e, considerati gli argomenti che sembrano

26. Mi riferisco a F. Verde, *Institutionum canonicarum libri quatuor in duos tomos divisi... Opus posthumum... cui additae sunt... propositiones damnatae ab Alexandro VII, Innocentio XI, Alexandro VIII, Clemente XI summis pontificibus, aliaque decreta scitu necessaria, cum syllabo casuum reservatorum in civitate, et dioecesi Neapolitana*, Neapoli, excudebat Felix Musca, 1735. Secondo C. Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1844 (ed. anast. Bologna, Forni 1990), pp. 367-368, pur essendo così tarda rispetto all'epoca in cui fiorì l'autore, sarebbe questa la *princeps* degli *Institutionum canonicarum libri quatuor*.
27. Suffraga l'ipotesi di un legame ereditario tra D e C (il possessore dell'*Instructio* precedente a D), cioè del passaggio di un'intera porzione di biblioteca dal secondo al primo, la sorprendente omogeneità di letture e citazioni (quelle frequentate da C saranno elencate nella nota seguente) che, *Instructio* a parte, i due mostrano di condividere.
28. A p. 375, nel contesto del lib. IV, cap. XVIII, *De votorum differentiis et ipsorum relaxatione*, con riguardo alla tripartizione proposta dal Toledo, tra voto condizionale, penale e assoluto, e, più precisamente, in merito alla nozione stessa di voto penale, C postilla (tra parentesi quadre sciolgo le abbondanti abbreviazioni ed effettuo qualche integrazione): «Quid sit. Bar[bosa] in repert[orio], l[ib]. p[ri]mo, num. 67, c[ap]. de sacros[antae] eccl[esiae] canonistae, in rubrica de voto et voti redemp[tione], quomodo obliget. Lodo[vicus] de Beia in respo[nsionibus] cas[uum] co[n]sc[ientiae], cap. licet eodem adibi, abs. et addentes; et in cap. literaturam, num. 2, add. et abb., in cap. A; num. 4, non etiam; [num.] 3, cap. quod super. Verde [in] inst[itutionibus civilibus], de oblig[ationibus], de pactis, nu[m.] 220». L'approfondimento è però funzionale a stabilire se un confessore possa assolvere un penitente dal peccato di infrazione di un voto penale, senza ricorrere all'ordinario. E la risposta a tale quesito che C trova nell'*Instructio sacerdotum* non è, a suo avviso, conclusiva. Egli nota infatti, a p. 376: «Contrariam sententiam in meteria voti videas penes Verde in instit[utionibus] civilib[us], lib. 13, de obligat[ionibus], in materia de pactis, num. 220». Le opere menzionate nelle due postille, che testimoniano una preparazione *in utroque* del nostro lettore, sono rispettivamente: Agustín Barbosa (1590-1649), *Repertorium iuris civilis et canonici*; Luís de Beja Perestrelo (†1602), *Responsiones casuum conscientiae* (prima ed. Bologna 1582); Francesco Verde (1631-1706), *Institutionum civilium libri* (prima ed. Napoli 1668). Le rimanenti postille attribuibili alla mano C non contengono invece puntuali

maggiormente interessarlo, di qualche responsabilità nell'organigramma ecclesiastico, si direbbe almeno a livello vicariale. Egli si giova quindi della *summa* del Toledo, o meglio è 'costretto' a giovarsene, soltanto in sporadiche occasioni, ma – come si dice – *cum grano salis* e, in confronto a D, con una certa maggiore fiducia nell'attendibilità delle tesi espresse dal gesuita spagnolo.

Gli appunti di C sono infatti concernenti a pochi temi, assai ben circoscritti, tutti ai limiti delle competenze di un semplice sacerdote: il giudizio sul caso, riservato e di eresia, di coloro che contestano l'immacolata concezione mariana, omettendo di osservare il relativo precetto festivo (pp. 93 e 114); l'interrogativo sulla possibile irregolarità canonica di coloro che sono «in defectu natalium» o che hanno assistito la dissezione di cadaveri (rispettivamente, pp. 147 e 190-191); la scoperta di infrazioni dell'obbligo sacerdotale inerente alla celebrazione quotidiana della messa (pp. 255-256); la possibilità di commutare il voto di un fedele, senza ricorrere per questo all'ordinario diocesano (pp. 375-376); l'«ordine e modo» più corretti secondo cui elargire le elemosine ai poveri (p. 652).

Ma l'argomento che più sembra coinvolgere C è un'altro ancora. Partendo dalla domanda «impediens aliquem ne consequatur beneficium quando tenetur ad restitutionem» (appunto sul *recto* del foglio di guardia anteriore, con un rimando a p. 435), egli è infatti indotto a indagare sotto il profilo giuridico-canonico l'istituto della *restitutio*, nel cui contesto viene colpito – «singolare notandum», annota a p. 444 – dalla distinzione operata dal Toledo tra i concetti di *commodatum* e di *mutuum*. Da lì poi C si inoltra nella disamina delle tematiche del prestito, concentrandosi in particolare sulla questione «de causis propter quas lucrum in mutuo postest exigi». Così, alla fine, benché il nostro lettore sembri talvolta cedere di fronte alle innumerevoli sottigliezze casistiche attraverso cui viene filtrata la materia economica (p. 463), nondimeno è questa l'unica sezione del manuale toletano che egli si impegna ad affrontare in tutta la sua interezza.

In tempi ancora precedenti a quelli di C, il nostro esemplare dell'*Instructio* era stato nelle mani di B[29]. Con ogni probabilità B era un sacerdote con oneri di cura d'anime, viveva in qualche luogo del Regno di Napoli, e non disponeva di una granché solida cultura di base. Suffraga le prime due affermazioni una striscia di carta, strappata per riutilizzarla come segnalibro, che ora risulta inserita tra le pagine 144 e 145 del volume: su quello che in origine doveva essere il *recto* si riconosce un frammento della bella copia di uno *status animarum*; sul *verso* corrispondente si individua invece il lacerto della minuta di un conto espresso in tornesi. D'altro canto, la più vacillante preparazione di B, se comparata con quelle di C e di D, si arguisce dal tipo di interventi che questi esercitò sul libro, quando era in suo possesso. Sono in tutto una quindicina[30]. Per la quasi totalità consistono in sottolineature del testo, indici – secondo l'abitudine, frequente nei lettori di antico regime, di disegnare una mano con il dito puntato verso una frase o un passo di

riferimenti ad altre opere, fatta eccezione per un paio di capitoli, *De vita et honestate clericorum* (citato alle pp. 255 e 256) e *De coabitatione clericorum et mulierum* (richiamata a p. 652), dei 'classici' commentari alle *Decretali* compilati dall'*Abbas Panormitanus* Niccolò Tedeschi (1386-1445).

29. Permettono di stabilire la successione cronologica delle mani le seguenti considerazioni: 1) D è sicuramente posteriore a B, dal momento che, a p. 7, soprascrive una nota preesistente di quest'ultimo; solamente per ragioni grafiche, invece, è possibile stabilire che D sia posteriore a C; 2) C è sicuramente posteriore a B, dal momento che, a p. 3, scrive negli spazi lasciati liberi da una precedente nota di B, circoscrivendo quest'ultima con alcuni tratti di penna; inoltre, le citate prove di scrittura, che B ha effettuato sul *recto* del foglio di guardia anteriore, soprascrivono in parte un appunto di B; 3) B è sicuramente posteriore ad A o – come si dirà in seguito – agli A, dal momento che occupa, sul *verso* del foglio di guardia anteriore, gli spazi lasciati liberi da A e, inoltre, sulla stessa carta cancella la soscrizione a un voto espresso per iscritto da A, cancellandone infine anche una nota di possesso vergata sul frontespizio.

30. Così distribuiti: *recto* e *verso* della guardia anteriore (quello sul *recto* è costituito da un'annotazione di carattere personale, ma scarsamente leggibile e, si direbbe, priva di rilevante contenuto informativo); frontespizio; pp. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 144, 246, 312, 317, 454, 455 e 606.

particolare interesse –, rapide sintesi dei contenuti di qualche paragrafo. Non vi sono aggiunte che attestino la capacità di B di aggiungere del proprio a quanto andava leggendo, né pare siano stati da lui effettuati confronti con altri trattati. Rivelatrice è poi una nota a pagina 7, consistente nella traduzione del titolo del secondo capitolo del manuale toletano, *De gemina sacerdotis potestate, et de duplici clave*: segno palese della difficoltà, con cui B dovette fare i conti, di accostarsi con immediatezza alla parola latina.

Ancora, buona parte degli interventi di B risulta distribuita nelle prime otto pagine del libro: come D, egli dovette cimentarsi dapprima in uno studio sistematico dell'opera, ma, ancor prima di D, dovette desistere dai suoi buoni propositi; tuttavia, mentre per il sacerdote settecentesco ciò fu la conseguenza della riscontrata obsolescenza del trattato del gesuita spagnolo, per il suo predecessore secentesco questo fu l'esito di una preparazione di base troppo lacunosa[31].

Un altro particolare importante è che B, con ogni probabilità, aveva acquistato l'*Instructio*, piuttosto che entrarne in possesso per altra via, per esempio in virtù di un'eredità, di un lascito, di un omaggio. Infatti, come si è accennato precedentemente in nota, con lo stesso inchiostro abitualmente utilizzato da B risultano cancellate, in modo da renderle assolutamente illeggibili, tutte le tracce che avrebbero potuto altrimenti consentire l'identificazione dei proprietari che l'avevano preceduto: un comportamento, questo, che di norma è più facile riscontrare allorché un libro passa di mano in seguito a una compravendita invece che a causa di un dono o per volontà testamentaria. E, se ciò è vero, se cioè B fu disposto a spendere del denaro per poter disporre a suo piacimento del manuale di casistica toletano, l'ingresso di quel libro nella biblioteca personale di B indica che il nostro sacerdote dovette, perlomeno inizialmente, attribuire a quell'opera un alto valore di riferimento. Tanto più che si tratta di un acquisto di seconda mano, presumibilmente dettato – data la facile reperibilità seicentesca del trattato – dalle ristrette disponibilità dell'acquirente: il frutto, dunque, non di una curiosità estemporanea, bensì di una scelta a fondo ponderata.

Ma è assai probabile che B, anche dopo aver rinunciato a una appropriazione sistematica dei contenuti dell'*Instructio*, continuasse a rifarsi al Toledo, sebbene saltuariamente, comunque come a una *auctoritas*. Per di più, per meglio memorizzare i pochi capitoli su cui andò concentrandosi il suo studio, prese talvolta qualche appunto, annotandolo sul foglio di guardia anteriore (al *verso*) e segnando le pagine da cui l'aveva estrapolato[32].

31. Queste considerazioni impongono di valutare il perché B avesse comunque prediletto la versione integrale latina dell'*Instructio sacerdotum*, quando – come già si è accennato – sin dalla prima decade del Seicento ne erano stati resi disponibili sia il corrispondente in volgare, sia alcune riduzioni, tanto in latino quanto in volgare. Credo che ciò sia da spiegare con l'assai più scarsa fortuna editoriale e diradata circolazione di queste forme semplificate del testo toletano (in rapporto di circa uno a cinque rispetto all'originale latino) e alla conseguente difficoltà di reperimento di una copia di seconda mano di tali edizioni. Del resto, poi, sebbene B fosse meno preparato dei suoi successori, ciò non significa che fosse totalmente 'ignorante', altrimenti, nella Napoli della controriforma gli sarebbe stato probabilmente impedito l'esercizio della confessione (cfr. M. Mancino, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2000; Id., *Il reclutamento dei confessori a Napoli tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento*, in *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, Napoli, La Città del Sole 1997, pp. 65-130; più in generale G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole 1997): ma, se ciò fosse davvero accaduto, per quale motivo allora compulsare, come poi si dirà, selettivamente e ripetutamente l'*Instructio sacerdotum*?

32. Questo il testo dell'annotazione: «Pagina 314. Peccata venialia possunt relinqui in confessione. Peccata mentalia in tit. Qualis debet esse confessio, cap. 7, in fine pagina 312. [Pagina] 454. Usura mentalis quid est. Quando quis mutuat tali intentione ut ex eo mutuo aliquid ultra sortem principalem accipiat, sed talem intentionem nullo modo manifstat ei cui mutuat; quia exterius est simplex mutuum, interius autem lucrum intendit. [Pagina] 455. Aliud est sperare ultra sortem principalem aliquid, vel desiderare, aliud vero intendere habere aliquid ultra sortem principalem. Quia sperare et desiderare ponit tantum velle in costituendo, sed intendere ponit velle et finem ut habeat. Unde intentio facit usuram mentalem, desiderium et spes nequaquam». Dello stesso tenore (cioè, più o meno, una pedissequa ripetizione di frasi della *summa* toletana) la nota di studio di p. 144: «Differt irregularitas ab exc[ommunicatio]ne, susp[ensio]ne et interdicto, quae tum ab homine, tum a iure contrahuntur. At vero irregula-

Anche grazie a questa abitudine è possibile stabilire la serie degli argomenti affrontati dal sacerdote B, che corrispondono alle pagine 144, 246, 312-317, 454-455, 606 e che, con una sola eccezione[33], appaiono strettamente legati a qualche caso di difficile soluzione presentatosi al nostro sacerdote durante l'esercizio dell'attività confessionale. A ben guardare, tale circostanza dovette ripetersi in tre occasioni, allorché B fu indotto a informarsi riguardo alla nozione di irregolarità ecclesiastica (p. 144), a proposito della liceità di taluni comportamenti sessuali in ambito coniugale (p. 606) e, soprattutto, sugli elementi caratterizzanti il cosiddetto «peccato mentale» e il suo configurarsi nelle pieghe delle intenzioni di chi mutua denaro, barcollando sull'instabile crinale che separa prestito lecito e illecita usura (pp. 312-317 e 454-455): ed è quest'ultima – come è ben facile constatare – l'indagine più lunga, impegnativa e minuziosa che B si sia mai accollato servendosi del manuale del Toledo.

Quali motivi di interesse avessero invece indotto all'uso di tale manuale il suo primo possessore, che chiameremo A, e come egli si fosse accinto alla fruizione dell'opera, non è purtroppo possibile stabilire, dal momento che alla sua mano è dato di attribuire con certezza soltanto una nota di possesso – peraltro, come si è detto, irrimediabilmente cancellata – e un'unica altra annotazione, apposta calligraficamente sul *verso* del foglio della guardia anteriore, ove vengono ricordate l'espressione di un voto e la grazia conseguita. Vi è poi un ultimo appunto, sul *recto* dello stesso foglio, che rimanda, ma solo indirettamente, all'usuale distinzione, peraltro ripresa anche da Toledo, tra «attrizione» e «contrizione»[34]; e che, non essendo facilmente riconducibile a qualsiasi altra mano tra quelle che sono state sin qui distinte, suggerisce la possibilità di una mediazione nel passaggio da A a B della nostra copia dell'*Instructio*.

Quattro, o forse cinque, furono dunque, nell'arco di circa un secolo, i possessori del volume qui esaminato, che lasciarono su di esso un qualche segno di sé. Avendo ricostruito, per quanto sommariamente, il genere di rapporto che questi stabilirono con il testo, e disponendo di qualche generica informazione di carattere biografico a proposito di tali individui, pare possibile azzardare alcune conclusioni, ovviamente riferite a questo solo esemplare dell'opera:

1) la fortuna dell'*Instructio* sembra brillare, seppure con differente intensità, per tutto il Seicento, scemando rapidamente dopo il passaggio al nuovo secolo;

ritas nunquam ab homine, sed semper a iure. Sic enim [irregularitas differt] a censuris ecc[lesiasti]cis, quae semper sunt inflictae propter peccatum, at irreg[ulari]tas saepe sine peccato contrahitur». Gli interventi di pp. 246, 312, 317, 454, 455 e 606 consistono invece in meri indici e sottolineature.

33. Mi riferisco all'intervento di p. 246, peraltro significativo perché getta luce sull'impulso di B a riflettere attorno ai propri limiti formativi, interrogandosi se potessero essergli di impedimento nell'esercizio delle proprie funzioni sacerdotali. Il passo evidenziato, infatti, all'interno del capitolo *De qualitate ordinatorum*, recita: «Non debet sua [= di chi ha ricevuto i sacri ordini] etiam perfectione carere intellectus; et ideo est etiam necessaria scientia, non aequalis in omnibus: nam in minoribus constitutis sufficit scire, legere et commode pronunciare, et iuxta decreti Concilii Tridentini saltem latinam linguam intelligere. Diacono et subdiacono sufficit intelligere quae latine legit, licet mysteria. [...] Sacerdoti vero maior est necessaria scientia. Ultra predicta enim, aliquam Scripturae cognitionem habere debet, quanta sufficit, ut intelligat mysteria, quae tractat. [...] Quod si curam animarum habeat, adhuc est necessaria scientia: debet enim omnes articulos et totam doctrinam christianam ita callere, ut aliis possit tradere, aliosque in eis intruere. Debet habere cognitionem eorum peccatorum, quae frequenter in confessionibus accidunt. Debet scire casus, a quibus potest absolvere, a quibus non, similiter et censuras , quae ad ipsum pertinent. Difficultates vero arduas, sive fidei, sive casuum occorrentium, non tenetur scire. [...] Episcopus est qui istam plenam cognitionem habere debet».

34. Mentre la prima si avrebbe «quando ti more un figlio, che ne senti dolore, ma dura poco», la seconda si manifesterebbe «quando hai offeso Idio, che ne senti più dolore». Ma l'autore di questa nota riferisce i due concetti ai termini di «attentione» ed «apprehensione», che sono sconosciuti all'*Instructio sacerdotum*, così come l'esempio del dolore paterno. Sembra pertanto di poter scorgere in questo appunto, piuttosto che la traccia di una parziale lettura dell'*Instructio*, l'eco del vivace dibattito che, all'inizio del Seicento, aveva diviso attrizionisti e contrizionisti: cfr. J. Delumeau, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, ed. it. Milano, Edizioni Paoline 1992, pp. 55-73.

2) l'ambito privilegiato di fruizione dell'*Instructio* pare essere quello di un clero secolare, le cui mansioni e responsabilità raramente superano la cura d'anime in ambito parrocchiale;

3) con l'aumentare del grado di preparazione di tale clero, che a sua volta appare in continua crescita con il passare degli anni, il credito attribuito all'*Instructio* e al suo autore appare via via decrescere, sicché l'opera sembra perdere gradualmente il suo *status* di manuale di referimento;

4) pur tradendo talvolta l'ambizione di uno studio sistematico del testo, tutti i lettori dell'*Instructio* si accontentano di una fruizione selettiva di alcune parti del manuale, privilegiando quei (pochi) argomenti che, anche per esigenze pratiche, più da vicino li coinvolgono;

5) ed è questo il punto che si vorrebbe maggiormente sottolineare: tutti i lettori che accettano l'*auctoritas* dell'*Instructio* (quindi non D, il postillatore settecentesco, che ha respinto la *summa* toletana dal proprio orizzonte culturale) e sui quali è possibile postulare una benché vaga affermazione, tutti quei lettori concentrano gran parte dei propri sforzi nell'indagare quelle occasioni di peccato che si consumano in ambito economico, *in primis* il prestito del denaro e l'usura.

Chiaramente, queste sono soltanto le indicazioni che si traggono dalla storia di un esemplare, ed è doverosa un'estrema prudenza nell'estenderle a più ampi contesti. Suggeriscono, comunque, l'opportunità di verificare più da vicino quali informazioni di natura economica si possono reperire scorrendo il trattato di Francisco Toledo.

3. *Un'introduzione all'economia dei mercati finanziari*

Oltre a qualche sporadico accenno qua e là emergente in altre parti dell'opera, l'*Instructio* affronta la trattazione dei comportamenti economici dai quali può originare il peccato nei capitoli 15-55 del libro V, dedicati al tema della violazione del settimo comandamento, «non furaberis»[35]. In conformità con la prassi tipicamente scolastica della reiterata *distinctio* e della complicazione progressiva di un principio che solo in apparenza parrebbe di agevole applicazione, si comincia con una semplice *definitio*, secondo la quale «furtum est ablatio rei alienae, invito domino», però poco dopo aggiungendo «contra iustitiam facta»[36]. Esso può poi essere di due specie (cap. 16), a seconda che sia stato commesso ricorrendo o meno alla violenza, sia cioè «furtum specialiter dictum» oppure «rapina»: ma, a ben vedere, tale distinzione non riveste peculiare importanza, poiché in entrambi i casi, configurandosi quale atto contrario a uno dei precetti del Decalogo, il furto – se non quando commesso in relazione a un bene di scarso valore, sottratto a persona non conosciuta – comporta un peccato mortale e obbliga, senza alcuna eccezione, alla restituzione della cosa rubata[37].

Ecco dunque la necessità di un dettagliato *excursus*, anzi, un vero e proprio trattato *de restitutionibus*, che occupa undici interi capitoli, all'interno dei quali ampio spazio è dato alla delucidazione dei non facili concetti di «damnum emergens» e «lucrum cessans»[38]. Dopodiché l'autore dell'*Instructio* si ritiene libero di concentrarsi esclusivamente su di un'unica fattispecie di furto, forse quella che a suo avviso richiede una maggiore difficoltà di discernimento tra lecito e illecito, finendo per aggiungere al *de restitutionibus* un altro breve trattato, *de usuris*, svolto anch'esso in una decina di capitoli[39], ai quali attacca,

35. *Instructio sacerdotum*, pp. 427-493.
36. Ivi, cap. 15, pp. 427-428.
37. Ivi, cap. 16, pp. 428-429.
38. Ivi, capp. 17-27, pp. 430-453.
39. Ivi, capp. 28-37, pp. 453-468.

come altrettanti ampliamenti del discorso teologico inerente a tale fattispecie, tre 'appendici': sui monti di pietà e altre simili istituzioni[40], *de censibus*[41] e *de cambiis*[42].

Come si è già anticipato nelle pagine introduttive a questo intervento, è su tale ultima sezione del manuale toletano che si vorrebbe indirizzare la nostra attenzione, sia perché rappresenta un termine medio del modo in cui l'*Instructio* veicola ai propri lettori le nozioni di carattere economico in essa contenute, sia perché le operazioni di cambio costituiscono uno tra gli aspetti più tecnici, e di meno immediata comprensione, della cultura economica di antico regime: se dunque si riuscirà a stabilire in quale misura il clero parrocchiale era aiutato ad accostarvisi per il tramite di manuali come l'*Instructio*, si riuscirà forse anche ad avere un'idea del grado di preparazione raggiunto in generale dai curati in fatto di economia. Tuttavia, poiché dal punto di vista della giustizia spirituale l'illecito eventualmente insito nelle operazioni di cambio è dato dall'atteggiamento usurario che vi si può manifestare, si dovrà prendere la questione un po' più alla larga.

Secondo Toledo, «usura est lucrum rei pecunia aestimabilis, ratione mutui principaliter proveniens»[43]. È dunque indispensabile la contemporaneità di alcuni elementi: la pregressa contrazione di un mutuo, che a differenza del commodato prevede il trasferimento del dominio della cosa prestata; l'emergere di un lucro che, si precisa, deve essere «ultra sortem» e definibile numerariamente («pecunia aestimabilis»); l'esistenza di un nesso causale dominante, cioè di un'obbligazione, tra prestito e lucro[44]. E, sul punto, sia concessa una divagazione: è nell'articolare questa definizione, e l'altra preliminare di «furtum», che il manuale del gesuita cordubense dimostra, in perfetta consonanza con tutto l'assetto teologico della seconda scolastica, tutta la propria capacità di proporsi su di una molteplicità di piani di lettura, ognuno utile a un fine diverso: non solo guida per la remunerazione penitenziale dei peccati, che resta fine dichiarato e preminente dell'*Instructio*; non solo fonte involontaria delle conoscenze extrareligiose dei confessori, come in questa sede si vorrebbe segnalare; ma anche codice di comportamento preziosissimo – e un po' lassista, rispetto al clima della controriforma o, meglio, della sua corrente ricostruzione storiografica – per quei laici che sono coinvolti in attività economiche pregiudizialmente sospette e devono guardarsi dal pericolo di incorrere in una temuta quanto perniciosa sanzione spirituale e nei suoi ancor più sconvolgenti risvolti sociali.

Sia il caso di un banchiere, di quelli che prestano al principe. Poiché, sostiene Toledo, non c'è furto, se non «contra iustitiam», e quindi «non est furtum cum aliquis capit, quod alias sibi debetur, sed aliter non vult solvere», almeno quando «commode non possit [id] exigere coram iudice», per esempio perché non è in grado di provare il credito[45], allora l'*hombre de negocios*, che certo non potrà, se non altro per convenienza politica, citare in giudizio il principe, sarà autorizzato a tentare di rientrare in possesso di quanto sovvenuto allo Stato in tempi passati (e lo Stato, si sa, in antico regime non paga mai puntualmente i suoi debiti) prevedendo un alto 'premio' in occasione di nuovi e ulteriori finanziamenti. Dunque, se a un primo mutuo, diciamo, senza interessi, l'uomo d'affari farà seguire una serie di prestiti profumatamente remunerati, senza che quello iniziale sia stato completamente rifuso, in tutto ciò *potrebbe* non esserci usura. Né si può dire che Toledo sia poco esplicito al riguardo, quand'anzi poco oltre sancisce: «Si mutues mille aureos alicui, et det tibi decem milia, quae alias tibi debebat, et nolebat solvere, non est usura:

40. Ivi, capp. 38-41, pp. 469-475.
41. Ivi, capp. 42-49, pp. 476-485.
42. Ivi, capp. 50-55, pp. 485-493.
43. Ivi, p. 453.
44. Ivi, pp. 453-454.
45. Ivi, p. 428.

non enim est lucrum, cum tua sint illa»[46] (poco prima era stato infatti precisato che «lucrum dici, cum quis habet, seu acquirit, quod alias suum non erat»)[47].

Non solo, cosa dire del fatto che negare un prestito al principe potrebbe provocarne l'ira, segnando il declino di chi opera nei suoi domini? «Si mutues alicui, ut non noceat tibi in his, in quibus secundum iustitiam alias tenebatur non nocere, non est usura, quia tuum ius acquiris»[48]. Senza contare poi che tutte quelle remunerazioni giustificate dalla rinuncia di un impiego alternativo della moneta, spiegate cioè da un danno emergente oppure da un lucro cessante, sicuramente non costituiscono usura[49], né più né meno di quei casi in cui i guadagni originano da un meccanismo antidorale che si instaura tra principe e banchiere, e a quello che presta l'altro «omnino libere et sponte ex gratitudine aliquid ultra sortem dat»[50].

Sia chiaro: il cavilloso argomentare della casistica barocca indicava insostituibili scappatoie a chi, esercitando un'attività creditizia, abbisognava di seguire un codice di comportamento esteriore che lo proteggesse dall'accusa di usura. Ciò nonostante, l'elaborazione scolastica non scadeva nella collusione con i feneratori: piuttosto, si rimetteva alle loro coscienze perché, se rendeva più arduo e meno draconiano il pubblico accertamento dei casi di usura, nondimeno non trascurava di rammentare l'assoluta gravità anche della sola «usura mentale», come era solito definirsi il peccato «cum quis mutuat hac intentione, ut ex mutuo aliquod lucrum ultra sortem accipiat, tamen talem intentionem *nullo modo manifestat* ei, cui mutuat»[51]. Al contrario, precipua attenzione era anche tributata al disvelamento della cosidetta «usura palliata», con la relativa descrizione dei trucchi più frequenti a cui i feneratori facevano ricorso, come l'occultamento di un prestito tra le pieghe di un contratto di compravendita, oppure di locazione, e così via[52].

Il che riporta al motivo conduttore di questo intervento: coloro che consultavano il manuale di 'formazione sacerdotale' stilato dal Toledo non solo imparavano a grandi linee l'organizzazione dei mercati finanziari, bensì venivano anche introdotti alla conoscenza degli espedienti di cui gli operatori meno cristallini erano soliti avvalersi. Una conferma di ciò si ricava anche dai capitoli dove il gesuita cordubense svolge la 'sua' dottrina dei cambi.

4. *Il sistema dei cambi in Francisco Toledo*

In accordo con il metodo speculativo della teologia barocca, il cui punto di partenza è solitamente una definizione secca e trasparente, subito però disarticolata, complicandola, nei suoi elementi costitutivi, Toledo introducendo il tema dei cambi per prima cosa si chiede «quid sit cambium» e «quot eius species»[53]. Quanto al primo quesito, la risposta fornita dal teologo gesuita sancisce che «cambium est permutatio negociatoria numismatis pro numismate»[54]. Dunque, non basta il presupposto di uno scambio, serve inve-

46. Ivi, p. 453.
47. Ivi.
48. Ivi.
49. Ivi, ma una più diffusa ripresa dell'argomento si ha nel cap. 32, pp. 459-460, dove tra l'altro si aggiunge che anche la previsione di penali in relazione al mancato rispetto dei termini di pagamento di un debito non è da considerarsi un comportamento usurario.
50. Ivi, p. 454. Sulla categoria dell'antidoralità è d'uopo rinviare a B. Clavero, *Antidora. Antropologia catolica de la economia moderna*, Milano, Giuffrè 1991; mentre per un esempio concreto del consolidamento di tale rapporto mi permetto di rimandare al mio *Forme antidorali di costruzione del potere nella Milano di Carlo V. L'esperienza dei fratelli Marino*, in *Carlo V e l'Italia*, a cura di M. Fantoni, Roma, Bulzoni 2000, pp. 167-196.
51. *Instructio sacerdotum*, p. 454: il corsivo è mio.
52. Ivi, cap. 31, pp. 459-460.
53. Ivi, cap. 50, pp. 485-486.
54. Ivi, p. 485.

ce che esso sia esclusivamente monetario: una pratica che Toledo individua come 'non antichissima', e che gli offre il destro per una tirata moraleggiante sull'evoluzione storica di tale istituto, coinvolgendo quelli consimili del baratto e della compravendita e chiamando in causa la deprecata «humana cupiditas»[55]:

Sunt enim tres species permutationis. Prima est antiquissima, qua res rebus permutabantur [...]. Est secunda permutationis species numismatis pro rebus, in qua emptiones et venditiones modo consistunt. Postea vero, quia numismata erant diversi valoris, quaedem maioris, quaedam minoris precii, et homo indigebat aliquando maioribus aliquando minoribus, facta est tertia mutatio, numismatis cum numismate. Et haec vocatur cambium.

Rursus, quia numismata in aliquo loco, vel tempore, maioris sunt pretii, quam in alio, humana cupiditas invenit commutare numismata quaedam pro eidem in alio loco, vel tempore, et haec permutatio etiam cambium dicitur: et quia homo unus indiget pecuniis in loco, in quo non habet, eas habet tamen ubi non indiget, ob id commutat pecunias illius loci, cum pecuniis huius in quo indiget.

Ciò che è stato così descritto è quanto comunemente si intende con cambio, ma la categoria economico-teologica è più stretta, prevede anche infatti che lo scambio denaro contro denaro abbia natura negoziale, sia cioè effettuato «cum spe alicuius lucri»[56]. Il che, data la necessità della «spes lucri», e ricordando quanto Toledo aveva affermato trattando dell'usura, sembrerebbe condurre verso una condanna risoluta e definitiva di tutte le operazioni di cambio; quando invece l'atteggiamento del cardinale cordubense si rivelerà assai più possibilista, potendosi infatti distinguere in ordine a ciascuna delle quattro specie in cui i cambi si suddividono: per minuto, «cum quis dat pecunias maiores pro minoribus, vel e contra, cum lucro aliquo»; secchi, «cum campsor dat alteri pecunias, ut in eodem loco post aliquod tempus reddat illa cum foenore, prout valuerint in loco aliquo distanti, tempore solutionis»; per lettere, «cum quis dat campsori pecunias, ut eas accipiat in alio loco, in quo vere accipit, prout in tali loco valent»; reale, «cum, e contra, campsor dat pecunias alteri, ut in alio loco ei restituantur [...], et ab hoc accipit lucrum aliquod»[57].

Così il cambio reale sarà di per sé lecito, purché effettuato sulla base di un giusto prezzo[58]; mentre non è da escludere a priori la liceità delle altre tre specie. In particolare, quella dei cambi per minuto passa attraverso una puntuale disamina degli usi della moneta[59]:

Pecunia, seu numisma, dupliciter potest considerari, uno modo ratione materiae [...], altero modo ratione formae [...]. Iuxta hanc duplicem considerationem, duplex est valor pecuniae. Unus ipsius ratione materiae: man pecunia aurea aurum est, et argentea argentum est, et habet valorem quem habet pars una auri, vel argenti, ac si non esse pecunia, et talis valor dicitur naturalis. Alter valor est ipsius, ratione formae, et hic est, quem habet qualibet pecunia, ut talis pecunia est, nam scutum valet decem iulios, iulius quinquaginta quatrinos, etc., et talis valor dicitur legalis. Rursus, pecuniae, ut pecunia est, et ratione formae, duo sunt usus. Unus est, ut sit rerum precium, ipsa enim non emitur, sed est qua alia emuntur et contractuuntur. Alter usus est permutatio [...]. Potest igitur ex dictis pecunia tripliciter considerari. Uno modo, ratione materiae suae, ut metallum quoddam est. Altero modo ratione formae, ut precium est, quo emuntur res. Tertio modo, quantum ad permutationes. In hac autem tertia consideratione consistit cambium.

[...] Si pecunia consideratur modo primo, ratione materiae, potest locari, commutari, emi, vendi, et pati alios contractus, quos patiuntur res, aut ipsa pateretur si non haberet sigillum numismatis. [...] Hinc duo sequuntur. Alterum est, quod potest homo locare, vel commodare suam

55. Ivi, pp. 485-486.
56. Ivi, p. 486.
57. Ivi.
58. Ivi, cap. 55, pp. 492-493.
59. Ivi, cap. 51, pp. 486-488.

pecuniam, et pro tali contractu ultra pecuniam exigere aliquod iustum precium, sicut exigitur ab aliis rebus, quae locantur vel commodantur [...]. Alterum est, quod licet hoc modo vendere pecuniam, et excedere valorem legalem [...].

Si pecunia consideraretur, ut est rei precium, quantum ad secundum eius usum, non licet precium, seu valorem legalem excedere [...].

Quantum ad permutationes, licet pecunias pecuniis permutare: maiores minoribus, et e contra, et, ultra valorem legalem, aliquid exigere pro tali permutatione, et hoc est cambium minutum, quod fere omnes doctores approbant; tamen, ut licite fiat, debent tres observari conditiones. Prima, ne sit aliqua in campsores falsitas, puta, quia radit pecunias, aut unam pro altera dat, aut auricalcum pro auro, aut minorem pro maiori. Secundo, ne sit fraus, puta, ne decipiat tractantes in valore monetae [...]. Tertio, ut sit iustum precium [... quod] lege determinatus est, aut communi ipsius loci consuetudine [...]. Hoc servatis cambium licet, et non solum licet campsoribus, qui talem artem ex officio exercent, sed etiam aliis, qui non ex officio habent [...].

Assai più problematici sono i casi che possono emergere quando si praticano i cambi secchi e i cambi per lettera. Che, anche ai fini del nostro discorso, e quindi per fornire una diretta esemplificazione delle competenze economiche acquisibili dai sacerdoti per il tramite della lettura di un manuale per la confessione, sarà il caso di stralciare direttamente dalla spiegazione del Toledo[60]:

Cap. 52. *De iustitia cambii sicci*. Cambium quod vocant siccum quatuor modis solet fieri. Primus, cum quis indigens pecuniis petit a campsore dare sibi tot libras, aut tot scuta; campsor autem dat hac lege, ut solvat intra certum tempus iuxta valorem, quo tempore aliquo signato scuta valuerint Venetiis, vel Florentiae, vel in alio simili loco in nundinis. Hoc dicitur cambium siccum, quia non est pecuniarum transmissio, cum in eodem loco accipiantur, et reddantur. Dicitur simul casuale, quia potest accidere scuta valitura plus, et valitura minus. Et iustitia est consideranda, et aequalitate periculi, ut non sit plus certum an valitura sit plus, vel minus: cum enim ex una parte est maior certitudo, apparet iniustitia, quia iam una pars magis oneratur, quam altera. At vero, ut modo in usu est, est usura palliata, et aperta iniustitia: nunquam enim dat campsor, nisi habeat certam probabilitatem plus valituram [...]. Si igitur sic sit, est peccatum mortale ex genere suo, ad restitutionem obligans.

Altero modo sit hoc cambii genus. Indiget quidem Petrus pecuniis, et petit sibi a campsore dari centum; campsor aut non aliter dat, nisi accipiat ea pro Sicilia, vel alio loco distanti solvenda, et petit ab eo precium, quo solet illa dare pro locis similibus. Petrus autem accipit, et tamen vere non putat reddere pecunias in illis locis, immo nec forsan habet campsoris illi respondentes, sed in eodem loco sunt reddendae pecuniae. Istud cambium est usurarium, et ab omnibus doctorum reprobatum [...]. Caietanus et Navarrus dicunt unum, quod si campsor paratus erat pro illo loco dare alteri pecunias illas, et Petrus sibi dare petit, tunc ratione lucri cessantis potest ab eo exigere tale precium. [...] Aliquando per hoc salvantur campsores, qui aliquando solent exigere a principibus et dominis cambiorum precia, cum domini ipsorum pecunias ad aliquos usus auferunt ab eis, unde negociari impediuntur.

Tertia species cambii est composita ex cambio et recambio sicco, verbi gratia campsor dat Petro centum solvenda Venetiis, ubi revera campsor nullos habet corrispondentes, nec Petrus illic habet unde solvat, et petit campsor lucrum ex hoc cambio. Rursus, tempore solutionis, fingit

60. Ivi, cap. 52, pp. 488-489, e cap. 54, pp. 491-492. Notevoli, e da riportare, sarebbero anche le considerazioni aggiuntive che Toledo svolge al cap. 53, pp. 489-491, in particolare laddove disserta attorno alle modalità attraverso cui viene stabilito il prezzo delle valute, usualmente fissato per decreto, per universale consuetudine, o ad arbitrio dei «boni homines», soprattutto in ragione di tre fattori: la volontà dei principi, ognuno dei quali sostiene la propria valuta; la disomogeneità del titolo, cioè della purezza del metallo, con cui le monete vengono coniate; la scarsità di una valuta. Ma all'oscillazione dei rapporti di cambio concorrono anche altre cause, cioè i comportamenti illeciti («fraudes») di taluni operatori delle fiere, come quando costoro cercano di guadagnare una posizione di monopolio («aliquando enim solent duo, vel tres mercatores convenire, et ante tempus vel in principio nundinarum, a campsoribus accipere omnes pecunias solvendas in aliis locis: cum autem alii veniunt, non inveniunt pecunias, nisi apud illos, et sic valor augetur: sed ista est aperta fraus, nec illi licite possunt tunc augere precium»), oppure «simulant [...] non habere pecuniam, cum tamen habeant, et ex hac ficta inopia crescit precium».

Petrus se non habere Venetiis, et illa centum cum lucro iterum cambit cum lucro Romam, ubi accipit centum, et Romae solvit totum, puta precium cum lucro cambii et etiam recambii. Hoc cambium duas habet coniunctas usuras [...].
Quarta species cambii est, quae solet esse Romae in usu, et dicitur cambium aulicorum: dat enim campsor pecunias, quas habet pro mercatoribus aulicis aliis locis solvendas, et aliquando vere alibi solvuntur, et tunc est verum cambium, aliquando non, sed fingitur locus solutionis distans, ut precium exigatur, et tunc aperte est siccum, et fictum, nec excusatur, nisi ob causam dicatam lucri cessantis [...].

Cap. 54. *De cambio per literas*. [...] Possumus [hoc cambium] quinque dividere species. Prima est, cum Petrus dat campsori centum Romae, ut det sibi Venetiis nonagintaquinque, aliis quinque acceptis pro precio ipsius campsoris, qui literas suas dat Petro pro Venetiis [...]. Hoc cambium omnes probant esse licitum [...], nisi cum iniustum exigitur precium [...].

Altera species est, cum quis dat campsori pecunias, ubi minus valent, ut recipiat illas, ubi magis valent [...], soluto iusto precio campsori. Hoc cambium iustum est [...].

Tertia species cambii est, cum e contra Petrus dat campsori Romae pecunias, ubi plus valet, ut recipiat eas ubi minus valent, et solvit precium campsori. Hoc cambium [...], si campsor reddit in eadem specie pecunias [...] licitum est; si vero reddit valorem iniustum est, quia non servatur aequalitas: non enim potest dicere campsor pecunias absentes minus valere. [...] Nam ipse recipit praesentes magis valentes, pro absentibus, quae adhuc minus valent: unde iniustitia est in cambio hoc ex parte campsoris, nisi velit ex precio auferre illum valorem.

Quarta species dicitur cambium ad incertam solutionem, cum quis dat campsori pecunias Romae, ut accipias eas alibi ad precium fori tunc occurrens, quod modo crescit, modo decrescit. At hoc Soto distinguit: cum est aequale periculum augmenti, et decrementi, iustum est; cum vero probabilius es, plus valituras pecunias, iniustum est ex parte dantis, non ex parte campsoris [...].

Quinta species dicitur cambium ad creditum. Sit hoc modo: mercator nolens apud se habere pecunias, dat campsori, et campsor dat literas, quibus se obligat pro illo dare tot pecunias, cui ipse per suum chirographum dederit, mercator emit merces suas, et solvit, dando chirographa pro cambio, venditores recurrunt ad cambium, et aliquando pecuniam numerata accipiunt, aliquando aliqua chirographa pro aliis cambiis. In hoc non videtur iniustitia. Solent autem duo hic fieri. Unum est, campsor solet maius creditum facere mercatori, quam accipiat pecunias [...]; hoc approbat Soto, et benedicit: nam hoc creditum est quaedam fideiussio, quam campsor facit pro mercatore, unde sicut nulla pecunia recepta potest eam facere, ita minori recepta, potest pro maiori summa fideiubere. Altera est: solent campsores exigere certum precium ab illis, qui ferunt chirographa, cum accipiant solutionem in numerato, et hoc iniustum est, ut bene dicit Navarrus [...].

A questo punto, è doveroso rimettere al giudizio individuale di ciascuno studioso la valutazione del *quantum* di informazione economica sia veicolato in simili disquisizioni teologico-morali. Ciò che importa invece sottolineare è come esse non siano una peculiarità dello stile di Francisco Toledo, quanto piuttosto una costante della trattatistica di coscienza postridentina, che emerge, in particolare, anche nell'altro manuale per la confessione più diffuso nel secolo tridentino, l'*Enchiridion* di Martín de Azpilcueta.

5. *Un libro come un altro?*

Non a caso infatti – anche continuando a restringere l'analisi al solo argomento dei cambi – sia Toledo, sia l'anonimo curatore gesuita dell'edizione dell'*Instructio*, che è stata sinora oggetto di discussione, possono rifarsi a un discreto numero di autorità in materia: da Aristotele (immancabili i riferimenti alla *Politica* nella trattatistica cinque e seicentesca sui cambi, e a maggior ragione costanti in Toledo, che era stato uno dei più apprezzati commentatori dello Stagirita)[61] a Scoto, dal *Corpus iuris canonici* (in particolare una decre-

61. Cfr. A. Simmons, *Jesuit Aristotelian Education: The «De anima» Commentaries*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and*

tale extravagante di Pio V, la *In eam pro nostro pastorali officio*) ai 'sommisti' pretridentini (Antonino da Firenze, Giovanni Cagnazzo da Taggia, Silvestro Mazzolini da Priero), dai primi 'specialisti' dell'argomento (Tommaso De Vio, artefice anche di un importantissimo *De cambiis*, e Domingo de Soto, che ne tratta ampiamente nel *De iustitia et iure*) all'iniziale generazione probabilista (Luís Lopez e Hieronímo Llamas). Ma, più di ogni altro, i termini di confronto ai quali l'*Instructio* non può fare a meno di rivolgersi con martellante frequenza sono l'*Enchiridion* e il *Comentario resolutorio de cambios* dell'Azpilcueta.

È stato giustamente detto che, dall'epoca in cui furono redatti i cinque commentari dei quali anche il *de cambios* fa parte, questi «accompagnarono quasi sempre la stampa» del manuale del Navarro[62]; ma, poiché tale sintetica affermazione cela in realtà un più complesso intreccio di rapporti tra i due testi, pare opportuno ripercorrerne brevemente la vicenda.

Nel 1549 appare a Coimbra un'edizione portoghese, anonima ma attribuita con sicurezza al francescano Rodrigo da Porto, di un *Manual de confesores y penitentes* che si dice essere allineato con gli insegnamenti del Navarro, il quale per altro non nega all'iniziativa la propria manifesta approvazione[63]. Sempre a Coimbra, e sempre in portoghese, tre anni dopo viene stampato un altro *Manual de confesores y penitentes* che rivela una stretta dipendenza dal precedente, e in cui il sedicente autore, mantenendosi anonimo ma qualificandosi come francescano, pone la massima cura nel porre in evidenza, restando lui nell'ombra, l'apporto dell'Azpilcueta: al punto che questa viene usualmente considerata la *princeps* del manuale del teologo agostiniano[64]. In entrambe queste edizioni, e precisamente nel capitolo 17, riferito al precetto «non furtum facies», risulterebbe comunque trasposto sia il contenuto delle letture straordinarie tenute dal Navarro nei primi anni trenta presso l'Università di Salamanca su alcuni titoli del *Decretum* e delle *Decretales* concernenti i cambi e l'usura, sia quello di altri insegnamenti riferibili a questioni economiche impartiti a Coimbra a partire dal 1538: lezioni che tradiscono un'esperienza di prima mano dei meccanismi delle transazioni creditizie e cambiarie, probabilmente già acquisita durante il precedente soggiorno tolosano dell'Azpilcueta, ma a cui sicuramente non fu estranea la vicinanza di Salamanca al luogo di fiera di Medina del Campo.

Appunto a Salamanca, sul finire del 1556, esce la *princeps* del *Comentario resolutorio de cambios*, in coda alla prima edizione 'ufficiale' castigliana del *Manual de confesores*, del cui capitolo 17 risulta essere estrapolazione e approfondimento: opzione che l'Azpilcueta segue, da un lato, avvertendo la necessità di lavorare direttamente a una versione spagnola del suo manuale, dopo che era stato anticipato da parecchie traduzioni 'non autorizzate', e dall'altro cogliendo l'opportunità di integrare la trattazione in materia di cambi con alcune consulte che a partire dal 1554 aveva elaborato dietro richiesta della corte lusitana. Entro il 1569, più o meno nella stessa veste assunta in tale edizione 'ufficiale' (poiché riscritta dall'autore su istanza del Consiglio di Castiglia) i due testi accoppiati sarebbero ricomparsi nella penisola iberica in una decina di altre occasioni, sia nell'originale castigliano, sia nella traduzione portoghese curata da Joan de Barreira (1560). In Italia identica impostazione sarebbe stata accolta sia dalla fortunata traduzione in volgare operata da Cola di Guglinisi[65], ristampata più volte sino

The Arts, 1540-1773, Papers from International Conference (Boston, May 1997), J.W. O'Malley - G.A. Bailey - S.J. Harris - T.F. Kennedy (edd.), Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press 1999, pp. 522-537.
62. M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, pp. 153-154, nota 23.
63. E. Dunoyer, *L'«Enchiridion confessariorum»*, pp. 62 e 64, ma ancor più eloquente è l'illustrazione pubblicata ivi, p. 56.
64. Ivi, p. 53; L. Pereña, *El «Comentario de cambios»*, p. xx. Dalla stessa fonte, pp. xix-xxvii, interpolandola con M. Turrini, *La coscienza e le leggi*, pp. 153-154, nota 23, e pp. 365 sgg., nn. 350 sgg., traggo le informazioni che seguono, ove non altrimenti specificato.
65. Così almeno a cominciare dall'edizione «nuovamente tradotta di spagnuolo in italiano» di Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1569, che ho personalmente riscontrato. Quanto invece alle precedenti edizioni napoletane del

almeno al 1585[66], sia da un'assai meno diffusa versione latina, elaborata da Francesco da Sesse e pubblicata a Venezia nel 1573[67].

In ogni caso, nel 1573 usciva a Roma, per i tipi di Vittorio Eliano, un ulteriore rifacimento dell'*Enchiridion*, in latino e seguito personalmente dall'Azpilcueta. Rispetto alle edizioni precedenti si distingueva grazie a due importanti novità: da un lato, l'adeguamento del testo al dettato dei decreti tridentini, ma anche a filtrare le più recenti esperienze dell'autore, vissuto a stretto contatto con la corte di Filippo II tra il 1555 e il 1567, prima di giungere a Roma per difendere la causa di Bartolomé de Carranza e stabilirvisi definitivamente; dall'altro, la rifusione assolutamente non pedissequa del *Commentario* nel capitolo 17 del manuale. L'Azpilcueta avrebbe poi seguitato, negli anni a venire e sino alla morte (1586), a ritoccare l'*Enchiridion* e i relativi compendi, al punto che soltanto la versione che compare nei postumi *Opera omnia* (1590) potrebbe dirsi definitiva. Tuttavia, stante la non sostanziale diversità di tali ultimi rimaneggiamenti rispetto all'edizione del '73, appare possibile con lieve margine di errore considerarli quali sfaccettature di un unico blocco editoriale, quello che di gran lunga avrebbe conosciuto la più ampia diffusione sia in Italia, sia a livello internazionale[68].

Le trattazioni inerenti all'etica nella gestione dei cambi dovute alla penna dell'Azpilcueta, che furono in circolazione nel secondo Cinquecento, possono dunque essere raggruppate in tre gruppi: uno, minoritario e piuttosto precocemente accantonato, che proviene dalle prime redazioni portoghesi del *Manual de confesores*; uno, intermedio, che discende dal *Comentario resolutorio de cambios*; e uno, 'definitivo', che emerge con l'edizione latina dell'*Enchiridion* di Roma del 1573. E vi sono ottime ragioni, di là dal grande prestigio goduto dal Navarro, autorità che nessuno poteva ignorare a cuor leggero, per comprendere quanto profondamente Francisco Toledo dovesse tutti conoscerli. I soli dati biografici, che incrociano la vicenda dei due grandi teologi, sono di per sé eloquenti. Toledo tenne docenza a Salamanca fino al 1559: vi giunse quando era vivissima la fama dell'Azpilcueta, che già era stato uno dei più celebrati dottori dell'ateneo iberico tra il 1524 e il 1538, e gli fu collega dopo il ritorno in Spagna del Navarro, dal 1555 in avanti. Allo scoppio, poi, del 'caso Carranza', entrambi si trovarono a occuparsene, pur con diseguale coinvolgimento e su differenti fronti[69]. Tutti e due, infine, ormai stabilmente residenti nella città dei pontefici, nel settembre 1569 furono chiamati da Pio V, «approvando [egli] il disegno del cardinale Borromeo», al servizio della Sacra Penitenzieria, il Toledo in qualità di consultore teologo, l'Azpilcueta nelle vesti di consultore canonista[70].

Tuttavia, a meno di non volere anticipare la stesura dell'*Instructio sacerdotum* ai primissimi anni dopo la chiusura del Tridentino[71] e comunque giudicare come irrisori i successivi ritocchi a un testo mai pubblicato prima del 1599, dobbiamo ritenere che Toledo

1564 e 1568, e veneziana del 1568, nell'impossibilità di un accertamento diretto, non posso che prendere atto delle divergenze dal confronto tra E. DUNOYER, *L'«Enchiridion confessariorum»*, pp. 74 e 95 (che segnala come la prima traduzione di Cola di Guglinisi sarebbe stata compiuta seguendo l'edizione portoghese del 1552, e quindi non possa contenere il *Commentario de' cambi*), L. PEREÑA, *El «Comentario de cambios»*, p. XXIV (che individua nell'edizione veneziana del 1568 la *princeps* volgare del *Commentario*) e M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, pp. 153-154, nota 23, e p. 365, nn. 350-352, che sembra associare il *Manuale* e il *Commentario* già a partire dall'edizione di Napoli del 1564.

66. Ivi, pp. 365-367, nn. 350-367.

67. Ivi, pp. 153-154, nota 23, e p. 367, n. 368. L. PEREÑA, *El «Comentario de cambios»*, p. XXIV, fissa invece al 1569 la pubblicazione di una non meglio precisata «primera edición latina del *Comentario de cambios* por un autor desconocido, a decir del mismo Azpilcueta "excusum Venetiis"».

68. Cfr. il grafico riprodotto da E. DUNOYER, *L'«Enchiridion confessariorum»*, p. 69, in cui si contano, nel 1579 e nel 1592, nove edizioni per ciascun anno, che rappresentano altrettanti massimi nella produzione editoriale dell'*Enchiridion*.

69. Sul coinvolgimento del Toledo, forse meno noto di quello dell'Azpilcueta, cfr. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Censura inédita del padre Francisco de Toledo S.I. sobre el catecismo del arzobispo Carranza*.

70. E. DUNOYER, *L'«Enchiridion confessariorum»*, p. 42.

71. Cfr. *supra*, in fondo alla nota 9.

non ignorasse come le prime stesure del manuale dell'Azpilcueta, quelle derivanti dalle prime edizioni portoghesi, fossero state completamente sostituite dall'*Enchiridion* del 1573, e che quindi il cardinale gesuita considerasse alla stregua di fonti soltanto quest'ultimo e il *Comentario resolutorio de cambios*. Come si è in parte già anticipato, Toledo ne fece un uso abbondantissimo, che dimostra la pesante influenza su di lui esercitata dal Navarro nella trattazione di quello che è stato efficacemente definito «el aspecto económico de la convivencia humana»[72]: fu però influenza, e non dipendenza.

Se infatti si pongono a paragone l'*Instructio sacerdotum* del Toledo con il *Comentario resolutorio de cambios* e con l'*Enchiridion* dell'Azpilcueta[73], si può agevolmente constatare come la disamina dei cambi segua una falsariga comune, individuando, con qualche lieve sfumatura, un'identica successione di argomenti e svolgendoli con metodo analogo, il che è traccia sicura dell'appartenenza dei due autori a uno stesso *milieu* culturale, se non addirittura a una medesima 'scuola'. Tuttavia, mentre l'impostazione data dall'Azpilcueta ai suoi trattati rappresentò per Toledo un modello da seguire, tanto la dottrina economica esposta da quest'ultimo quanto soprattutto le conclusioni teologiche e casistiche alle quali pervenne si dimostrano ampiamente indipendenti da quelle del Navarro.

Sia Azpilcueta, sia Toledo, infatti, applicano uno schema esplicativo che trae origine da una *definitio*, sviluppa una tipologia dei cambi e si estende ad alcune questioni connesse: l'evoluzione storica dello scambio, le funzioni della moneta, la determinazione del valore del denaro (fino a ventilare, in entrambi i casi, per così dire, una primordiale 'teoria del *fixing*'), la disamina dei 'vizi' del mercato monetario in generale e delle fiere di cambio in particolare. Ma i due teologi interpretano questa struttura attraverso altrettante *formae mentis* assai ben distinte: Azpilcueta tradisce la sua formazione di canonista e procede per categorie logico-giuridiche; Toledo invece, accantonando la propria vocazione filosofica ed esegetica, guarda e descrive direttamente i comportamenti economici, colti nelle loro concrete manifestazioni. Così il cardinale gesuita, pur essendo certamente meno padrone della teoria economica di quanto non lo sia il teologo agostiniano, risulta alla fine non soltanto meno astratto e più facilmente comprensibile (un'incisività paragonabile a quella dell'*Instructio* si ritrova forse nell'*Enchiridion*, ma non certo nel *Comentario*), ma persino più coerente, per esempio evitando di confondere l'oggetto principale dei contratti di cambio con le relative prestazioni accessorie, come invece spesso accade all'Azpilcueta.

Un esempio. Toledo si rifà a una sola e semplice nozione di cambio, inteso come «permutatio negociatoria numismatis pro numismate». Azpilcueta invece risale all'etimo della parola, il che lo porta a stabilire l'equivalenza tra «cambium» e «permutatio» («cambium proprie est commutatio unius rei pro alia»)[74]; per distinguere tra cambio e

72. L. PEREÑA, *El «Comentario de cambios»*, p. XIX.

73. Ci si concederà tuttavia un lieve margine di errore, operando sì il confronto con M. DE AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*, Romae, apud Victorium Elianum, 1573 (d'ora innanzi *Enchiridion*), ma sostituendo l'originale spagnolo del *Comentario de cambios* con la relativa traduzione contenuta in *Manuale de' confessori, et penitenti... insieme con cinque commentari, cioè de' cambi, dell'usura, della simonia, delle difese del prossimo, et del furto notabile... nuovamente tradotto di spagnuolo in italiano dal R.P. fra Cola di Guglinisi dell'ordine di San Francesco di Paula...*, in Vinetia, appresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1569 (d'ora in poi *Commentario*), pur sapendo che lo stesso Azpilcueta ebbe a considerarla corrotta e non meritevole di approvazione. Tale scelta è stata dettata dal desiderio (giustificato dal fine di questo scritto, di contribuire alla determinazione del grado di cultura del 'basso' e 'medio' clero italiano) di porre in evidenza le due forme della trattazione dei cambi dell'Azpilcueta che conobbero di gran lunga la maggior diffusione in Italia, l'una tra i lettori del manuale latino, l'altra tra coloro che predilessero il 'corrispondente' in volgare.

74. *Enchiridion*, p. 470. Si può dunque verificare anche un cambio «di cosa naturale per una altra naturale» o anche di moneta per altra cosa «non come prezzo né moneta, ma come un pezzo d'oro, argento o metallo; ma anco propriamente si può chiamar cambio il cambio di moneta per moneta, con tanto che l'una non si dia per prezzo de l'altra, ma per cambio di quella» (*Commentario*, § 9). A parte la circolarità della definizione, appare chiaro come per l'Azpilcueta «cambio» sia *proprie* equivalente a «baratto».

baratto gli occorre dunque appellarsi all'uso comune della parola, precisando: «Cambium, ut a vulgo usurpatur, est omnis contractus pecuniae pro pecunia non gratuitus, sive sit permutatio, sive emptio, sive quivis alius»[75]. Ove l'accento gravato sul termine «contractus», mentre in Toledo la chiave di volta di qualsiasi discriminazione poggiava sul concetto di «spes lucri», induce a moltiplicare le *species* dell'istituto, che, dalle quattro che erano nell'*Instructio sacerdotum* (per minuto, secco, per lettera e reale) diventano sette potenzialmente lecite (per officio[76], per minuto[77], per lettere, per traslazione reale[78], per interesse, per custodia[79] e per compra)[80] più un numero imprecisato di illecite, comunque gravitanti attorno all'ipotesi di finzione del contratto (cambi *ficti*, o secchi)[81].

Toledo e Azpilcueta, poi, pur così prossimi, sono figli di tempi diversi. L'agostiniano di Navarra scrive in un'epoca in cui la figura del mercante-banchiere despecializzato è ancora assai più fortemente presente e significativa di quanto non sia alla fine del Cinquecento, quando la toletana *Instructio sacerdotum* fa la sua comparsa[82]. Si spiega così, per esempio, perché in quest'ultima cada la considerazione di una fattispecie alla quale invece l'Azpilcueta concede ampio risalto, quella dei cambi «per interesse», che si verificano quando «il cambiatore trata in mercantie, et per prestare a colui che ha bisogno lassa di trafficare» in altri settori[83].

Sotto il profilo dell'approccio teologico-morale all'individuazione dei peccati e alla relativa remunerazione, infine, le posizioni di Azpilcueta e Toledo non sono affatto interscambiabili. Per quanto conciliante, l'interpretazione dei comportamenti economici fornita dal cardinale gesuita tradisce tracce di un rigore sconosciuto alla 'disinvoltura' dell'Azpilcueta. Il canonista agostiniano, per cominciare, si era dato lo scopo di dilatare il più possibile i confini entro i quali – certo, «sotto a debita corretione, [...] a bona fede [e] senza inganno presso Dio» – «al più tirarlo, si può estendere il guadagno de' cambi», con l'esplicita intenzione di «diffender giustamente le anime et robba di tanti principali et honorata gente»[84]; Toledo invece era rimasto ancorato alle più tradizionali finalità dei manuali per la confessione, intese a definire il peccato, non gli ambiti di liceità, che risultavano delineati soltanto 'in negativo'. L'uno dunque precisava, con la maggiore elasticità che gli era consentita, ciò che si poteva fare; l'altro, con minore scrupolo per le esigenze degli operatori economici, ricordava ciò che fare non si poteva. Ancora, sia Azpilcueta, sia Toledo non potevano esimersi da una valutazione etico-giuridica dei comportamenti economici, che è appunto ciò che qualifica le loro opere come appartenenti al genere della casuistica. Tuttavia, mentre Toledo sembra estendere il giudizio morale anche alla sfera economica in quanto tale, Azpilcueta, se si prescinde dai casi concreti, mantiene un'assoluta neutralità: emblematico in tal senso è l'accenno all'«humana cupiditas» che il gesuita invoca disquisendo dell'evoluzione storica degli scambi, e che invece nell'agostiniano manca completamente[85].

Non proprio rare sono però le occasioni in cui le posizioni sembrano ribaltarsi, ed è Toledo a farsi portavoce di aperture teologiche che erano invece sconosciute all'Azpilcueta. Argomentando a proposito dei cambi secchi, per esempio, Toledo sviluppa una tipologia complessa, che gli consente di tarare a seconda dei casi il giudizio di illiceità, sino a negarla nell'eventualità che sussista una *aequalitas periculi* tra i contraenti il cosiddetto «cambio casuale», oppure si siano effettivamente concretizzati i presupposti dichiarati nei contratti di «cambio in nome degli aulici»[86]. Azpilcueta invece, pur recuperando altrove qualche margine di manovra agli operatori che sono soliti trattare i cambi secchi, prende avvio da un assunto draconiano: «Peccat mortaliter [...] qui quaerit lucrum notabilem ex cambiis siccis»[87].

Occorrerebbe dunque una dissezione minuziosa di tutte le occorrenze prese in esame dai trattati di Toledo e Azpilcueta, prima di esporsi a una consapevole valutazione della differente severità con cui i due teologi indagano le occasioni di peccato che si annidano nelle negoziazioni cambiarie. Per il momento, tuttavia, ci si dovrà accontentare di avere raggiunto un traguardo intermedio, avendo appurato la non sovrapponibilità delle loro interpretazioni giuridico-morali, come appare del resto anche dal mero accostamento (del tutto esemplificativo) delle pagine che il gesuita cordubense e l'agostiniano di Navarra de-

75. *Enchiridion*, p. 470, che nel *Commentario*, § 10, diviene: «Il ditto volgare non chiama cambi tutte le cose che si cambiano, ma solo gli cambi de dinari per dinari, et molti contratti che propriamente non sono cambi, ma compra, pigioni, affitti et altri contratti innominati».
76. «Po[test] constitui a republicae [sic!] officium mutuandi egentibus cum salario de publico constituto [...] aliquo parvo lucro reddendo a mutuatariis ultra sortem pro labore officiarii instar montium pietatis»; ed è lecito anche (*Enchiridion*, p. 471). Mentre per il *Commentario* (§ 15) la fattispecie, che abbraccia la più estesa nozione di cambio «per l'officio et fatica di prestare», si concretizza allorché «il cambiatore, in quanto è prestatore, [...] si offerisce a prestar a quelli, che hanno necessità di dinari, p[otendo perciò] ricever un tanto [...] per la fatica et industria che pone in cercare, tenere, guardare molti dinari [...] et in far li conti et pigliar sicurtà, et ponersi a pericoli et passione». Questi casi (come quello richiamato a titolo esemplificativo, concernente i monti di pietà) appaiono però più facilmente collocabili nell'ambito di una trattazione dei prestiti a interesse, come fa Toledo, piuttosto che non nel contesto delle negoziazioni cambiarie, come decide Azpilcueta, probabilmente a ciò indotto dalla consapevolezza della frequente sovrapposizione delle figure del cambista e del prestatore di denaro.
77. Secondo l'*Enchiridion* (p. 471), si manifesta quando il cambista «cambi[at] praesentem pecunia pro praesenti, puta nummos minoris valoris pro nummis maioris, vel contra»; ma è lecito anche ai privati, i quali possono «accipere aliquid exiguum [...] non sola ratione cambii, sed alicuius interesse singularis, laboris, taedii, impedimenti et aliorum incommoditatum», fattispecie e motivazioni che il *Commentario* riferiva invece ai cambi «per l'officio et fatica di prestare», limitandosi invece, quanto ai cambi per minuto a spiegarli come il «cambiar moneta piccola per grossa» (§ 19).
78. Accogliendo un'accezione più larga rispetto a quella utilizzata da Toledo, comprende sia il caso in cui il cambista 'specula' sulle differenze del *fixing* tra due valute, «quaerendo pecuniam valentem minoris in aliqua provincia, quam in alia», per poi rivenderla negli stati dove ha più alto corso, sia quello di un vero e proprio arbitraggio sul mercato dei metalli preziosi, quando il cambista dapprima negozia moneta «deformata, fracta, rasa, resecta, aut iniusti ponderis», e poi «realiter transfer[t eam] in aliam [provinciam], ubi aliquo respectu pluris valent» (*Enchiridion*, p. 473). Così anche il *Commentario*, § 31, precisando che il cambio reale «si fa comprando, cambiando, o dando per altro contratto innominato la moneta, che val meno in una terra che in una altra, o per non correr in quella, o per non valer tanto il suo metallo in quella come nell'altra, o per esser rotta, disfigurata, guasta, manco di peso». Si noti la parziale sovrapposizione, che manca in Toledo, con la fattispecie del cambio per minuto.
79. Anche in questo caso Azpilcueta, contrariamente a Toledo, non sembra far differenza tra la transazione cambiaria e i servizi bancari accessori. Sostiene infatti: «Licitum est sextum cambium, quo quis lucratur ob custodiam pecuniarum, ut lucrantur argentarii, sive bancharii auctoritate publica, constitui ad custodiendas pecunias» (*Enchiridion*, p. 474). Così anche *Commentario*, § 36, che individua il «cambio per guardia» nella circostanza in cui «il cambiatore sia [anche] guardia, depositario et sicurtà de gli danari che gli daranno».
80. Definito anche «cambio per cambio» (*Commentario*, § 41), non individua in realtà una vera e propria categoria, se non quella generalissima di tutti gli scambi «praesentis pecuniae pro absentis» (*Enchiridion*, p. 475).
81. L'equivalenza, per Azpilcueta, è strettissima: «[Cambium] dividitur in reale, et siccum. Et [...] cambium siccum [...] est cambium fictum, et non verum» (*Enchiridion*, p. 470). Come si vedrà, benché non sia intenzione del teologo agostiniano occuparsi esplicitamente anche dei cambi illeciti, che ricadono nel caso di coscienza dell'*usura palliata*, l'argomento sarà parzialmente ripreso trattando dei cambi per lettera.
82. Cfr. p.e. L. DE ROSA, *Gli imprenditori commerciali e bancari*, in *Impresa, industria, commercio e banca (secc. XIII-XVIII)*, Atti della XX Settimana di Studio dell'Istituto Internazionale di Storia Economica «Francesco Datini» (Prato, 30 aprile - 4 maggio 1990), a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Olschki 1991, pp. 63-96; e, per un'incisiva messa a punto anche storiografica che travalica il caso milanese, più da vicino analizzato, G. DE LUCA, *Commercio del denaro e crescita economica a Milano tra Cinque e Seicento*, Milano, il Polifilo 1996, pp. 50-60.

83. *Commentario*, § 34. Il corrispondente passo dell'*Enchiridion*, p. 474, recita: «Licitum est quintum cambium, quo campsor recipit aliquid ultra sortem veri interesse damni emergentis vel lucri cessantis, quod incurrit campsor cessando ob id ab alio iusto cambio, vel mercimonio, ut proximi necessitati cambiendo succurrat, cum pacto solvendi ei tantum, quantum fuisset aliter lucraturus». Si noti anche che a questa sola fattispecie Azpilcueta riferisce esplicitamente le ipotesi di lucro cessante e danno emergente, che invece trovano in Toledo – come si è visto – un assai più ampio utilizzo.
84. *Commentario*, § 80.
85. Cfr. *Instructio sacerdotum*, pp. 485-486, con *Enchiridion*, pp. 470-471, e *Commentario*, § 11.
86. *Instructio sacerdotum*, pp. 488-489 (che ho trascritto nelle pagine precedenti), ove viene anche descritto in cosa consistono le due fattispecie citate.
87. *Enchiridion*, p. 468.

dicano alla spiegazione dei cambi per lettera. Le une sono già state *supra* trascritte. Le altre si imperniano su di una definizione di tale istituto come «trapasso virtual del dinaro, per il qual colui che lo vuole per un'altra terra lo dà in questa [...] al cambiatore, o ad alcun altro che in quella terra tiene dinari o credito, perché li dia lettera perché gli si li dia tanta somma, quanto vale quello che lui gli dà [...] qui, et di più li dà un tanto di guadagno, per farcili dare per quella lettera in quella terra»[88]. E, nella versione latina, recitano[89]:

Cambium vocatum per litteras est iustum, et reipublicae necessarium; quia per illud virtualiter transfertur pecunia de uno loco in alium, quamlibet remotum, virtute litterarum, quibus efficit campsor, ut tradatur tanta pecunia in alio loco, quanta ei datur, in quo ipse dat litteras, et aliquid amplius pro iusta mercede. [...] Dicitur cambium per litteras, quia communiter sit per eas; quamvis etiam fieri possit per nuntium, vel per ipsum campsorem.

[...] Quod ad iustitiam [cambii per litteras] requiritur. Primo, servetur aequalitas valoris inter pecuniam datam, et accipiendam. [...] Secundo, quod campsor non accipiat plus iusta mercede, et quod illa non crescit ex eo solo, quod tardius sit accipienda pecunia virtute litterarum, vel eo quod a principio non traditur ei pecunia, vel pars eius, sed expectat solutionem usque ad tempus, quo certum fiat litteris satisfactum esse; neque decrescit ex eo, quod tota pecunia statim solvatur, vel intra brevius tempus solito, quia [...] propter anticipationem, vel dilationem solutionis, iustum rei pretium nec augetur, nec minuitur. [...] Tertio, [...], quod campsor, qui dat pecunias solvendas in aliis quamlibet remotis locis, sciat vel probabiliter credat, quod persona, cui eas dat, habeat pecunias, vel fidem, et voluntatem satisfaciendi litteria quas de solvendis illis sibi tradit. [...] Alioqui usuram iniquam admittit, et iniquiorem si eas tradit cum pacto, quod si non solvantur intra tres menses ibi campsoris ab eis, ad quos remittitur solutio, solvatur intra sex menses Romae cum lucro cambii, quo ibi erat solvendo, et lucro recambii Romae solvendo. [...] Quarto, [...] ut locus, in quo est solvenda pecunia, longe distet a loco, in quo dantur litterae. Alioqui enim esset cambium de tempore ad tempus, quod non licet, et non de loco ad locum, quod licet [...].

Attento solo iure naturali, et divino, aeque iuste potest fieri hoc cambium per litteras de civitate unius regni ad aliam eiusdem, sicut ad aliam alterius regni [...], quamvis in aliquot regni iure humano id prohibeatur ad tollendas palliatas usuras, inducendo praesumptionem earum; quod tamen, cessante fraude et finctione, non liga[t] in foro conscientiae. [... Sed] laudanda fuit lex bonae memoriae Caroli V, qui praescripsit pretium moderatum, quo campsores suorum regnorum cambirent; quae tamen [...] non fuit usu recepta; quamquam nihil aliud per eam fiebat, quam reductio mercedis cambientium ad quantitatem, in quae nos eam cognovimus etiam post annum 1530, quando translatio unius ducati Salamantica Romam fiebat minoris grosso sive dimidiato regali, quae tamen nunc constat tribus fere iuliis, sive regalibus; et contra, Roma Salamanticam fiebat uno carolino, sive tribusquartis iulii sive regalis, et nunc constat fere quattuor iuliis, quae caristia nescio qua iustitia coram Deo defendi possit.

A parte la scoperta di un rendiconto dei tassi di cambio, storici e correnti, in un manuale per la confessione – che è cosa un po' imprevista –, la comparazione dei testi sottratti all'*Enchiridion* e all'*Instructio sacerdotum* riconduce alla conclusione che già era stata ventilata. Azpilcueta e Toledo non sono equivalenti, né sotto il profilo teologico-morale, né dal punto di vista della teoria economica che esprimono. La medesima impostazione delle questioni economiche, che condividono, li induce però a trattare gli stessi argomenti, a segnalare analoghi problemi, a descrivere identiche situazioni. In una parola, Azpilcueta e Toledo veicolano la stessa informazione economica. Sono anzi, in virtù della superba fortuna editoriale che accarezza i loro manuali per la confessione dalla metà del Cinquecento alla metà del secolo successivo, gli strumenti privilegiati attraverso cui il clero in cura d'anime può ricevere un'organica informazione economica: istruzione di cui il ceto sacerdotale dell'età moderna sembra apprezzare disinvoltamente tutti i vantaggi.

88. *Commentario*, § 21.
89. *Enchiridion*, pp. 472-473.

L'ALTARE MAGGIORE DEL DUOMO DI SIENA NEL CINQUECENTO

Timothy Verdon

È opportuno introdurre questa riflessione, sui cambiamenti operati all'altare maggiore del Duomo nel Cinquecento, con due dipinti del Quattrocento che ne ricordano la configurazione formale ed iconografica precedente.

Il primo raffigura *La conversione di Sant'Antonio abate mentre ascolta il Vangelo durante la Messa*, attribuito al Maestro dell'Osservanza, e definisce i parametri liturgici e topografici del fatto che vogliamo interpretare (fig. 1). L'artista situa l'evento, avvenuto nell'Egitto del III secolo, dentro la cattedrale di Siena così com'era nel XV secolo. Fa vedere tra l'altro – a destra – il recinto del coro davanti all'altar maggiore, con (sopra) uno spigolo del perduto coronamento ligneo della *Maestà* di Duccio di Buoninsegna: la spettacolare pala d'altare collocata nel 1311 che verrebbe rimossa nel 1505. Sopra la carpenteria della *Maestà*, vediamo lo sguancio dell'occhio della parete terminale che ospita la vetrata duccesca recentemente restaurata[1].

Nella seconda opera introduttiva, la copertina di un libro di Biccherna del 1483, un particolare (fig. 2) ci mostra l'altra componente del programma originario: oltre la grande vetrata (qui pienamente descritta), e davanti alla *Maestà* con il suo fantasioso coronamento gotico, di qua del tramezzo vediamo il pulpito di Nicola Pisano, coperto di un drappo nero quando non era in uso[2]. Notiamo che la posizione originaria del pulpito era a destra di chi guardava il presbiterio, non a sinistra, e nello spazio aperto sotto la cupola, non tra i pilastri come oggi. Lo spostamento del pulpito nel 1543 è una parte dell'argomento che intendo sviluppare[3].

Un ultimo 'documento' quattrocentesco aiuterà a cogliere l'importanza del mutamento di programma che mi interessa. Ricordato nel seicentesco *«Racconto del Duomo di Siena»* di Alfonso Landi, è il progetto – risalente al 1440 – di completare l'iconografia due e trecentesca della cattedrale con una grande vetrata per il rosone di facciata, dirimpetto a quello della parete terminale con la vetrata di Duccio[4]. Per il cronista seicentesco, è indiscussa la connessione tra i due rosoni: «Sono ancora in questo Tempio due Occhi o vero vetrate istoriate a colori», dice, di cui «l'una è sopra alla nicchia del Coro in testa al Tempio» (e qui descrive in modo dettagliatissimo il programma della vetrata di Duccio, con la *Dormitio Virginis*, *l'Assunzione* e *l'Incoronazione di Maria* nella parte centrale: cfr. fig. 3), mentre «l'altro Occhio o vero vetrata è dalla parte di sotto del Tempio sopra alla porta di mezzo delle Tre». E come la vetrata di Duccio era mariana nell'assetto iconografico, così anche quella progettata nel 1440 doveva illustrare un soggetto relativo alla Madonna: «Il Sig. Giovanni del Sig. Pietro Borghesi Rettore si fece fare due disegni coloriti a M° Stefano di Gio. Depintore, per fare la vetrata a detto Occhio, con uno de' due quale piacesse. L'uno rappresentava la Vergine Annunziata, l'altro la di lei Incoronazione»[5].

1. C. Brandi, *Duccio*, Firenze 1951; J.H. Stubblebine, *Duccio di Buoninsegna and His School*, Princeton 1979; F. Deuchler, *Duccio*, Milano 1984; J. White, *Duccio. Tuscan Art and Medieval Workshops*, Londra 1979; L. Bellosi, «Duccio», in *Enciclopedia dell'arte medievale*, V, Roma 1994; G. Chelazzi Dini, *Pittura senese dal 1250 al 1450*, in G. Chelazzi Dini, A. Angelini, B. Sani, *Pittura senese*, Milano 1997, pp. 9-259.
2. Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivisitici, *Le Biccherne. Tavole dipinte delle magistrature senesi (secoli XIII-XVIII)*, a cura di L. Bortgia, E. Carli, M.A. Ceppari, U. Morandi, P. Sinibaldi, C. Zarrilli, Roma 1984, pp. 184-185.
3. Cfr. T. Verdon, *Il Duomo di Siena: storia, arte, senso*, in *Il Duomo come libro aperto. Leggere l'arte della Chiesa*, a cura di S. Bruschelli, Siena 1997, pp. 89-106; Id., *Parola, acqua, immagine e spazio: il pulpito e il fonte battesimale*, in *ibid.*, pp. 107-126.
4. A. Landi, *«Racconto» del Duomo di Siena*, a cura di E. Carli, Firenze 1992, pp. 56-57.
5. *Ibid.*

Nessuno di questi disegni piacque, però, e l'iniziativa fu rimandata alla metà del Cinquecento, quando «detta vetrata fu fatta finalmente da M° Pastorino di Gio. Micheli Scultore sanese l'anno 1549». Ma il soggetto della vetrata cinquecentesca era eucaristico, non mariano: «Pastorino in quella vetrata rappresentò quella Cena nella quale Nostro Signore istituì il SS. Sacramento dell'Eucaristia», precisa il Landi (fig. 4)[6].

Il mutamento di cui sto parlando consiste perciò nell'evoluzione da un'originaria enfasi esclusivamente mariana, ai due poli del percorso rituale, a un'enfasi eucaristica. Certo, la scelta del soggetto eucaristico per la vetrata del 1549 non è difficile da capire: era allora in preparazione a Trento il decreto sull'eucaristia con cui la Chiesa cattolica ribadiva la sua fede tradizionale nella reale e corporea presenza del Salvatore nel pane e vino consacrati. Negli stessi anni, anche a Firenze l'altare maggiore del Duomo verrebbe rinnovato con il gruppo scultoreo di Baccio Bandinelli (fig. 5), il cui Cristo – collocato sulla mensa nel 1552, appena nove mesi dopo la pubblicazione del decreto tridentino – ha la stessa funzione della vetrata di Pastorino a Siena: rafforzare la fede eucaristica della Chiesa[7].

Ma – ed è questo il punto – a Siena la trasformazione dell'altare maggiore era già incominciata quarant'anni prima del Concilio di Trento! La vetrata dell'*Ultima Cena* completava un programma focalizzato sull'altare ed avviato nel primo decennio del XVI secolo, il cui indirizzo eucaristico era chiarissimo sin dall'inizio.

Una delibera della Balìa dell'11 luglio 1506 autorizza i Governatori dell'Opera del Duomo a prendere possesso del tabernacolo bronzeo del Vecchietta (fig. 6), per spostarlo dall'altare maggiore della chiesa dell'Ospedale di Santa Maria della Scala – per cui era stato fatto nel 1472 – all'altar maggiore della cattedrale. La risistemazione era *'ad experimentum'*: il testo della delibera, riportato nel «Racconto» del Landi, specifica che i tre amministratori della Fabbriceria «debeant accipere Tabernaculum Hospitalis; teneantur id ponere in ecclesia Cathedrali, et si bene permanebit, possint et eis liceat recompensare Hospitale de credito habet Opera in Biccherna [...]. Si vero non bene permanebit, restituant illud dicto Hospitali»[8].

Si capisce, leggendo tra le righe, che alcuni temevano che il tabernacolo, già vecchio di quarant'anni, non s'inserisse armonicamente nella nuova sistemazione dell'area presbiterale affidata a Francesco di Giorgio Martini. Simili riserve estetiche, se ce ne fossero, si dimostrarono però infondate, e il tabernacolo – che conosciamo anche nel bellissimo modello di presentazione, dipinto in tempera su tela e conservato alla Pinacoteca Nazionale (fig. 7) – rimase, anche nell'ulteriore ammodernamento dell'altare effettuato da Baldassare Peruzzi nel 1543.

Perché sostituire con un tabernacolo moderno la vetusta pala di Duccio? In parte si trattava certamente del desiderio di adeguare l'altar maggiore al gusto del periodo. Le guglie gotiche del coronamento della Maestà, e le minuzie della sua decorazione – tra cui tre tabernacoletti dai quali, mediante fili, si facevano calare angioletti in legno dorato «a ministrare a la sancta Messa colla Eucaristia et lambicchi et panicello per le mani» – dovevano sembrare frivole, e in ogni caso vecchie, in pieno Rinascimento[9]. Già nel 1455 un'altra

6. *Ibid.*
7. T. Verdon, *Le origini dell'altare barocco e la Controriforma a Firenze*, in *Altari e committenza. Episodi a Firenze nell'età della Controriforma*, a cura di C. De Benedictis, Firenze 1996, pp. 19-27; Id., *Immagini della Controriforma: l'iconografia dell'area liturgica di Santa Maria del Fiore*, in *La Cattedrale come spazio sacro. Saggi sul Duomo di Firenze* (Atti del VII Centenario del Duomo di Firenze, 3 voll.), a cura di T. Verdon e A. Innocenti, vol. II **, pp. 521-543; Id., *L'arte sacra in Italia: dal paleocristiano al postmoderno*, Milano 2001, capitolo 9.
8. A. Landi, *«Racconto»*, p. 20. Per il tabernacolo, cfr. G. Vigni, *Lorenzo di Pietro detto il Vecchietta*, Firenze 1937; L. Cavazzini, s.v. *Lorenzo di Pietro, detto il Vecchietta*, in *Francesco di Giorgio e il Rinascimento a Siena 1450-1500*, a cura di L. Bellosi, catalogo della mostra (Siena 25 aprile-31 luglio 1993), Milano 1993, pp. 523-524.
9. E. Carli, *Il Duomo di Siena*, Genova 1979, p. 67.

delibera aveva richiesto la rimozione della *Maestà* dall'altare, e la creazione di un grande dossale d'argento con nicchie per i santi protettori della città[10].

Il secondo Quattrocento aveva visto una serie di interventi in Duomo, affidati a maestri dell'avanguardia quali Urbano da Cortona e Antonio Federighi, per non parlare di Donatello, e ora, nel primo Cinquecento, sorgeva a pochi passi dal presbiterio l'arco di trionfo classicheggiante di Andrea Bregno (fig. 8), al cui ornamento scultoreo prendeva parte il giovane Buonarroti, mentre Pinturicchio affrescava l'attigua Libreria Piccolomini[11]. Si trattava di un programmatico aggiornamento artistico dell'interno della cattedrale che non poteva escludere l'altare principale.

Aggiornare, tuttavia, non significa necessariamente cambiare programma: sarebbe stato possibile, dopo tutto, commissionare un'altra pala mariana per l'altar maggiore – come quella che vediamo nell'affresco della Libreria Piccolomini raffigurante il futuro Pio II creato cardinale da Callisto III (fig. 9). Dobbiamo ancora capire perché, al posto della *Maestà*, venne collocato un tabernacolo eucaristico – scelta, questa, singolare anche perché turbava la logica del programma precedente: Maria che, nella vetrata, muore, ascende ed è incoronata, per poi essere contemplata (nella pala) in cielo tra angeli e santi. Il tabernacolo, cioè, non legava con la vetrata, se non con un ragionamento teologico complicato: il *Corpus Domini* eucaristico sotto la vetrata che celebra la donna da cui Cristo prese il suo corpo mortale. Perfino il dossale d'argento progettato nel 1455, con statue dei santi patroni, avrebbe funzionato meglio.

Perché allora l'eucaristia, perché il tabernacolo? Le possibili risposte – tante – ruotano intorno a ciò che si può chiamare una vera e propria 'mistica eucaristica' che, all'alba dell'era moderna, dominava la spiritualità cattolica[12]. Ricordiamo l'attualità della questione dell'*Utraque* – la pretesa dei seguaci di Giovanni Hus di ricevere la comunione sotto le due specie – che era stata decisa dal Concilio di Basilea con la concessione dell'agognato privilegio, destinato a rimanere in vigore tra i cechi fino al 1620[13]. Ricordiamo la fissazione con l'ostia consacrata, e – nell'ambito della storia dell'arte – la predella di Paolo Uccello del 1468 per la pala della Confraternita del *Corpus Domini* di Urbino (di cui l'immagine principale verrebbe finalmente eseguita da Giusto di Gand), con il racconto della profanazione dell'ostia[14]. Nel contesto devozionale ricordiamo la fantasmagorica processione del *Corpus Domini* di Viterbo, descritta da Pio II[15], e la sempre più frequente identificazione visiva del tabernacolo con il corpo martoriato del Salvatore: si pensi alla bellissima porticina di tabernacolo proveniente dalla cattedrale di Sovana, databile al 1467-70 (fig. 10)[16], e all''itinerario eucaristico' sviluppato nell'iconografia del tabernacolo di fra Raffaello da Brescia per la Badia a Rofena, dei primi del XVI secolo: il *Vir dolorum* dell'esterno che, aprendosi, rivelava all'interno l'eucaristia 'confezionata' all'altare per l'intervento dello Spirito Santo sui doni (figg. 11-12)[17].

10. *Ibid.*, pp. 110-11.
11. *Ibid.*, pp. 108-111 e 127-130.
12. T. Verdon, *Il mistero dell'Eucaristia nell'arte dalla Controriforma al Settecento*, in *Mistero e immagine. L'Eucaristia nell'arte dal XVI al XVIII secolo* (catalogo della mostra, 20 settembre-23 novembre 1997), Milano 1997, pp. 41-53; H. Pfeiffer, *Arte eucaristica*, *ibid.*, pp. 202-208; T. Verdon, *L'Eucaristia, Corpo di Cristo nell'arte*, in *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, a cura di N. Reali, Milano 2001, pp. 314-331.
13. F. Delaruelle, P. Ourliac e E.-R. Labande, *La Chiesa al tempo del Grande Scisma e della crisi conciliare (1378-1449)* [vol. XIV/1 nella collana *Storia della Chiesa*, edizione italiana in 28 voll.], Roma/Torino 1967 (ristampa 1979), pp. 532-556.
14. J. Pope-Hennessy, *The Complete Work of Paolo Uccello*, Londra 1950.
15. A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, Roma 1891, pp. 240 ss, trascrive i passi rilevanti dai *Commentari* di Pio II.: cfr. anche T. Verdon, *'Effetti speciali' nello spettacolo e nell'arte quattrocentesca*, «Biblioteca teatrale», 19/20, 1990: 7-20.
16. Cfr. *Panis vivus. Arredi e testimonianze figurative del culto eucaristico dal VI al XIX secolo* (catalogo della mostra, Siena 21 maggio-26 giugno 1994), a cura di C. Alessi e L. Martini, Siena 1994, pp. 90-91.
17. *Ibid.*, pp. 181-182.

Ricordiamo l'immagine eucaristica rinascimentale più straordinaria in assoluto, la *Disputa sul Sacramento* di Raffaello (fig. 13)[18], iniziata appena tre anni dopo la collocazione del tabernacolo di Vecchietta sull'altare del Duomo senese, e – nelle medesime Stanze del palazzo pontificio, l'immagine che testimonia un rinnovato interesse nel miracolo da cui è nato il culto del *Corpus Domini* nel Duecento, la Messa di Bolsena, in cui i dubbi del celebrante boemo vennero dissipati quando l'ostia sanguinò (fig. 14). Di pochi anni dopo, poi, la grande pala di Fra Bartolomeo per il Santuario della Santissima Annunziata a Firenze, con lo scritto «Salvator mundi», dove – sotto Cristo risorto e benedicente – sacerdote e fedeli sono invitati a focalizzare l'attenzione sul calice e sulla patena, messi in rapporto al 'mondo' visto in uno specchio convesso – il mondo della natura 'salvato' fino al punto che, nella transustanziazione eucaristica dei suoi elementi naturali, esso diventa corpo e sangue di Cristo (fig. 15)[19].

Tra la fine del Quattro e l'inizio del Cinquecento, cioè, la presenza eucaristica diventa l'assoluto punto focale della spiritualità europea, e non c'è più mediazione mariana o santorale che tenga. Non sorprende, perciò, che già prima del Concilio di Trento il vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, abbia promosso lo spostamento del tabernacolo eucaristico dalla cappella secondaria, in cui normalmente si trovava nelle chiese, al centro dell'altare maggiore, dove, «tamquam cor in pectore et mens in anima» dominasse l'attenzione dei fedeli, creando la doppia focalizzazione, oggi ritenuta inappropriata, sull'eucaristia già presente nel tabernacolo e simultaneamente confezionata alla consacrazione della Messa[20]. Ma dei bei tabernacoli a tempietto, come quello in una miniatura della Libreria Piccolomini (fig. 16), di pochi anni posteriore all'esecuzione del tabernacolo del Vecchietta, erano già comparsi sugli altari principali delle chiese negli anni 1460-70: si pensi a quello di Benedetto da Majano per la basilica di San Domenico (fig. 17)[21].

Così lo spostamento del tabernacolo di Vecchietta all'altare maggiore del Duomo nel 1505 rientra nella prima fase di una tendenza. Avviene nel clima di profonda adorazione che avvertiamo nell'iconografia eucaristica del tardo Trecento (fig. 18) e soprattutto di alcuni tabernacoli del secondo Quattrocento: quello di Desiderio da Settignano a San Lorenzo, a Firenze, ad esempio, dove a destra e sinistra della porta dell'abitacolo angeli estatici si precipitano verso il Sacramento (fig. 19). La sistemazione degli angeli reggicandelabro di Giovanni di Stefano (fig. 20), Francesco di Giorgio e – successivamente – Domenico Beccafumi ai lati del tabernacolo sull'altare del Duomo, e sui pilastri del presbiterio, ha precisamente questo senso: l'altare doveva essere percepito come luogo di adorazione[22].

È una percezione che verrà sviluppata al massimo nella struttura nuova realizzata da Baldassare Peruzzi nel 1536 – l'altare che vediamo oggi, a gradini e recante l'iscrizione «Hic est panis vivus de coelo descendens» (fig. 21). Quando, pochi anni dopo, nel 1543, il pulpito di Nicola Pisano viene rimosso dall'antica posizione sotto la cupola, a destra, e ricollocato tra due pilastri del presbiterio, a sinistra (in una posizione molto meno evidente, cioè)[23], nulla distraeva più i fedeli dal 'pane vivo disceso dal cielo', e il popolo poteva contemplare, insieme agli angeli, il pane che dà la vita eterna.

Negli stessi anni – dal 1535 al 1544 – è in corso d'esecuzione l'affresco del Beccafumi per la nicchia scavata nella parete terminale sotto la vetrata di Duccio, che serve da sfondo

18. Sul senso eucaristico dell'affresco di Raffaello, cfr. T. VERDON, *La teologia della Stanza della Segnatura. 'Dominus finis est humanae historiae'*, «Arte cristiana», 86, 1998: 241-252 e 321-333, pp. 320-333 in particolare.
19. T. VERDON, *'Dimorava quasi continuamente in convento'. Fra Bartolomeo e lo stile di San Marco*, «Arte cristiana», 82, 1994: 389-398.
20. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 4 voll., Milano 1950: I, p. 426.
21. *Panis vivus*, p. 231.
22. E. CARLI, *Duomo di Siena*, pp. 101-132.
23. *Ibid.*, p. 33.

glorioso per il tabernacolo[24]; e nel 1549 (come abbiamo visto), di rimpetto all'altar maggiore – all'altro capo della cattedrale – la vetrata di Pastorino evoca l'istituzione del Sacramento dell'altare durante l'ultima cena. Complessivamente, si tratta del primo grande addobbo eucaristico permanente: un adombramento concreto dei fasti del culto eucaristico della Controriforma e del periodo barocco (fig. 22).

Due peculiarità di questo altare qualificano la devozione eucaristica dei senesi e sembrano confermare l'origine clericale del suo programma. La prima è segnalata dal Landi, nel suo «Racconto», là dove – descrivendo la sovrastruttura a gradini «dell'Altar Maggiore eccellente e maraviglioso», nota che gli elementi marmorei sono stati collocati «in modo [...] che nel centro dell'Altare lassano tra sé un'apertura, e un voto di due braccia per lo lungo, e di braccia uno, e mezzo, per lo alto; la quale apertura dalla faccia dinanzi passa alla faccia di dietro ugualmente»[25].

La funzione di quest'apertura, oggi coperta da un drappo rosso, è evidente: essa permetteva al clero negli stalli del coro dietro l'altare di vedere l'ostia e il calice alla consacrazione, quando il celebrante li innalzava dopo aver pronunciato le parole di Cristo (cfr. ancora fig. 16). Fino al 1505 i canonici avevano davanti ai loro occhi il retro della pala duccesca, con le scene della *Vita Christi*; ora invece volevano vedere Cristo stesso, presente nel pane e nel vino.

"Volevano". È difficile, infatti, pensare che quest'innovazione sia stata pensata da altri: dai governatori dell'Opera o dal Peruzzi. Essa sembra rappresentare un'esigenza precisa del Capitolo del Duomo, quella di poter contemplare il Salvatore del mondo negli elementi eucaristici. È ben più della *'manducatio per visum'* comune nel tardo medioevo – la fame di vedere l'ostia, in un'epoca in cui la comunione sacramentale era ancora rara[26]. Qui i 'fruitori' erano chierici – per lo più sacerdoti – desiderosi di contemplare il 'miracolo' della transustanziazione e vedere contemporaneamente un loro confratello mentre consacrava.

La seconda peculiarità dell'altare è forse connessa alla prima, e ha a che fare con una forma di contatto spirituale ancora più intima: non la contemplazione ma la *respirazione*. Qualche anno fa, ho richiamato l'attenzione sul curioso passaggio aperto nella volta del Battistero trecentesco sottostante l'altar maggiore – perfettamente visibile sopra il fonte di Jacopo della Quercia (fig. 23) – che si estende verso l'alto, restringendosi, per sfociare nei gradini dell'altare. Ho suggerito allora che l'unica funzione immaginabile per questo passaggio era quella simbolica, di collegare il fonte con l'altare, permettendo al battezzato di 'respirare' il profumo del banchetto eucaristico a cui era chiamato per il fatto stesso dell'iniziazione battesimale[27]. (Lettura, questa, confortata dall'illustrazione dell'articolo del Credo relativo allo Spirito Santo, nella vela di fronte all'apertura del passaggio, mediante la discesa dello Spirito sui doni eucaristici posti su un altare, cfr. fig. 24).

Ecco: la stessa acuta sensibilità davanti alla reale presenza santificante di Cristo è operativa nel nuovo altare, che permetteva ai canonici di vedere ma anche di respirare l'aria di Cristo. È una logica devota già riscontrabile nel Quattrocento in Toscana. Il tabernacolo a muro nella cella riservata per Cosimo il Vecchio de' Medici, al Convento di San Marco a Firenze, è collocato sotto una nicchia in cui Beato Angelico ha dipinto la *Imago pietatis* (fig. 25). Ma la parte superiore del tabernacolo è intercomunicante con la nicchia, mediante un foro con – intorno all'orlo circolare – una rientranza forse intesa a sostenere la base di un ostensorio. Si tratta di una sistemazione dell'eucaristia che probabilmente

24. *Ibid.*, p. 95; P. DUBUS, *Domenico Beccafumi*, Paris 1999, p. 38.
25. A. LANDI, *«Racconto»*, p 18.
26. Cfr. T. VERDON, *Il 'pane vivo': la teologia, le immagini, il percorso*, in *Panis vivus*, pp. 29-46.
27. T. VERDON, *Parola, acqua, immagine e spazio*, pp. 116-19.

permetteva al nonno di Lorenzo il Magnifico non solo di contemplarla, contro lo sfondo del Corpo dipinto, ma anche di respirarne il profumo[28].

L'opera toscana che obbliga a pensare in questi termini è lo stesso tabernacolo del Vecchietta per l'Ospedale, destinato a diventare la componente principale del nuovo altare maggiore del Duomo. Almeno nella prima concezione, rappresentata dal modello dipinto, il tempietto cilindrico a cupola – evocazione, certo, del Santo Sepolcro – non era chiuso ma aperto, con delicati tralicci a definizione della struttura cilindrica (cfr. sopra, fig. 7). Come nell'altare del Peruzzi, molti anni dopo, questa «apertura dalla faccia dinanzi passa alla faccia di dietro ugualmente». Nella versione finalmente realizzata (fig. 6), il tabernacolo viene chiuso e i tralicci sono di mera decorazione, ma nel concetto originario era aperto – come la carpenteria di certi tabernacoli franco-tedeschi del periodo (fig. 26) – per far passare il buon profumo di Cristo.

L'adorazione a cui il nuovo altare del Duomo invitava era perciò l'adorazione del Vivente, non di un morto. Sopra il tabernacolo Vecchietta infatti colloca il Risorto, creando un'immagine non dissimile a quella in una stampa savonaroliana degli anni 1490 (fig. 27), o nell'affresco di Ambrogio Bergognone a Sant'Ambrogio a Milano (fig. 28), dove del resto troviamo, sul drappo sotto i piedi del Risorto in piedi sull'altare le parole pronunciate da Cristo nell'Apocalisse: «Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente. Ero morto, ma ora vivo in eterno e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi» (Apoc. 1,17-18).

Il messaggio globale del nuovo altare ha a che fare con questo potere «sopra la morte e sopra gli inferi». Il suo senso è da cercare precisamente nel capitolo del Vangelo di Giovanni a cui allude l'inscrizione, «Hic est panis vivus [...]»: capitolo 6, dove Cristo afferma più volte di essere Lui il pane vivo disceso dal cielo. Precisa anche il motivo per cui è disceso, promettendo che «chi viene da me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete» (Giov. 6,35). Promette che «se uno mangia di questo pane» che è la sua carne, «vivrà in eterno» (6,51), ma la più solenne affermazione dell'intero capitolo non riguarda la '*manducatio*' ma la contemplazione e la fede: «Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna. Io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (6,40).

È quanto ci viene presentato nel nuovo altare del Duomo. La mensa, gli angeli, il tabernacolo che invita a vedere e credere. E sopra, nel cielo del Beccafumi, la *beatifica visio* riservata all'ultimo giorno, anticipata qui ed ora nell'eucaristia.

28. *Ibid.*

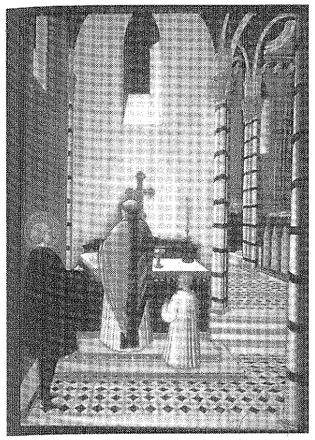


Fig. 1 – 'Maestro dell'Osservanza', *Il giovane Sant'Antonio Abate ascolta il vangelo durante la Messa.* Berlino-Dahlem, Gemaeldegalerie.

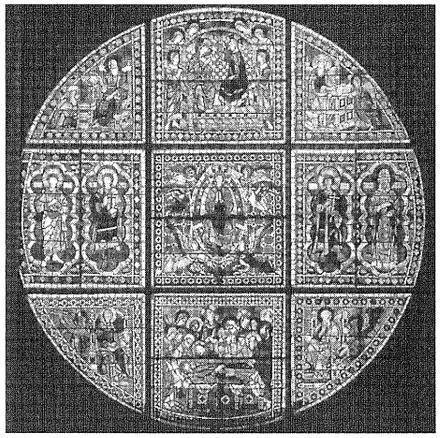


Fig. 3 – Duccio di Buoninsegna, Vetrata con scene della *Vita di Maria*, Siena, Duomo.

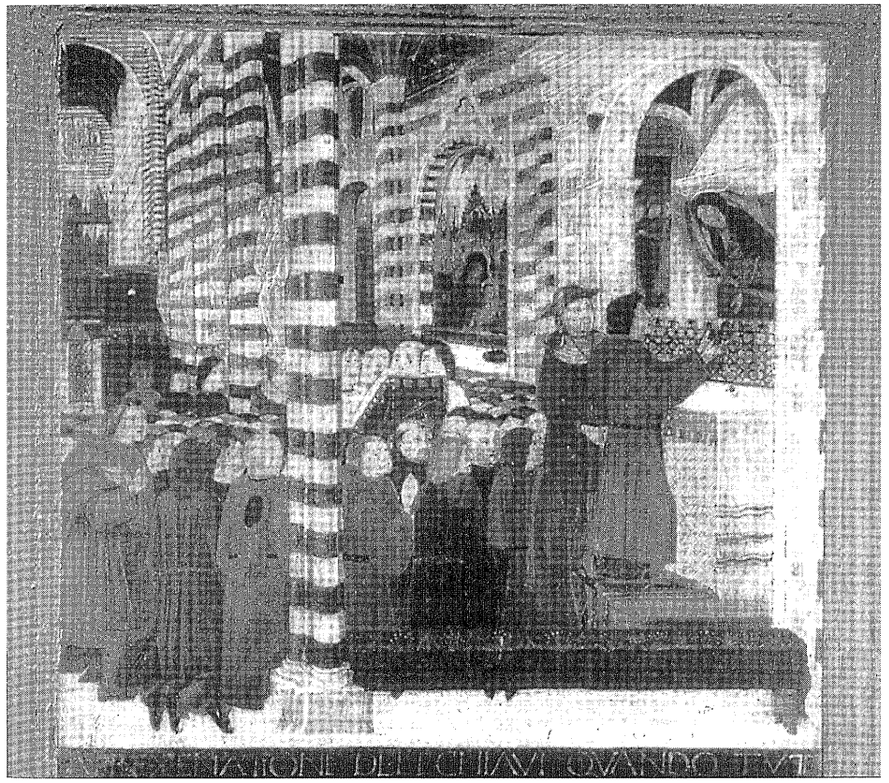


Fig. 2 – Gabella del 1483. Siena, Archivio di Stato n. 41 (particolare).

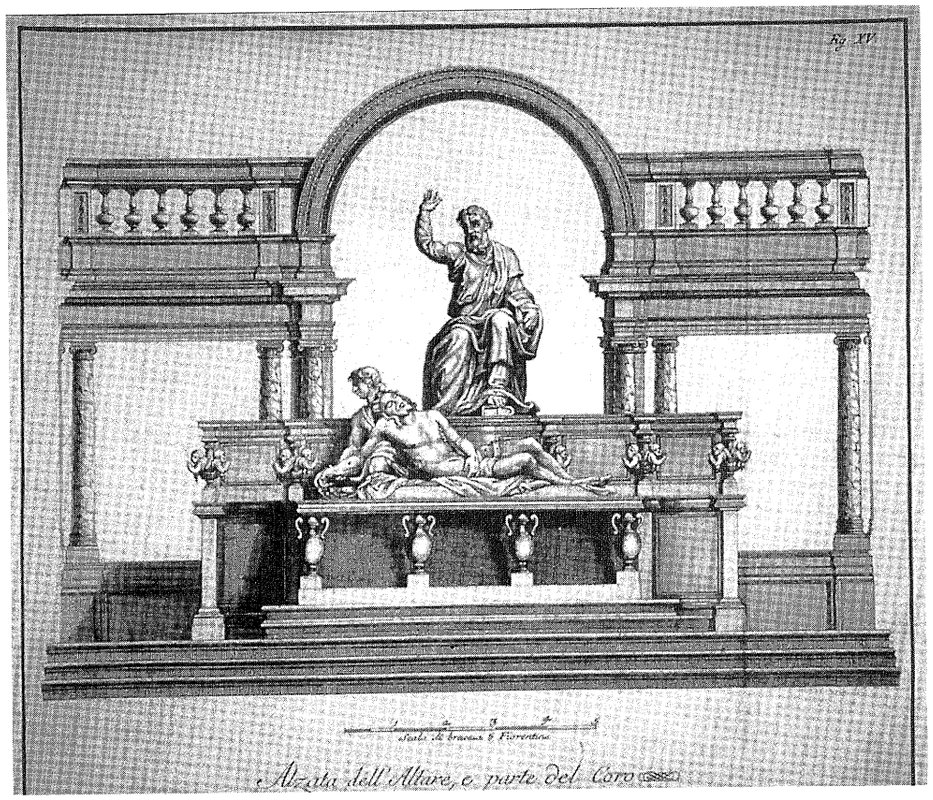


Fig. 5 – L'altare maggiore del Duomo di Firenze nella risistemazione di Baccio Bandinelli. Da Bernardo Sansone Sgrilli, *S. Maria del Fiore, Metropolitana Fiorentina*, Firenze 1733, fig. XV.

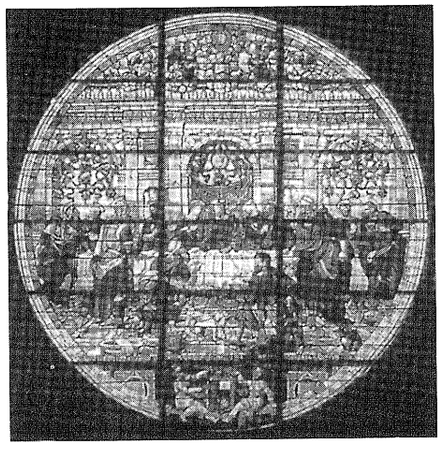


Fig. 4 – Pastorino di Giovanni, Vetrata con *l'Ultima Cena*. Siena, Duomo.



Fig. 6 – Vecchietta, Tabernacolo. Siena, Duomo.

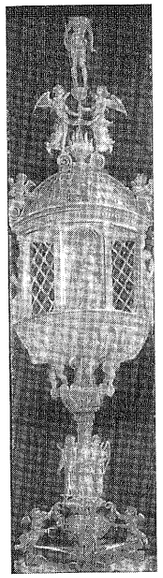


Fig. 7 – Vecchietta, Modello dipinto del tabernacolo. Siena, Pinacoteca Nazionale.

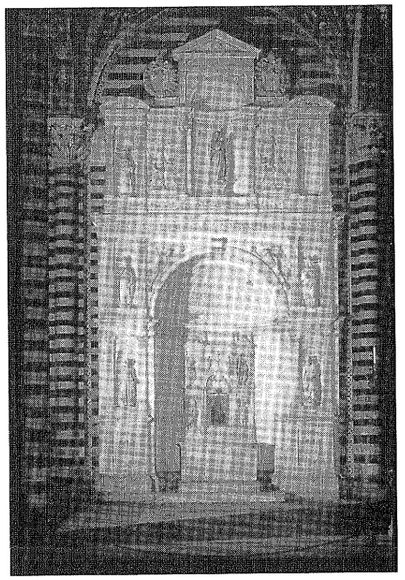


Fig. 8 – Andrea Bregno, Altare Piccolomini. Siena, Duomo.

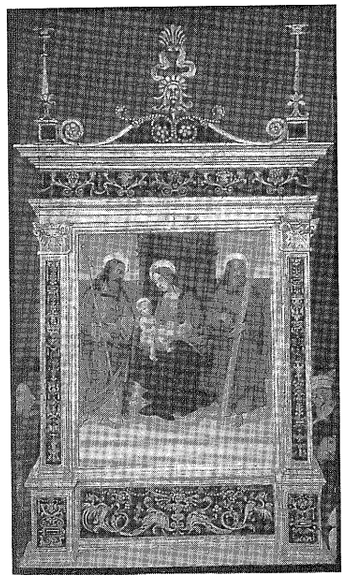


Fig. 9 – Pinturicchio, *Calisto III dà il cappello cardinalizio a Enea Silvio Piccolomini* (particolare). Siena, Duomo.

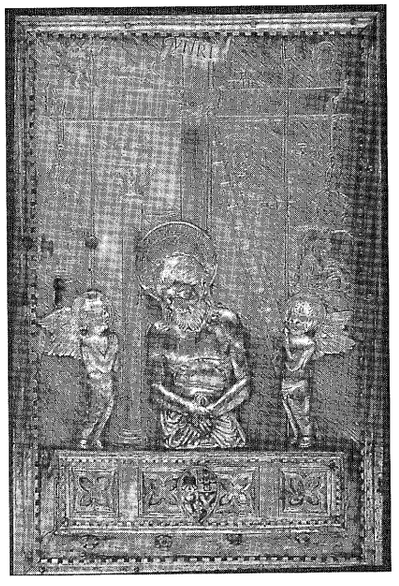


Fig. 10 – Artista fiorentino, Porticina di tabernacolo. Pitigliano, Museo Diocesano (dalla Cattedrale di Sovana).

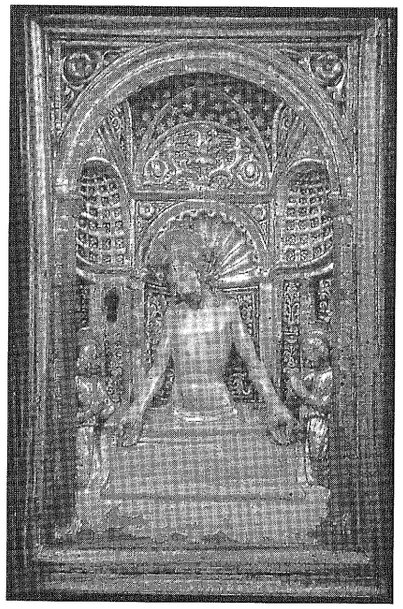


Fig. 11 – Fra Raffaello da Brescia, Porticina di tabernacolo. Asciano, Museo d'arte sacra.

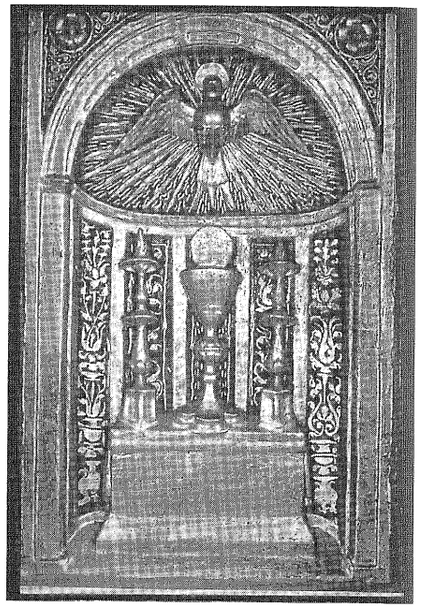


Fig. 12 – Fra Raffaello da Brescia, Parete interna del medesimo tabernacolo. Asciano, Museo d'arte sacra.

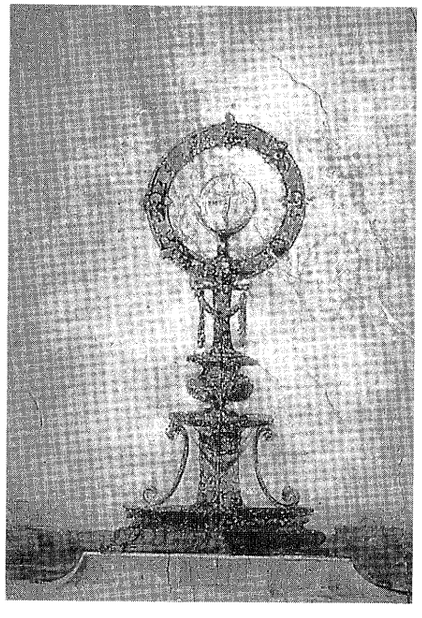


Fig. 13 – Raffaello Sanzio, *Disputa del Sacramento*. Vaticano, Stanza della Segnatura (particolare).



Fig. 14 – Raffaello Sanzio, *La Messa di Bolsena*, Vaticano, Stanza di Eliodoro (particolare).

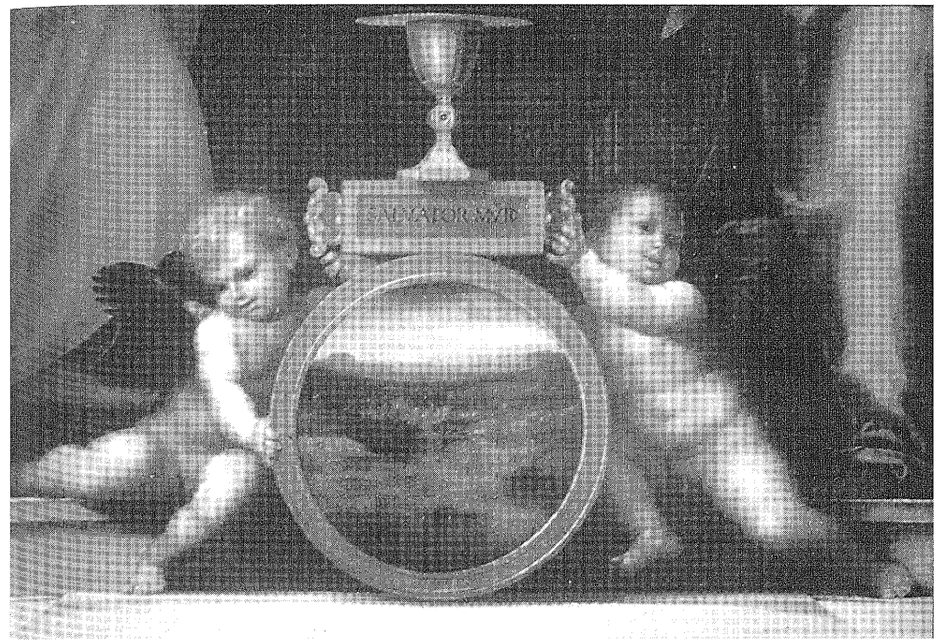


Fig. 15 – Fra Bartolomeo, *'Salvator Mundi'*, Galleria Palatina di Palazzo Pitti (particolare).

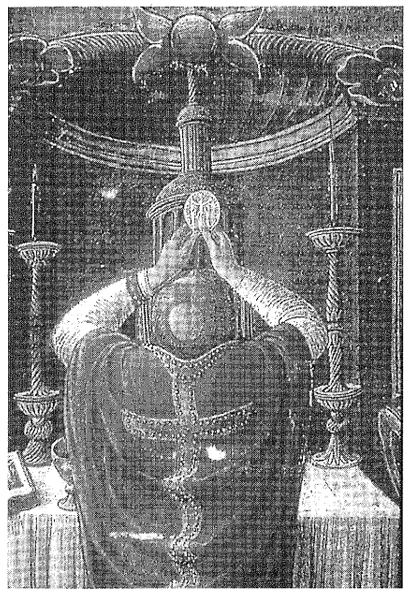


Fig. 16 – Liberale da Verona, *Sacerdote all'elevazione dell'ostia*. Antifonario. Siena, Duomo (Libreria Piccolomini, cod. 10.L) (Particolare).

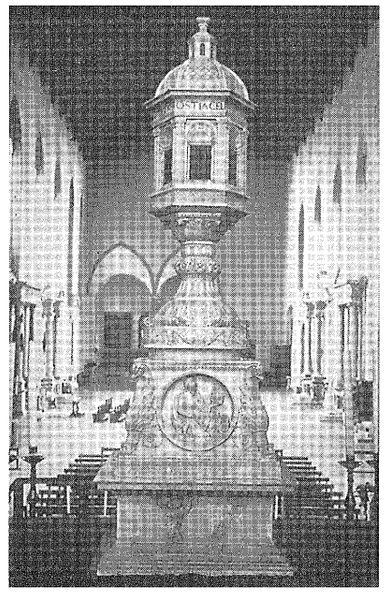


Fig. 17 – Benedetto da Maiano, Tabernacolo. Siena, San Domenico.



Fig. 18 – Andrea di Bartolo (?), *Angeli che adorano l'ostia consacrata*. Graduale. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, Cd. G. 1.14.



Fig. 19 – Desiderio da Settignano, Tabernacolo. Firenze, San Lorenzo (particolare).



Fig. 20 – Giovanni di Stefano, Angelo reggicandelabro. Siena, Duomo.

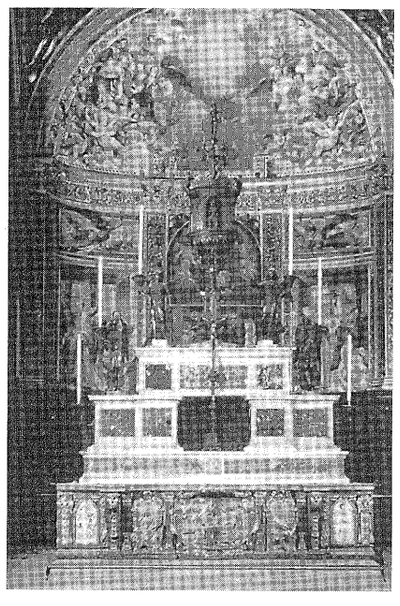


Fig. 21 – Baldassare Peruzzi, Altare maggiore; Domenico Beccafumi, Affresco nel catino della nicchia. Siena, Duomo.

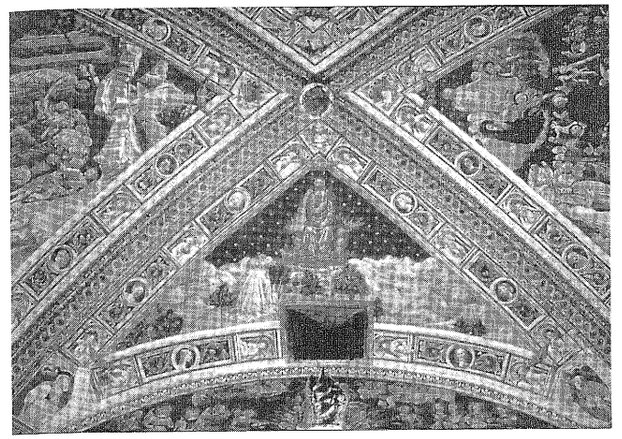


Fig. 23 – Apertura del passaggio nella volta del Battistero. Affresco del Vecchietta raffigurante la prima frase del Credo. Siena, Battistero del Duomo.

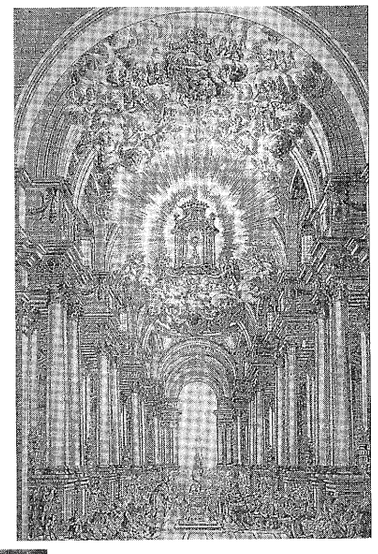


Fig. 22 – Carlo Rainaldi, inventore, disegnatore ed incisore, *«Teatro eretto nella chiesa del Giesu a Roma nella quinquagesima l'anno santo MDCL»*, stampa per il Giubileo del 1650.

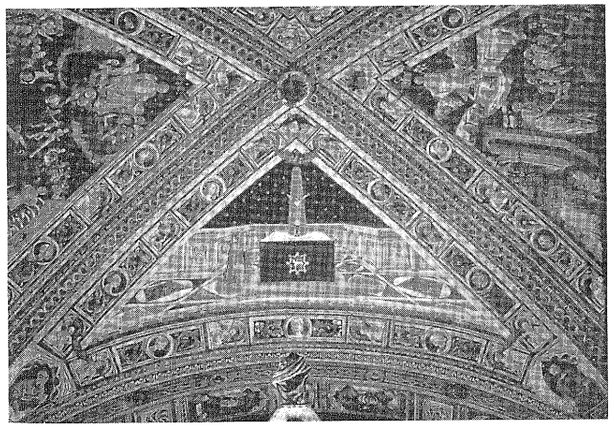


Fig. 24 – Vela della volta del Battistero di fronte al passaggio, con – nell'affresco del Vecchietta – *La discesa dello Spirito Santo sul pane e sul calice di vino posti sull'altare eucaristico*.

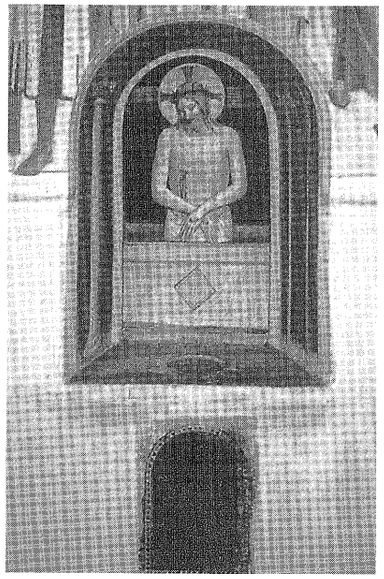


Fig. 25 – Tabernacolo della cella di Cosimo Vecchio de' Medici, con l'affresco del Beato Angelico nella nicchia e il foro tra tabernacolo e nicchia. Firenze, Convento di San Marco.

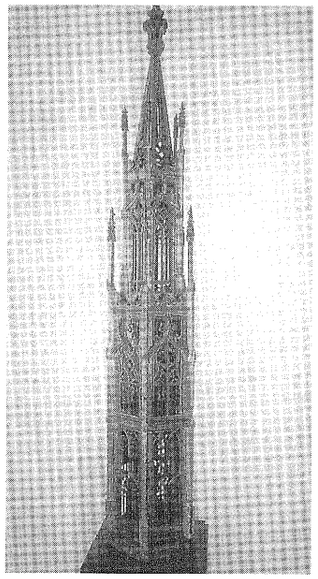


Fig. 26 – Tabernacolo ligneo franco-tedesco, fine XV-inizi XVI secolo. Parigi, Musée de Cluny.

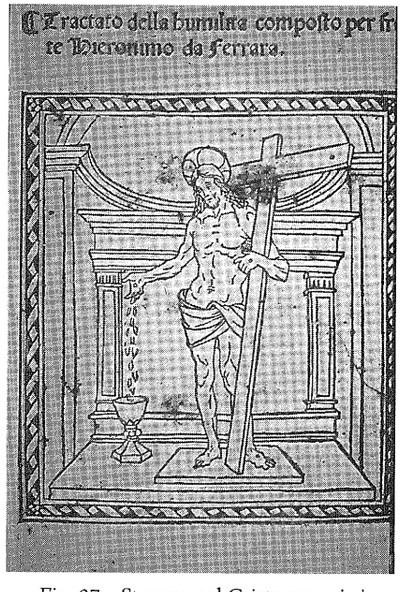


Fig. 27 – Stampa col Cristo eucaristico sull'altare. Dal *Tractato della humiltà composto per frate Hieronimo da Ferrara*, Firenze, presso Bartolomeo de' Libri, ca. 1492.

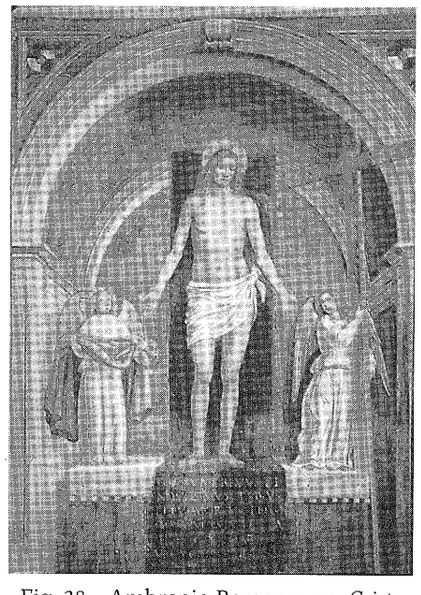


Fig. 28 – Ambrogio Bergognone, *Cristo eucaristico*. Milano, Basilica di Sant'Ambrogio.

COME UN LIBRO APERTO. LORENZO LOTTO E FRA GREGORIO BELO

RUGGERO RUGOLO

Christo in Croce sta
come libro aperto
(Domenico Cavalca, *Specchio di Croce*)

Ecco perché un libro
è un fucile carico,
nella casa del tuo vicino.
Diamolo alle fiamme!
(Ray Bradbury, *Fahreneit 451*)

Realtà e quotidianità, che egli pure rende quasi epiche con la sua inimitabile capacità descrittiva, sono trasfigurate, nell'opera di Lorenzo Lotto, da una luce particolare, «vagante»[1], interiore, assolutamente mentale, introversa, inventata. La sempre orgogliosa coscienza della propria unicità, accompagnata a mitezza, abnegazione, personale disinteresse – tali da rasentare, in qualche occasione, l'autolesionismo – ne fanno una figura, a dir poco, complessa, multiforme, così come l'arrendevolezza, la tendenza a cedere alle passioni, la debolezza, l'ipersensibilità, se da una parte rappresentano l'aspetto maggiormente negativo del suo carattere e la principale causa delle sue sfortune, dall'altro contribuiscono a irrobustire l'escavo psicologico della stupefacente e varia umanità che popola i suoi dipinti. Nel momento in cui più incerto appare il futuro, lì il fragile ma ostinato personaggio si contrae su se stesso, si ritrova nell'instancabile ricerca di realtà altre e sempre più prossime alla verità. Così, in questa entrata, si riassume una secolare e spesso abusata fortuna letteraria dedicata al 'genio inquieto' del Rinascimento.

Tra i numerosi artisti italiani del Cinquecento, Lotto è senza dubbio alcuno – e non solo per lo scenario veneto – tra i più emblematici per quanto concerne il rapporto tra arte e religione, e sul suo personale rovello esistenziale e spirituale davvero molto è già stato detto[2]. A questo riguardo, abbiamo voluto scegliere, nella sua produzione, un momento particolare e davvero cruciale.

1. Sempre valida rimane la notissima, paradigmatica affermazione di ROBERTO LONGHI (*Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, p. 18): «La luce stessa, per lui, non è più la chiara regola solare, distributrice di ombre previste, di certezze gnomoniche, ma soffio discontinuo, vagante». Approfittiamo, fin da subito, per ringraziare, in particolar modo: Maria Novella Benzoni, Elena Bonora, Luca Bortolotti, Michele di Monte, Massimo Favilla, Elena Filippi, Giorgio Fossaluzza, Augusto Gentili, Guerrino Lovato, Enrico Maria Dal Pozzolo, Lionello Puppi, Ezio Riondato, Marina Sambo, Maurizio Sangalli, Giorgio Tagliaferro, Caterina Virdis Limentani.
2. Sulle implicazioni dell'arte di Lorenzo Lotto con la dimensione religiosa, si vedano soprattutto: G. ROMANO, *La Bibbia di Lotto*, «Paragone», XXVII, 1976, pp. 82-91; F. CORTESI BOSCO, *A proposito del frontespizio di Lorenzo Lotto per la Bibbia di Antonio Brucioli*, «Bergomum», LXX, 1976, pp. 27-42; M. CALÌ, *La «religione» di Lorenzo Lotto*, in *Lorenzo Lotto*, atti del convegno internazionale di studi per il V centenario della nascita, a cura di P. Zampetti e V. Sgarbi (Asolo 1980), Treviso 1981, pp. 243-277; R. FONTANA, *«Solo, senza fidel governo et molto inquieto de la mente». Testimonianze archivistiche su alcuni amici di Lotto processati per eresia*, *Ivi*, pp. 279-297; A. GENTILI, *Per Lorenzo Lotto e i suoi contesti storici: due episodi ri-documentati, tra polemica e progetto*, «Artibus et historiae», VIII, 1983, pp. 77-93; ID., in *I giardini di contemplazione. Lorenzo Lotto, 1503-1512*, Roma 1985, pp. 209-226; e infine, dove è possibile trovare anche un'aggiornata bibliografia al riguardo: L. BORTOLOTTI, *Tre decenni di studi lotteschi: riflessioni intorno ad alcuni problemi critici salienti*, «Venezia Cinquecento», a. X, n. 19, 2000, atti del convegno internazionale di studi su Lorenzo Lotto a cura di A. Gentili (Bergamo, 18-20 giugno 1998), vol. I, pp. 59-70; M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra riforma e controriforma*, Roma-Bari 2001.

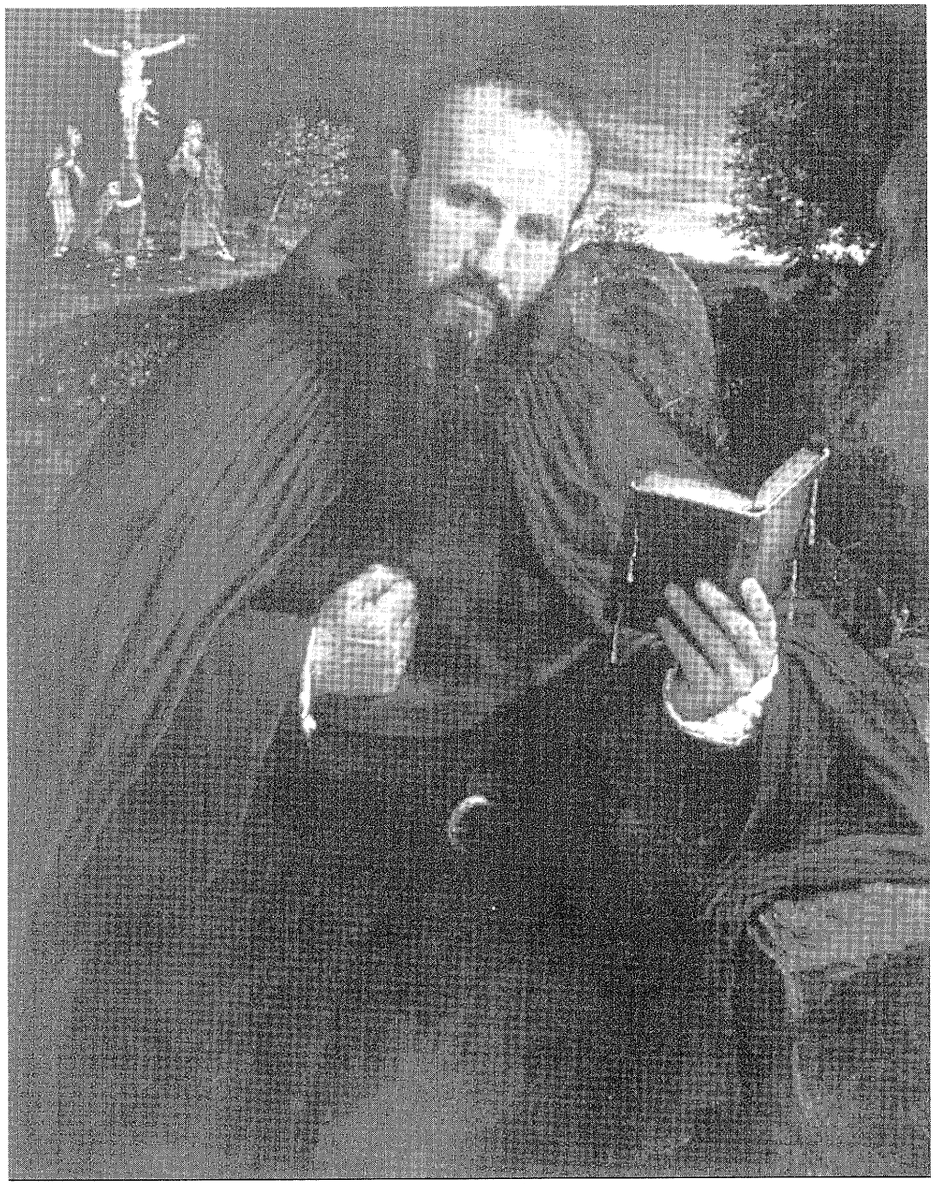


Fig. 1 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum.

Tra il 1546 e il 1547, Lorenzo dipingeva il ritratto di fra Gregorio Belo di Vicenza, ora conservato al Metropolitan Museum di New York[3] (fig. 1). Si tratta di un monaco appar-

3. Il contributo senza dubbio più completo e approfondito su quest'opera, e che terremo sempre sullo sfondo della nostra trattazione, rimane quello di M. Giammarioli, *Fra Gregorio Belo*, in *Il S. Girolamo di Lorenzo Lotto a Castel*

tenente all'ordine dei gerolamini, che a Venezia avevano la loro sede a San Sebastiano. Di questo siamo abbondantemente informati da ben due fonti: innanzi tutto dalla scritta che appare in basso a destra, nel quadro, e che così recita: «F. Gregorij belo de Vicentia / eremite in hieronymi Ordinis beati / fratris Petri de pisis. Anno / aetatis eius LV. MDXLVII» (fig. 4), e, infine, ne siamo informati dal *Libro di spese diverse* dello stesso Lotto, dove l'artista annota: «In Treviso. / Adì 9 dicembre del 46, die dar frà Gregorio da Vicenza, dei frati de San Sebastian / da Venetia, per un suo retrato da naturale del qual non fu fatto precio: / con un crocifissetto, la Madona, san Joanne e la Madalena, valse ducati 8»[4]. Il *Libro di spese* riporta altre cinque registrazioni di pagamenti per il lavoro in corso, di cui l'ultima risale all'11 ottobre 1547[5]. Data, questa, costituente il termine estremo entro cui restringere – non bastasse l'iscrizione sul dipinto – l'esecuzione dell'opera. Sappiamo ancora che nel 1549 il capitolo generale del monastero di Santa Maria Maddalena di Treviso eleggeva il nostro «Gregorius de Vicentia» alla carica di rettore[6].

Siamo dunque ben informati quanto alla cronologia e abbiamo anche la certezza dell'identità del committente, mentre sulla paternità del manufatto non c'è davvero il minimo dubbio. E chiaro sembrerebbe anche il messaggio ivi contenuto: un «frate, che dice l'ufficio»[7], come si legge pianamente in un inventario del 1738 della collezione veneziana del maresciallo von der Schulenburg, collezione della quale il ritratto era entrato a far parte nel XVIII secolo con l'attribuzione, per ironia della sorte, a Paolo Veronese. Ma tanto chiaro invece non è sembrato ai numerosi studiosi che, ancor oggi, continuano a interrogarsi sul suo significato, che rimane, invero, per più versi oscuro. Infatti non solo del personaggio ritratto abbiamo in fondo scarse notizie biografiche, che poco o nulla ci illuminano sulla sua cultura, ma ambigua e inquietante è, in fondo, proprio la rappresentazione che il pittore ha voluto consegnarci. Nel *Libro di spese* si fa riferimento alla città di Treviso, nella quale al tempo risiedeva il frate, ma importante rimane, per entrambi, il legame con la dominante, Venezia, dove dal 1545 al 1549 abita invece ininterrottamente, stanco, confuso, sfiduciato e ammalato, l'artista. La chiesa veneziana di San Sebastiano un decennio più tardi avrebbe accolto la fatica pittorica, e quasi solo sua, di Veronese. Quanto l'opera di quest'ultimo si rivela solare, olimpica ed esprimente certezze, anche ideologiche, tanto quella di Lotto appare, alla nostra sensibilità post-esistenzialista, inquieta, come percorsa dal brivido del dubbio e finanche dal fremito del tormento interiore, come è proprio nel caso di questo ritratto.

* * *

Rammentiamo soltanto, di passaggio, che cosa dovette significare, per una città come Venezia, così attenta, e da protagonista, ai pur minimi e impercettibili mutamenti dello scena-

S. Angelo, catalogo della mostra a cura di B. Contardi e A. Gentili, Roma 1983, pp. 119-124. Ma si vedano anche P. Humfrey, *Fra Gregorio Belo*, in *Lorenzo Lotto. Il genio inquieto del Rinascimento*, catalogo della mostra a cura di D. A. Brown - P. Humfrey - M. Lucco, Milano 1998, p. 217 n. 50; e M. Firpo, *Artisti*, pp. 286-288.

4. L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse» con aggiunta di lettere e d'altri documenti*, a cura di P. Zampetti, Venezia-Roma 1969, p. 74 [=c. 52*v*].

5. *Ivi*, p. 75 [=c. 53*r*]: «Adì 13 decembre del 46, die haver contrascritto frà Gregorio da Vicentia / per parte del detto suo retratto contadi da lui marcelli d'arzento n° 10. / A dì 27 april del 47, die haver frà Gregorio sopradito per parte del sopradito / retrato scuto 1/2 in oro. / Et a dì 5 marzo del 47, die haver el ditto frà Gregorio per parte ut supra. / A dì 7 ditto, die haver el ditto frà Gregorio per resto, che più / non volse. / A dì 11 otobre del 47, die haver el dito frà Gregorio per resto de quanto / è dito et questi denari per el telar e tela et governar el quadro, / quale è dato al vicario di San Sebastiano per suo comisione, frate Isidoro / da Treviso, auto da lui in nome del sopradito frà Gregorio».

6. J.B. Sajanellus, *Historica Monumenta Ordinis S. Hieronymi Congregationis B. Petri de Pisis*, II, Venetia-Roma 1758-1762, p. 336 (M. Giammarioli, *Fra Gregorio Belo*, p. 122).

7. «e crocefisso in lontano»: in A. Binion, *La Galleria scomparsa del maresciallo von der Schulenburg. Un mecenate nella Venezia del Settecento*, Milano 1990, p. 267.

rio politico-religioso del tempo, il fallimento dei colloqui di Ratisbona del 1541, dove naufragano definitivamente le speranze di quei veneziani, come Gasparo Contarini, più aperti alla possibilità di trovare un accordo, anche minoritario, con la parte protestante[8]. Gli anni quaranta rappresentano il momento dell'irrigidimento: con l'istituzione dei tribunali dell'inquisizione romana nel 1542, l'acuirsi delle tensioni, lo scavare sempre più profondo e incolmabile delle divisioni. Nel medesimo anno sarà convocato il concilio a Trento, che sarà aperto, veramente, solo il 13 dicembre 1545. E, ancora, nell'agosto del 1542 Gasparo Contarini moriva, dopo essere stato accusato, al suo rientro da Ratisbona, di luteranesimo da parte della curia romana. A distanza di pochi giorni due popolarissimi e ammiratissimi predicatori toscani, Bernardino Ochino, generale dei cappuccini, e Pietro Martire Vermigli, priore dei canonici lateranensi di Lucca, per sfuggire al rischio di doversi presentare di fronte al nuovo tribunale, preferiscono varcare le Alpi per riparare in terra svizzera. Eppure, soltanto qualche anno prima la situazione sembrava ancora fluida e, in certi ambienti della cosiddetta 'riforma' cattolica, davvero gravida di aspettative. Ora invece il tempo sembra scaduto, bisogna scegliere da che parte stare, altrimenti si rischia il tribunale e la condanna. Ancora nel 1539 Ochino predicava liberamente e con notevole successo a Venezia, da cui, non casualmente, tre anni più tardi sarebbe partito per rifugiarsi a Ginevra.

Sul versante del libro stampato, ad esempio, immediata fu la condanna di un libello, che a noi qui interessa massimamente e che enorme fortuna aveva riscosso tra il pubblico alla sua apparizione e oltre. Nella primavera del 1543 era uscito, in forma anonima, a Venezia, per i tipi di Bernardo Bindoni, il *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*[9]. Autori ne erano Benedetto Fontanini da Mantova, monaco benedettino, e Marcantonio Flaminio. Operetta in ottavo piccolo (10 x 7 cm; 70 carte più due, numerate sul *recto*), ebbe da subito una fortuna e una diffusione straordinarie, ma fu messa all'Indice l'anno seguente e bollata come «maligna» e intinta di «pece luterana». Tanto che le numerosissime copie – ben 40.000 ne contava, forse esagerando, nella sola Venezia Pier Paolo Vergerio – oramai vendute furono sistematicamente ritirate dalla circolazione e letteralmente distrutte, se oggi possiamo, di questa prima edizione veneziana, consultarne un solo, unico, esemplare conservato alla University Library di Cambridge. Eppure, in prima battuta, allo stadio ancora manoscritto, nel novembre del 1542, l'opera aveva potuto trarre in inganno lo stesso vescovo di Verona, Gian Matteo Giberti, che non aveva nascosto il suo apprezzamento, salvo poi proibirla, una volta stampata, nella sua diocesi.

Contemporaneamente, nel giugno del 1543, veniva licenziata dai torchi veneziani di Francesco Bindoni e Maffeo Pasini[10] un'altra operetta religiosa, che vedremo essere, anch'essa, importante per i nostri argomenti. Il formato è in ottavo (15 x 11 cm; 192 carte numerate sul *recto*)[11]. Si tratta delle *Omelie di Santo Gregorio Papa sopra li Evangeli.*

8. Su un argomento tanto vasto e complesso si vedano in particolare, con tutta la bibliografia contenuta: P. PRODI, *Chiesa e società*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, VI, *Dal Rinascimento al Barocco*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, Roma 1994, pp. 305-339; A. STELLA, *La riforma protestante*, *Ivi*, pp. 341-363; ma anche E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998.
9. D'ora in poi *Beneficio di Cristo*. L'opera (qui citata da BENEDETTO DA MANTOVA - MARCATONIO FLAMINIO, *Il beneficio di Cristo*, Introduzione e note di S. Caponetto, Torino 1975) appare alle stampe come anonima. Oltre i primi, pionieristici studi di T. Bozza sull'argomento (raccolti in T. BOZZA, *Nuovi studi sulla riforma in Italia. Il Beneficio di Cristo*, Roma 1976), ricordiamo: G. FRAGNITO, *Ancora sul Beneficio di Cristo*, «Studi Urbinati», XL, 1971-1972, pp. 5 ss.; C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino 1975; C. OSSOLA, *Nei 'Labirinti' del Beneficio di Cristo*, in *Cultura e società nel Rinascimento tra riforme e manierismi*, a cura di V. Branca e C. Ossola, Firenze 1984, pp. 385-425; e ora, con tutta la bibliografia più aggiornata, il saggio introduttivo del curatore in MARCANTONIO FLAMINIO, *Apologia del Beneficio di Cristo e altri scritti inediti*, a cura di D. Marcatto, Firenze 1996, pp. 7-67.
10. Francesco Bindoni era nipote e rivale in affari di Bernardo (C. DI FILIPPO, *L'editoria veneziana fra '500 e '600*, in *Storia di Venezia*, VI, pp. 615-648: 645 nota 27).
11. Il testo è stato misurato sulla coperta.

Nuovamente stampate, Historiate & in lingua Tosca ridotte, & con somma diligentia corrette[12].

E infine, sempre nello stesso anno, Gabriel Giolito de' Ferrari editava, in ottavo piccolo (10 x 7 cm; 208 carte numerate sul *recto*), il *Pio e christiano trattato detto Specchio di Croce. Nuovamente corretto e stampato con la Tavola*[13] di Domenico Cavalca, frate domenicano che lo aveva redatto agli inizi del Trecento. Dopo aver circolato in forma manoscritta, l'opera era stata pubblicata, la prima volta, alla fine del Quattrocento e può essere considerata come il prototipo di un genere che vede nel 1540 uscire a Milano lo *Specchio interiore* di Battista da Crema. Battista era un altro domenicano, questa volta contemporaneo di Lotto – moriva a Guastalla nel 1534 –, che ebbe a incidere nella spiritualità lombarda e veneziana, anche con la predicazione diretta, la cui *opera omnia*, tuttavia, vide la piena condanna del Sant'Uffizio nel 1559, dopo aver subito le prime censure a partire dal 1552[14].

Si tratta di libricini maneggevolissimi, «simili a lettere, custoditi nelle vesti e nelle tasche, letti e riletti», quasi «ruminati», «strumenti di esperienze religiose profondamente sentite, sviluppate in dimensioni appartate e soggettive come quelle della lettura assorta, della meditazione, dell'esame di se stessi, al di fuori dei momenti e dei luoghi stabiliti dall'istituzione»[15]. Ma sono anche libretti «da maneggiare con cautela», ove – ad eccezione delle *Omelie di Santo Gregorio Papa* – il cristocentrismo, la svalutazione delle opere, la polemica contro gli «ipocriti» e i «cerimoniali», contro coloro che «cercano scientia» e non «conscientia», costituivano argomenti – non facilmente tacciabili di eterodossia nel Trecento – che, calati nel contesto dell'infuocato dibattito teologico degli anni quaranta del Cinquecento, potevano al contrario destare qualche sospetto presso le istituzioni, sia laiche che civili, preposte al controllo dell'ortodossia e dell'ordine sociale. Prova ne è l'immediata condanna del *Beneficio* e quella un po' più tarda dell'opera di Battista da Crema, ovvero il declinare della fortuna – che non sfocia mai nella censura, ben'inteso – fin'allora ininterrotta, per lo *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca a partire dalla metà del secolo, quando vengono meglio a definirsi le ortodossie[16].

* * *

Nel dipinto, che abbiamo per un po' accantonato, appare in tutta evidenza, nel primo piano, il monaco barbato, di mezza età, 55 anni per la precisione, che indossa una cappa di color fulvo scuro sopra una veste di identico colore, caratteristiche dell'*Ordo Sancti Hieronymi*, cui lo stesso appartiene. Un ordine dedito, fin dalla sua fondazione, alla contemplazione, al ritiro ascetico ed eremitico, nel richiamo ad una povertà di stampo evangelico[17]. L'uomo è immerso in un paesaggio, per l'appunto, eremitico, solitario. Qui il personaggio comunica, e in modo affatto crudo, tutta la sua angoscia di fronte all'enormità del sacrificio di Cristo, che appare in lontananza crocifisso, in un'immagine di ascendenza grünewaldiana, è stato detto[18] (fig. 2). Sulla collina, alle spalle del ritrattato, vedia-

12. D'ora in poi *Omelie di Santo Gregorio*. A c. 191*v*: «In Vinegia per Francesco Bindoni, & Mapheo Pasini. Del mese di Giugno. Nelli anni della incoronazione del nostro Signore Iesu Christo MD.XLIII». Esemplare della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, collocazione: 62 D 193. Ex-libris Apostoli Zeni. Su San Gregorio Magno si veda, con tutta la bibliografia, S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2001, pp. 546-574.
13. D'ora in poi *Specchio di Croce*. Nel frontespizio: «in Venetia, appreso Gabriel Gioli[to] di Ferrarii, M.D.XLIII». L'opera è dedicata dall'editore «alla illustrissima signora duchessa di Mantova marchesa di Monferrato». Esemplare della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, collocazione: 109 C 219. Ex-libris Apostoli Zeni. Cfr., con ogni riferimento bibliografico, E. BONORA, *I conflitti*, pp. 147-166.
14. *Ibidem*.
15. *Ivi*, p. 150.
16. *Ivi*, p. 157.
17. Si veda M. GIAMMARIOLI, *Fra Gregorio Belo*.
18. G. MARIANI CANOVA, in *L'opera completa del Lotto*, con presentazione di R. Pallucchini, Milano 1974, p. 121 n. 259: «Nella *Crocifissione* di fondo si individua una drammatica ripresa di gusto grünewaldiano». L'influenza, in

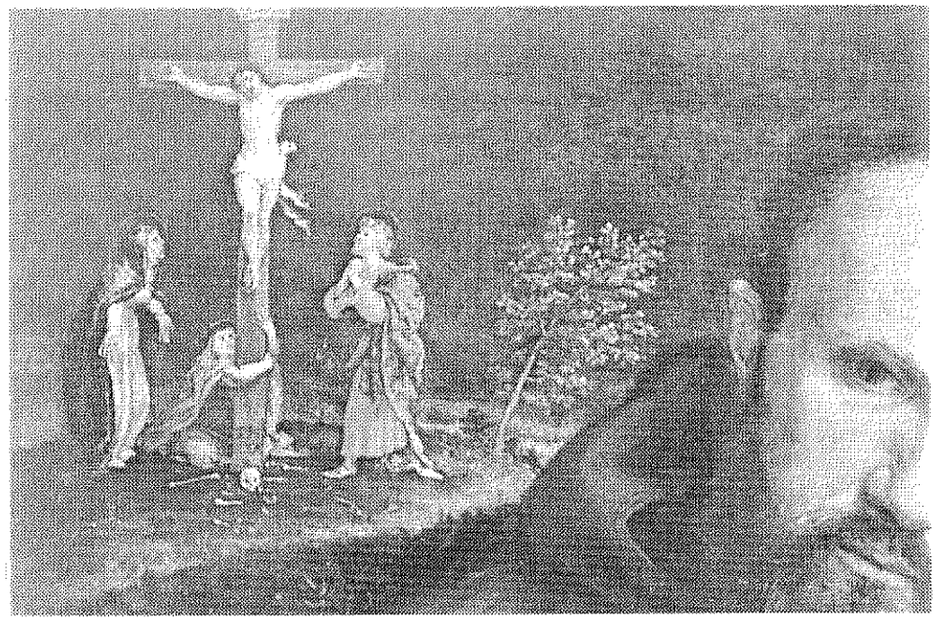


Fig. 2 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare.

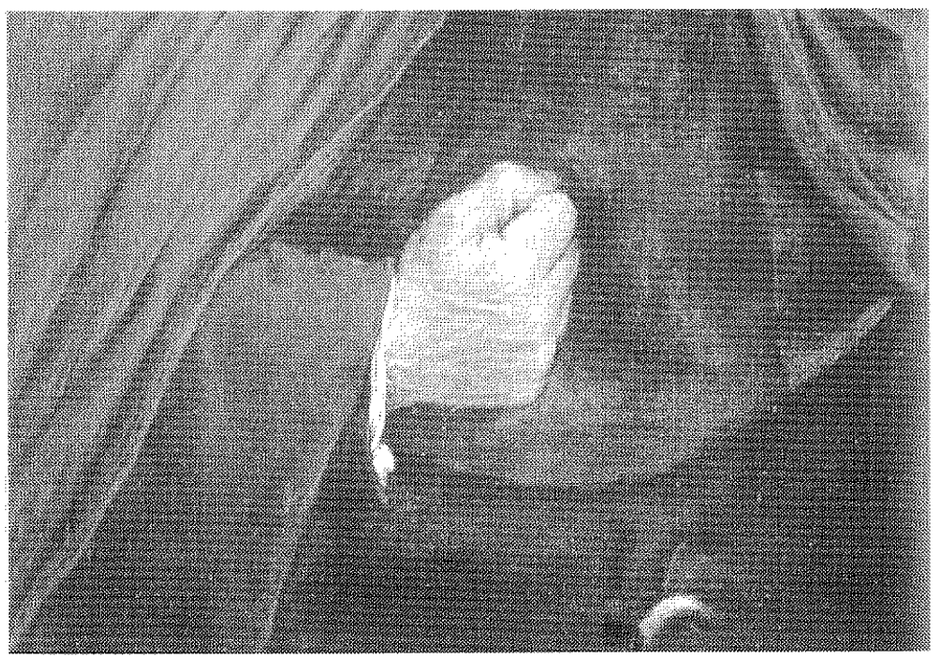


Fig. 3 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare.



Fig. 4 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare.

mo un Cristo, issato sulla croce, stagliarsi contro un cielo cupo e spaventoso, nell'indicibile e supremo momento, è credibile, della morte. Ai piedi del Nazareno stanno infatti, in atteggiamento assolutamente disperato, la Vergine, la Maddalena e San Giovanni Evangelista. Il gerolamino regge con la mano sinistra un libricino aperto (fig. 7), mentre con la destra, chiusa a pugno, si percuote il petto (fig. 3) in un gesto che replica, come Maurizio Giammarioli giustamente sottolinea, l'iconografia di San Gerolamo nel deserto, santo al quale – si diceva – l'ordine del frate è votato. È un dolore tutto interiore il suo, 'crudelmente' trattenuto, impassibile, duro come la pietra su cui poggia il gomito (fig. 4): una pietra scura, rozzamente squadrata, che non è un morbido cuscino, ma la «pietra scartata dai costruttori», forse, o il Cristo-lapis, o lo spigolo della lastra del santo sepolcro su cui meditare il mistero della redenzione. Nessuno sconto è disposto ad accordare a se stesso, e sembra arrendersi impotente di fronte all'enormità del fatto.

Non si tratta di cieca disperazione, tuttavia. Possiamo leggere nel suo volto addirittura un certo grado di fiducia (fig. 5), che è fede nella salvezza testimoniata dalla luce – della grazia – che dall'orizzonte, sulla destra, arriva bagnando appena le fronde e accende la roccia alle sue spalle (fig. 6) ed illumina, pare, anche il libretto (fig. 7), che così aperto e sollevato, quasi ostentato, sembra rappresentare la chiave di lettura dell'intera opera. Sulla quarta di copertina sta scritto in una grafia abbreviata e sbiadita: «Homelie de Greg». Prediche di san Gregorio Magno o sue personali[19]?

Una lettura di meditazione, dunque, dalla quale sembra essere scaturita la visione mistica retrostante o, meglio, soprastante. Una sofferta, solitaria meditazione concentrata sul motivo del peccato e del suo riscatto, come stanno a dimostrare le ossa sparse di Adamo ben evidenziate ai piedi della 'miniaturistica' crocefissione (fig. 2): motivo voluto, questo, non v'è dubbio, e per nulla casuale. Secolare era stata l'usanza degli artisti di raffigurare i resti del progenitore ai piedi della croce, come tuttavia, al contrario, possiamo affermare che meno praticata, benché mai obliterata, lo fosse nel Cinquecento, e dallo stesso Lotto, il quale avrebbe approfittato, dunque, per dare risalto a questo motivo iconografico, non già di una grande composizione, ma, con le sue stesse parole, di «un crocifissetto»[20]. Affiora allora, con tutta evidenza, la precisa intenzione di porre l'accento su questo motivo e sul fatto che attraverso il sacrificio del figlio di Dio l'uomo si emancipa definitivamente dal peccato originale. Non possiamo trascurare, perciò, che nella V sessione del concilio di Trento del 17 giugno 1546 – sei mesi prima, circa, della commis-

questo particolare, dell'opera di Mathias Neithart Gothart, detto Grünewald (Würzburg, tra il 1455 e il 1483 - Halle, 1528), non è a tutt'oggi comunque provata, come ci suggeriscono anche Lionello Puppi ed Elena Filippi, tenendo pure conto del fatto che l'artista tedesco si astenne da qualsivoglia attività incisoria, quasi unico mezzo, all'epoca, per diffondere e divulgare, anche all'estero, la conoscenza della propria opera (cfr. P. Bianconi, in *L'opera completa di Grünewald*, con presentazione di G. Testori, Milano 1972, p. 11).

19. Questo è ciò che finora si sono chiesti gli studiosi: M. Giammarioli, *Fra Gregorio Belo*, pp. 112-113 nota 18; M. Firpo, *Artisti*, p. 287, riconosce debba trattarsi delle «*Homiliae* di san Gregorio Magno a ricordare il nome del frate».

20. Si veda, a questo proposito, la splendida crocefissione della finta pala d'altare, eseguita da Lotto nel particolare della *Vestizione di santa Chiara* appartenente al ciclo degli affreschi dell'oratorio Suardi a Trescore (Bergamo), del 1524, ove si appaiono le ossa di Adamo, ma, comunque, quasi celate dietro un enorme crocefisso d'altare (cfr. C. Mariani Canova, *L'opera completa*, p. 101 n. 79 e tav. XXXVI). Esse, poi, non si vedono (ma sono forse nascoste o immaginate nella penombra della cavità della base) nel bel crocefisso domestico, antenato del nostro, posto su una mensola nella *Natività* della National Gallery of Art di Washington, del 1523 (cfr. *Ivi*, p. 98 n. 68 e tav. XXXI). Mentre non appaiono affatto nella *Deposizione* della Pinacoteca Civica di Jesi, del 1512 (cfr. *Ivi*, pp. 92-93 n. 37 e tav. XVIII), nella grande *Crocefissione* di Monte san Giusto (Macerata), del 1531 circa (cfr. *Ivi*, pp. 113-114 n. 201 e tav. LIII) (fig. 15), nel tondo con la *Crocefissione* nella *Pala del Rosario* di Cingoli (Macerata), del 1539 (cfr. *Ivi*, pp. 116-117 n. 227 e tav. LVIII) (fig. 16), nel *Crocefisso con i simboli della passione* della collezione Berenson di villa «I Tatti» a Firenze, del 1540 circa (cfr. *Ivi*, p. 117 n. 228). Né, infine, appaiono ai piedi della croce che si vede, nella sola base invasa dalle erbacce, sullo sfondo della *Pietà* del Museo di Brera di Milano, del 1543 (cfr. *Ivi*, p. 119 n. 247) (fig. 14). È quest'ultima opera veniva dipinta a Treviso, precisamente tra il febbraio e il luglio del 1545, a ridosso dunque del ritratto di Gregorio Belo, ma forse non casualmente un anno prima dell'approvazione del primo decreto dogmatico sul peccato originale del concilio di Trento.

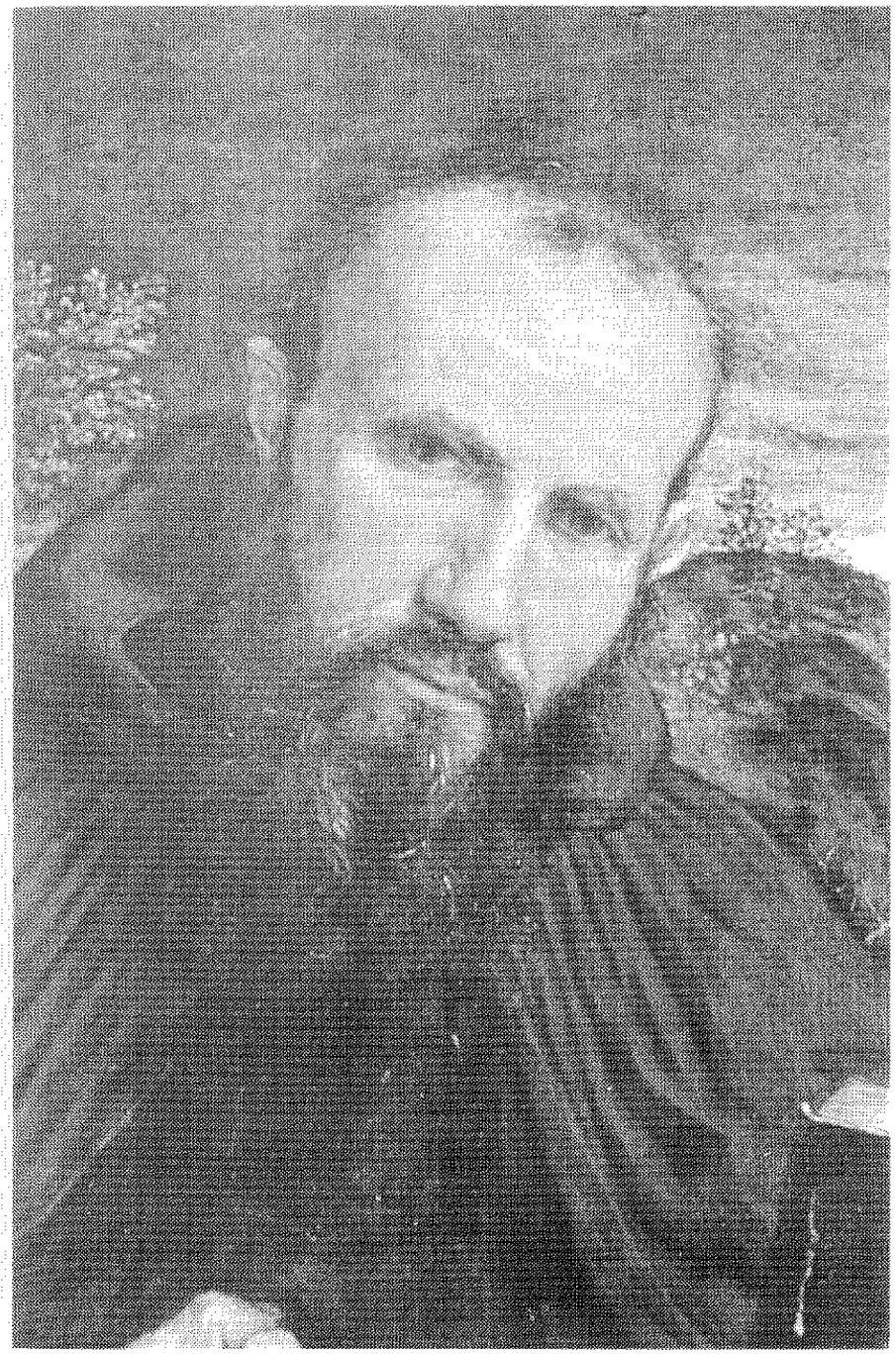


Fig. 5 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare

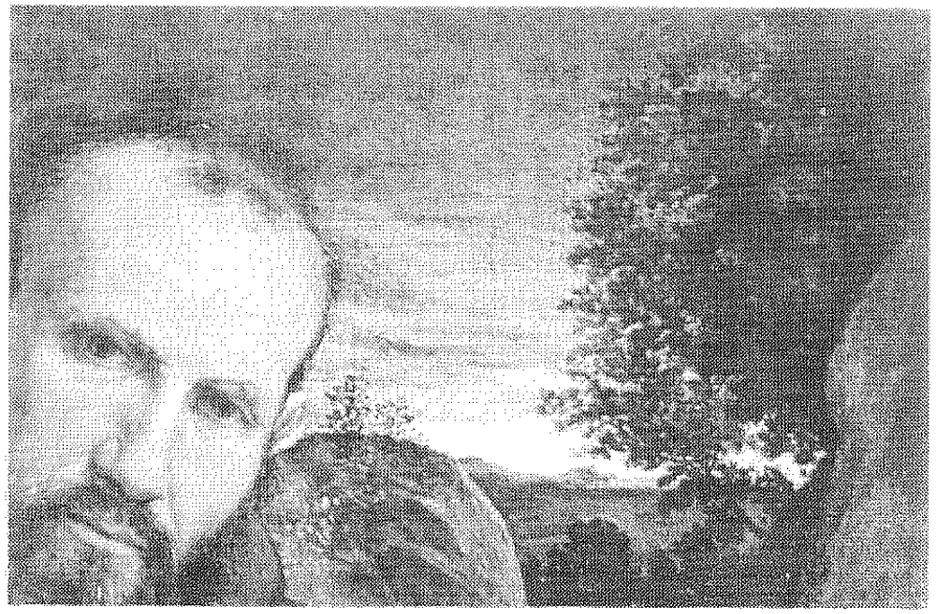


Fig. 6 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare.

sione dell'opera – si era approvato il primo decreto dogmatico vero e proprio, ovvero quello «De peccato originali»[31] – il quale «inest unicuique proprium», col rilievo particolare dato al libero arbitrio di ogni individuo – insieme al decreto sulla regolamentazione della pubblica predicazione[32]. Tali provvedimenti non potevano aver lasciato totalmente indifferenti i contemporanei, soprattutto quelli, come Belo, che con ogni verosimiglianza ne risultavano direttamente interessati: e Belo, rammentiamo, tiene in mano un libretto di omelie (fig. 7). Regolamentare l'oratoria sacra, che non è nient'altro che la «presentazione orale delle verità cristiane»[33], significava, nel nuovo ordine tridentino, ridurre tale delicata pratica al diretto controllo del pontefice romano per mezzo dei vescovi, che avrebbero dovuto farsi carico di approvare o meno ogni singolo predicatore. E se pure abbiamo testimonianza dell'inadempienza dell'autorità episcopale, in questo senso, ancora nel 1548, non possiamo credere che una qualche riflessione, con ragionevoli motivi di apprensione, nell'immediato, non abbia suscitato nei, si fa per dire, 'addetti ai lavori'.

21. Come ci ha gentilmente suggerito Elena Bonora, che qui vogliamo ringraziare.
32. Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo e altri, Bologna 1973, pp. 665-670. Sull'oratoria sacra cfr.: R. Penello, *Oratoria sacra*, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano-Firenze 1952, coll. 182-194; G. Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, pp. 291-329. Sul peccato-originale: F. Sesboüé - P. Parenti, *Peccato originale*, in *Enciclopedia Cattolica*, coll. 1027-1039; M. Furio (Artisti), pp. 287-288: individua una relazione, pur su altro livello, coi recenti decreti del concilio: «L'immagine non pare [...] enunciare una contrapposizione polemica quanto una complementarietà, una sintesi tra fede e opere non dissonante dal recente decreto sulla giustificazione approvato dal concilio nel gennaio del '47, un tentativo di ricondurre il "beneficio di Cristo" nell'alveo della pietà tradizionale», mentre per M. Gregorio (*Fra Gregorio Belo*, pp. 122-123) «il dipinto, che presenta un singolare sincretismo di temi e motivi, è tutto incentrato [...] su una interrogazione sulla possibilità di salvezza legata a una esperienza ascetico-penitenziale di tipo contemplativo».
33. R. Penello, *Oratoria sacra*, col. 181: «È la presentazione orale delle verità cristiane, fatta da chi ne ha l'autorità per chiamare gli uditori alla fede o alla pratica della legge morale».

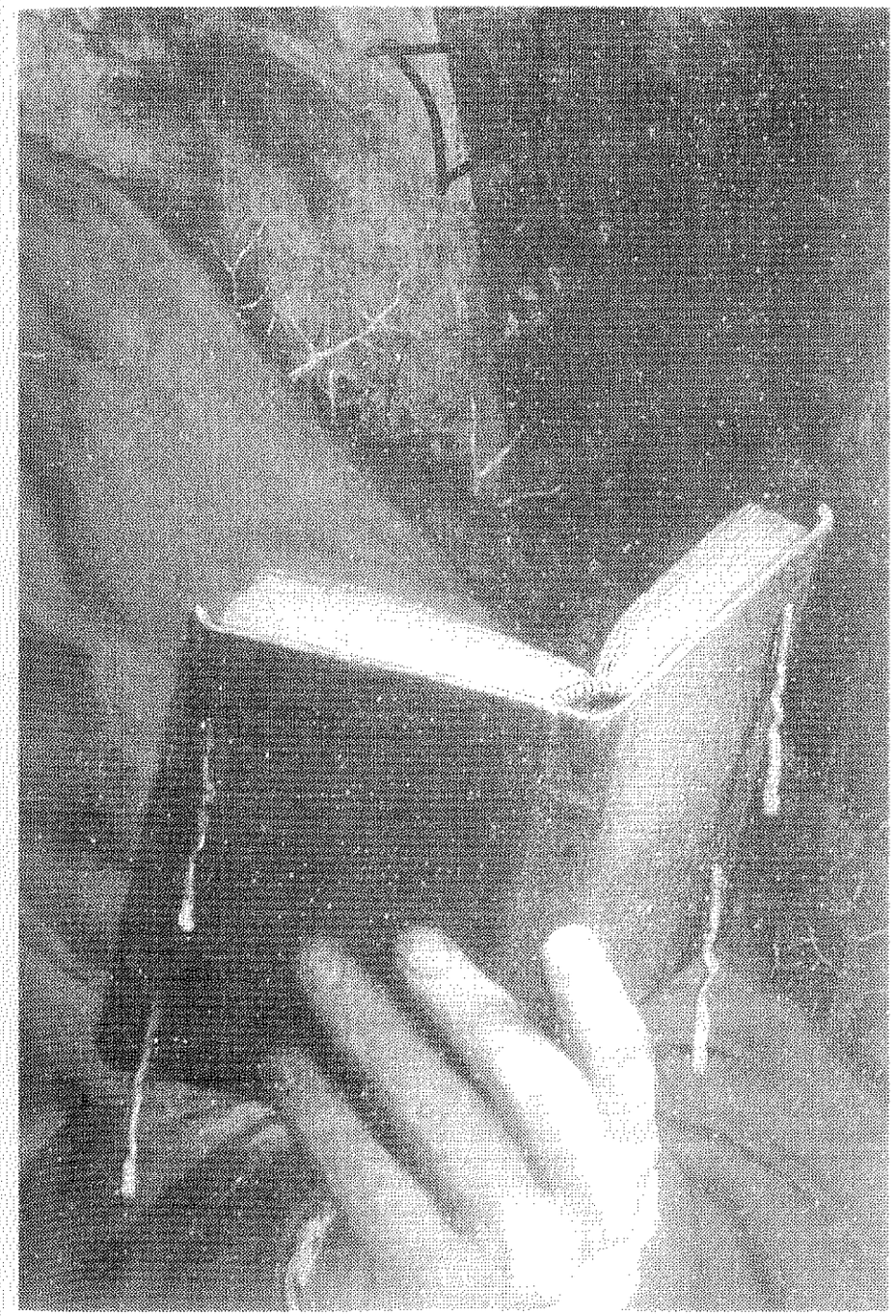


Fig. 7 – Lorenzo Lotto, *Fra Gregorio Belo*, New York, Metropolitan Museum, particolare.

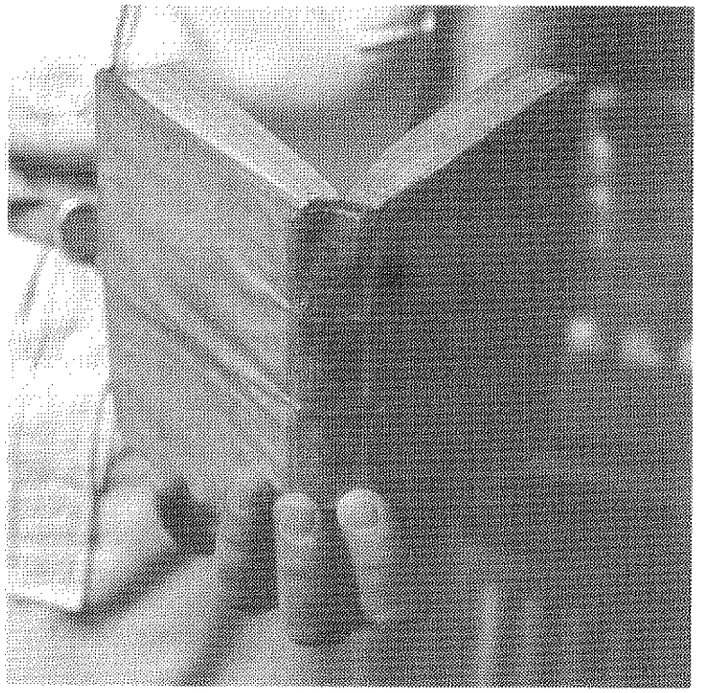


Fig. 8 – *Omelie di Santo Gregorio Papa sopra li Evangeli. Nuovamente stampate, Historiate & in lingua Tosca ridotte, & con somma diligentia corrette*, Venezia, Francesco Bindoni e Maffeo Pasini, 1543. Esemplare della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (collocazione: 62 D 193).

come, è presumibile, il nostro frate, che decide di commissionare una memoria di sé al pittore veneziano più psicologo del tempo, facendo radunare nella stessa opera motivi, ragioni, ansie persino, che in prima persona questi (ovvero il gerolamino) doveva vivere.

Abbiamo detto della misteriosa scritta, «Homelie de Greg», che appare sulla quarta di copertina del libretto tenuto in mano da fra Gregorio (fig. 7), e abbiamo anche accennato alla pubblicazione a Venezia, nel giugno del 1543, delle *Omelie di Santo Gregorio Papa sopra li Evangeli*.

Presso la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia è, a tutt'oggi, custodito un esemplare di tale testo con coperta coeva (fig. 8) – originale cinquecentesca –, in piena pergamena semirigida, ove è davvero sorprendente la somiglianza, a parte il colore (verde nel quadro), con il libricino raffigurato da Lotto[24] (fig. 7). Simile il formato in ottavo, simili i capitelli sul dorso, simili i brevi risvolti o labbri della copertina (fig. 9). L'esemplare della Marciana non conserva più i bindelli, ben visibili invece, sciolti e dorati, nel dipinto (fig. 7), ma mostra ancora, invece, gli otto fori per il passaggio e fissaggio di tali laccetti (figg. 10-11).

24. Cfr. *supra*, nota 12. Dobbiamo il nostro più vivo ringraziamento a Marina Sambo e a Gabriele Mazzucco della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia per l'aiuto e l'assistenza offertici ad analizzare e studiare l'esemplare in questione.

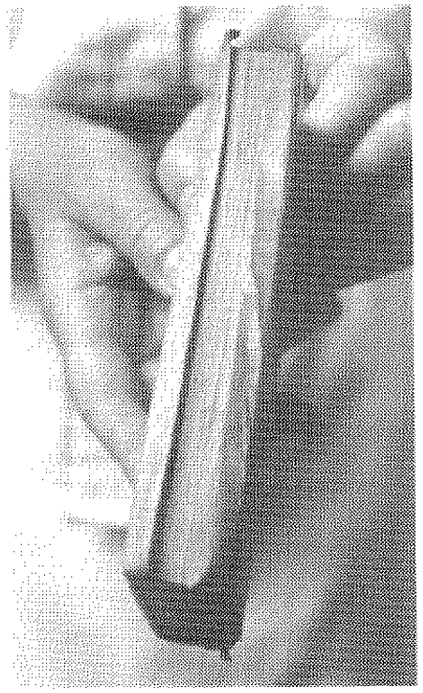
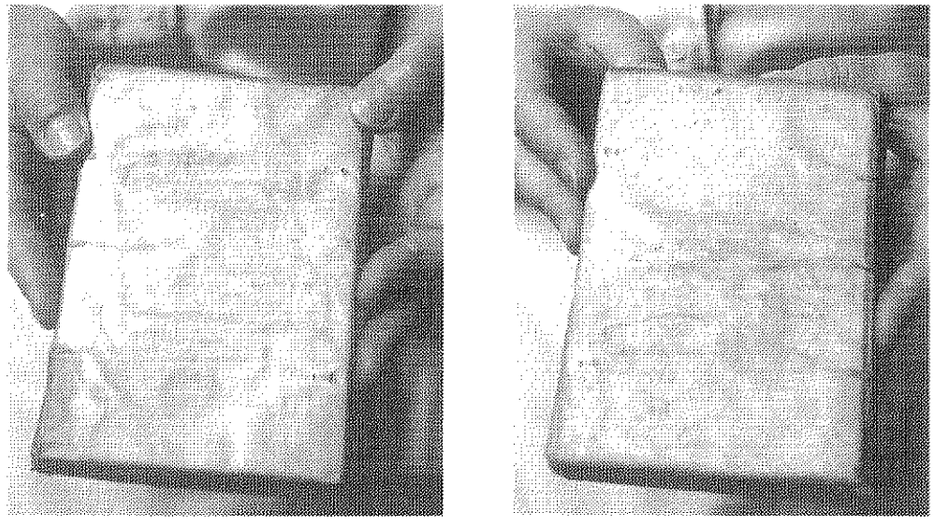


Fig. 9 – *Omelie di Santo Gregorio Papa sopra li Evangeli. Nuovamente stampate, Historiate & in lingua Tosca ridotte, & con somma diligentia corrette*, Venezia, Francesco Bindoni e Maffeo Pasini, 1543. Esemplare della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (collocazione: 62 D 193), particolare dei risvolti di copertina.

Ora, questa identificazione – di una copia appartenente alla stessa edizione a stampa e non già, proprio, di quell'esemplare raffigurato da Lotto –, se non è del tutto errata, ci permette di comprendere meglio il pensiero contenuto nella tela. Il testo delle *Omelie* di san Gregorio Magno, papa per giunta, è quanto di più ortodosso, di più 'presentabile' e ancora 'ostentabile' per un predicatore in tempi tanto incerti e difficili, come sopra abbiamo tentato, per grandi tratti, di illustrare. È vero che in alcune delle quaranta prediche presenti in questo testo non mancano le occasioni di riflessione sul motivo del peccato e della redenzione attraverso il sacrificio di Cristo, ma non ci è parso, obiettivamente, questo il vero motivo dominante dello scritto di san Gregorio. Non una sola predica viene infatti dedicata al momento fatidico, che tutta la storia umana attendeva, della crocefissione[25]. Larghissimo spazio viene dedicato ad altri luoghi evangelici. La lettura più accurata non potrà mai riconoscere nel cristo-cruci-centrismo il *leit motiv* dell'opera.

Sembra per questo, ai nostri occhi, essere invece maturata su differenti e stratificati livelli la dialettica riflessione intrecciata da Lotto col suo committente, che, ci informa lo

25. Nemmeno quelle dedicate alla settimana santa, come l'omelia XL «Dominica de passione», o l'omelia XII «Dominica sancte Resurrectionis» (*Omelie di Santo Gregorio*, c. 40r ss., c. 43r ss.).



Figg. 10-11 – *Omelie di Santo Gregorio Papa sopra li Evangeli. Nuovamente stampate, Historiate & in lingua Tosca ridotte, & con somma diligentia corrette*. Venezia, Francesco Bindoni e Maffeo Pasini, 1544. Esemplare della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (collocazione: 62 D 193), particolari con i fori sulla copertina e sulla quarta di copertina.

stesso artista, fu «retrato da [= a grandezza] naturale», quindi dal vivo, con la possibilità di uno scambio fecondo tra i due di opinioni e impressioni. Sembra essere maturata tale riflessione, con tutta probabilità, dal concorso di più fattori, identificabili, ne siamo convinti, innanzi tutto nell'assordante eco del *Trattato utilissimo del beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, ove, fin dal titolo, appare centrale ed esclusivo il motivo della crocefissione, del peccato originale e, in particolar modo, della grazia. Scritto che nel dipinto sembrerebbe aver prodotto i suoi riverberi, anche se indiretti, a seguito del verosimile *choc* vissuto dagli "spirituali" per la condanna e l'inappellabile distruzione, dopo un consenso fortunatissimo, del libello. Non crediamo che artista e committente avessero a mente proprio questo testo, ma sicuramente essi partecipavano a una cultura, a un pensiero da cui proveniva, a un livello più estremo, anche il *Beneficio*. Meno pericoloso, da questo punto di vista, doveva infatti apparire lo *Specchio di Croce*, che, offrendoci la cifra, anche se non unica e ultima, della comprensione del dipinto, riesce, finalmente, ad 'ambientarci' in esso. Citando san Bernardo, Cavalca sostiene la necessità dell'abbandono della «vanitade», della cupidigia, della superbia, per ritrovare «se medesimi» nel ritiro spirituale, «ne li boschi e ne le selve, [...] orando et contemplando»[26]. E l'immagine, assieme a quella centrale di «Christo in Croce [che] sta come libro aperto»[27], parimenti rappresentata nel testo, non può non evocare la composizione ideata da Lotto, ove l'ambientazione è silvana e isolata, contemplativa, di patimento interiore, di conflitto personale, di preghiera e di ricerca di sé, e vi è, in primo piano, un libro aperto e compulsato da cui è

26. *Specchio di Croce*, c. 140r; cfr. Bonora, p. 157.
27. *Specchio di Croce*, c. 142r: «Cristo è libro: nel quale è breviata la scrittura: et nel quale ogni persona secolare, et idiota, può leggere apertamente ogni perfetta dottrina» (*ivi*, c. 143r).



Fig. 12 – Lorenzo Lotto, *Il Salvatore in gloria*. Vienna, Kunsthistorisches Museum.

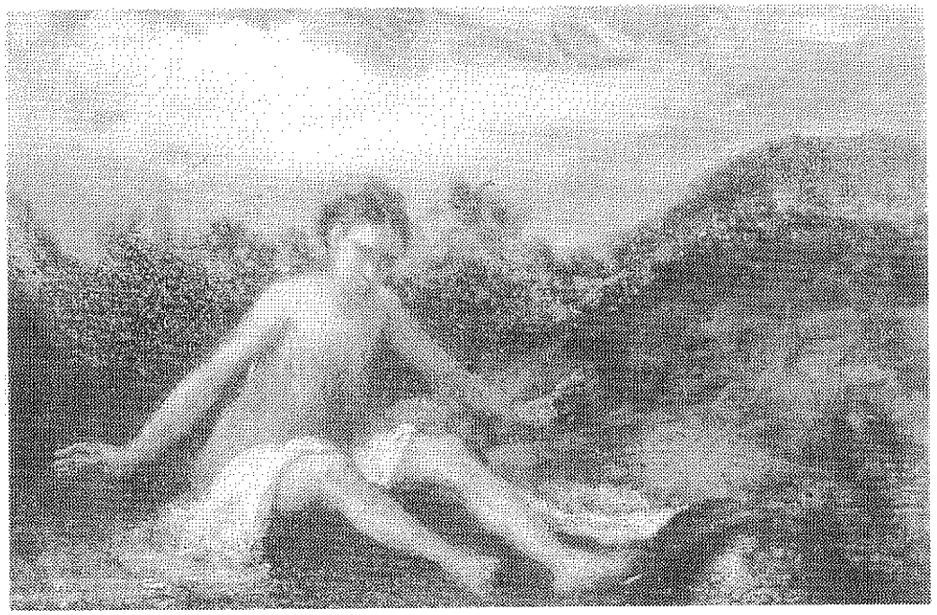


Fig. 13 – Lorenzo Lotto, *Il Salvatore in gloria*, Vienna, Kunsthistorisches Museum, particolare.

provenuta la visione mistica del sacrificio di Cristo mediante il supplizio della croce. Ancora, nella tela, ove si notino gli spinosi rovi sbucare dietro il braccio sinistro e sopra il libello stesso (fig. 7), pare di udire nuovamente l'eco dello *Specchio*: «Questa scientia, dice santo Bernardo, non s'impara per argumenti, ma per lamenti; non per leggere, ma per piangere; non per disputare, ma per orare e per sospirare»[28]. In questa medesima, identica, condizione d'animo è genialmente immorralato Belo.

In un'altra occasione, almeno, Lotto ebbe probabilmente a utilizzare la medesima lettura. Intorno al 1543 e sempre a Treviso, dove risiedeva in quel periodo, veniva ordinato al pittore un «quadretto piccolo con un triompho del Salvator Yesu in atto del sacramento sparger el sangue in aria con molti anzoletti»[29] (fig. 12); schiacciata nella parte inferiore della composizione, vi figura una donna seminuda seduta, le braccia aperte, che guarda in uno specchio parabolico appoggiato ad una sfera, come di recente Hans Aurenhammer ha correttamente rilevato[30] (fig. 13). Committente dell'opera, ora conservata al Kunsthistorisches Museum di Vienna, era «el magnifico misser Federico de Priuli gentilhomo venetiano»[31], che tuttavia, entro il 29 luglio 1544, la ripudiava in via definitiva, lasciandola alla libera disposizione dell'artista[32]. Nato da un amichevole scambio di idee e

28. *Ibid.*
29. L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse»*, p. 56 [= c. 41v].
30. H.H. Aurenhammer, *Il «trionpho del Salvator Yesu» di Vienna: problemi di interpretazione*, «Venezia Cinquecento», a. X, n. 20, 2000, atti del convegno internazionale di studi su Lorenzo Lotto a cura di A. Gentili (Bergamo, 18-20 giugno 1998), voll. II, pp. 137-177. A questo studio, davvero completo, si rimanda anche per la bibliografia.
31. L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse»*, p. 56.
32. Già «circha l'ultimo de maggio» del 1543, «quando fu a meza opera». Lotto non aveva ricevuto nemmeno un anticipo da Priuli, col quale anzi non ci fu affatto intesa, «volendo lui far mercato», cioè contrattare eccessivamente

suggestioni con Jacopo Sansovino, che, con nobile dimostrazione di affetto, visitava nel 1543 il pittore a Treviso, il *Salvatore* viennese si distacca sostanzialmente dagli analoghi rilievi bronzei dello scultore toscano (quali il *Tabernacolo Medici*)[33] proprio per l'aggiunta, tutt'altro che marginale, della donna seminuda. Ciò che importa a noi sottolineare di questa tavola, al di là della leggera precedenza cronologica rispetto al ritratto di fra Gregorio, è proprio – in comune con questo – la visione divaricata, strabica, anfibia, cui Lotto costringe il fruitore: a una dimensione divina, soprannaturale, se ne contrappone una umana, terrena. La prima, la dimensione della grazia, del sacrificio e della salvezza, è enfatizzata, tale da interessare quasi per intero la composizione nel *Salvatore* del Kunsthistorisches (fig. 12), laddove viene fortemente ridimensionata, invece, relegata in un angolino dello sfondo nel dipinto del frate (fig. 1) (il quale viene così ad occupare quasi per intero la scena) di qualche anno più tardo, come in un curioso rovesciamento delle parti.

Che cosa era nel frattempo intervenuto per permettere questo ribaltamento iconografico? si tratta solo del cambio di registro per un genere diverso? e per quale ragione Priuli avrebbe dovuto rifiutare questa versione?

Aderiamo pienamente alla lettura acuta e inappuntabile di Aurenhammer, che ha individuato in quella specie di «larva umana che, nello squallido crepuscolo rupestre, in primordiale solitudine, travagliata e nuda, allarga le braccia sui propri peccati»[34], cioè nella donna dai seni nudi e cadenti relegata nel bordo inferiore della tavoletta (fig. 13), la personificazione dell'umanità stessa, della sua disgraziata condizione esistenziale, della quale è resa consapevole proprio in virtù dello specchio in cui si contempla, dove può scoprire, senza sconti, tutta l'imperfezione della sua fragile e corrotta natura, per sentirsi così spronata ad imitare Cristo e la sua perfezione, a identificarsi, infine, totalmente in esso. Il «riflettersi dell'uomo deve guidarlo all'identificazione col Redentore, cioè – secondo una metafora antichissima – al vero *specchio* del credente». «L'anima umana» alla fine «purificata, rispecchiando la gloria divina, si trasforma *in imaginem Dei*»[35]. *Speculum sine macula* sta scritto nel libro della *Sapienza* (VII, 26): prototipo per le interpretazioni positive che nella tradizione occidentale ha avuto lo specchio. Esso fu perciò letto come simbolo di Cristo, sublime modello dell'umana perfezione che si raggiunge attraverso l'*Imitatio Christi*, ma anche come immagine della verginità della Madonna. Divenne quindi, soprattutto, motivo paolino. San Gregorio Magno sosteneva che i testi sacri sono come uno specchio che posto dinanzi agli occhi della mente permette di vedere *interna nostra facies*[36]; e poggiando sulla sfera vuol qui dimostrare tutta la vanità del mondo. A riprova di questa interpretazione, aggiungiamo che proprio nello *Specchio di Croce* riposa probabilmente, anche per questo precedente lottesco, la fonte di ispirazione più diretta. In tale testo – squisitamente domenicano – che a Venezia vedeva una ennesima edizione proprio nello stesso anno del dipinto – perché ben ventotto, e in parte veneziane, se ne possono contare tra il 1476 e il 1550[37] –, troviamo riscontri puntuali riguardo alla necessità

La situazione dovette rimanere allora congelata fino all'anno successivo, quando il pittore consegnò a questi «un'altra tavoleta simile a quella che'l me haveа data a depinzer», mentre «della prima sua io ne facesse quello me pareva; quale consegnai in nome sua allo excellente dotore misser Aloyse di Verzis» L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse»*, pp. 56-57).

33. Conservato ora al Museo Nazionale del Bargello a Firenze. Si considerino anche i rilievi per la basilica veneziana di San Marco. Si vedano, con bibliografia: H.H. Aurenhammer, *Il «trionpho del Salvator Yesu»*; M. Fiore, *Artisti*, p. 88.
34. Secondo la celebre descrizione di A. Banti (*Lorenzo Lotto*, Firenze 1953, p. 52).
35. H.H. Aurenhammer, *Il «trionpho del Salvator Yesu»*.
36. Cfr. A. Zuccari, *Speculum sine macula*, in *Lo specchio e il doppio. Dalle sagge di Narciso allo schermo televisivo*, catalogo della mostra (Mole Antonelliana, Torino, 24 giugno – 11 ottobre 1987), Sonzogno 1987, pp. 149-151.
37. A. Jacobs, Schutte, *Printed italian vernacular religious books 1465-1550: a finding list*, Genève 1983; Bianca, *op. cit.*, p. 155 nota 101.

per il cristiano di scrutarsi in profondità per poter così conoscere Dio: «Signore mio incummutabile, fammi conoscer te, & fammi conoscere me»[38]. E sulla condizione dell'umanità caduta a causa del peccato, come dimostra la figuretta della donna dai seni vizzi, «travagliata» e sfiorita, tuttavia pentita e piena di speranza di redenzione, raffigurata da Lorenzo[39], leggiamo poco oltre: «O a[n]i[m]a ripe[n]sa che il tuo Signore crea[n]doti ti fece sua sposa, & tu co[m]e adultera lasciasti el creatore, & fornicasti ama[n]do le creature, per la qual cosa perdesti la dignitade tua, et la bellezza tua. Ma lui acciocché si rilevasse, et rimenasse da suso onde eri caduta, humilmente discese qua giuso dove eri abbattuta: per renderti quel bene, che havevi perduto»[40]. E così per riacquistare il «conoscimento di noi, & quanto a la colpa, & quanto a la dignitade»[41], «venne il gra[n]de medico Christo: quando per tutto il mondo giaceva l'homo gravemente infermo», per lavare i «nostri peccati nel sangue suo»[42], come effettivamente mostra il Redentore di Vienna, dalle cui piaghe zampilla il taumaturgico sangue[43]. Al peccare si accompagna il fatto che «l'homo non si teneva caro, et non conosceva bene la sua dignitade», cosicché «Iddio gliela volle dimostrare, incarnando, et morendo per lui»[44]. L'uomo, fatto già a sua immagine e somiglianza, deve, senza tema, identificarsi con Dio: «Onde non è dubio che l'homo è di più dignitade che l'Angelo, per l'incarnatione di Christo: però che hora si può dire, et è vero che l'homo è Iddio, & Iddio è l'homo»[45]. È necessario allora porsi nella condizione di risollevarsi dalla miseria dello stato cui l'umanità fu condannata – ma non con sentenza inappellabile – dalla perdita dello stato originale di grazia: «Molto adunque è grande peccato, et cosa iniqua reputarci così a vile, anzi havere a vile colui, che ci ha co(m)perati così cari»[46]. Insomma – per riassumere tutta la composizione impalcata da Lotto – Cristo, ovvero

> la Croce è [...] uno specchio, nel quale si cognosce ogni cosa: cioè Iddio quanto a la bontade, et quanto a la potentia: & quanto a la sapientia. Et lo stato nostro quanto a la colpa, & quanto a la dignitade: la vanita[47] del mondo, & la eccellentia de la gloria di Dio, & la gravezza de la pena eternale: & de la grande utilitade de la virtude, et ogni altra cosa, come disopra è detto. Si che ogni inteletto humano ci può havere essercitio di studiare, & di pensare lasciando ogni altro studio, e ogni altro pensiero inutile. Et nessuno è escusato per dire poi: io non conobbi: poi che Christo così apertamente ogni cosa ci ha mostrata[48].

Dovrebbe essere, allora, una coincidenza quantomeno suggestiva che, nella sua più recente edizione, il diffusissimo *Specchio di Croce* risulti coevo al dipinto e che nessun debito abbia Lotto verso questa più che facile, più che agile (un ottavo piccolo sottile e leggerissimo, che sta nel palmo della mano, abbiamo detto), più che accattivante e veloce lettura in volgare, o verso quella molto simile e aggiornata, benché più radicale e pericolosa (ma non ancora censurata), rappresentata dallo *Specchio interiore* di Battista da Crema che invece era apparsa per la prima ma non ultima volta nel 1540 – ma presente a Venezia in

38. *Specchio di Croce*, c. 115*r* (da un passo di Sant'Agostino).
39. Una «raffigurazione di Eva dopo la cacciata dal paradiso terrestre [...] che contempla il proprio sfacelo nel piccolo specchio» secondo M. Firpo (*Artisti*, p. 280).
40. *Specchio di Croce*, c. 116*r-v*.
41. *Ivi*, c. 119*v*.
42. *Ivi*, c. 120*r*.
43. Ora non più visibile sulla tavola a causa delle non perfette condizioni di conservazione e di restauri troppo radicali.
44. *Ivi*, c. 120*v*.
45. *Ivi*, c. 121*r*.
46. *Ivi*, c. 121*v*.
47. Recuperiamo, allora, anche la lettura di A. Gentili (*I giardini di contemplazione*, p. 225): «donna avvizzita, immagine dell'umanità desolata che nello specchio riflette la sua accertata vanità e la sua possibile redenzione».
48. *Specchio di Croce*, c. 123*r-v*.

forma manoscritta da molto prima[49] – dove si esorta, quasi a ogni pagina e come ben promesso dal titolo stesso, il peccatore pentito e purificato a esaminarsi in profondità allo «specchio» della meditazione: «Bisogna che l'huomo apra bene li occhi suoi et spesso risguardi in questo specchio, se vuole vedere le macchie dell'anima sua»; per la qual cosa è necessario tagliare «via» gli ultimi residui del mondo che impediscono di «farsi ben simili a Dio»[50].

Non abbiamo, con ciò, la pretesa di indovinare le ragioni che spinsero Priuli a rifiutare, «a meza opera», la tavola che egli stesso aveva commesso: probabilmente per semplice avidità, «volendo lui far mercato», e forse semplicemente non era soddisfatto della qualità[51]. Forse. Ma il 1544 – le fosche avvisaglie però si dovevano avvertire già da prima: avvengono nel 1542, non si dimentichi, l'istituzione dei tribunali dell'Inquisizione, la fuga precipitosa di Bernardino Ochino e di Pietro Martire Vermigli verso Ginevra e la morte improvvisa del riformatore moderato Gasparo Contarini, accusato di filoprotestantesimo al suo rientro da Ratisbona – è anche l'anno dello scandalo legato al *Beneficio di Cristo*, della condanna che lo bolla, tra lo sconcerto degli "spirituali", come «maligno libretto», «intinto di pece luterana, melantoniana, buceriana e calvinista»[52]. È vero che dovranno passare ancora otto anni prima che piombi la prima condanna sullo *Specchio interiore*, ma in un clima confuso e difficile e che, esagerando, vorremmo definire già da caccia alle streghe anche le cose un po' ambigue potevano diventare compromettenti, scottanti, potevano essere lette o viste in maniera distorta e usate per alimentare i sospetti di eterodossia, anche lì dove di veramente eterodosso non ci fosse nulla o quasi. È un'ipotesi azzardata, da trattare con estrema cautela, un vero e proprio 'processo alle intenzioni' – ne siamo pienamente coscienti –, ma da prendere in seria considerazione, anche alla luce del *virage* compositivo impresso da Lotto col ritratto di Belo, in cui il tema cristologico passa sullo sfondo e risalta invece, in primissimo piano, il travaglio interiore del frate ostentante una lettura che abbiamo voluto riconoscere in particolare nello *Specchio di Croce*, ma che nel dipinto viene dal pittore abilmente e volutamente camuffata e raffigurata – a scanso di equivoci – sotto le false spoglie delle ultraortodosse «Homelie de Greg». Meglio premunirsi per tempo – a scanso di equivoci – e specificare esattamente di cosa si nutrono le sue meditazioni. Nessuno potrà mai, un giorno, impugnare, neppure per errore, questa effigie come prova delle proibite o pericolate o anche soltanto sospette sortite libresche del monaco.

Se Lotto era in grado di stringere legami e amicizie «con personaggi di tendenze inequivocabilmente riformate, almeno finché queste conservano diritto di cittadinanza, e diritto di tolleranza, in terra italiana»[53], era uno che, a maggior ragione, si muoveva in un ambiente «favorevole a una riforma moderata ed evangelica»[54]: questo, «prima che scoppi la guerra, che s'accendano i roghi, che lo studioso venga ridotto all'indigenza e al silenzio»[55]. La tavola di Vienna sarebbe, allora, un vero e proprio «manifesto conclusivo» del riformismo religioso lottesco, secondo Augusto Gentili[56], anche se da leggere non in chiave rigidamente eterodossa ma piuttosto «spirituale», propria di un soggetto «lontano dalle posizioni più radicali ma non per questo allineato con quelle del partito cattolico più intransigente»[57]. Un'opera questa, a nostro parere, – ci sia concesso l'abusato termine – veramente ambigua, collocata in questa precisa congiuntura, ove regna l'incerto, ma non l'indifferenziato.

49. E. Bonora, *I conflitti*, p. 151 nota 82.
50. *Specchio interiore*, cc. 17*r*, 41*v*. e *passim*. Cfr. E. Bonora, *I conflitti*, p. 152.
51. Cfr. *supra*.
52. Introduzione di Caponetto, in B. Da Mantova - M. Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, p. 9.
53. A. Gentili, *Le storie, le metafore*, in *Lorenzo Lotto. Il genio inquieto del Rinascimento*, pp. 37-41: 40.
54. A. Prosperi, *La crisi religiosa in Italia nel primo Cinquecento*, *Ivi*, pp. 21-27.
55. A. Gentili, *Le storie, le metafore*, pp. 40-41.
56. *Ibid.* e Id., *I giardini di contemplazione*, p. 225.
57. A. Prosperi, *loc. cit.*

Per comprendere meglio la vicenda, necessita precisare che il già nominato Battista da Crema era un domenicano osservante, appartenente cioé ai riformatori dell'ordine, che si contrapponevano, dalla fine del Trecento, alla corrente conservatrice dei conventuali[58]. Gli osservanti propugnavano il ritorno ai valori originari della regola di San Domenico (*ad normam Regulae*), a un regime di vita rigoroso, allo studio e alla contemplazione. I conventuali, al contrario, difendevano il mantenimento dello *status quo*. Alla prima corrente è legato, attraverso la rete delle committenze, lo stesso Lotto: dal Veneto, alle Marche, alla terra lombarda, egli viaggerà, secondo il fondato e qui condiviso parere di Bernard Aikema, perché richiesto da quei confratelli, o da loro sostenitori, che riconoscevano in lui un pittore dell'osservanza[59]. La famosissima pala, dipinta tra il 1540 e il 1541, rappresentante l'*Elemosina di Sant'Antonino*[60], tuttora conservata nella basilica veneziana dei Santi Giovanni e Paolo, si collocherebbe al vertice – ma che è anche l'inizio del suo veloce declino – di questa parabola. Sant'Antonino, al secolo Antonio Pierozzi, frate domenicano del convento di San Marco a Firenze e arcivescovo di quella città, era per l'appunto, nella prima metà del Quattrocento, un vero campione dell'osservanza e fondamentale, come poi riflesso dalla pala veneziana, fu la nuova concezione della povertà e dell'assistenza sociale da lui elaborata: idee che diventavano di scottante attualità nella Venezia di quegli anni. Al momento dell'esecuzione della pala era priore ai Santi Giovanni e Paolo il lettor biblico Sisto Medici, personaggio di grande cultura, in collegamento con molti intellettuali veneziani, anche editori. Era un osservante e si contrapponeva ad una vera e propria fazione di conventuali zanipolesi, e l'opera di Lorenzo Lotto avrebbe dovuto servire, evidentemente, a 'convincere' i recalcitranti frati ad abbandonare le loro posizioni: cosa che non avvenne. Per il pittore fu l'ultima commissione veramente prestigiosa di parte domenicana[61].

Dobbiamo stare, tuttavia, sempre molto in guardia dal fornire quadri troppo semplificati, poiché, se è vero che il succitato Battista da Crema apparteneva alla corrente riformatrice, è altrettanto vero che negli ultimi anni della sua esistenza sarà perseguitato proprio dai vertici della congregazione osservante di Lombardia e, paradossalmente, difeso dai due inquisitori appartenenti invece all'altra corrente. La sua condotta di «fraticino [...] prevaricatore e fugitivo», come ebbe a definirlo Gian Pietro Carafa, il futuro Paolo IV, nel 1531, gli procurò la precoce censura da parte di Clemente VII, che, l'anno prima, ordinava in un breve apostolico di riportare ad obbedienza il personaggio[62]. L'ufficiale condanna della sua totalizzante dottrina – che nulla, si badi, aveva da spartire col riformismo luterano – da parte del Sant'Uffizio, comunque (l'abbiamo ribadito), avvenne postuma, soltanto nel 1552, concomitante alla condanna subita dai primi barnabiti – le angeliche e i chierici regolari di San Paolo – che ai suoi insegnamenti si ispiravano incondizionatamente e che, proprio a Venezia, presso l'Ospedale dei Santi Giovanni e Paolo, poi dei Derelitti, avevano impiantato il loro elitario e scompaginante esperimento educativo e carismatico. Dai territori della repubblica costoro saranno espulsi in quell'anno con la motivazione ampia e prudente, da parte dell'autorità veneziana, di tutelare la tranquillità e l'ordine sociale, quando pure si consideri che difficile e sempre più contrastata si era fatta la coabitazione dei paolini e delle 'esuberanti' consorelle con i cappellani e i governatori dell'Ospedale, carica, l'ultima, ricoperta anche da Lotto.

58. E. Bonora, *I conflitti*, pp. 137 ss.
59. B. Aikema, *Lorenzo Lotto: viaggi, committenze e vicende domenicane*, «Venezia Cinquecento», a. X, n. 20, 2000, atti del convegno internazionale di studi su Lorenzo Lotto a cura di A. Gentili (Bergamo, 16-20 giugno 1998), vol. II, pp. 133-151: 141. Questo saggio riassume anche la bibliografia dell'autore sull'argomento.
60. Cfr. G. Mariani Canova, *L'opera completa*, p. 117 n. 231.
61. B. Aikema, *loc. cit.*
62. E. Bonora, *I conflitti*, pp. 138-146.



Fig. 14 – Lorenzo Lotto, *Pietà*, Milano, Museo di Brera, particolare.



Fig. 15 – Lorenzo Lotto, *Crocefissione*, Monte san Giusto (Macerata), chiesa di Santa Maria in Telusiano, particolare.

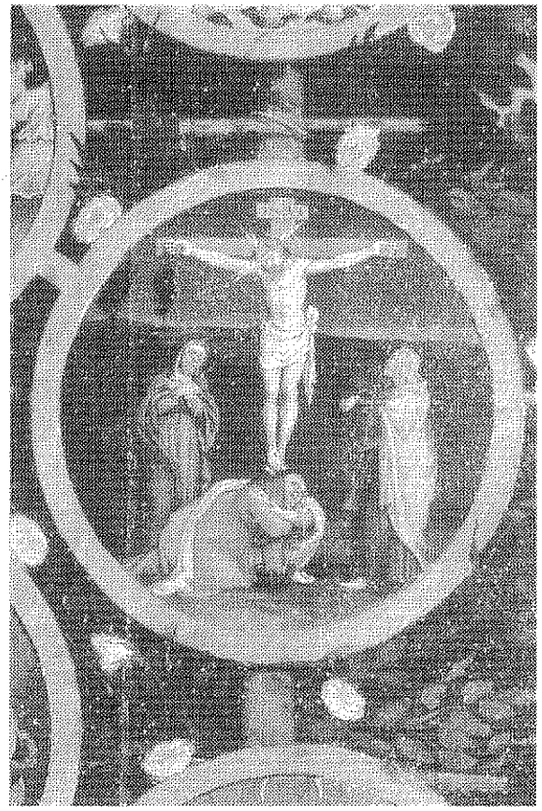


Fig. 16 – Lorenzo Lotto, *Pala del Rosario*, Cingoli (Macerata), chiesa di San Nicolò, particolare del tondo con la *Crocefissione*.

Massimo Firpo[63], in questo senso, afferma che lontana, se non estranea, alla sensibilità e all'intimismo lotteschi era la spiritualità visionaria e un po' fanatica dei primi barnabiti, mentre, all'opposto, Aikema[64] ne scorgerebbe le compromissioni profonde, che avrebbero condotto il pittore all'abbandono di Venezia già nel 1549. È da ritenere più plausibile la prima ipotesi, considerando il radicalismo dottrinale dei paolini, lo slancio mistico di Battista da Crema che auspica nei suoi scritti l'unione, *tout court*, dell'umano col divino, slancio ulteriormente fondato sull'anomia proveniente dal carismatico magistero dalla «divina madre maestra» Paola Antonia Negri[65].

E in un punto, almeno, Lotto si distacca con nettezza da questa visione delle cose: il domenicano criticava severamente una tradizione, divulgata soprattutto dai predicatori antichi e recenti, che voleva la Madonna lamentarsi disperata e scomposta ai piedi della croce. Per Battista, invece, Maria «se alegrava molto più di quanto posso dire»[66]. E ugualmente ironizzava Bernardino Ochino nei sermoni tenuti a Venezia nella quaresima del 1539 e poi pubblicati nel 1541: «Alcuni altri pur vogliono contemplar Christo divotamente, e per provocarsi a qualche lagrimetta, si vanno immaginando innanzi a gli occhi la madre del figliuol de Dio»[67]. Non è questo il mondo che il nostro artista ha costantemente e devotamente trasportato sulle sue tele, compreso il ritratto di Gregorio Belo che andiamo analizzando, dove il dolore della Madonna viene mostrato senza pudori (fig. 2), o quello di Giovanni o la scarmigliata disperazione della Maddalena che s'aggrappa senza ritegno, genuflessa, alla croce, fino a certi indimenticabili, 'gotici' svenimenti della Vergine fissati da Lotto con estrema partecipazione emotiva: tra il febbraio e il luglio del 1545, aveva eseguito per le monache domenicane di San Paolo a Treviso una «Pietà»[68] (fig. 14) con «la Vergine tramortita in brazo de san Joanne et Jesù Christo morto nel

63. M. Firpo, *Artisti*, p. 291.
64. B. Aikema, *loc. cit.*
65. Si veda anche E. Bonora, *I conflitti*, pp. 379 ss. e 427 ss.
66. Battista Da Crema, *Philosophia divina di quello solo vero maestro Iesu Cristo crucifixo*. Milano 1531, p. CLVII. Cfr. E. Bonora, *I conflitti*, pp. 162-163.



Fig. 17 – Lorenzo Lotto, *Frate domenicano rappresentato come san Pietro martire*, Cambridge (Massachusetts), Fogg Art Museum.

67. Bernardino Ochino, *Prediche nove*, Venezia 1541. Cit. da P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979, p. 214. Cfr. E. Bonora, *loc. cit.*
68. Conservata ora al Museo di Brera a Milano (cfr. G. Mariani Canova, *L'opera completa*, p. 119 n. 247; G. Fossaluzza, *Treviso 1540-1600*, in *La pittura nel Veneto. Il Cinquecento*, II, a cura di M. Lucco, Milano 1998, pp. 639-716: 642).

gremio della madre»[69]. Una cadaverica Vergine che è una maschera terrea, vittima partecipe del sacrificio di redenzione[70]. E, andando a ritroso, menzioniamo soltanto la pala di Monte San Giusto[71], dove è un'altra celebre 'tramortita' (fig. 15), e il tondo con la veemente *Crocefissione* della *Pala del Rosario* di Cingoli[72] (fig. 16), vero precedente per lo sfondo del ritratto di Gregorio Belo, dove di sicuro Maria non «se alegrava» e nemmeno i suoi compagni. Lotto sembra allinearsi a un tipo di devozione molto prossimo allo *Specchio di Croce*, che non dimentichiamo scaturisce dal cuore fragrante della spiritualità domenicana medievale:

Et troviamo che Christo disse in su la croce sette parole di grande amore. La prima fu la parola di compassione: quando disse a la madre che piangeva a la croce: Femina ecco el figliuolo tuo; et a santo Giovanni disse: Ecco la madre tua. Haveva Christo grande compassione al dolore de la madre; però che sommamente l'amava di cuore, ma tanto era maggiormente l'amore de la nostra salute che non lasciò di operare in croce per tenerezza de la madre, che si doleva: Ave(n)iga che la vergine Maria no(n) harebbe voluto, che Christo non morisse; poi che tale, & tanto frutto de la nostra salute si procurava per la sua morte[73].

A riprova, si aggiunga che in tutto il 'luterano' *Beneficio di Cristo* la Madonna non viene menzionata neppure una volta.

Il perturbabile Lotto, pur attingendo a un ribollente crogiolo culturale nel quale vengono gettati via via anche materiali indubitabilmente eterodossi, quali, appunto, il *Beneficio*, esprime, tutto sommato, una devozionalità niente affatto dirompente, pur con tutte le battaglie interiori che avrà dovuto combattere, ma forse non tanto sempre connesse con una coerente dimensione religiosa, quanto, più complessivamente, esistenziale e caratteriale. «Solo, senza fidel governo et molto inquieto de la mente» scriveva nel suo testamento, steso proprio nel 1546[74]. Alla fine degli anni quaranta inizia, secondo Firpo, un 'ritorno all'ordine', una sorta di normalizzazione del pittore, dopo un angosciato e contraddittorio decennio, che ebbe il suo esito nella decisione di abbandonare definitivamente Venezia nel 1549 per approdare alla Santa Casa di Loreto nel 1552 e lì sottoscrivere due anni dopo, oramai pacificato nel seno della madre chiesa, l'atto di oblazione[75].

Su questo delicato crinale sta allora un'opera da accostare, in chiusura, al dipinto di fra Gregorio Belo.

Nel frontale, ieratico, quasi iconico, ma intensissimo ritratto del frate domenicano rappresentato «in figura de san Pietro martire»[76] (fig. 17), eseguito nel 1548 o nel 1549,

69. L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse»*, pp. 154-155 [= c. 96v].
70. G. Fossaluzza, *Treviso 1360-1600*, p. 642. E si veda anche M. Firpo, *Artisti*, pp. 283-282.
71. Conservata a Monte San Giusto (Macerata), chiesa di Santa Maria in Telusiano, firmata e datata «Lotus 1531» (G. Mariani Canova, *L'opera completa*, pp. 113-114 n. 201).
72. Conservata a Cingoli (Macerata), chiesa di San Nicolò, firmata e datata «L. Lotus MDXXXIX» (G. Mariani Canova, *L'opera completa*, pp. 116-117 n. 227).
73. *Specchio di Croce*, c. 130v.
74. Cfr. R. Fontana, *«Solo, senza fidel governo»*.
75. M. Firpo, *Artisti*, pp. 286 ss.
76. Conservato al Fogg Art Museum di Cambridge (Massachusetts), firmato: «L. Lotto». Sarebbe stato eseguito, nell'ultimo periodo del soggiorno lagunare del pittore, oppure appena giunto nelle Marche. Secondo *Il «Libro di spese diverse»* (L. Lotto, *Il «Libro di spese diverse»*, p. 196 [= c. 136v]), nel 1548 l'artista avrebbe eseguito il ritratto del domenicano «Zuan Andrea» del convento dei Santi Giovanni e Paolo, con il quale si dichiara in amichevoli rapporti: «Adì ... ottobre del 48, die dar fra Zuan Andrea, frate in San Zanipolo, per un suo retratto de naturale, in meza figura, in figura de san Pietro martire, quale, per / cunto de una promessa de usarli qualche gentileza, perchè el mi acomodò per inanti la / sua camera nuda per far dozar dentro un ornamento de una pala et / per non li manchar, jo li fici tal opera rechestarm hu, et valse almanco tra cari amici ducati 6» (altre annotazioni di pagamenti avvenuti nello stesso mese: *Ivi*, p. 197 [= c. 137r]). Nel settembre del 1549, invece, stava lavorando al ritratto di fra Angelo Ferretti del convento di San Domenico di Ancona: «In Ancona adì ... settembre del 1549, die dar el padre frate Angelo Ferretti de San Domenico per un quadro de / san Pietro martire grando quanto hui, lo retrato suo del qual non fu fatto precio alcuno» (*Ivi*, p. 12 [= c. 5v]) (altre annotazioni di pagamento avvenute il 16 ottobre e il 1 aprile del 1550: *Ivi*, p. 13 [= c. 6r]). Anche con Ferretti Lotto dovette essere in amichevoli rapporti se nel marzo del 1552 il frate gli avrebbe prestato uno scudo che il pittore restituirà nel marzo del 1553 (*Ivi*, pp. 16-17 [= cc. 6v-7r]). Cfr. G. Mariani Canova, *L'opera completa*, p. 120 n. 236 (che propende per la prima datazione, al 1548) e B. Aikema, *Lorenzo Lotto* (che, invece, propende per la seconda, al 1549).
77. Una variante iconografica mostra infatti il santo mentre scrive in terra col proprio sangue la parola *Credo* (*Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, pp. 746-762).
78. Molte altre volte Lotto aveva dipinto questo santo, a principiare dal quadro votivo di sapore ancora bellinesco eseguito a Treviso nel 1503 e ora custodito nella Galleria Nazionale di Capodimonte raffigurante la *Madonna col Bambino, san Giovannino e san Pietro Martire* (cfr. G. Mariani Canova, *L'opera completa*, p. 86 n. 1).

campeggia unicamente la «meza figura» del frate, che tiene in mano il «Novum Testamentum», ma ben sigillato questa volta, mentre eccezionale risalto è dato agli attributi che contraddistinguono il santo: il falcastro confitto nel cranio, il pugnale piantato all'altezza del cuore e, sullo sfondo a destra, la palma del martirio. L'idea di farsi immortalare nei panni di un santo non era nuova, ma soprattutto, in tale contesto, la scelta di Pietro da Verona quale modello assume un rilievo preciso, trattandosi della figura dell'inquisitore per eccellenza, vittima docile dell'intolleranza fanatica, martirizzato nel 1252 nello svolgimento delle sue funzioni da sicari appartenenti ad una fazione eretica. La leggenda narra che al momento dell'aggressione assassina il religioso stesse recitando le prime parole del *Credo* e «CREDO IN VNVM» è impresso sul dipinto, in basso a destra, a capitali rosse – rosse come il sangue versato dal personaggio – che si intrecciano alla palma del martirio[77]: e giusto questi due elementi il domenicano sta indicando col gesto calmo dell'indice della mano destra[78]. Sembra davvero qui raggiunto un compendio, pur sofferto, tra fede, rapporto diretto con la scrittura (il Vangelo, giustamente esibito, ma non ostentato, a intendere che la salvezza non viene per «sola scriptura») e opere (i simboli della sua passione, della sua testimonianza, del suo esempio, della sua scelta personale, ovvero del libero arbitrio). È un risultato emotivo, drammatico (fig. 18), quasi da tragedia senechiana, o shakespeariana *ante litteram*, dove sono messi al bando gli accenti all'apparenza più compromettenti; e ne sortisce un prodotto di altissimo profilo etico, ancora una volta complesso e tormentato, trasudante ansia di miglioramento e di approvazione.



Fig. 18 – Lorenzo Lotto, *Frate domenicano rappresentato come san Pietro martire*. Cambridge (Massachusetts), Fogg Art Museum, particolare.

CLERO CULTURA SOCIETÀ

PARROCCHIE CURA D'ANIME EDUCAZIONE

RIFORMA DEL CLERO, RIFORMA DELLA CHIESA

J. Ignacio Tellechea Idigoras

Una prima visione complessiva degli argomenti di questo convegno (cultura ecclesiastica, seminari, scuole, libri, spiritualità) mi ha indotto a sviluppare a modo di prolusione, senza bibliografia ingombrante, un altro argomento basilare che permea, appunto nel Cinquecento, tutti questi tentativi particolari, cioè Riforma del clero-Riforma della Chiesa. Dal Concilio di Costanza in poi, la parola Riforma, «*Reformatio in capite et in membris*», vale a dire Riforma generale o globale, è la bandiera sotto la quale confluiscono diversi movimenti, iniziative, voci che convergono in questa aspirazione. E malgrado non arrivino a sboccare in quella desiderata Riforma generale e profonda della Chiesa, contribuiscono a preparare gli animi e a produrre cambiamenti e riforme, sebbene circoscritti a diffusione più o meno ampia. È vero che la Riforma-Reformation fu più tardi monopolizzata in un certo senso dal protestantesimo e fu necessario ricuperarla per la nostra storiografia con termini significativi come Pre-Riforma o semplicemente Riforma Cattolica.

Come non ricordare i diversi decreti *De Reformatione* del Concilio di Trento? È ben noto e indiscusso che l'avvenimento decisivo e fondamentale della cosiddetta Riforma Cattolica fu il Concilio di Trento, inteso, in senso storiografico più ampio, non soltanto come l'insieme stretto dei suoi documenti ufficiali *Decreta et canones* ma bensì come incontro di successive generazioni dei Padri conciliari e teologici dal 1546 al 1564, come altoparlante di scambio e di idee e programmi e perfino discussione alle volte impoverita dal necessario consenso; coetaneo di iniziative e letteratura extraconciliare ma in stretto rapporto col concilio. Insomma, avvenimento singolare, punto di sbocco di tante aspettative, non sempre soddisfatte, e punto di partenza universale d'un impulso che mise in moto tutta la Chiesa, fino all'America. Pensiamo a concilii posteriori di Lima e Messico.

Ai tempi del Vaticano II non mancarono voci che parlarono del clericalismo del Concilio di Trento, occupatosi piuttosto dei vescovi e dei sacerdoti e molto meno dei laici, quasi ridotti a destinatari della rinnovata disciplina vescovile o clericale. In fondo, è vero. Però quest'accusa rileva, oltre all'anacronismo, scarso senso della realtà concreta della Chiesa nel Cinquecento. Con senso più realistico, il celebre *Consilium de emendanda Ecclesia*, letto a Paolo III il 9 marzo 1537, vale a dire, abbastanza prima del concilio, la pensava in un altro modo. Ammessa e ben conosciuta la rilassatezza della disciplina ecclesiastica nel clero, e mirando al «rinnovamento» della Chiesa, esprimerà un modo operativo efficace, il modo di stabilire i ministri di Dio, condannando gli abusi esistenti in questo mestiere, causa di tanti altri mali consecutivi. Ecco il primo abuso da rimediare:

> Il primo abuso si riferisce alla ordinazione dei chierici e soprattutto dei sacerdoti, che è compiuta senza cura e diligenza, poiché sono promossi agli ordini sacri e soprattutto al sacerdozio, al carattere che esprime soprattutto Cristo, anche ignorantissimi, di origine vivissima, di cattivi costumi, di giovane età.
>
> Di qui innumerevoli scandali, di qui il disprezzo dello stato ecclesiastico, di qui la non solo diminuita, ma quasi estinta riverenza del culto divino. Perciò stimiamo ottima iniziativa se la Sua Santità scegliesse in Roma due o tre prelati, dotti et probi, incaricati di presiedere alla ordinazione dei chierici, e comandasse anche a tutti i vescovi di occuparsi di ciò nelle proprie diocesi, sotto comminazione anche di censure. La Santità Vostra non permetta che alcuno sia ordinato se non dal suo vescovo, o con la licenza dei prelati deputati a ciò in Roma, o dal Suo ordinario. Inoltre ciascun vescovo abbia nelle sue chiese un maestro dal quale i chierici minori siano istruiti nelle lettere e nei buoni costumi, come comandano le leggi.

Poi esigono l'assegnazione di benefici ecclesiastici, soprattutto di quelli connessi alla cura d'anime, compreso l'episcopato a persone dotte e pie, condannando la commenda dei vescovati ai cardinali, la ricerca dei vescovati attraverso i re e principi etc...[1].

Bisogna aspettare molti anni per rintracciare la risposta positiva del Concilio di Trento a queste elementari richieste. Nella Sessione XIV, c. 1, si provvede alle Ordinazioni: «Nessuno può accedere agli ordini se il suo vescovo glielo ha vietato». Nel c. 2 segue il divieto di conferire ordini sacri ai vescovi *in partibus infidelium*, chiamati in quei tempi vescovi di anello, *monstra naturae* secondo alcuni teologi del tempo. Nel c. 3 viene ordinato l'esame previo alla celebrazione dei divini officii. Nel c. 4 la correzione dei chierici da parte del vescovo. Ancora saranno più pungenti e decisive le disposizioni delle Sessioni XXI e seguenti. Non debbono essere ammessi agli ordini se non quelli che hanno di che vivere, un *officium et benefitium*; vale a dire, il sacerdozio non è il premio al merito o alla volontà personale, ma un servizio alla Chiesa. I bisogni pastorali impongono il numero dei sacerdoti (XXI, c. 2 e 4). Trento semplicemente rinnoverà i vecchi canoni *de vita et honestate clericorum* (XXII, c. 1). Nella Sessione XXIV imporrà il dovere di residenza personale a tutti i pastori –vescovi e sacerdoti con cura d'anime –, esporrà le condizioni personali e l'età degli ammessi alla prima tosatura e agli Ordini maggiori, nonché l'esame previo all'Ordinazione; ai vescovi viene imposto l'obbligo di ordinare soltanto i degni e i necessarii, d'ascriverli a una chiesa determinata e di mantenere rigorosamente il controllo della licenza di ascoltare confessioni e di predicare (Sess. XXIV, c. 1, 4-7, 15-6). Infine, ordina che in tutte le chiese cattedrali, vale a dire diocesi, venga eretto un collegio in cui siano educati religiosamente e istruiti nelle discipline ecclesiastiche fanciulli, preferibilmente poveri, in modo che questo collegio divenga «ministrorum perpetuum seminarium» (XXIV, c. 18). Ecco adempiute con quindici o anche quasi trenta anni di ritardo le richieste fatte nel 1537.

Ecco leggi positive e precise, alle quali non è seguito il necessario e desiderato adempimento. Sappiamo bene che tante volte le leggi diventavano lettera morta. Purtroppo, non dobbiamo fare a meno della semplice esistenza delle leggi o sottovalutarle. In ogni caso costituiscono un punto di riferimento valevole teoricamente per tutti, ma specialmente per i veri aderenti alla Riforma, un ricordo ripetuto di alti ideali, provveduto dell'autorità altissima e collettiva del Concilio; offrono una base legale all'applicabilità delle riforme, rafforzano le opinioni e le richieste esposte dai moralisti particolari. In un certo senso mantengono accesa la fiaccola dell'ideale nel buio della vita reale.

A questo proposito desidero offrirvi il pensiero del nostro San Giovanni d'Avila, «Apostolo dell'Andalusia» e particolarmente impegnato nella riforma del clero. Lo espresse con grandissimo realismo negli scritti fatti arrivare al Concilio a mezzo del notissimo arcivescovo di Granada, Don Pedro Guerrero, capo dei gruppi dei vescovi spagnoli. Ecco le sue parole tradotte in italiano:

> La via usata da molti per la riforma di comuni costumi suol'essere fare buone leggi e comandare sotto gravi pene che siano osservate; il che fatto, credono ben proveduto il negozio. Ma, come manca fondamento di virtù nei sudditi per osservare queste buone leggi diventate pesanti, per questo cercano malizie per contaminarle, per fuggire da esse con dissimulazione o per avvertitamene calpestarle. E come il castigare sia noioso a colui che castiga e per colui che subisce il castigo, il negozio ha cattivo fine e sbocca in quello che adesso ci è, vale a dire, grande *maldad* con molte e buonissime leggi[2].

In effetti, nemmeno quelle buonissime leggi del Concilio di Trento furono dovutamente

1. M. Marcocchi, *La Riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, Brescia 1967, I, pp. 482-484.
2. Juan de Avila, *Reformación del estado eclesiastico*, [Memorial 1° al Concilio de Trento], (1551), in *Obras completas del santo Maestro Juan de Avila*, ed. critica de L. Sales Balust y F. Martín Hernández, Madrid, BAC 1971, VI, 33.

adempite: gli ammessi agli ordini sacri furono molti di più dei necessari, continuò la sovrabbondanza dei chierici e dei sacerdoti senza cura d'anime. Il livello spirituale e culturale del clero richiese molto tempo per diventare più alto. Il mezzo adoperato per questo scopo, la creazione dei seminari –decreto che, da solo, secondo gli storici giustificherebbe l'intero Concilio di Trento, fu messo in pratica in non poche diocesi uno o due secoli dopo la chiusura del concilio. Ugualmente, dopo il primo impulso postconciliare, i sinodi provinciali e diocesani, previsti ogni tre anni o annuali, non furono più celebrati.

Riforma, una parola. Da dove cominciare? Come mai potevano promuoverla i vescovi che mai misero il piede in diocesi? Come provvedere all'evangelizzazione dei fedeli a mezzo di un clero ignorante, disonesto, tante volte assente, attaccato al beneficio, se non a pluralità di beneficii, disposto ad affidare la cura d'anime ad un altro? Evidentemente la Riforma della Chiesa era impensabile senza la riforma del clero. San Giovanni d'Avila, come molto prima San Giovanni Crisostomo, era convinto in proposito: la sorte del popolo cristiano «está colgada de sus pastores»[3]. Pochi giorni fa parlando con un sacerdote novantenne, la cui vita è stata dedicata in pieno al seminario della sua diocesi, mi raccontava le parole esatte udite da lui da Papa Pio XI moltissimi anni fa: «El pueblo será lo que sean sus sacerdotes. Los sacerdotes serán lo que sean sus Seminarios. Los Seminarios serán lo que sean sus obispos». E a conferma di questo ragionamento il Papa concludeva e ribadiva: «Matemática pura».

Un ragionamento simile troviamo nel Memoriale inviato al Concilio di Trento da S. Giovanni d'Avila nel 1551: «quello che pretende questo santo concilio è il bene e la riforma della Chiesa. Per questo fine, il rimedio è la riforma dei ministri della Chiesa. Come questo è il mezzo per il fine che si pretende, si segue che tutto il negozio di questo santo concilio è ordinare come i ministri siano tali, quali il suo alto ufficio richiede. In conclusione, si deve provedere il modo che siano educati tali; et per questo bisogna prendere il negozio più da indietro, tenendo per certo che se la Chiesa desidera avere buoni ministri, bisogna che li faccia; se vuole avere buoni medici delle anime, deve aver cura di farli tali, prendendosi grande fatica. Altrimenti, mai otterrà quello che desidera». Bisogna farli, educare pazientemente...«aspettarli in un'altra maniera, è stoltezza»[4].

La desiderata riforma del clero a mezzo dei seminari trovò nella pratica non lievi difficoltà. Difficoltà finanziarie per la fondazione di simili collegi, per l'allestimento, la manutenzione degli allievi, preferibilmente poveri. Non minori difficoltà per la scelta di persone adatte a cui fidare il grave compito dell'istruzione, anche con piani di studio elementari; e ancor di più per l'educazione spirituale dei candidati al sacerdozio. Infatti è molto diversa la storia dei seminari d'Europa, non omogenea nella nascita dei seminari, e molto meno nell'efficacia del proposito e nella raccolta dei frutti. In genere ci troviamo davanti a un processo lento, il cui influsso sull'insieme del clero secolare d'una diocesi è percepibile dopo un lungo spazio di tempo.

Ma la più grossa difficoltà non fu finanziaria o organizzativa, ma la mancanza d'un ideale sacerdotale preciso e concreto, e teologicamente ricco, suscettibile d'essere trasmesso. Nemmeno il concilio fu capace di offrire un profilo sacerdotale avvenente. Il più esperto storico del concilio, mons. Hubert Jedin, lo riconosce palesemente: «Il Concilio nei suoi decreti non ha sollevato un ideale sacerdotale». Si è preoccupato di assicurare dogmaticamente le fondamenta del sacerdozio, la sua sacramentalità, il vincolo con l'Eucaristia, ha voluto correggere certi abusi, in qualche modo delineato i doveri dei parroci. Non ci fu maturazione previa teologica che permettesse di risolvere tutti i problemi che in questo piano si presentavano, secondo il vostro Severino Dianich[5]. È vero che qua e là

3. Juan de Avila, *Causas y remedios de las herejías*, (1561), *Obras completas* VI, 86:«Ordenanza es de Dios que el pueblo esté colgado, en lo que toca a su daño y provecho, de la diligencia y cuidado del estado eclesiástico».
4. *Ibidem*, p. 39.
5. H. Jedin, *Das Lietbild des Prister nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, «Theologie und Glaube», 60, 1970, pp. 102-104. G.G. Meersseman, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in AA.VV., *Il*

emergono nei decreti conciliari spunti di vario genere in cui viene delineata la cura pastorale, ma sono meno ricchi di quanti appariranno nella letteratura sacerdotale coetanea, sebbene anche in questa si scoprono spesso simili mancanze.

Non conosco la letteratura coetanea in lingua italiana. Ma ho fatto una rassegna di alcuni libri del Cinque e Seicento in lingua spagnola. Accanto ad un mucchio di libri a carattere pratico (Avvisi, Istruzioni, Avvertenze, Regole, Confessionali, etc...), ci sono non pochi di un altro livello, il cui contenuto bisognerebbe studiare più a fondo, come contributo alla elaborazione d'una spiritualità sacerdotale. Alcuni sono famosi come la *Instrucción de sacerdotes* del cartusiano Antonio Molina (1608), con decine di edizioni non meno che quelle di Pedro de Soto, e soprattutto quello del cardinale Francisco Toledo S. J. (Lyon 1599), con un centinaio di edizioni , ma con scarsissima impostazione del sacerdozio, soprattutto dal punto di vista ecclesiologico, di cui parlerò più tardi[6].

A dir il vero la riuscita conciliare fu più decisa nel delineare il profilo del vescovo ideale, termine con cui Jedin volle sottolineare uno dei frutti positivi del concilio. Nel mio libro *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, potei aggiungere capitoli preziosi, in cui il vescovo ideale viene prefigurato non soltanto nelle funzioni pastorali principali (*orare pro populo*, predicare, essere padre dei poveri, amministrare i sacramenti, particolarmente l'ordine, essere vicino al suo gregge, visitarlo, correggerlo), ma soprattutto nell'impulso dato all'anima della sua vita, lo zelo pastorale, di cui il buon pastore del Vangelo di S. Giovanni e preziosi testi di alcuni Padri (Sant'Agostino, San Gregorio Magno, San Bernardo etc...) diventano luminosi punti di riferimento[7].

Agli appositi trattatelli del Contarini, Lainez, fra' Luigi di Granada, fra' Bartolomé a Martyribus, su questo argomento, ho potuto aggiungere le *Lezioni di teologia morale* di Francisco de Vitoria, la monografia di Diaz de Luco, i saggi principii del *De justitia et jure* di Domenico Soto, lo *Stimulus pastorum* dell'arcivescovo di Braga. Mi sia permesso ancora presentarvi il trattato *Speculum pastorum*, redatto a Trento verso il 1552 dal domenicano fra' Bartolomeo Carranza, più tardi arcivescovo di Toledo e disgraziatamente conosciuto piuttosto per il suo lunghissimo processo inquisitoriale. Nascosto fino ad oggi, edito da me a Salamanca nel 1992, tutto permeato dall'ansia di riforma, rappresenta una novità dal punto di vista della presentazione del sacerdote ideale. Parlando nei capitoli finali dei sacerdoti con cura d'anime, offre una visione meno frequente della spiritualità sacerdotale, strettamente congiunta a quella del vescovo. Il vescovo sarebbe l'*analogatum princeps* del pastore, del buon pastore. I sacerdoti, *secondi ordinis*, partecipano veramente, anche se a livello più basso, nelle funzioni pastorali del vescovo e conseguentemente anche nelle sue esigenze di santità di vita, dottrina, responsabilità pastorali[8].

In linea di massima, Carranza ritiene che all'ordine sacerdotale «omnium dignissimus in Ecclesia», viene conferita una doppia potestà: «altera circa Corpus Christi verum» (Eucaristia), «altera vero circa misticum» (Chiesa/missione pastorale). Purtroppo, nella realtà concreta, vi era una divisione chiara: «Quamvis omnibus sacerdotibus detur in charactere sacerdotali genuina potestas supra corpus Christi verum et mysticum, non amen omnes utuntur utraque»[9]. Ci sono coloro che sono deputati soltanto al primo ufficio, cioè a consacrare, offrire ed assumere la sacra Eucaristia. Altri però, come i pievani, ai

Concilio di Trento e la riforma tridentina, Roma 1965, I, pp. 27-44. S. Dianich, *La Teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, «Scuola Cattolica», 99, 1971, pp. 331-358.

6. *La espiritualidad sacerdotal en la época moderna*, in *Comisión episcopal del Clero, Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio*, Madrid 1987, pp. 409-25

7. H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica*, trad. italiana di E. Durini, Brescia 1950; J. I. Tellechea Idigoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.

8. Fray Bartolomé Carranza de Miranda, *Speculum pastorum. Hierarchia ecclesiastica, in qua describuntur officia ministrorum Ecclesia militantis*, Salamanca 1992.

9. *Ivi*, pp. 114-115.

quali viene commessa la cura pastorale di qualche pieve e sono vicari e collaboratori, *coadjutories*, dei vescovi, sono istituiti ad esercitare ambedue le potestà[10]. Anche al Concilio di Trento il sacerdote con cura d'anime è considerato soggetto di particolari doveri ed esigenze. È per questo che quando il Carranza vuole offrire il profilo del sacerdote ideale non esita a metterlo in paragone, se ben ad altro livello, col vescovo: «Quali debbono essere et di che qualità ornati i costituti nell'ordine sacerdotale, si può intendere da quello che abbiamo detto dei vescovi, *paucis exceptis*».[11] Anzitutto fede e carità, poi scienza adeguata e esemplarità di vita. Le funzioni dei presbiteri con cura d'anime sono in buona parte comuni con quelle dei vescovi. Il prototipo del buon pastore (Ioan. 10, 2-4) viene applicato al parroco: «proprias oves vocat nominatim [...] ante eas vadit et oves illum sequuntur».

Singula hic recensita debet opere exercere plebanus et potest longe melius quam episcopus[12].

Il vescovo riceve la cura d'una intiera diocesi, alle volte ampia, in modo che non può visitarla in un anno intero, deve risiedere in città, subisce l'incomodo di tanti grossi problemi. Invece il parroco ha la cura d'una piccola comunità, «optime potest universas oves intus et in cute cognoscere vocareque eas nominatim»[13]. In base a questa congiunzione tra vescovo e sacerdote con cura d'anime, a conclusione afferma: «Unde quae superius diximus de episcopis eadem transferenda sunt ad sacerdotes plebanos, servata semper diversitate gradus quae inter illos est»[14].

Credo che sia da rilevare questa impostazione della spiritualità sacerdotale, legata alla sua missione pastorale, che va più in là d'una certa spiritualità legata soltanto al ministero eucaristico, ma priva d'una dimensione ecclesiale e pastorale. Ma questo atteggiamento risulta efficace a misura che il «sacerdos consummatus», cioè il vescovo, sia vero pastore e modello degli altri pastori.

Nella letteratura sacerdotale dell'epoca, tante volte impegnata nel sottolineare l'altezza del sacerdozio e non meno i doveri da un punto di vista giuridico, manca talvolta questo inserimento ecclesiale del sacerdozio, che rappresenta un vero ideale che coinvolge, dal vescovo al sacerdote, in un comune impegno di vita e missione.

A conclusione del libro del Carranza, e come compendio del suo ideale riformatore, troviamo una espressione semplicissima a modo di preghiera sul quel UNUM che dobbiamo continuamente chiedere da Dio: «Ut ordinem a se institutum conservet; et si ipso rerum abusu irrepente, Ecclesiae suae facies vitiata est, sua clementia repurget in pristinumque candorem et splendorem quem olim habuit, restituat, et omnibus eius ministris mentem suo cuique officio ac ministerio dignam tributa, ut unusquisque sit quod esse debet, et quisque non quae sua sunt, sed quae Jesu Christo quaerat»[15].

Ut unusquisque sit quod esse debet. Il vescovo, vescovo. Il sacerdote, sacerdote. Il monaco, monaco. Il religioso, religioso. Il cristiano, cristiano. Ognuno assuma il suo proprio compito e sia eccellente in quello. E qui sta, allora e sempre, la difficoltà d'ogni riforma, in questa interiorizzazione, per dirla con una categoria erasmiana e di tanti altri, del proprio ufficio nella Chiesa. «Mens digna cuique officio». La riforma non si fa solo con i decreti, ancor meno con la minaccia di gravi pene, ma con la conversione del soggetto. Per dirla col maestro d'Avila, quando manca «il fondamento di virtù» nei sudditi, le leggi sono inoperanti. Ecco la sua visione della Riforma in profondità:

10. *Ivi*, p. 118.
11. *Ivi*, p. 117.
12. *Ivi*, p. 121.
13. *Ivi*, p. 121.
14. *Ivi*, pp. 120-121.
15. *Ivi*, p. 146.

Da quello che vediamo, intendiamo il poco profitto del commandare bene, se non ci è virtù per mettere in prattica quello che viene commandato. Tutte le buone leggi non approfittano più dal dir'l'insegnante ai bambini: "Siate buoni", e lasciarli. Di nuovo dico: tutte le buone leggi possibili, anche fatte, non saranno sufficienti al rimedio del huomo, visto che non lo fù nemmeno la legge di Dio! Grazie a Quel che venne a lavorare per darci forza e aiuto perche la legge si osservasse, acquistandoci con la sua morte lo spirito di vita, col quale l'huomo diventa "amor legis" et cosa soave l'adempirla. Se vuole dunque il Concilio che si adempino le sue buone leggi e le leggi fatte prima di lui, deve prendere la fatica, anche se è grande, per fare che li ecclesiastici siano tali, che dimori in loro la gratia della virtù di Cristo. Il che ottenuto, facilmente adempiranno quello che è stato commandato, e ancor faranno di più per amore, di quello che commanda la legge per forza.

Non si affatichino troppo nel cercare cosa commanderemo, ma più tosto come ordineremo che ci siano chierici tali, nei quali s'assetino le buone leggi fatte o da farsi. Questo è il punto principale del negotio e che tocca nel suo midollo. Senza il quale tutta la fatica che si prenda circa la riforma sarà di poco profitto, perché sarà circa cose esteriori, e mancando la virtù per adempire le interiori, detta riformatione non durerà per non haver fondamento»[16] VI, p. 35-36, Memorial al Concilio de Trento 1551. (M 1971)

Vuol dire che le leggi ci segnalano il cammino, ma non ci danno la forza di adempierle, nemmeno con le minacce. Il vero segreto e la difficoltà della Riforma risiede nello «spirito di vita», nella consapevolezza individuale, magari anche collettiva, della propria missione, dell'*offitium*, del ministero. Fra' Domenico Soto descriveva la situazione dell'epoca come una «perversio ordinis rerum», smascherando così l'avidità delle rendite, l'accumulazione di benefici – perfino di vescovadi -, in conseguenza l'assenteismo, data l'impossibilità di attendere personalmente a ognuno di loro, tutto questo a scapito dell'adempimento dell'*offitium*. A rovescio, quando viene assunto l'*offitium*, profondamente interiorizzato, si va al di là di quello che comanda la legge. In un certo senso vale in questo campo il principio paolino (1 Tim 1, 9), *Lex justo non est posita*.

In fondo riforma significa conversione, inseguimento di Cristo buon pastore, santità. Non vi è santità per decreto, nemmeno per i decreti conciliari, ma bensì per irradiazione, per osmosi, dei veri santi, al suo influsso ed esempio personali: pensiamo ai teatini, ai barnabiti, ai somaschi, ai gesuiti – definiti da loro stessi "preti riformati" – agli oratoriani, ai discepoli di San Giovanni d'Avila. E pensiamo ai vescovi, veri promotori dell'ideale pastorale, tali il Borromeo, l'arcivescovo di Braga, San Giovanni di Ribera a Valenza, San Francesco di Sales, il «Borromeo americano», Santo Toribio di Mogrovejo e tanti altri.

L'impulso normativo del concilio, l'impulso vitale dei santi, l'impulso dei papi posttridentini, dei concili provinciali e sinodi diocesani, l'istituzione progressiva dei seminari, resero possibile che, mezzo secolo dopo la chiusura del concilio, e vescovi e sacerdoti offrissero un graduale e lento miglioramento facilmente riconoscibile all'inizio del Seicento. Riforma del clero che portò seco la Riforma della Chiesa, più salda nel Seicento di quello che fu nella prima metà del Cinquecento. La Riforma del clero fu – e sempre sarà – *conditio sine qua non* della Riforma della Chiesa. «Qualis rector civitatis, tales inhabitantes in ea» (Eccli 10,2).

Il suo ultimo segreto sta nella configurazione d'un ideale sacerdotale pastorale, dovuto e efficentemente trasmesso, dilagato e interiorizzato nei sacerdoti d'ogni tempo.

16. *Memorial al Concilio de Trento*, 1551, *Obras completas VI*, pp. 35-36

LA COSTRUZIONE DEI CONFINI SOCIALI DELLA PARROCCHIA NEL CINQUECENTO

Luciano Allegra

In Italia, le prospettive degli studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, ma forse degli studi sulle istituzioni in generale, hanno conosciuto nell'ultimo quindicennio una curiosa quanto significativa involuzione. L'approccio interazionale che aveva caratterizzato il rinnovamento di questo settore durante gli anni settanta – il rapporto fra alto e basso, fra centro e periferia – è stato via via sostituito da una visione che ripropone l'enfasi sui meccanismi di centralizzazione e sulle coordinate generali dei processi istituzionali. Parallelamente, sono stati obliterati tutti quei tentativi – quello di John Bossy su tutti – che si erano sforzati di interpretare la storia delle istituzioni religiose da un punto di vista interdisciplinare. In particolare, è stato accantonato il contributo delle scienze antropologiche, che avevano permesso una rilettura dei significati e delle pratiche sociali individuabili all'interno delle singole istituzioni. Questo deciso ritorno al passato ha interessato le ricerche sulle più rilevanti istituzioni ecclesiastiche dal medioevo all'età contemporanea, finendo col ripristinare un paradigma metodologico che si pensava tramontato dopo un'esuberante stagione di rinnovamento. Ben pochi campi di studio vi si sono sottratti: illustri eccezioni sono state le ricerche sulla storia dei monasteri femminili o sugli aspetti devozionali legati alla competizione territoriale fra le varie istituzioni religiose. Qui l'istituzione stessa, più che come emanazione di istanze centrali, è stata vista come nodo di scambi, rapporti e pratiche sociali che moltiplicano i soggetti dell'azione storica, lasciando intravedere dinamiche, anche di natura politica, molto più complesse di quanto l'approccio puramente istituzionale di norma consenta di individuare.

La storia delle istituzioni parrocchiali è stata investita in pieno da questa sorta di riflusso storiografico. Nell'ultimo quindicennio si sono moltiplicati gli studi sulla genesi dei processi di trasformazione e riforma dell'istituto, sui meccanismi di formazione del basso clero, sulla percezione della vita religiosa che le istanze superiori, vescovili in particolare, venivano elaborando durante le loro periodiche visite, sulle molteplici forme di controllo sociale dei comportamenti dei fedeli che la gerarchia ecclesiastica promosse soprattutto durante il periodo controriformistico. Al punto che, forse non troppo paradossalmente, in questo campo di studi è andato sempre più diffondendosi un modello interpretativo tardo-foucaultiano, come ben testimonia la grande fortuna che il concetto di "disciplinamento delle coscienze" ha avuto in anni recenti. La parrocchia è dunque ritornata a essere un semplice anello, un avamposto si sarebbe tentati di dire, di una organizzazione ecclesiastica mossa dal centro e che solo al centro trova i suoi principi ispiratori: anzi, secondo alcuni, proprio in tale unitarietà di intenti si troverebbe in ultima analisi il più potente fra i caratteri originari della Italia moderna. Donde l'enfasi quasi esclusiva sugli aspetti politico-culturali, sulla storia delle idee, sugli scontri di vertice, sul livello alto dell'elaborazione ideologica e della creazione del consenso. Sebbene si sia rivolta ad aspetti certamente cruciali dell'istituzione ecclesiastica nel suo complesso, questa attenzione selettiva rischia non solo di oscurare la pluralità di funzioni assolte dalla parrocchia, ma in molti casi di distorcere la natura stessa del suo ruolo. Che non è solo l'esito, continuamente cangiante, di negoziazioni continue fra diversi attori sociali, ma si compone anche di valenze extrareligiose non meno rilevanti della pura e semplice amministrazione del sacro. La cura d'anime cioè si somma e si sovrappone a compiti burocratici, amministrativi, territoriali, politici che, pur non avendo direttamente a che vedere con la sfera spirituale, ne sono tuttavia il corollario indispensabile; e, con tutta proba-

bilità, ben più di un corollario. Eppure la storiografia corrente ha teso a considerare tali mansioni come collaterali, preferendo concentrare l'attenzione sugli aspetti di mediazione religiosa svolta dai parroci. Questa prospettiva non è solo angusta. Essa rischia di allontanarci dalla comprensione delle reali dinamiche sociali che attraversano l'istituto parrocchiale, impedendoci in ultima analisi di cogliere l'essenza e il mutamento del suo ruolo.

Se osservata sullo scorcio di medio periodo del secondo Cinquecento, e in particolare nei primi decenni successivi al Tridentino, la parrocchia riassume molto bene questo pluralismo funzionale. L'applicazione dei canoni e delle direttive conciliari, e il controllo che dall'alto venne operato sulla sua correttezza, inaugurarono una fase di ridefinizione e ampliamento delle sue competenze che è stata letta generalmente sotto il segno di una riforma dall'interno di fronte al pericolo "incombente" dell'eresia. In questo modo, però, si dà troppo spesso per scontato che il rinnovamento di ruoli dell'istituto parrocchiale sia stato mosso da preoccupazioni eminentemente dottrinali. In altri termini, si tende a identificare la storia della parrocchia con l'adeguamento più o meno consapevole o più o meno recalcitrante dei curati ai dettami che provenivano dall'alto, anziché vederla come il frutto di processi continui di mediazione e di competizione sociale. Una prospettiva ben diversa si apre qualora si identifichi la parrocchia come un soggetto politico che deve conquistarsi uno spazio e una legittimazione che travalicano le prerogative religiose. Perché questo avvenga occorre che, fra parroci e fedeli, si instauri un processo di negoziazione intorno ai confini sociali e territoriali dell'istituto. Una cosa è infatti somministrare i sacramenti; ben altra svolgere compiti di funzionario civile, come registrare nascite, matrimoni, morti; o vegliare sulla liceità delle unioni; o intrudersi nella vita intima dei parrocchiani sorvegliandone i comportamenti e pretendendo di dirigerli e sanzionarli; oppure, ancora, rivendicare un ruolo egemone rispetto all'infinita varietà delle pratiche devozionali e associative laicali; per non parlare poi dei tentativi di assunzione diretta del ruolo di portavoce della comunità in contesti di confronto con altri poteri, da quelli locali a quelli centrali. Questa enorme espansione delle competenze non fu un semplice corollario del monopolio del ministero e della mediazione religiosa che la parrocchia cinquecentesca cercava di conquistare. Molte delle prerogative extracultuali che si collocano su un piano sociale e politico non erano affatto una semplice e diretta conseguenza del ministero religioso svolto dai curati. Anzi, credo che occorra rovesciare la prospettiva e partire dall'ipotesi che il lento processo che si inaugurò a partire dalla fine del Cinquecento, e che farà guadagnare ai curati una sorta di egemonia culturale a livello locale, fu reso possibile proprio dal cumulo di funzioni non direttamente legate alla sfera spirituale che essi vennero assumendo. La parrocchia seppe in altri termini coprire spazi di importanza strategica cruciale nella gestione della politica locale, proprio perché riuscì a occupare una serie di ruoli civili e sociali lasciati vacanti dagli altri poteri istituzionali, quelli statali in primo luogo.

La pratica della registrazione di nati, matrimoni e morti costituisce, da questo punto di vista, un esempio illuminante di tale sinergia. Sebbene avesse finalità squisitamente cultuali, e cioè dovesse solo attestare l'impartizione dei sacramenti legati ai riti di passaggio nella cristianità, la redazione e la conservazione dei libri parrocchiali conferirono ai parroci un enorme rafforzamento di status, in quanto non solo si sommarono all'attività di cura d'anime, ma attribuirono loro un ruolo eminentemente civile, svolto in supplenza delle istituzioni laiche: da allora essi vennero visti, anche, come funzionari di un potere sovralocale che era facilmente confondibile con quello statale. Questo incremento di status si tramutò, per i curati, in sonante acquisizione di potere. Ad esempio, essi divennero i garanti privilegiati della maggior parte delle istituzioni civili, a partire da quelle caritativo-assistenziali: il potere di rilasciare "fedi" che attestassero la nascita, la moralità o il buon nome di un individuo si riverberò dunque sulla centralità della loro figura. Fino a Ottocento inoltrato, e in mancanza di altri uffici, la risorsa "demografica" della quale i parroci disponevano divenne

spesso indispensabile per ottenere un lavoro, un posto in un ospedale, un sussidio da qualche ospizio: essa si trasformò quindi in un ingrediente della deferenza che i fedeli si sentivano comunque tenuti a dimostrare nei loro riguardi. Ne *Il paese stretto*, Raul Merzario attirava qualche anno fa l'attenzione su un'altra conseguenza del ruolo di supplenza dello stato civile svolto dai parroci: e cioè sulle trasformazioni che la costruzione di un archivio degli eventi demografici aveva provocato sulla memoria collettiva e sulle forme di trasmissione orale delle informazioni lungo le generazioni. In particolare egli sosteneva che, proprio nel Cinquecento, questa nuova procedura in ambito parrocchiale avesse sottratto alle classi d'età più mature, e quindi incamerato, il potere loro derivante dall'essere depositarie della memoria storica della comunità. Ma ancora: spesso erano i poteri statali o comunali ad appoggiarsi all'esistenza dell'archivio parrocchiale, ad esempio ogni qual volta occorreva ricorrere a liste e consegne della popolazione per finalità fiscali. In Italia, fra Cinque e Seicento, il passaggio dal sistema di prelievo delle imposte a base locale a quello centralizzato, che era stato introdotto in Europa dai processi di formazione degli stati moderni, avvenne in un vuoto quasi totale di strutture amministrative: la parrocchia, appunto, vi supplì fornendo talvolta la base territoriale del prelievo stesso o, più sistematicamente, offrendo la base-dati – diremmo oggi – perché esso fosse possibile.

L'esame delle conseguenze sociali della registrazione degli eventi "demografici" alle quali abbiamo appena accennato fornisce a mio avviso un paradigma esemplare di come la parrocchia cinquecentesca abbia conquistato uno suo spazio politico attraverso una frammentazione e sovrapposizione di funzioni che esulavano dall'ambito prettamente religioso e cultuale. Naturalmente, molti altri esempi potrebbero essere individuati a partire dalla molteplicità di funzioni che l'istituto parrocchiale venne assolvendo. Ma ciò che va in ultima analisi sottolineato è che gli incerti e immateriali confini spirituali che essa aveva mantenuto in precedenza diventavano adesso ben visibili, concretati com'erano da una dimensione territoriale, da precise competenze amministrative e dall'assolvimento di una serie di funzioni sociali che solo in parte emanavano dalle prerogative del ministero religioso. In buona sostanza le une rafforzarono le altre, col risultato finale che i parroci si trovarono investiti di una straordinaria concentrazione di potere quale non avevano mai avuto in precedenza e quale nessun'altra istituzione riuscì a raggiungere durante tutta l'età moderna.

La trasformazione della parrocchia da punto di riferimento spirituale in vero e proprio centro organizzativo della vita sociale delle comunità non fu un processo lineare e privo di ostacoli. Se, sotto il profilo della assunzione di compiti burocratico-amministrativi, essa andò a coprire uno spazio lasciato vuoto dalle istituzioni statali, sotto quello della penetrazione sociale nell'ambito dei comportamenti pubblici e privati della popolazione la parrocchia si trovò fra Cinque e Seicento in una condizione di forte competizione: da un lato con le altre istituzioni ecclesiastiche, dall'altro con la molteplicità delle forme di vita religiosa dei laici. Mentre questo secondo aspetto è stato chiaramente messo in luce dai numerosi lavori che Angelo Torre ha dedicato alle campagne d'antico regime, il primo non mi sembra abbia ancora trovato l'attenzione che meriterebbe. I conflitti giurisdizionali per la definizione delle competenze e degli ambiti di intervento fra parrocchie da un lato e la galassia di concrezioni degli ordini regolari dall'altro, dalle fondazioni monastiche agli insediamenti conventuali, ai benefici a vario titolo, connotarono la vita religiosa della prima Italia moderna e modificarono gli stessi modelli culturali ai quali si ispiravano i curati. La preparazione seminariale, la letteratura per i parroci e le direttive dottrinali e sinodali loro indirizzate dovettero infatti essere continuamente reinterpretate nella pratica quotidiana del rapporto competitivo con i regolari. La posta in gioco era infatti la medesima: l'ampliamento dell'influenza sociale, politica e ideologica sul territorio. A questo proposito si dà spesso per scontato che la specializzazione funzionale degli ordini regolari – eminentemente nel campo assistenziale e nell'ufficio della predicazione – fosse connaturata a una sorta di divisione

ascritta dei poteri e delle sfere d'azione. In realtà, tale specializzazione venne definendosi col tempo e fu la conseguenza dell'impossibilità, per i regolari, di misurarsi su di un piano di parità non tanto con la capillarità della struttura ecclesiastica secolare, quanto appunto con la pluralità dei ruoli che essa nel frattempo aveva conquistato.

È in ultima analisi proprio questa plurifunzionalità che spiega la straordinaria e repentina conquista di una centralità dell'istituto parrocchiale all'indomani del Tridentino, che certo si rese più manifesta all'interno delle comunità contadine che dei rioni urbani. Grazie ad essa, i suoi confini sociali trovarono infatti una compattezza e una visibilità che nessun'altra istituzione poteva vantare. Il privilegiamento storiografico di una prospettiva dal centro, quale si è affermata nell'ultimo scorcio del Novecento, enfatizzando i momenti prescrittivi e l'elaborazione di modelli culturali dall'alto rischia di cogliere solo un versante della storia moderna della Chiesa in Italia. Soprattutto, temo che l'abbandono dello sguardo e delle interpretazioni interdisciplinari che si è registrato nell'ultimo quindicennio abbia impedito di comprendere fino in fondo i meccanismi sinergici che hanno fatto, della parrocchia, uno dei veri e propri caratteri originari della storia moderna e contemporanea del nostro Paese.

IL CARDINAL VICARIO E IL CLERO DI ROMA NELLA SECONDA METÀ DEL CINQUECENTO

Domenico Rocciolo

Nel concistoro del 28 novembre 1558 Paolo IV nominò vicario per la diocesi di Roma il card. Virgilio Rosari, vescovo di Ischia e membro del sacro collegio[1]. Sino ad allora la carica di vicario fu esercitata da alte personalità ecclesiastiche, ma anche da canonici e abati. Paolo IV volle che la diocesi di Roma, madre di tutte le Chiese particolari, fosse governata da un suo collaboratore diretto[2]. Fu la svolta istituzionale che aprì nuovi e complessi percorsi di riforma nella città del papa.

Già nel Quattrocento e poi nel primo Cinquecento i papi accrebbero le facoltà vicariali. Nel 1431 Eugenio IV concesse al vescovo di Conza e Napoli, Gaspare di Diana, nominato vicario, la facoltà di ispezionare chiese e monasteri della città[3]. Nel 1464 Paolo II stabilì che il vicario Domenico De Dominicis, vescovo di Torcello, esaminasse le cause civili e criminali del clero, amministrasse i sacramenti, potenziasse gli uffici della Curia diocesana, disciplinasse le materie ecclesiastiche[4]. Dopo i drammatici eventi del Sacco borbonico, nel 1528, Clemente VII confermò queste facoltà e concesse al canonico di S. Pietro Paolo Capizucchi, vicario, di visitare le carceri, punire gli usurai, vigilare sugli ebrei, disciplinare il clero, convocare il sinodo[5]. Paolo III nel 1542 e Giulio III nel 1550 riconfermarono queste prerogative[6].

Il vicario godeva, dunque, di facoltà *in utroque iure*, ossia *in spiritualibus et temporalibus*[7]. Rappresentava l'*episcopus romanus* ed ora apparteneva al sacro collegio. È corretto affermare che l'autorità del *vicarius Urbis* fosse destinata a consolidarsi. Cominciò a prendere consistenza, infatti, la figura del cardinale come principe della Chiesa, che sosteneva e guidava il processo di clericalizzazione dell'apparato statale pontificio[8]. In questa prima fase di rinnovamento della città si innestò il ruolo del cardinal vicario, che ebbe il compito di animare la vita della diocesi. Fu un periodo di prove e di programmazione. Di lì a poco il vicario assunse funzioni amministrative e pastorali di più ampio respiro, del tutto simili a quelle attribuite agli ordinari diocesani dal decreto tridentino del 15 luglio 1563 sulla disciplina ecclesiastica e la residenza dei vescovi[9].

Come è stato notato, a Trento emerse un'ecclesiologia essenzialmente pratica, concernente la salute delle anime[10]. E in effetti il vescovo fu responsabile dei fedeli affidati

1. Cfr. H. Ponzetti, *Elenchus chronicus vicariorum Urbis in spiritualibus*, Romae, apud Lazzarinos 1797, p. 48; A. Ilari, *I cardinali vicari. Cronologia bio-bibliografica*, «Rivista diocesana di Roma», III, 1962, 4, p. 274.
2. Cfr. A. Ciaconio, *Vitae et res gestae pontificum romanorum et S.R.E. cardinalium*, III, Romae, Philippi et Ant. De Rubeis 1677, coll. 856-857.
3. Vedi la copia in Archivio storico del Vicariato di Roma (d'ora in poi ASVR), *Atti della segreteria*, 55, ff. 1-2v.
4. Ivi, ff. 3-4.
5. Ivi, ff. 6-11v.
6. Ivi, ff. 13-19 e 20-21; *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio*, VI, Augustae Taurinorum, Seb. Franco e H. Dalmazzo 1860, pp. 349-353 e 404-405.
7. Interessanti dati sulle competenze vicariali li forniscono A. Brambilla, *Officii cardinalis Urbis vicarii origo et evolutio ad annum 1588*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis 1953 (thesis ad lauream in utroque iure consequendam) e A. Ilari, *Gli archivi istituzionali del Vicariato di Roma*, in *Archivi e archivistica a Roma dopo l'Unità. Genesi storica, ordinamenti, interrelazioni*, atti del convegno, Roma 12-14 marzo 1990, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici 1994, pp. 114-152.
8. Sul ruolo dei cardinali nella gestione dello Stato nella seconda metà del Cinquecento cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino 1982.
9. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus I. Alberigo et Al., Freiburg i. B., Herder 1962, p. 720.
10. È la tesi di G. Alberigo, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XVIII, 1964, pp. 227-242, ripresa da K. Ganzer, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di G. Alberigo e I. Rogger, Brescia, Morcelliana 1997, pp. 155-171.

alla sua cura e suoi specifici compiti furono la formazione di un clero idoneo al servizio pastorale e la creazione di strumenti indispensabili alla vita religiosa. Aree e strutture soggette alla sua giurisdizione dovevano essere ecclesiasticizzate.

Il card. Rosari diede avvio al suo programma, ma optò per modalità di disciplinamento troppo intransigenti. Lo stesso Paolo IV lo definì uomo animato da eccessiva severità cristiana. Adottò una strategia moralizzatrice talmente rigorosa, che incontrò subito diffidenza e malumori[11]. Non fece passi significativi per la riforma. Il suo governo durò soltanto due anni. Morì all'improvviso il 22 maggio 1559.

Per incontrare i primi segni di cambiamento si dovette attendere il vicariato del suo successore, il card. Giacomo Savelli[12], che esercitò sin dall'inizio il suo ruolo in modo esemplare, secondo il modello borromaico[13]. Applicò i postulati del Concilio, corresse i comportamenti sociali con ferma determinazione. La città concedeva troppi spazi a immoralità e disordine, curava poco e male i valori spirituali, presentava strutture cultuali inadeguate e talora fatiscenti[14]. Il popolo viveva in una totale ignoranza delle verità di fede, tanto che sembrarono urgenti la missione e la predicazione. Alla fine del secolo e poi nei primi anni del Seicento i gesuiti parleranno di India italiana riferendosi all'agro romano[15]. Come denunciarono alcuni funzionari del tribunale diocesano e esperti osservatori ecclesiastici, i precetti divini furono generalmente inosservati, molte chiese versarono in uno stato d'abbandono, la superstizione dilagò nella mentalità popolare. Disarmante fu l'immagine di una Chiesa locale incapace di affrontare i problemi del vissuto quotidiano, proprio perché bisognosa di stimoli e di riforma. Il card. Savelli prese atto della situazione e decise di puntare ad alcuni obiettivi immediati: al rafforzamento degli enti diocesani e al potenziamento degli uffici di Curia. Tra la fine degli anni '60 e la metà degli anni '80 ristrutturò il suo tribunale, elevandolo al rango delle altre magistrature della città[16]. Volle che i suoi ministri vigilassero sull'osservanza dei precetti religiosi, sull'amministrazione dei sacramenti, sui comportamenti nei monasteri femminili, sulla collazione dei benefici. Diede ordine di reprimere i disordini sociali, e poi dispose la punizione di ecclesiastici e laici rei di delitti contro la disciplina e la morale, la pubblicazione di editti detti di edificazione, l'emanazione di sentenze eque per cause civili e criminali[17]. Per applicare il suo piano di governo si servì della collaborazione del vicegerente, al quale Pio IV, sin dal 19 gennaio 1560 con la bolla *Supernae maiestatis praesidio*, concesse

11. Accecato dal suo fervore osteggiò e colpì persino l'opera dei religiosi dell'Oratorio, molto amati dal popolo romano, cfr. A. Gallonio, *Vita di san Filippo Neri pubblicata per la prima volta nel 1601. Edizione critica a cura dell'Oratorio secolare di s. Filippo Neri di Roma, a celebrazione del IV centenario della morte del santo*, con introduzione di M.T. Bonadonna Russo, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria 1995, pp. 108-109.
12. Tenne la diocesi di Roma dal 1560 al 1587, cfr. A. Ilari, *I cardinali vicari*, pp. 275-276.
13. Sulla figura del vescovo tridentino-borromaico vedi tra l'altro B.M. Bosastra, *Ancora sul «vescovo ideale» della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromaico*, «La Scuola Cattolica», CXII, 1984, pp. 517-579.
14. In questa Roma attraversata da innumerevoli problemi sociali e religiosi agì s. Ignazio di Loyola, che preparò il terreno alla riforma con l'edificazione di chiese, ospizi, conservatori, istituti e confraternite. Prima della chiusura del Concilio, la città si presentò davvero piena di miserie, anche spirituali, cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 4 voll., Roma, La Civiltà Cattolica 1950-1951.
15. Cfr. L. Fiorani, *«Cercando l'anime per la campagna». Missioni e predicazione dei gesuiti nell'agro romano nel secolo XVII*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Edizioni Dehoniane 1996, pp. 421-456.
16. Ampie notizie e riflessioni sull'attività del tribunale del card. vicario le fornisce G. Bonacchi, *Legge e peccato. Anime, corpi, giustizia alla corte dei papi*, Roma-Bari, Laterza 1995. Sull'ufficio di cardinal vicario cfr. A. Brambilla, *L'origine e il primo sviluppo storico-giuridico dell'ufficio di cardinal vicario*, «Rivista diocesana di Roma», III, 1962, 7-8, pp. 489-495 e D. Micheletti, *Aspetti di riforma post-tridentina a Roma. «Il cardinale vicario». Testimonianze di archivio relative alla sua giurisdizione e al suo governo (1558-1714)*, Roma, Pontificia Università Lateranense 1988.
17. Un'ampia sintesi delle competenze del cardinal vicario sin dagli anni post-tridentini la si trova in un trattato conservato nell'Archivio storico del Vicariato di Roma, ora trascritto e in corso di pubblicazione (N.A. Cuggiò, *Della giurisdittione e prerogative del card. vicario*, edizione a cura di D. Rocciolo).

ampie facoltà giurisdizionali[18]. In poco tempo assunsero ruoli di primo piano i luogotenenti civile e criminale[19] (trattavano le cause, raccoglievano le informazioni, incontravano il clero e ispezionavano le strutture diocesane, compiti che saranno affidati in seguito al promotore fiscale)[20] e gli esaminatori sinodali, che ebbero il compito di valutare la preparazione e l'idoneità dei candidati agli ordini sacri, dei confessori, dei predicatori e dei concorrenti ai posti vacanti di parroco[21].

Nel breve volgere di alcuni anni il tribunale del vicario acquisì poteri così vasti (e per questo contrastati da altre sedi giurisdizionali) da porre sotto il suo controllo gran parte degli ambienti cittadini creati e gestiti da istituzioni religiose. I suoi interventi interessarono ambiti economici, associativi, educativi e cultuali[22]. Ebbe giurisdizione nella sfera pubblica e privata. Trattò materie riguardanti la morale, il culto divino e la disciplina ecclesiastica. I suoi tre notai raccolsero una tale massa di scritture concernenti il clero, i luoghi pii della città e i poveri (erano di loro competenza anche le cause per gli alimenti), che Sisto V, nel 1588, per ridistribuirne il cumulo, eresse un quarto ufficio di notaio[23].

Dunque, il tribunale diocesano operò per sottoporre la città in una morsa disciplinare. Stese la sua rete, che avrebbe regolato la vita monastica femminile, i riti liturgici, la distribuzione delle elemosine di messe. Impose la residenza ai curati, represse le manifestazioni ludiche, emarginò le prostitute. Nei suoi uffici convocò chierici romani e forestieri, istruì processi, nominò commissari con facoltà speciali, trattò cause di ospedali, confraternite e altri luoghi pii, fulminò scomuniche, rilasciò l'*imprimatur* per la stampa dei libri (facoltà del vicegerente che agì di concerto con il maestro del sacro palazzo)[24], sostenne le devozioni, s'informò sulle attività della comunità ebraica, vigilò sui neofiti usciti dalla pia casa dei catecumeni a S. Giovanni in Mercatello fondata nel 1543 (successivamente Urbano VIII, nel 1634, la trasferì a S. Maria ai Monti)[25].

18. Sul vicegerente di Roma cfr. N. Del Re, *Il vicegerente del Vicariato di Roma*, Roma, Istituto di Studi Romani 1972 e C. Weber, *Der Vicegerente des Vikariates von Rom im 17. Jahrhundert und seine «grösste Plage». Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Kurie*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 111 Band (Kanonistiche Abteilung LXXX, 1994), pp. 301-354.
19. Le fonti attestano che queste cariche furono operative già nella prima metà del Cinquecento, cfr. ASVR, *Fondo notarile*, broliardi e manuali degli atti dei luogotenenti (il fondo è in corso di riordinamento). Nel libro di I. B. Scanaroli, *De visitatione carceratorum*, Romae, typis Rev. Camerae Apostolicae 1655, p. 106, troviamo scritto che «in libro decretorum Visitae incaepto 15 octobris 1530 legitur locumtenens loco vicarii papae descriptus inter visitatores post locumtenentem A. C. et iste solus locumtenens loco vicarii in visitationibus carceratorum intervenit».
20. Sul promotore fiscale vedi ASVR, *Atti della segreteria*, 54, ff. 96-101 e J.B. Diaz De Lugo, *Practica criminalis canonica, novissime recognita, duodecim capitibus aucta, amplissimis scholiis locupletata*, Antverpiae, apud Ioannem Keerbergium 1593. Ereditava il titolo dal promotore della fede, che nelle cause di beatificazione accertava la reale santità dei candidati all'onore degli altari, cfr. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LV, Venezia, Tipografia Emiliana 1852, p. 292.
21. I documenti diocesani attestano lo svolgimento degli esami a partire dal 1571 (anche se presumibilmente cominciarono subito dopo la chiusura del Concilio di Trento). Tra gli altri il card. Savelli coinvolse in questo servizio Francesco Borgia, generale dei gesuiti, cfr. G. Pelliccia, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma, Pia Società San Paolo 1946, pp. 391-392.
22. Cfr. il mio *Il tribunale del cardinal vicario e la città. Brevi note tratte dall'opera di Nicolò Antonio Cuggiò*, «Roma moderna e contemporanea», V, 1997, 1, pp. 175-184.
23. Cfr. il «Fatto informativo con sommario sopra la giurisdizione anticha e moderna del Vicariato di Sua Santità», in ASVR, *Tribunale criminale del card. vicario*, 148, n. 27, «Et erettosi l'anno 1588 da Sisto V il quarto officio di notariato del detto tribunale con l'espressione che doppo costituiti vacabili gl'officii de primi tre notari erasi la giurisdizione del vicario di molto ampliata, attese più facoltà da pontefici *pro tempore* concessegli, e che perciò non erano sufficienti i primi tre notari a scrivere in tanta moltiplicità di cause e negosii vertenti avanti il vicario e suoi vicegerente e luogotenenti, così volle detto Sisto anche a questo quarto vacabile assegnare per sua dote e fondo una porzione di quei luoghi pii, che in vece della massa d'emolumenti erano stati come sopra distribuiti tra primi tre notari».
24. Sulle competenze del maestro del sacro palazzo vedi tra l'altro I. Catalano, *De magistro S. Palatii Apostolici*, Romae, A. Fulgonius 1750; G. Lunadoro, *Relatione della corte di Roma e de' riti da osservarsi in essa, e de' suoi magistrati, et officii, con la loro distinta giurisdittione*, Venetia, per il Brigonci 1664, p. 10; G. Moroni, *Dizionario*, XLI, Venezia, Tipografia Emiliana 1846, pp. 199-219.
25. Sulla fondazione e le attività dell'istituto cfr. L. Fiorani, *Verso la nuova città. Conversione e conversionismo a Roma nel Cinque-Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 91-186.

In sostanza cercò di penetrare nel tessuto cittadino servendosi del clero, il quale fu obbligato ad applicare i provvedimenti normativi emanati dal cardinal vicario. Ministri del tribunale e preti in cura d'anime collaborarono per trasformare la città. Nel frattempo il Vicariato guardò con attenzione alla formazione delle nuove generazioni di chierici[26]. Fu il doppio versante operativo sul quale i vertici diocesani concentrarono la loro azione.

Tappa essenziale del programma di riforma fu la visita dei luoghi religiosi della città. Pio IV la indisse nel 1564. Al di là degli aspetti formali che la caratterizzarono, emerse il principio di esemplarità attribuito alla diocesi romana in seno alla Chiesa universale. Il card. Savelli volle dimostrare che nella diocesi del papa il cambio di rotta era iniziato. Il clero avrebbe adempiuto i suoi compiti pastorali, la curia diocesana avrebbe riformato le parrocchie. Per rendere attendibile la rilevazione pastorale e amministrativa della visita[27], il card. Savelli coinvolse ecclesiastici di esperienza, come il fiammingo gesuita Ursmaro Goysson (che fu anche esaminatore del clero)[28], e i ben noti Giovanni Oliva, Nicola Ormaneto, Tommaso Orfini e Alfonso Binarini[29]. Accettato l'incarico questi effettuarono le ispezioni con sagacia e puntualmente presentarono le loro relazioni. Controllarono suppellettili, altari, registri, fonti battesimali e reliquie, ma soprattutto esortarono il clero a dedicarsi con impegno alla cura delle anime. S'informarono sulla frequenza popolare ai riti liturgici, sull'accostamento alla confessione, sulla partecipazione dei fanciulli alla dottrina, sulla concentrazione delle famiglie nei territori parrocchiali, sui confini delle circoscrizioni, sullo stato dei malati, sulla consistenza dei pesi di messe e sulle opere di carità per i poveri. Interrogarono rettori e parroci sulla presenza di concubini e usurai, affinché il tribunale potesse punirli. La visita del 1564 fu il primo provvedimento di applicazione della normativa tridentina su scala cittadina[30]. Ebbe come obiettivo la rilevazione di dati amministrativi e religiosi, ma in realtà si volle capire da quale stato di inefficienza e di disgregazione partiva la riforma. I racconti dei parroci furono preziosi. Fornirono un quadro d'assieme utile. Così il parroco di S. Maria in Monticelli dichiarò che i suoi parrocchiani si confessavano e si comunicavano con regolarità, eccetto alcuni «giovinastri»[31]. Era un comportamento riscontrato in molte parrocchie romane. Si constatò parimenti la presenza di un folto clero esogeno che celebrava messa per le pie fondazioni (furono soprattutto le donne a richiederle). Tanto che a S. Martinello, ad esempio, celebrò un prete abruzzese sempre disponibile, stimato e amato come «una semplice e buona persona»[32]. Ciò fa ritenere che vi fossero preti forestieri apprezzati come uomini «da bene e letterati». Gli ispettori indagarono anche sull'applicazione della normativa. Si accontentarono di risposte evasive. Tra gli altri il rettore di S. Salvatore in Campo affermò che la riforma si osservava più che altro nella pubblicazione dei matrimoni. Il visitatore

26. Sulle prospettive pastorali del clero dopo la riforma vedi tra l'altro G.G. Meersseman, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre 1963, I, Roma-Freiburg, Herder 1965, pp. 27-44 e G. Pelliccia, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 95-134.
27. Una rapida sintesi delle modalità e degli effetti della visita la forniscono A. Monticone, *L'applicazione a Roma del Concilio di Trento. Le visite del 1565-1566*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», VII, 1953, pp. 225-250 e L. Fiorani, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 53-148.
28. Ne parla M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo, 1556-1565*, Roma, Edizioni "La Civiltà Cattolica" 1964, pp. 95, 332, 440, 597, 601; Id., *L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565. L'azione*, Roma, Edizioni "La Civiltà Cattolica" 1974, pp. 329 e 331.
29. L. Fiorani, *Le visite apostoliche*, p. 95.
30. Per avere un'idea della documentazione raccolta durante la visita vedi S. Pagano, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 317-464.
31. Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Miscellanea armadi I-XV, arm. VII*, 2, f. 1v.
32. Ivi, f. 2.

annotò l'informazione nel suo verbale. Altri curati e rettori, invece, parlarono di botteghe e bugigattoli negli spazi sacri. Queste anomalie furono stroncate[33], come malgradite furono le denunce delle controversie sorte tra ecclesiastici residenti in una stessa canonica, per le quali poteva ingarbugliarsi un'efficace azione pastorale. Malumori e incomprensioni pesarono sulle attività di parrocchie e rettorie, come accadde a S. Benedetto alla Regola, dove il rettore fu definito «persona ignorante, iraconda, e che tiene spesso odio» per i confratelli. I benedettini, proprietari della chiesa, non dovevano accettare questa divisione interna. Il sagrestano affermò «che quei padri ch'havean cura di essaminare i curati» non avevano riprovato quel rettore, perché era «cortigian vecchio»[34]. Eppure la loro sede era importante. Vi si radunò la compagnia della SS. Trinità dei pellegrini e convalescenti, la quale, come è noto, svolse un'intensa azione benefica a favore di poveri, romei e malati[35]. Vi celebrò la messa e gli altri riti, vi raccolse le elemosine che avrebbe erogato poi ai poveri. I membri della confraternita furono così legati a quel luogo di culto da essere assidui nel farvi «la guardia»[36]. Le autorità desiderarono che simili forme di attaccamento fossero estese alle parrocchie. Nei termini della pietà, troppo evidente era lo squilibrio tra sedi confraternali e sedi parrocchiali. Tra l'altro la rete parrocchiale comprese cure affidate proprio a regolari e confraternite (alcune parrocchie furono di proprietà delle corporazioni). Questa nomenclatura diede luogo a quotazioni in scudi di ciascuna sede, il cui valore fu sostanzialmente rapportato al numero di fuochi rappresentati. Più la parrocchia fu centrale, esteso fu il suo territorio e alta fu la curva della sua popolazione, più fu ambita dal clero candidato dai patroni o che si presentò ai concorsi[37]. Senza dubbio la determinazione di questa speciale gerarchia derivò dal parere degli ecclesiastici impegnati nella pastorale, che conobbero a fondo mentalità e comportamenti degli abitanti. Ma va aggiunto che in quegli anni il rapporto tra ministri dell'altare e fedeli assunse toni sempre più ufficiali, proprio perché si passò da una fase di generica impostazione della cura delle anime ad una progressiva normalizzazione pastorale. Qualche curato fu interrogato sulla mancata registrazione dei neonati battezzati. Alcuni si appellarono all'assenza di registri già compilati[38]. I visitatori cercarono di far capire quanto importante fosse il rapporto tra parrocchie e famiglie, attestato da supporti scritturali.

In questo senso fu sollecitata la conservazione delle memorie riguardanti la popolazione assistita. I problemi furono istituzionali e territoriali. In certi casi la vita delle parrocchie fu condizionata proprio dalla collocazione territoriale, come quella di S. Benedetto in Clausura[39], sita nell'area adiacente a piazza Giudea. Per lungo tempo questa chiesa versò in stato di abbandono; poi fu finalmente ristrutturata. Negli anni della visita ebbe 90 fuochi, dei quali una parte costituita da ebrei. Il rettore fu aduso a ricevere 12 baiocchi annuali per casa. I contatti tra i due gruppi furono costantemente precari. Scivo-

33. Ivi, ff. 6v-7. Questa disordinata disposizione degli ambienti fu riscontrata ad esempio nella chiesa di S. Salvatore in Onda.
34. Ivi, f. 7v.
35. Su questa confraternita e la sua straordinaria attività cfr. tra l'altro F. Garofalo, *L'ospedale della SS. Trinità dei pellegrini e convalescenti*, Roma, Urbinati 1950; M. Borzacchini, *Un tipo di assistenza ai poveri nel '500: l'Arciconfraternita della SS. Trinità dei pellegrini e convalescenti*, «Storia e politica», XXIII, 1982, pp. 363-409; L. Cajani, *Lungo le strade che portavano a Roma: le confraternite aggregate all'Arciconfraternita della SS. Trinità dei pellegrini e convalescenti (XVI-XIX secolo)*, in *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, a cura di A. Monticone, Milano, F. Angeli 1993, pp. 339-408.
36. ASV, *Miscellanea armadi I-XV, arm. VII*, 2, f. 8.
37. Cfr. G. Pelliccia, *La preparazione*, pp. 428-430.
38. ASV, *Miscellanea armadi I-XV, arm. VII*, 2, f. 13v.
39. Detta anche in Cacaberis o ai Catinari, situata nel rione Regola. Nel 1569 perse il fonte battesimale e divenne filiale di S. Lorenzo in Damaso. Nel 1594 ottenne la cura d'anime delle soppresse parrocchie di S. Maria in Cacaberis (per intero) e di S. Martinello (in parte). Fu soppressa nel 1660 e incorporata alla parrocchia di S. Carlo ai Catinari, cfr. *Le scritture parrochiali di Roma e del territorio vicariale*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali 1990, p. 27.

larono spesso in controversie accese. A S. Maria del Pianto, peraltro, limitrofa all'area ebraica, accadde che tra poveri artigiani appartenenti alle rispettive comunità, sorgessero rivalità per la vendita dei manufatti[40].

In definitiva la povertà poté dar luogo a sregolatezze e devianze. Va detto che la città risentì fortemente della crisi aperta dal sacco borbonico del 1527, e che anno per anno alternò incrementi a flessioni sul piano demografico, con conseguenti ricadute sul piano economico. Nel 1540 contò 75.000 abitanti, nel 1555 ebbe solo 45.000 unità, nel 1565 ne censì 85.000 distribuite in 132 parrocchie[41]. Proprio in quest'ultima fase la struttura parrocchiale fu scelta per avviare la riforma, dalla quale sarebbe sorta la nuova immagine di città. Ciò, nonostante le chiese fossero in gran parte modeste, fatiscenti, buie, umide e poco frequentate d'inverno. Per di più i parroci vivevano di stenti e si scontravano ogni giorno con l'analfabetismo religioso della popolazione, la quale ignorava persino i fondamenti della religione. Il sentimento popolare più diffuso fu quello devoto. I semplici si lasciavano ingannare dalle illusioni astrologiche e magiche propugnate dai ciarlatani confluiti in città[42]. Nel complesso lo stato religioso della popolazione fu assai deludente. In realtà resse la sola azione delle confraternite, perché legate a gruppi nazionali e a corporazioni. Le parrocchie risultarono invece in ritardo e avrebbero dovuto incidere di più sul territorio.

Il card. Savelli, su ordine di Pio V e persuaso della precarietà dello stato religioso collettivo, emanò l'editto del 23 agosto 1569, con il quale ridisegnò la geografia parrocchiale, assegnando il fonte battesimale a sole 24 cure tra le più popolose della città[43]. Le altre, scese al rango di filiali, dipesero da queste secondo l'ordine topografico e istituzionale stabilito dal provvedimento stesso[44]. Inevitabile fu lo spostamento dell'attenzione popolare sui centri maggiori. Le sedi periferiche persero gli introiti e restarono poco frequentate. Il tribunale intervenne per sorreggerle, stabilendo che le nozze e le esequie fossero celebrate nelle parrocchie d'appartenenza (o a S. Giovanni in Laterano e S. Pietro in Vaticano, che godevano di antichi privilegi). Non furono ammesse eccezioni[45].

Si sperò nel conseguimento di risultati positivi. In effetti si diede ordine al settore. Invece due anni dopo il papa tornò sulla materia e con il motu proprio *Etsi omnibus*[46] del 5 novembre 1571 istituì 11 vicarie con funzioni di coordinamento. Si trattò di parrocchie prestigiose, in larga parte dipendenti dai grandi capitoli delle basiliche. L'elemento forse più significativo che si riscontra nel provvedimento fu che l'istituzione delle vicarie anticipò di alcune decine di anni la costituzione delle prefetture, cioè le 14 prefetture che furono istituite poi dal tribunale diocesano nel 1603[47]. Le modalità di nomina dei parroci, al contrario, restarono intatte. I capitoli conservarono il loro diritto di nomina dei curati delle parrocchie dipendenti, come i curati e i vicecurati delle parrocchie non vicarie furono nominati direttamente dal cardinal vicario o dai patroni laici ed ecclesiastici se furono titolari di sede.

40. ASV, *Miscellanea Armadi I-XV, arm. VII*, 2, ff. 18v-30.
41. L. Fiorani, *Le visite apostoliche*, p. 97.
42. Riferimenti al Cinquecento si trovano in Id., *Astrologi, superstiziosi e devoti nella società romana del Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 2, 1978, pp. 97-162.
43. ASVR, *Bandimenta*, «Liber edictorum tribunalis e.mi card. vicarii, 1566-1587», ff. 34-36.
44. Cfr. C. Schiavoni, *Elencazione cronologica e luoghi di conservazione delle scritture parrocchiali romane dei battesimi, matrimoni, sepolture e stati delle anime (1531-1870)*, in *Le fonti della demografia storica in Italia*, atti del seminario a cura del Comitato Italiano per lo Studio della Demografia Storica, I/II, Roma, CISP 1974, pp. 1031-1155.
45. Raccolte che servirono più tardi a stabilire i provvedimenti del *Rituale sacramentorum romanum Gregorii papae XIII*, Romae, s.n.t. 1584, con il quale fu ordinato tra l'altro l'aggiornamento delle scritture riguardanti i sacramenti (anche il battesimo dei catecumeni).
46. *Bullarum diplomatum*, VII, pp. 947-949.
47. ASVR, *Atti della segreteria*, 54, ff. 226-237, «Benché non si sappia precisamente il principio della detta congregazione, pare per quanto apparisce da registri, che cominciasse a tempo di Clemente VIII nel vicariato del card. Borghese sotto li 27 giugno 1603, e che fusse stata istituita per regolare le materie spirituali e temporali».

Strutturato il nuovo sistema parrocchiale, i curati acquisirono funzioni amministrative e di vigilanza. Ricevettero l'ordine di annotare i nomi e i cognomi dei fedeli, il numero dei malati, dei poveri, degli orfani, dei comunicati e degli scomunicati di ogni circoscrizione (avrebbero consegnato i ristretti al tribunale)[48]. Lo scopo di questa prassi fu la verifica della partecipazione popolare al precetto pasquale. A ciascuna famiglia fu consegnato il foglio detto *polizzino*, che sarebbe stato poi restituito il giorno di Pasqua dopo la messa. In tal modo le autorità furono in grado di verificare l'osservanza del precetto eucaristico. Le scritture compilate furono chiamate, come è noto, stati delle anime[49]. In realtà furono censimenti annuali della popolazione, in base ai quali la segreteria del tribunale redasse tabelle di dati complessivi per fascia sociale, denominate liste degli stati delle anime[50]. In questa fase non si andò oltre un'approssimativa impostazione di queste registrazioni, ma va comunque segnalato che già nella prima visita post-tridentina si avvertì l'urgenza di creare un sistema di controllo delle fluttuazioni demografiche. Con questi metodi si perseguirono finalità religiose, ma anche scopi disciplinari, amministrativi, assistenziali e repressivi. Ogni residente fu identificato. Nessun luogo malfamato, che fosse locanda o osteria, sfuggì al controllo[51]. I dati raccolti furono così importanti per il governo, che questa nuova prassi venne normalizzata e definitivamente codificata negli anni '80. Servì a rafforzare l'impianto burocratico e amministrativo generale. Si circoscrissero le fonti dei disordini e degli scandali. Con questa strategia si pensò di proteggere gli onesti, i meritevoli, i poveri e le donne.

L'altro percorso seguito dal tribunale per individuare, isolare e annullare le sregolatezze morali fu quello di offrire alla città un clero incardinato e forestiero esemplare. I parroci furono obbligati a raccogliere informazioni e a denunciare ogni caso di devianza e di reato. Nel 1566 Pio V istituì una congregazione cardinalizia, proprio per esaminare e correggere i comportamenti del clero presente in città[52]. Nell'occasione fu emanato un opuscolo con specifiche istruzioni pastorali e disciplinari[53] (non venne più tollerato il vagabondaggio e chiunque avesse ceduto alle proprie debolezze sarebbe stato processato e carcerato)[54]. La medesima linea rigoristica si ritrova nell'editto *super reformatione cleri Urbis* emanato dal Vicariato nello stesso anno, con il quale si annunciò alla città l'instaurazione di un nuovo ordine morale e si ordinò ai preti di abbandonare le occupazioni mondane[55]. L'editto riguardò l'abito e il portamento, il divieto di attività di commercio e servili, la celebrazione della messa, il servizio pastorale. Si intuì la

48. Cfr. E. Sonnino, *Le registrazioni di Stato a Roma tra il 1550 e il 1650: gli stati delle anime e le «listae» di stati delle anime*, in *Le fonti della demografia*, 1/1, Roma, CISP 1974, pp. 171-200.
49. Cfr. C. Sbrana-R. Traina-E. Sonnino, *Gli "stati delle anime" a Roma dalle origini al secolo XVII*, Roma, La Goliardica 1977 e C. Sbrana, *Le registrazioni degli stati delle anime nelle parrocchie romane tra Cinque e Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1, 1977, pp. 41-62.
50. Su queste fonti e la loro straordinaria importanza per gli studi storico-demografici cfr. E. Sonnino, *Le anime dei romani: fonti religiose e demografia storica*, in *Storia d'Italia, Annali, 16, Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Woytila*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino, Einaudi 2000, pp. 327-364.
51. Di questi anni è il primo bando del tribunale del vicario, che intimò agli abitanti di non frequentare le osterie dove si radunavano meretrici e giocatori, cfr. ASVR, *Bandimenta*, «Liber edictorum tribunalis e.mi card. vicarii», 1566-1587, ff. 10v-11. Il bando è del 2 ottobre 1566. Più tardi, agli inizi del Seicento, i parroci prefetti, nel corso delle loro riunioni, esaminarono gli stati delle anime, proprio per mettere a punto i provvedimenti da proporre al cardinal vicario contro i disordini morali nelle loro circoscrizioni.
52. Cfr. L. Fiorani, *Le visite apostoliche*, p. 100.
53. ASV, *Miscellanea armadi I-XV, arm. VII*, 2, ff. 92-118. Queste istruzioni portano il titolo di «Norma per li curati» e affrontano temi pastorali e amministrativi.
54. Il tribunale del cardinal vicario ebbe il compito specifico di trattare proprio le cause criminali contro gli ecclesiastici rei di delitti e disordini morali. Per averne un'idea cfr. ASVR, *Tribunale criminale del card. vicario*, 102, contenente deposizioni processuali del 1567.
55. ASVR, *Bandimenta*, «Liber edictorum tribunalis e.mi card. vicarii», 1566-1587, ff. 11v-13v. Vedi anche L. Fiorani, *Le visite apostoliche*, p. 109.

volontà di costringere il clero a lasciare i comportamenti sregolati per sospingere la città nel clima della riforma.

Proprio in quell'anno mosse i primi passi il seminario diocesano, che inaugurato il 1° febbraio 1565[56], cominciò a formare i futuri ministri delle parrocchie romane, i nuovi pastori e maestri spirituali, i quali avrebbero aborrito l'ignoranza, la corruzione e l'indisciplina. La vicenda della fondazione del seminario è nota. Pio IV la affidò al gesuita Giacomo Laínez, il quale non ignorò le difficoltà dell'incarico, specialmente per l'ostilità del clero secolare, tassato ed escluso dalla gestione dell'istituto[57]. La decisione di consegnare questa prestigiosa sede ai gesuiti conferma la volontà di separare il clero pre-tridentino dal nuovo clero, che finalmente avrebbe spinto in alto l'ideale sacerdotale. Il sistema ancora in vigore fu formalmente superato[58]. Gli obiettivi furono chiari. Si trattò di «un seminario perpetuo di ministri di Dio, nel quale s'hanno ad allevar i giovani ad esercitar la cura delle anime e i ministeri ecclesiastici». Nessuno poté entrarvi senza essere prima attentamente esaminato; e chi vi entrò appartenne ad onesta famiglia e fu subito introdotto all'esercizio delle virtù sacerdotali. Si operò affinché i giovani candidati agli ordini sacri, irrobustiti nello spirito, fossero capaci «in perpetuo a servire nelle cose ecclesiastiche e abbiano tale ingegno e diligenza e sanità del corpo che si possa promettere che saranno atti a sopportare la fatica degli studi, e acquistar tale dottrina che potranno degnamente esercitar gli uffici ecclesiastici»[59]. Come seminaristi studiarono lettere, filosofia, teologia e canto, e furono assidui nell'accostamento ai sacramenti. Questo percorso formativo fu considerato fondamentale. Va aggiunto che l'istituto ospitò anche giovani di famiglie romane in qualità di convittori[60], essendo compito precipuo del vescovo formare laici pronti a servire la Chiesa negli ambienti secolari.

Con l'apertura del seminario il tribunale diede maggiori responsabilità alle commissioni esaminatrici. Chiamò al suo servizio teologi ed esperti, i quali si riunirono regolarmente una volta alla settimana. Valutarono la formazione e l'idoneità dei candidati, la preparazione dei concorrenti ai benefici vacanti, la maturità e la prudenza dei confessori e dei predicatori[61]. Le loro interrogazioni verterono sulla dottrina ecclesiastica, sulla recita del breviario, sulla cura delle anime, sull'amministrazione dei sacramenti. Gli esaminandi presentarono le testimoniali dei propri requisiti fisici, morali e intellettuali, e dovettero dichiarare di possedere un patrimonio (una pensione o un ufficio con rendita fissa). Nessuno fu dispensato dall'esame. L'esito positivo della prova fu espresso dalla formula *promoveatur*; quindi l'ordinando riceveva gli ordini sacri, generalmente nella basilica lateranense per mano del vicegerente[62].

Il rinnovamento divenne qualcosa di più che un progetto. Il Vicariato aveva rafforzato i propri uffici, i centri religiosi erano stati ispezionati, il sistema parrocchiale aveva avuto un primo riordinamento, il seminario diocesano era stato finalmente aperto. Si poté parlare di assi portanti della riforma. Tra l'altro la ricorrenza del giubileo del

56. Vedi il recentissimo volume *Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà*, a cura di L. Mezzadri, Cinisello Balsamo, San Paolo 2001.
57. Cfr. *Lainii monumenta* (= Monumenta Historica Societatis Iesu, VIII/I), Matriti, typis Gabrielis López del Horno 1917, p. 120.
58. Mi permetto di rimandare al mio *La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l'Ottocento*, in *Storia d'Italia, Annali*, 16, *Roma, la città del papa*, pp. 365-393.
59. Brano citato da C. Sica, *Cenni storici del Pontificio Seminario Romano*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana 1914, p. 19.
60. Sui primi anni di vita del seminario oltre al noto lavoro di P. Paschini, *Le origini del Seminario Romano*, in Id., *Cinquecento romano e riforma cattolica* (= Lateranum, XXIV, 1-4), Roma, Pontificia Università Lateranense 1958, pp. 1-32, si veda ora L. Testa, *Dalla fondazione alla visita apostolica sotto Clemente XIV (1565-1772)*, in *Il Seminario Romano*, pp. 15-65.
61. Cfr. ASVR, *Atti della segreteria*, 54, ff. 148-156.
62. La serie dei libri delle ordinazioni è conservata in ASVR, *Fondo ordinazioni sacre*, dal 1512. Due registri si trovano in Archivio di Stato di Roma, *Tribunale del card. vicario*, *335* e *336*, rispettivamente per gli anni 1501-1520 e 1560-1593.

1575 consentì di tracciare un primo bilancio dei risultati ottenuti. Fu un anno fortemente condizionato dalle elaborazioni programmatiche post-conciliari[63]. Gregorio XIII richiese alla gerarchia ecclesiastica un profuso impegno per l'edificazione del popolo cristiano. Sua volontà fu di dare segnali forti ad una cristianità che si sentì minacciata sul piano militare e anche si considerò aggredita dall'offensiva protestante. Pensò a Roma come la sponda a cui il mondo cattolico avrebbe guardato per consolidare la propria identità[64].

Nel frattempo gesuiti e oratoriani operarono alacremente per la Chiesa locale. La città partecipò con entusiasmo alle opere fondate dai confratelli di s. Filippo Neri[65] e di s. Ignazio di Loyola[66]. Dappertutto si moltiplicarono le istituzioni di carità e le sedi devote. Con il loro sostegno e quello di devoti e diligenti ecclesiastici, la Chiesa diocesana cercò di ricostruire un tessuto socio-religioso che complessivamente si presentò disgregato. Si riscontrarono alcuni risultati concreti. Ad esempio le opere di carità della già citata confraternita/ospedale della SS. Trinità dei pellegrini e convalescenti (istituita nel 1560) o quelle delle numerose aggregazioni (circa 80) sorte per iniziativa di sacerdoti e ordini religiosi, organizzate e attive sul piano devoto e assistenziale, presenti in ogni rione. Queste associazioni furono pienamente fedeli all'autorità del vicario e registrarono una costante crescita per numero di ascritti e per patrimonio[67]. Fu l'altra grande forza della Chiesa romana. Il mondo confraternale si sviluppò in modo esorbitante. Abbandonò gesti e riti penitenziali tipici dell'età precedente, per assumere, invece, forme moderne di pietà, totalmente aperte alla carità e alle problematiche sociali[68]. Questi sodalizi imbastirono densi rapporti istituzionali, crearono pratiche devote, accumularono e distribuirono risorse economiche. Vissero la missione per la città proprio perché appartenenti ad una Chiesa impegnata a rinnovarsi. Eressero chiese, costruirono con i loro riti, le loro devozioni e le loro attività, una cultura della solidarietà e della moralità[69]. La loro strategia puntò a forgiare in senso cristiano la coscienza collettiva.

Il cardinal Savelli morì il 5 dicembre 1587. Al suo posto venne nominato il card. Girolamo Rusticucci, vescovo di Senigallia[70]. Trovò la strada del rinnovamento già tracciata. Anche lui fu un uomo d'ordine, severo e operoso. Vicario di Sisto V cercò di accelerare il processo di moralizzazione e di clericalizzazione avviato. Mise mano al suo programma per la città quando il papa decise di trasformare l'assetto di Curia.

La svolta risale al 1588. Papa Peretti volle che il governo fosse distribuito a un complesso di 15 congregazioni, alcune di nuova fondazione e altre già esistenti, ciascuna con specifiche facoltà e autorità. Alcune si occuparono del governo spirituale, altre

63. Cfr. S. Andretta, *Devozione, controversistica e politica negli anni santi, 1550-1600*, in *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna, 1550-1750* (= Roma moderna e contemporanea, 1997, 2/3), a cura di S. Nanni - M.A. Visceglia, Roma, Archivio Guido Izzi 1997, pp. 355-376.
64. Cfr. la bolla d'indizione *Dominus ac Redemptor*, di cui una copia è in ASVR, *Atti della segreteria*, 76, f. 1.
65. Sulle opere e la vita di s. Filippo vedi il già citato lavoro di A. Gallonio, *Vita di san Filippo Neri* e P.G. Bacci, *Vita di s. Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, Roma, appresso il Bernabò e Lazzarini 1745.
66. Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La Civiltà Cattolica 1950-1951.
67. Sul movimento confraternale e il suo sviluppo in età rinascimentale e barocca cfr. L. Fiorani, *L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 5, 1984, pp. 155-196 e Id., *«Carità et pietate». Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in *Storia d'Italia, Annali*, 16, *Roma, la città del papa*, pp. 429-476.
68. Per alcuni spunti di riflessione sul rinnovamento sociale operato dalle confraternite, mi permetto di rinviare al mio *Gli archivi delle confraternite per la storia dell'assistenza a Roma in età moderna*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 111, 1999, 1, pp. 345-365
69. Per un rapido sguardo al mondo associativo romano si vedano M. Maroni Lumbroso - A. Martini, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Roma, Fondazione Marco Besso 1963 e il *Repertorio degli archivi delle confraternite romane*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 6, 1985, pp. 175-413.
70. A. Ilari, *I cardinali vicari*, p. 277.

dell'amministrazione temporale dello Stato[71]. Ricordo soltanto le più note contemplate dalla *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588: l'Inquisizione, la Segnatura di Grazia, la Congregazione dei Riti, l'Indice, la Congregazione del Concilio, quella dei Regolari, dei Vescovi, la Consulta di Stato[72].

Il tribunale del vicario fu ovviamente interessato al riordinamento della Curia. Dopo la riforma modificò parzialmente la sua prassi giudiziale e tenne conto dei decreti e delle risoluzioni prese da magistrature e congregazioni. Utilizzò anche la letteratura giuridica esistente, la quale si sviluppò proprio in quegli anni. I suoi funzionari consultarono testi curiali, costituzioni apostoliche, canoni tridentini e opere sulla giurisdizione dei vescovi, sulla prassi criminale, sulla casistica dei reati, costruite sul pensiero di autori dei secoli precedenti, come Egidio Bellemera, Pietro di Ancarano, Nicolò di Tudisco, Antonio Butrio, Giovanni Andrea[73]. Non rischiarono contraddizioni con il lavoro e le linee guida degli uffici di Curia.

Si può quindi affermare che tutto ciò non servì a effondere il senso religioso; si può dire anche che si intese costruire una società fondata su parametri religiosi prestabiliti. Tuttavia il papa, il suo vicario e i loro collaboratori, avrebbero voluto assistere ad una rapida costruzione della nuova società religiosa, e invece dovettero constatare una realtà di tutt'altro segno. Se ne accorse il card. Rusticucci, che ritenne di dover procedere ad una nuova visita apostolica (anzi per l'ispezione e l'amministrazione delle sedi religiose il papa costituì una congregazione permanente, che nel secolo successivo assumerà il titolo di Congregazione della Visita Apostolica). Il cardinale ordinò l'aggiornamento dei dati sulla popolazione residente, l'osservanza delle norme liturgiche, l'allontanamento dei poveri dai sagrati delle chiese, lo svolgimento ordinato delle processioni devote, la sorveglianza dei preti mentre celebravano la messa, lo svolgimento assiduo del catechismo, il culto del Santissimo portato ai malati, il divieto di esporre in chiesa immagini miracolose senza autorizzazione[74].

Si trattò di una massiccia ondata missionaria e disciplinatrice, che trovò il suo pieno compimento nel pontificato di Clemente VIII (nel 1592 fu indetta ufficialmente la nuova visita)[75]. Papa Aldobrandini spiegò le ragioni del provvedimento: era urgente rimuovere le iniquità, era necessario ricondurre il clero alla disciplina ecclesiastica, era obbligatorio assicurare ai fedeli la celebrazione corretta delle cerimonie liturgiche. La visita riguardò le basiliche patriarcali, le collegiate, le parrocchie, gli istituti religiosi, gli ospedali, i collegi e le confraternite.

Di grande rilevanza furono i decreti per i religiosi[76]. Il papa raccomandò ai regolari la preghiera, la meditazione, la partecipazione ai casi di coscienza (ai quali intervennero anche i chierici e i parroci), l'osservanza della povertà, l'obbedienza ai superiori. La loro presenza nella diocesi fu importante, ma dovevano subordinarsi all'autorità dell'ordinario, soprattutto se fondavano nuovi monasteri o gestivano le parrocchie, se predicavano o confessavano e se desideravano essere ordinati sacerdoti. Se qualcuno risultò colpevole di misfatti o contravvenne alla disciplina, il tribunale diocesano lo punì con il carcere o l'interdetto[77].

71. Cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, pp. 182-183.
72. Su ciascuna di queste istituzioni curiali cfr. N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998.
73. Su questi autori e l'interesse con il quale i funzionari del tribunale del vicario consultarono le loro opere vedi N.A. Cuggiò, *Della giurisdittione e prerogative del card. vicario*.
74. Per avere un'idea dei provvedimenti presi dal vicario è sufficiente dare uno sguardo agli editti raccolti in ASVR, *Bandimenta*, «Editta vicarii Urbis», 1566-1609.
75. Cfr. D. Beggiao, *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma post-tridentina a Roma*, Roma, Pontificia Università Lateranense 1978.
76. Ivi, pp. 78-94.
77. Una casistica in proposito e di poco successiva alla chiusura del secolo la forniscono I. Azorio, *Institutionum moralium in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*, I, Romae, apud Aloysium Zannettum 1600 e I.F. Leoni, *Thesaurus fori ecclesiastici*, Bononiae, I. B. Bellagambam 1604.

In conclusione a me pare che tutte le componenti della Chiesa locale parteciparono alla costruzione della nuova società cristiana. Il Vicariato impose le sue regole, il clero fu obbligato ad osservarle e a farle osservare, i fedeli trovarono nuovi stimoli per le iniziative di pietà e di carità. Ciò non toglie che la città fu comunque attraversata da turbamenti, inquietudini, devianze, irregolarità, superstizioni e ingiustizie. Si cercò, in sostanza, di costruire una solida struttura ecclesiastica poggiata su basi di diritto, che, però, ridusse soltanto il confine tra religione e giustizia. Il clero svolse la sua azione nei termini di legge. Inevitabili furono il livellamento e l'uniformità dell'azione religiosa[78] e la prevalenza di una strategia di disciplinamento[79]. La scelta di un simile modo di governare non escluse, ma neanche comprese, il senso dell'esperienza religiosa. L'esigenza di rispondere alla rottura protestante richiese l'imposizione della religione ufficiale, spinse i vertici ecclesiastici a scegliere la strada dell'ordinamento sociale su fondamenti etici severi. Ma come conseguenza emersero contraddizioni palesi: la testimonianza di fede da una parte e l'impaludamento mondano dall'altra. La via del rinnovamento fu insomma tortuosa, molto più di quel che si pensò all'indomani della grande assise conciliare.

78. Vedi ad esempio l'importante ricerca di G. Santoncini, *Il groviglio giurisdizionale dello Stato ecclesiastico prima dell'occupazione francese*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», XX, 1994, pp. 63-127.
79. Cfr. M. Caffiero, *Religione, politica e disciplinamento a Roma. Riflessioni in margine ad un volume recente*, «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, 2, pp. 495-505.

L'ORATORIANO GIOVENALE ANCINA VESCOVO DI SALUZZO E LA RIFORMA DEL CLERO[1]

SILVIA MOSTACCIO

Quando nell'agosto del 1604, un anno e mezzo dopo il suo ingresso nella diocesi piemontese di Saluzzo, a seguito di un'agonia durata una decina di giorni il vescovo Giovenale Ancina moriva -probabilmente avvelenato da un religioso di nobile famiglia e scarsa virtù – nella tasca dei suoi calzoni fu ritrovato un piccolo appunto autografo per una composizione tripartita che non avrebbe mai visto la luce: *Svegliamento finale al timor di Dio*. La prima parte doveva essere dedicata al clero, e ispirata al quarto capitolo della prima lettera di Pietro: *"Tempus est ut incipiat iudicium a Domo Dei"*[2]. Un richiamo alle proprie personali responsabilità, certo, ma anche un ennesimo, possibile strumento pensato per sollecitare un'intera categoria allo svolgimento del proprio ministero sotto lo sguardo della giustizia divina.

La figura del nobile fossanese che Clemente VIII volle con fermezza alla guida della chiesa di Saluzzo, sino a sostenere uno scontro pluriennale con Carlo Emanuele I da poco divenuto duca di Savoia[3], verrà qui presentata esclusivamente in relazione al suo futuro di vescovo impegnato nella difficile ricostituzione di una comunità cristiana e del suo clero[4].

Compiuti gli studi in medicina presso i neocostituiti *studia* piemontesi di Mondovì e Torino, Giovenale si sposterà alla corte pontificia come medico e segretario dell'ambasciatore di Savoia, sino all'incontro illuminante con Filippo Neri e all'ingresso nella congregazione dell'Oratorio nel 1580. A lungo impegnato nella predicazione e nell'insegnamento della teologia – che aveva studiato presso i gesuiti con particolare attenzione alle controversie antiereticali –, per volere di Filippo spenderà un intero decennio a Napoli (1586-1596), adattando gli strumenti spirituali della congregazione alla cura pastorale dell'alta nobiltà partenopea e dando vita al cosidetto *Oratorio de' Principi*. In questi stessi anni, la collaborazione stretta alle imprese storico-agiografiche del confratello Baronio permetterà al nostro di affinare la propria consapevolezza sull'importanza di tali strumenti per un adeguato accompagnamento del popolo e del clero: revisore per volere di Filippo del primo tomo degli *Annales* e delle annotazioni al Martirologio[5], coltiverà con il futuro cardinale uno stretto legame di amicizia spirituale e di riflessione comune sui ruoli più propri dei membri dell'Oratorio in seno alla chiesa, la cui eco risuona nella corrispondenza tra i due[6].

1. Colgo l'occasione per ringraziare la dottoressa Bertero, direttrice della Biblioteca Civica di Saluzzo, che con grande disponibilità e competenza ha facilitato il mio lavoro.

2. *Saluzzo, 1606. Memorie del notaio apostolico di Saluzzo Francesco Stechler, già segretario di monsignor Ancina*, in Biblioteca Reale di Torino (da ora in poi BRT), ms., misc. 133. 2.

3. Cfr. A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder 1979, pp. 272-274.

4. Per un'analisi più generale del personaggio, in attesa delle ricerche in corso di Irene Fosi sull'attività dell'Ancina presso gli eretici convertiti, si veda il fondamentale A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, 3 voll., Brescia, Morcelliana 1995 (d'ora in poi, CISTELLINI), *ad vocem*. Per una presentazione generale e la bibliografia relativa: P. DAMILANO, *Ancina, Giovanni Giovenale*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3 (1961), pp. 40-42. Allo stesso Damilano si rimanda per l'analisi dell'attività muicale del nostro: ID., *Giovenale Ancina, musicista filippino (1545-1604)*, Firenze, Olschki 1956. Quanto agli aspetti più propriamente agiografici: S. MOSTACCIO, *Giovenale Ancina*, in *Il grande libro dei Santi*. Dir. da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1998, II, pp. 938-949.

5. Cfr. CISTELLINI, p. 628.

6. Oltre al materiale manoscritto in parte utilizzato dal Cistellini e conservato presso la biblioteca Vallicelliana, si vedano le lettere inserite in C. BARONII *Epistolae et opuscula. Recensuit et adnotationibus illustravit Raymondus Albericus*, Romae, ex typographia Pauli Junchi Haeredis Komarek 1759-1770; in part. voll. I e III.

Sarà proprio a partire da questa riflessione che, negli anni che videro la morte del Neri e gli inevitabili scontri tra visioni diverse all'interno della congregazione sulle modalità di attuazione dell'eredità spirituale del fondatore, l'energico e risoluto Giovenale conoscerà la più grave e profonda crisi della propria esistenza. E nelle risposte che avanzerà di fronte alle proprie inquietudini si ritrovano le basi della sua successiva attività pastorale[7].

Da Napoli, nel 1595, Giovenale inviava lettere piene di angoscia al Baronio e ad altri facendo presente la sua risoluzione di abbracciare una vita di tipo eremitico fortemente osteggiata dai suoi superiori e dai confratelli in genere. Questa prima aspirazione lasciava ben presto il posto ad un progetto fortemente militante, che suonava anche, inevitabilmente, come un giudizio e una presa di distanza dalle posizioni assunte dall'Oratorio di Roma e dai suoi membri in quel volgere di tempo. Mentre infatti le lettere erano ricche di rimandi delusi a quel «prelatizzar tanto la nostra congregazione, ch'induce pian piano ad una servitù grandissima»[8], tutte le energie del Fossanese andavano all'organizzazione di una nuova congregazione di semplici preti secolari, la Compagnia Gregoriana dei servi Dei, che avrebbe dovuto nascere a Napoli per diffondersi eventualmente anche altrove, occupandosi delle più diverse forme di pastorale: dal ben conosciuto Oratorio dei Principi, ai sermoni presso monasteri, ospedali, carceri, galere, meretrici e popolo. La caratteristica più evidente dell'intero progetto era la grande flessibilità che un clero intimamente e coscientemente "secolare" avrebbe fatto propria per rispondere alle mutevoli e diversissime esigenze del popolo cristiano, senza la barriera protettiva e alienante della "prelatizzazione"[9]. Un non dichiarato ritorno alle origini dunque, a quella riforma comune e comunitaria della cattolicità per cui tanto aveva lavorato Filippo, sostenuto da un clero che della propria secolarità e dell'unico, esigente legame della carità aveva fatto il proprio tratto distintivo[10].

La risposta della congregazione non poteva essere più chiara: Giovenale venne eletto bibliotecario alla Vallicelliana e richiamato a Roma.

Qui tuttavia, l'approssimarsi dell'anno santo del 1600 e nuove conoscenze esterne all'Oratorio dovevano alimentare la medesima ricerca in favore di altri obbiettivi pastorali: quegli stessi che in quel volgere di anni fecero del piemontese Ancina il candidato ideale al vescovado saluzzese.

Il numero degli eretici convertiti presenti nell'Urbe era considerevole e a più osservatori si imponeva l'esigenza di una profonda opera di catechizzazione di coloro che, una volta tornati nei propri paesi d'origine, avrebbero potuto diventare altrettanti missionari contro l'eresia protestante. Insieme al cappuccino Cherubino di Maurienne[11], impegnato in quegli anni nella conversione della Savoia a fianco di Francesco di Sales, Ancina elaborò allora il progetto di una nuova Compagnia per gli eretici convertiti con sede presso la chiesa dei Santi Simone e Giuda a Monte Giordano, in grado di affiancare all'assistenza materiale la formazione dottrinale: approvata da Clemente VIII nel 1599, la Compagnia iniziò la sua attività nel febbraio del 1601, senza suscitare un particolare entusiasmo presso gli altri membri della comunità oratoriana romana, preoccupati per il progressivo allontanamento di un soggetto ormai piuttosto noto e stimato come Giovenale.

Intanto, nel 1599, quest'ultimo aveva avuto la possibilità di conoscere personalmente Francesco di Sales, inviato a Roma dall'allora vescovo di Ginevra per vedere riconosciu-

7. Tutta questa vicenda può essere seguita attraverso la ricostruzione del Cistellini *ad vocem*.
8. Lettera di Ancina al confratello Velli, datata al 6 settembre del 1596: CISTELLINI, p. 1084. Si ricordi che nel 1596 il Baronio, già preposito generale dell'Oratorio, era stato elevato al cardinalato insieme al Tarugi.
9. Per gli avvenimenti riportati, anche se letti in chiave diversa: CISTELLINI, pp. 1078-1079.
10. Si vedano a questo proposito le importanti osservazioni di M. IMPAGLIAZZO, *I padri dell'Oratorio nella Roma della Controriforma (1595-1605)*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 25, 1989, pp. 285-307 e P. PRODI, *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, in *Filippo Neri nella Roma della Controriforma*, «Storia dell'arte», 85, 1995, pp. 333-339.
11. Cfr. CISTELLINI, nota 58, p. 1320.

ta dal papa la sua attività di coadiutore con diritto di successione. Sin dall'anno precedente si era aperta a Thonon la *Sainte Maison*: una piccola comunità di preti secolari con a capo lo stesso Francesco che vivevano secondo gli istituti dell'Oratorio. Ritrovatisi su una comune forma di vita e sulla sensibilità rispetto all'urgenza di una pastorale agli eretici, Giovenale e Francesco avviarono così – tra il 1601 e il 1602- una profonda amicizia, da cui si sviluppò il progetto di un trasferimento dell'Ancina a Thonon[12].

Di fronte alle sempre più insistenti voci sull'imminente nomina al vescovado saluzzese, alle preoccupazioni della comunità romana per la perdita di un ennesimo soggetto a favore della chiesa universale, si accompagnavano dunque quelle fortissime dell'Ancina stesso che, convinto come si è visto dell'importanza del suo ruolo di semplice prete, si vedeva sfumare la possibilità dell'esaltante missione ginevrina.

Di fatto, i bisogni del vescovado saluzzese erano evidentissimi: l'antico marchesato negli ultimi cinquant'anni aveva conosciuto il dominio francese (1548-1588), e con esso il diffondersi della riforma calvinista a partire dalla Val Maira e dal suo centro più importante, Dronero. E se a sud si aggirava il pericolo ugonotto, la Valle di Po, a nord, confinava con le valli valdesi, da cui partivano in missione predicatori itineranti, facilitati nella propria attività dalla totale inettitudine del clero cattolico locale[13]. Passato definitivamente ai Savoia a seguito del trattato di Lione del 1601, l'ex marchesato vide concludersi un tutt'altro che pacifico periodo di compresenza delle diverse confessioni, ed inaugurarsi la decisiva restaurazione cattolica portata avanti pur con molte "incertezze metodologiche" da Carlo Emanuele I[14].

Al di là delle personali aspirazioni, nessuno pareva più indicato dell'Ancina al "recupero" di quei territori al mondo cattolico, e la compagnia romana per gli eretici convertiti e la casa di Thonon dovettero essere messe da parte.

Così nel luglio del 1602 Giovenale sosteneva brillantemente l'esame di rito di fronte al pontefice e alla commissione incaricata, per essere quindi consacrato vescovo il primo di settembre nella chiesa di Santa Maria in Vallicella. Diventava pastore di una chiesa vacante da cinque anni, il cui ultimo vescovo, il benedettino Antoine Pichot, già confessore di Caterina de' Medici, non era stato in grado di sovvenire i reali bisogni del proprio clero né del popolo. Il nunzio apostolico Giulio Cesare Riccardi, nel suo rapporto sulla situazione religioso-ecclesiastica del ducato di Savoia lo descriveva come personalmente inetto e privo di validi collaboratori, incapace di imporre una qualunque disciplina ecclesiastica a sostegno di un clero non adeguato nell'assolvere ai propri doveri fondamentali, quali la confessione e la predicazione[15].

Per limitare i danni causati da una tale situazione, nella lunga vacanza a cavallo della pace di Lione lo stesso Riccardi aveva soggiornato per diversi mesi in Saluzzo, in attesa di un vescovo all'altezza del proprio compito. Un vescovo capace, innanzitutto, di riorganizzare la vita ecclesiastica in terre in cui non solo non si erano ancora applicati i dettami tridentini, ma restavano da risolvere anche a livello di prassi ambigue questioni legate agli usi gallicani, accampati ora dal potere politico – ducale in particolare –, ora dallo

12. Cfr. CISTELLINI, pp. 1320-1322 e 1535-1541.
13. Studio fondamentale è ancora ARTURO PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo e la riforma protestante durante il periodo della dominazione francese. 1548-1588*, Firenze, Sansoni 1960. Per i valdesi si veda anche la breve presentazione e la bibliografia relativa in M. VENARD, *La carte du christianisme éclaté en Italie*, in *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Dir. par J. M. MAYEUR, C. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, Desclée 1992, VIII, pp. 519-560; in part. pp. 555-556.
14. *Ivi*, p. 556. Problemi del tutto simili avevano contraddistinto la politica antiereticale di Emanuele Filiberto: P. MERLIN, *Dal Piemonte all'Europa. I risultati internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 177, 1995, pp. 74-86.
15. A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento*, pp. 305 e 359. Sul Pichot si veda anche il breve ritratto in E. DAO, *I vescovi di Saluzzo. Cronotassi dei pastori della diocesi dal 1511 al 1983*, Saluzzo 1983, pp. 29-32.

stesso clero per sottrarsi al controllo amministrativo e fiscale di Roma. Esemplare in questo senso sarà la questione legata al sussidio da pagarsi al duca impegnato nella lotta all'eresia sotto forma di decime sui benefici, che spingerà il segretario di stato Pietro Aldobrandini a richiedere la verifica del reale valore dei benefici stessi, provocando una decisa reazione del clero saluzzese che proprio in nome degli usi gallicani si dichiarerà esentato da simili controlli. Si vedano a proposito alcune lettere inviate da Giovenale a Clemente VIII e allo stesso Aldobrandini fra i mesi di marzo e maggio del 1603[16].

Era necessario inoltre un vescovo capace di destreggiarsi al meglio nello scontro in atto tra potere politico e Chiesa romana per la giurisdizione sulla chiesa locale a partire dai suoi più alti rappresentanti: nel caso specifico del ducato di Savoia, questa questione era aggravata dalle pretese ducali legate al famoso indulto nicolaiano a proposito della scelta di vescovi e abati e dall'imposizione del cosiddetto "giuramento di assecuratione" per i vescovi non feudatari[17]. Lo stesso Giovenale, arrivato a Torino il 17 ottobre del 1602, si vedrà costretto a rimandare il proprio ingresso in Saluzzo sino al 6 marzo dell'anno successivo perché il duca condizionava il proprio *placet* al giuramento, che l'Ancina non voleva prestare senza precisa disposizione vaticana e che di fatto non avrebbe mai pronunciato. Dalla sua Fossano, dove si era ritirato gravato dai debiti, inviava accorate lettere a Roma[18] pregando che risolvessero la questione o lo lasciassero tornare alla sua congregazione. Nel contempo continuava a sollecitare il duca, che alla fine cederà, pur ribadendo il principio generale delle proprie rivendicazioni[19].

Una lotta di resistenza quella dell'Ancina, che una volta arrivato nella sua diocesi si troverà a dover guidare sulle vie della riforma un clero povero da ogni punto di vista, che a stento si specchia nel ruolo di pastore di anime, impegnato com'è nella lotta comune per la sopravvivenza, in terre stremate da guerre e fiscalismo esasperato. Emblematiche le parole con cui nel giugno del 1603 il vescovo descrive a Clemente VIII la situazione che ha di fronte:

> Sono astretto di molestar V. B.ne più di quello ch'io dovrei, ma conoscendo la gravezza del peso ch'io sostengo per gratia particolare fattami da V. S.tà [...] ardisco di metterle in consideratione la povertà et miseria de Benefizi di questa mia diocesi essere tale che non si trova -o pochi almeno- che voglia mandarli a supplicare a Roma. Et se pur alcuno scrive, non può di poi tirar le Bolle alla speditione, havendo carestia di pane, non che d'altro. Et certo ce ne sono molti che zappano la terra a quest'effetto la più parte del tempo, contra il decoro del grado che tengono, costringendoceli un estremo bisogno[20].

In effetti, sin dai primi giorni del suo governo Giovenale fu oppresso dalle lettere di curati che imploravano il suo aiuto perché sprovvisti del necessario per vivere[21]. E certo non fu un caso se tra il 1603 e il 1604 la diocesi di Saluzzo fu esentata dal pagamento del già ricordato sussidio al duca[22].

16. Cfr. M.F. Mellano, *Alcuni documenti sull'episcopato di G. G. Ancina, vescovo di Saluzzo (1602-1603)* (d'ora in poi, Mellano), «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici nella Provincia di Cuneo» (d'ora in poi BSSSAAPC), 73, 1975, pp. 5-25, epistole VIII-X.
17. Per il caso sabaudo e per una sua contestualizzazione nella più generale lotta tra Stato e Chiesa per il monopolio del giuramento: P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino 1992; in part. pp. 255-260.
18. Mellano, Epp. I-VI.
19. Cfr. Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi AST), Vescovado di Saluzzo, mazzo 1, n° 6. Qui le ultime due suppliche inoltrate dall'Ancina a Carlo Emanuele I in data 16 e 28 febbraio 1603.
20. Mellano, ep. XV, p. 21.
21. Cfr. C. Lombardo, *Della vita di Giovenale Ancina da Fossano della Congregatione dell'Oratorio, e poi vescovo di Saluzzo*, Napoli, per Giacomo Gaffaro 1656; in part. p. 102.
22. Cfr. A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento*, p. 129. Sulla difficile situazione economica del clero saluzzese sotto il governo di Carlo Emanuele I si veda anche E. Stumpo, *Il consolidamento delle grandi proprietà ecclesiastiche nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi 1986, pp. 265-289; in part. pp. 285.

Se messo a confronto con una simile situazione, il solenne tenore della prima lettera pastorale inviata da Fossano pochi giorni prima del suo ingresso in Saluzzo genera qualche disorientamento[23]. Indirizzato al clero e al popolo della città e di tutta la diocesi «con l'intimo affetto del cuore per chiaro testimonio, et pegno del sincero amore che vi portiamo», lo scritto espone con chiarezza il programma che Ancina si aspetta di realizzare non appena arrivato, evidenziando i doni spirituali che il nuovo vescovo porta con sé per volere papale: «Vi si porrà quanto prima solennemente l'oratione delle Quarant'ore, precedendovi innanzi una General processione. [...]Vi si pubblicarà una nuova indulgenza papale da conseguirsi nella prima Messa Nostra Pontificale: onde sarà di bisogno prepararsi a riceverla degnamente con una buona confessione e Santa Communione, et il simile anco procurarà di farsi nelle Collegiate, et Parrochiale sparse per la Diocesi». Il vescovo annuncia poi l'imminente visita pastorale (che inizierà a poco più di un mese dal suo arrivo) e il successivo sinodo, garantendo a tutti e in ogni occasione «audienze facili et pronte».

La lettera si chiude con una promessa al popolo e un chiaro avvertimento al clero su ciò che il prelato si aspetta. La Parola di Dio «correrà in vari modi»: con l'orazione, con i cicli di predicazione quaresimale e nell'avvento, con «lezioni» di Sacra Scrittura dopo vespro alle feste comandate, con l'introduzione dell'Oratorio sul modello di Napoli e Roma, nonché con l'«esercitio fruttuoso della dottrina christiana» ogni domenica dopo pranzo: un impegno particolarmente sentito quest'ultimo, che l'Ancina durante la visita pastorale prescriverà a moltissimi dei curati incontrati, anche sotto pena di pesanti multe. Il ministero della Parola si accompagnerà ad una pastorale fortemente incentrata sull'eucarestia, con evidente funzione antiprotestante: le Quarant'ore vanno in questa direzione.

«È giunto il tempo di consolarle» aveva sentenziato un monaco della Certosa di Pesio a proposito delle anime affidate al nuovo vescovo fin dal novembre del 1602[24], e nessun invito dovette sembrare più appropriato di questo all'Ancina: colpito da tante povertà il nuovo vescovo, degno discepolo di Filippo Neri, si convince che «questo popolo [...] veramente non ha bisogno di molto rigore, ma di piacevolezza, et di ogni amorevolezza»[25]: di questo saranno ministri Ancina e il suo clero. E in questo scopriranno la propria identità di pastori sostenuti dall'esempio di Giovenale.

A tale proposito, proprio il caso del frequente ricorso alle Quarant'ore pare particolarmente significativo dell'abilità con cui l'oratoriano che aveva inventato l'Oratorio dei Principi seppe sfruttare i poveri mezzi a sua disposizione per dar vita ad una pastorale in grado di ridare coesione ad un popolo e ai suoi pastori, inserendo entrambi in quel "grande spettacolo barocco" che Châtellier ha indicato come tipica modalità missionaria gesuitica e non solo a cavallo tra Cinque e Seicento[26]: sin dal 1602, fra gli strumenti concessi dal papato al nuovo prefetto delle missioni subalpine – il cappuccino Filippo Ribotto da Pancalieri – c'era l'indulgenza plenaria da accordare nel corso delle Quarant'ore nei paesi di Saluzzo[27]. Sino all'arrivo dell'Ancina il cappuccino non vi fece

23. Per il testo cfr. C. Lombardo, *Della vita di Giovenale Ancina*, pp. 97-98. Copia manoscritta si trova presso la Biblioteca Reale di Torino: *Prima lettera pastorale del venerabile Monsignore Giovenale Ancina al Clero e al popolo della Città, e Diocesi di Saluzzo, ricavata dalla copia stampata in Mondovì presso Henrietto Derossi*, Fossano, 1603 febbraio 26, BRT, misc. 105. 55.
24. Per una copia della lettera: *Scritture appartenenti alla Vita, Virtù e Beatificazione del Ven. Giovenale Ancina*, Biblioteca Vallicelliana di Roma (d'ora in poi BVR), ms. O. 41, c. 140.
25. Da una lettera all'Aldobrandini datata Saluzzo, 10 marzo 1603 (Mellano, ep. IX, p. 18).
26. Cfr. L. Châtellier, *Rinnovamento della pastorale e società dopo il concilio di Trento*, in *Il concilio di Trento e il moderno*. A cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna, Il Mulino 1996 («Annali dell'Istituto storico italo germanico», 45), pp. 137-158; in part. p. 156.
27. Sulle missioni cappuccine nel Saluzzese, si veda C. F. Savio, *Saluzzo. Marchesato e diocesi nel secolo XVII (1601-1635)*, Saluzzo, Antica tipografia Fr. Lobetti-Bodoni 1915; in part. *Le missioni cappuccine*, pp. 30-50. Sulle Quarant'ore:

ricorso, ma le cose cambiarono con il sostegno del vescovo, e in piena quaresima, una settimana appena dopo la celebrazione della prima messa pontificale, si celebravano nella parrocchiale di Verzuolo, località non troppo distante da Saluzzo, le prime Quarant'ore dell'ex marchesato, con pellegrini riuniti in confraternite in arrivo per l'ora stabilita di adorazione, per l'ascolto del sermone e l'indulgenza. A riceverli, sulla porta, in molti trovarono lo stesso vescovo che li introduceva nella chiesa dove tra luci e musiche – si ricordi la competenza musicale del nostro, autore, tra l'altro, del *Tempio armonico* –, li attendeva l'altare del Santissimo[28]. Una settimana più tardi, domenica delle Palme, si dava inizio alle Quarant'ore nella cattedrale di Saluzzo: queste si sarebbero concluse il martedì santo con un susseguirsi ordinato di processioni che partivano dalla chiesa di ognuno dei borghi della città per recarsi in cattedrale. Qui, deposte le offerte al banco della Compagnia del Santissimo Sacramento, si ascoltava un concerto sacro, seguito dalla predica e dall'adorazione silenziosa. A sera, l'ultima solenne processione sarebbe partita dal vescovado, presenti i rappresentanti del municipio, per accompagnare il vescovo nell'adorazione.

Nell'ottobre di quello stesso anno le quarant'ore saranno ripetute anche nelle Langhe, a Dogliani, con grande successo.

Un chiaro messaggio dottrinale si accompagnava dunque alla «piacevolezza» della musica e all'«amorevolezza» con cui il vescovo e gli altri predicatori avrebbero accolto i pellegrini, che già si erano confessati e comunicati nelle proprie parrocchie, con un coinvolgimento non indifferente del clero locale, a cui in linea con i dettami tridentini veniva riconosciuto il ruolo esclusivo di mediatore sacramentale: il 21 agosto del 1603 Ancina promulgherà un editto con il quale si regolavano le esposizioni pubbliche del Santissimo Sacramento, condizionandole al permesso del vescovo o del suo vicario e, per le zone rurali, del clero secolare[29].

Poste queste essenziali premesse, il vescovo si accinge a compiere la sua prima visita pastorale tra aprile e novembre del 1603 accompagnato da pochi collaboratori fra cui il fratello Giovan Matteo, anch'egli oratoriano, per non gravare finanziariamente sul clero locale: per la stessa ragione in occasione del sinodo rinuncerà al "sussidio caritativo" generalmente richiesto[30]. Partirà dalla pianura di Carmagnola e quindi passerà alle Langhe e al loro centro maggiore, Dogliani, per recarsi poi nelle località più problematiche sia da un punto di vista territoriale che spirituale: le valli di Maira (con ai piedi la famosa Dronero), di Varaita e di Po[31].

I resoconti, incompleti – mancano le testimonianze relative a Dronero e per le tre valli ci si limita ad alcune località, non sono stilati in forma definitiva. Colpisce inoltre la loro disomogeneità. Buon organizzatore e conoscitore della letteratura tridentina, Ancina era stretto da personale amicizia a Federico Borromeo – che tra l'altro aveva sostenuto la

A. Ferrato, *La festa del martedì santo a Saluzzo*, Saluzzo, tipografia vescovile S. Vincenzo 1897; in part. pp. 27-29; più in generale sull'utilizzo di gesuiti e cappuccini: R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Bari, Laterza 1992, pp. 207-274, in particolare pp. 222-227 e bibliografia.

28. Per la descrizione di queste Quarant'ore: *ivi*, pp. 30-32.

29. *De non exponendo SS. Sacramento sine licentia, apparatu et adoratione convenienti*, Archivio Capitolare di Saluzzo (d'ora in poi ACS), mazzo 7, n° 89. Ringrazio don Gisolo, archivista dell'Archivio arcivescovile e dell'Archivio capitolare di Saluzzo per aver reso possibile la consultazione di queste carte.

30. Cfr. C. Lombardo, *Della vita di Giovenale Ancina*, rispettivamente pp. 112 e 127. Sulle spese di visita e, più in generale, sulle visite pastorali piemontesi: A. Torre, *Vita religiosa e cultura giurisdizionale nel Piemonte di Antico Regime*, in *Le fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*. A cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino 1999, pp. 181-211; in part. pp. 190-192.

31. Per il testo ed una prima presentazione: M. Balbis e E. Dao, *Le visite pastorali del beato G. Giovenale Ancina alla diocesi di Saluzzo (1603)*, "BSSSAAPC", 83, 1980, pp. 5-55. L'originale è conservato presso l'Archivio Vescovile di Saluzzo (d'ora in poi AVS).

causa dei canonici e del vicario di Saluzzo per la nomina di Giovenale a quel vescovado[32] –, collaborava con presuli di diocesi confinanti alla propria e facenti parte dell'arcidiocesi milanese come Alba[33], e conosceva gli *Acta ecclesiae Mediolanensis* sin dalle prime edizioni[34]. Non solo: tra i manoscritti della sua biblioteca figuravano già nel 1587 «certi avvisi episcopali del fu Cardinale Borromeo di santa memoria per le visite»[35], che l'Ancina conosceva bene, tanto da consigliarli ad un vescovo suo conoscente.

Negli anni poi, il cardinal Carlo rimase modello dello zelo pastorale senza riserve che avrebbe dovuto guidare ogni presule nella propria attività: un suo anonimo collaboratore ricordava bene le pagine annotate e sottolineate della *Vita* latina del Borromeo appartenute all'Ancina, con quel ritornare continuo su espressioni forti quali: *"Pro ecclesia sua laborante episcopum decet mortem appetere"*[36].

Ma Saluzzo non era Milano, e soprattutto Giovenale non era Carlo: dunque quello stesso zelo doveva misurarsi con una realtà disomogenea, che l'Ancina non sembrò voler livellare neppure utilizzando un unico formulario per la sua visita. Dovette optare consapevolmente per una ricognizione capace di evidenziare le peculiarità di ogni regione con un'attenzione costante, tuttavia, allo stato dell'altar maggiore e del tabernacolo, nonché del fonte battesimale: attenzione peraltro condivisa dagli altri visitatori di questo periodo nelle medesime zone. Costante è anche l'invito alla compilazione dei registri relativi a battesimi, cresime, matrimoni e defunti, a cui spesso si accompagnano quelli sullo *status animarum*, e gli inventari sui beni mobili e immobili delle parrocchie, da compilare nel giro di due mesi e inviare in copia a Saluzzo. Significativo il richiamo ad alcuni parroci di Valle Po e Val Maira perché si comprino e studino «il Catechismo Romano, la *Somma Medina* e le costitutioni sinodali di monsignor Pichot»: nel caso di Costanzo Gaviglio, parroco a Cartignano presso Dronero, si ricorda esplicitamente che il sacerdote sarà chiamato in futuro per verificare le sue conoscenze e, probabilmente, la sua ortodossia.

Da alcune lettere dell'Ancina all'Aldobrandini si sa che nella quaresima del 1604 venne convocato il sinodo, che si tenne nel giugno successivo[37], ma non si possiedono le costituzioni successive. La minuta di un ordine ad effetto immediato per tutti i curati della diocesi evidenzia comunque i provvedimenti che parvero più urgenti al vescovo e che riconoscevano nel curato il custode della salute fisica e spirituale dell'intera comunità[38]. Dopo aver imposto a tutti, da buon medico qual era, di insegnare alle puerpere come accomodare i neonati nel proprio letto evitando soffocamenti, prescrive una lettera mensile nella quale si dia conto di quanto accaduto in quel mentre con particolare attenzione all'eventuale passaggio di predicatori eretici e allo stato dei maestri di scuola, tenuti alla professione di fede.

Preso atto della situazione, l'Ancina si impegna nel reclutamento di un clero adatto alle diverse esigenze della sua diocesi. Innanzi tutto pensa ad alcuni preti da tenere

32. Cfr. la decina di lettere, nella gran maggioranza del periodo precedente al vescovado, inviate dall'Ancina a Federico: F. Borromeo, *Indice delle lettere a lui dirette conservate all'Ambrosiana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana 1960, p. 12. Cfr. anche C. Lombardo, *Della vita di Giovenale Ancina*, p. 88.

33. Si veda più avanti il rimando alla collaborazione con Bernardo Borlo, sacerdote di quella diocesi.

34. A Fossano, presso una biblioteca ecclesiastica, si conserva ancora una copia degli *Acta* editi nel 1599. Alla biblioteca del seminario di Alba si trova una copia dell'edizione del 1582 proveniente da Monforte.

35. *Lettera al fratello Giovan Matteo. Napoli, 18 aprile 1587*, in *Scritture appartenenti alla Vita*, c. 140.

36. *Memoria di un suo collaboratore*, *ivi*, c. 67.

37. Cfr. Mellano, epp. XVII e XXII. All'archivio capitolare si conserva copia dell'elenco degli esaminatori sinodali, datata primo giugno 1604 (ACS, mazzo 7, fasc. 89, n° 3).

38. ACS, mazzo 7, foglio sciolto, s.d. Sul ruolo del curato che ne deriva, si vedano L. Allegra, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi 1981, pp. 895-947 e A. Turchini, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo e età moderna*, a cura di P. Prodi con la collab. di C. Penuti, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 225-256.

presso di sé ed utilizzare in casi di cura d'anime particolarmente difficili: è quanto accade a Bernardo Borlo da Calizano della diocesi di Alba, che dietro dispensa del suo vescovo lavora ormai a Saluzzo[39]. Ma soprattutto si preoccupa di dotare di curati adeguati alcune parrocchie dove forte è il rischio ereticale. Valga per tutti l'esempio della parrocchiale di Dronero, dove sin dal 1583 la chiesa cattolica aveva perso anche simbolicamente la propria autorevolezza con il passaggio alla riforma dell'allora parroco Tommaso Tortelli, e dove, nonostante le conversioni massicce e spesso forzose alla "vera fede" a seguito della missione cappuccina del 1602, la situazione era tutt'altro che normalizzata[40]. Lo stesso Giovenale nel settembre del 1603 descrive all'Aldobrandini lo stato delle cose, indicando nell'allora vicario di Nizza, Francesco Antonio Marsilio il proprio candidato alla parrocchiale, da preferirsi risolutamente a due curati del Saluzzese. È assolutamente necessario un soggetto che accompagni alla condotta irreprensibile una «più che mediocre Dottrina», necessaria tanto a confutare gli eretici, quanto a «confirmare li nuovi Cattolizzati, i quali sino all'istesse donne vogliono movere dubii et questioni gravissime, a quali bisogna saper rispondere teologicamente, per dar loro maggior soddisfattione possibile»[41].

L'Ancina inizia a questo riguardo una serrata trattativa con la curia pontificia tramite il suo procuratore romano Francesco Ferrero che si prolungherà sino al febbraio del 1604, quando il Marsilio, avendo rinunciato al priorato con pensione di cui godeva, è nelle condizioni di essere investito della parrocchia dei SS. Ponzio e Andrea. Ne resta memoria fra le carte dell'archivio vescovile[42].

Dronero non cesserà di risvegliare una particolare cura da parte dell'Ancina, che una volta al mese cercava di recarsi personalmente a verificare la situazione, e che anche a conclusione del sinodo vede come prioritaria una visita al centro della val Maira[43].

Anche la parrocchiale di Martiniana, alle falde della Valle di Po, risveglierà l'interessamento personale del vescovo, che riuscirà a veder nominato il proprio candidato[44].

Più in generale, nell'aprile del 1604 il Ferrero comunicava a Giovenale il completo appoggio romano alla sua politica di reclutamento del basso clero saluzzese: contando sull'appoggio della Dataria il vescovo era invitato a presentare un elenco delle parrocchie vacanti e dei preti che avrebbe voluto per ognuna di esse, con una relazione sulle loro qualità. Le spese per il rilascio delle bolle di investitura sarebbero quindi state a carico di Roma per tutti coloro che non avessero potuto sostenerle.

Ma le trattative tra cancellerie e l'instancabile ricerca di denaro non poteva sostituirsi all'opera di formazione che il vescovo aveva il dovere di svolgere per il suo clero e che l'Ancina abbracciò con la consueta determinazione. Accanto alla ripresa della vita liturgica e sacramentale di cui si è parlato, si delineò allora una precisa azione di istruzione attraverso la predicazione a curati e canonici, per la quale si ha memoria sin dai primi giorni di residenza saluzzese di Giovenale. Se molti degli interessati ricorderanno i frequenti sermoni tenuti ai membri del capitolo cattedrale[45], famosa rimase la prima, privata convocazione del clero nel marzo del 1603[46], tutta incentrata sull'insostituibile opera di mediazione tra il popolo laico e Cristo, svolta dal sacerdote, che prima di tutto con la sua condotta e la sua dottrina rimanda a Cristo, «sacerdote de' sacerdoti», in un preciso gioco di specchi.

39. Il Lombardo lo ricorda, incredulo e stordito, accanto al letto di morte dell'Ancina. C. LOMBARDO, *Della vita di Giovenale Ancina*, p. 133.
40. Cfr. G. MANUEL DI SAN GIOVANNI, *Serie cronologica dei parroci di Dronero*, Saluzzo, Tipografia Campagno 1873; in part. p. 11 sul Tortelli e p. 16 sul Marsilio.
41. MELLANO, ep. XVI, p. 22.
42. AVS, A/10, n° 24.
43. Per questo ultimo fatto: MELLANO, ep. XVI all'Aldobrandini. Le visite mensili a Dronero, dove "in quel tempo la più parte erano barbetti [valdesi]", sono ricordate da Onorato Marino, contadino di una cascinetta dietro al duomo e grande ammiratore dell'Ancina. Cfr. AVS, A/10, n° 28, *Deposizioni per il processo locale su Ancina*, 1667, febbraio 17.
44. *Ivi*, lettera del 21 gennaio 1604 del Ferrero all'Ancina.
45. Cfr. C. LOMBARDO, *Della vita di Giovenale Ancina*, p. 126.

Ma è soprattutto a causa della centralità dell'eucarestia nel percorso di conoscenza amorosa di Cristo che è proprio – secondo l'Ancina – di ogni credente, che il sacerdote vede esaltate le sue insostituibili caratteristiche di mediatore. È quanto emerge con forza dalla bella e quasi sconosciuta *Vita* di Caterina da Racconigi scritta dall'Ancina stesso al tempo dell'episcopato, in linea con il ruolo fondamentale riconosciuto dalla congregazione dell'Oratorio alla letteratura agiografica nell'edificazione del popolo cristiano[47], e con il chiaro intento di fornire al suo gregge un modello immediato e comprensibile di santità costruitasi nella comunione con Cristo tanto per via sacramentale che spirituale[48].

Molto spesso Caterina «suppliva alla mancanza de' sacerdoti» impetrando ed ottenendo la comunione direttamente da Cristo o dai suoi angeli; ed è proprio nel racconto di queste mistiche liturgie – che Ancina descrive frequentate dai santi e dalla Vergine, con lo stesso Cristo parato degli abiti sacerdotali che celebra all'altare – che il sacerdote doveva trovare la più alta raffigurazione della sua missione[49]. Un sacerdote, dunque, che si costruisce interiormente per questo alto compito nell'orazione regolare sotto la guida dello Spirito. Lo stesso Spirito che gli permette di conoscere il reale stato delle anime affidategli e di guidarle, secondo i loro bisogni, sino a Cristo. E tutto questo in un altalenare tra "elevatione di mente" e presenza a fianco del proprio gregge, che nella frase rivolta dall'angelo ad un sacerdote custode della santità di Caterina trova a un tempo un invito preciso e una promessa:

> Rescendi, e vedrai una maravigliosa creatura[50].

46. G. F. CAMBIANO DI RUFFIA, *Vita del Venerabile Servo di Dio Giovenale Ancina allievo di S. Filippo Nerio fondatore della congregatione dell'Oratorio di Roma, e vescovo di Saluzzo*, in Torino, appresso Gio. Giacomo Rustis, 1657; in part. *Come Monsignore fece un lungo discorso con gl'Ecclesiastici della sua Diocesi*, pp. 541-547.
47. Nel novembre del 1603 Ancina scriveva ai confratelli romani invitandoli ad affrettare la stesura definitiva di alcuni testi che gli sembravano particolarmente adatti ai tanti monasteri di monache sotto la sua giurisdizione. Cfr. La lettera a padre Ricci datata Saluzzo, 27 novembre 1603, in CISTELLINI, p. 1639.
48. *Vita della B. Catterina Matei da Raconisio composta dal M. R. Giuvenale Ancina*, ms. BRT, St. P. 282. Di questo unico testimone esiste una trascrizione a stampa ottocentesca: GIOVENALE ANCINA, *Vita della Beata Catterina da Raconisio*, a cura di E. Manacorda, Mondovì, presso E. Ghiotti 1889. Per una contestualizzazione nella produzione agiografica sabauda del primo Seicento: MARIA LUISA DOGLIO, *La letteratura a corte. Intellettuali e cultura letteraria (1562-1630)*, in *Storia di Torino. III. Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato 1536-1630*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Einaudi 1998, pp. 599-653; in part. pp. 632-635.
49. Si vedano in particolare le pp. 63-64.
50. *Ivi*, p. 11.

LA FORMAZIONE PASTORALE DEL CLERO IN CURA D'ANIME DOPO IL CONCILIO DI TRENTO: DAL *CATECHISMUS AD PARROCHOS* ALLA *BIBLIOTHECA SELECTA*

CLAUDIA DI FILIPPO BAREGGI

Il catechismo: quale catechismo?

«Non si può sperare frutto di riforma interiore se non da preti giovani» che, un poco, alla volta sostituiranno «molti [...] preti vecchi che pubblicamente tenevano le concubine, et son morti l'anno passato di peste»[1]. Siamo qui nel 1567; il Borromeo ha preso da un anno in mano personalmente il governo della sua diocesi; ha iniziato a visitarla, e le sue espressioni dicono chiaramente la spregiudicatezza della sua ottica e, insieme, la difficoltà dell'azione di riforma del clero che il Concilio gli aveva affidato come ordinario e che egli intendeva assolvere con ogni impegno.

Il problema era molto simile ovunque, e i Padri conciliari non lo avevano negato; semmai, gli avevano, anzi, dato visibilità scegliendo di mettere fra gli obiettivi più importanti della riforma la fondazione dei seminari. Tuttavia, queste istituzioni guardavano al futuro, alle nuove generazioni appunto: e conosciamo quanto, in molti casi, questo futuro sarebbe stato lontano. E con gli altri preti, allora, che fare? Sappiamo che, per restare a Milano, san Carlo metterà a punto una serie di interventi proprio per loro: e penso alle congregazioni del clero[2] – con la loro funzione di aggiornamento 'normale' e fatto sul campo, in ordine soprattutto alla conoscenza dei decreti conciliari, dei casi di coscienza, e al controllo della uniformità di uno strumento delicato come la predicazione – ma anche ai corsi di aggiornamento cui, in modo straordinario, egli rinviava quei preti che dalle visite emergevano come i casi più disperati. Molti sforzi il Borromeo dedicherà appunto per colmare in questo modo le lacune culturali, dottrinali e pastorali del vecchio clero in cura.

Del resto, il Concilio aveva affrontato sin dalla sua prima sessione – siamo al 4 marzo del 1546, la stessa che stava raccogliendo gli abusi circa la conoscenza della Sacra Scrittura e proponendo i rimedi opportuni per liberarsene – il problema di un'educazione di base che avesse come obiettivo «pueris et adultis indoctis erudiendis», e nella quale avrebbero dovuto esser coinvolti tanto i maestri che i genitori, mentre poi «episcopus et parochus saltem in mense teneatur vel eos esaminare vel examinationem eorum audire»[3]. In questo contesto – i catechismi luterani circolavano in Europa da più di un decennio – sarà appunto individuato nel catechismo lo strumento opportuno allo scopo. Sia pure con posizioni non omogenee, la maggioranza dei Padri conciliari si orienterà significativamente nella richiesta di un testo finalizzato, in questa prima fase, alla preparazione al battesimo, che stava emergendo in tutto il mondo cristiano di allora – e forse in modo anche più marcato nell'universo riformato che in quello cattolico – come un punto estremamente dolente. Dopo il trasferimento del Concilio a Bologna e la ripresa del dibattito, però, il quadro nel quale del catechismo si ricomincerà a discutere sarà quello degli abusi riguardanti non più la conoscenza delle Scritture ma l'amministrazione dei sacramenti: si trattava di un cambiamento molto signifi-

1. A. D'ALESSANDRI, *Atti di san Carlo riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno, Tipografia Artistica 1909, p. 66.
2. Cfr. soprattutto A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, «Studia Borromaica», 8, 1994, pp. 153-213. Ma questo è, per l'autore, un discorso aperto.
3. R. DONGHI, *"Credo la Santa Chiesa Cattolica". Dibattiti pretridentini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo Romano*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1980, p. 160.

cativo, prima spia della distanza che, un poco alla volta, il mondo cattolico prenderà nei confronti dei testi sacri, ritenuti sempre più 'pericolosi'. Fu dunque un notevole cambiamento concettuale, tanto che si parlerà non più di un catechismo – «non appelletur catechismus» –, ma di un «liber officiarius» che avesse lo scopo di esser utile «episcopis et sacerdotibus» e rispondesse dunque all'esigenza di essere soprattutto, anche se ancora non esclusivamente, un prontuario per questi ultimi.

Seguirà un lunghissimo periodo – 1547-1562 – nel quale tutta questa vicenda sarà lasciata cadere in concreto e, com'è noto, soltanto nell'ultima sessione conciliare si tornerà ancora sul catechismo. Ma, quando questo tema verrà ripreso, molta acqua sarà intanto passata sotto i ponti e, nuovamente, i dati del problema appariranno molto mutati. Infatti, gli studiosi che del catechismo si sono occupati hanno sottolineato l'assenza dei gesuiti nell'elaborazione precedente: la Compagnia di Gesù si era data però molto attivamente da fare nella pastorale diretta e nelle zone più difficili colmando in concreto i vuoti delle decisioni sulle quali il centro continuava a tergiversare. E mentre i catechismi luterani invadevano letteralmente l'Impero, la Compagnia lamentava i ritardi romani e l'incapacità della chiesa di valutare adeguatamente le attese spirituali e le necessità pastorali dell'area tedesca. Già negli anni '40, Morone e Truchsess avevano caldeggiato un piano che prevedeva la fondazione di un seminario – come sarà poi quello di Dillingen – che doveva avere lo scopo di preparare un clero cattolico, ma anche e anzi soprattutto linguisticamente 'tedesco'. E il problema della lingua divenne, a ragione, uno degli obiettivi principali della Compagnia, che molte volte si trovò proprio da questo punto di vista seriamente in difficoltà: pensiamo, ad esempio, alle tante accuse rivolte, nel nord Europa, dall'Inghilterra alla Scandinavia, ma anche nella Germania e nella stessa Confederazione Elvetica[4], ai membri della Compagnia di essere troppo 'italiani' e troppo 'spagnoli', comunque sempre stranieri, incapaci di capire contesti culturali e sensibilità diverse. E, come proprio la storia personale del Possevino può agevolmente dimostrare, questo fu anche uno degli obiettivi sui quali spesso si fallirà per l'impossibilità di trovare delle sponde utili in contesti politici del tutto contrari alla chiesa di Roma.

Già nel '50 Ignazio pensava infatti ad un catechismo capace di contrastare quelli luterani: questa preoccupazione fu poi sposata da Ferdinando I che nel 1551 chiederà, prima a Laìnez – che rifiuterà – e quindi a Le Jay, di comporre un catechismo chiaramente cattolico e di qualità – ne circolavano tanti (tredici, si dice) e di tutti i generi[5] –. Essendo poi Le Jay mancato prematuramente, la scelta della Compagnia cadde su Canisio, che stava già per conto suo componendo una *Summa theologica* destinata agli studenti delle università e dei collegi della Compagnia stessa. Si trattò dunque di una scelta tutta interna ai gesuiti, tanto che il suo autore si dichiarava ben deciso a sottomettere il suo lavoro solo ed unicamente all'approvazione del proprio generale[6]. Nacque così la *Summa Doctrinae Christianae per quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae nunc primum edita*, uscita a Vienna nel 1555 e significatamente in latino: essa era infatti stata pensata ed era diretta innanzitutto ad un pubblico scelto. Già nel 1556, però, se ne fece, sempre a Vienna, un'edizione tedesca, mentre nello stesso anno ne comparve ad Ingolstadt una latina succinta, il *Parvus Catechismus*, tradotto in tedesco nel 1559 e che divenne poi una specie di *best seller*, tradotto in oltre 15 lingue, e con più

4. Cfr. il caso della visita del Bonomi ai Cantoni cattolici nel 1579, visita che fu all'origine dell'estensione delle «Quaerimoniae et gravamina sacerdotum in Tribus Cantonibus Uraniae, Svittiae et Subsylvaniae ad legatos eorundem Cantonum congregatos Brunae 1579» e che conteneva una chiara denuncia contro le incomprensioni di questi «Italici» (C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zone 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Milano, Edizioni Unicopli 1999, pp. 104 ss.).
5. J. Brodrick, *Saint Peter Canisius*, London, Chapman 1963, p. 222.
6. Ivi, p. 228.

di duecento edizioni solo cinquecentesche[7]. La fortuna di questo testo non è però dovuta soltanto alle sue qualità intrinseche, pur notevoli: esso uscì infatti corredato di un editto imperiale che lo presentava come obbligatorio per il territorio dell'Impero e dell'Austria. Si trattò, insomma, di un'operazione in qualche modo pubblica, voluta «issu et authoritate» dell'imperatore, che ne rendeva vincolante l'uso «publice et privatim», per «ludimagistros, praeceptores, ac pedagogos»[8].

Il catechismo di Canisio è dunque pensato appositamente per una zona calda e di frontiera come la Germania e mostra di avere presente, pur differenziandosene, quelli luterani che, alla metà del secolo, già avevano alle loro spalle una storia pluridecennale[9]. Com'è noto, infatti, entrambi i catechismi luterani, il piccolo come il grande, giustamente elogiati per la loro chiarezza e semplicità, furono composti nel 1529, e cioè dopo l'insurrezione dei contadini del 1525, ma anche dopo le prime visite pastorali compiute fra 1528 e 1529, visite dalle quali erano chiaramente emerse tanto la fragilità spirituale che le scarsissime conoscenze dottrinali delle nuove comunità luterane, pastori compresi. Il problema era serio: certo, questi limiti derivavano dalla 'vecchia' chiesa e dai suoi 'abusi'. E, tuttavia, attenevano anche alla astrattezza delle attese di Lutero e alla sua speranza che la Parola, una volta "liberata", avrebbe con la sua forza avuto l'effetto di una 'palingenesi' e avrebbe contagiato tutta la società, producendo quasi automaticamente la riforma interiore che egli aspettava. Anche Lutero, comunque, come poi Calvino, si trovò davanti alla necessità di una duplice versione, che rispondeva all'esigenza di fornire delle nozioni più o meno estese: per i discenti, ma anche per gli stessi docenti, inizialmente degli ex preti cattolici ritenuti indotti. Il testo – che riprende la forma dialogica dei catechismi più antichi – è sobrio e lucidissimo anche nella sua versione più succinta, dedicata all'educazione dei giovani; la forma più estesa era stata invece appunto pensata come strumento di formazione ma anche come *vademecum* per i pastori, che si trovavano a fronteggiare non tanto i cattolici, quanto soprattutto le sette e particolarmente gli anabattisti. La scansione dei catechismi luterani è, come noto, la seguente: decalogo (e dunque il peccato), credo (la fede), *pater noster* (cioè la preghiera) e sacramenti. Anche lo schema seguito da Canisio è tripartito, e tuttavia l'ordine sarà significativamente diverso: credo (quindi la fede), *pater* (simbolo della speranza cristiana) e avemaria, carità (le opere). Nella seconda parte, si discorre poi, molto 'cattolicamente', di 'giustizia', cioè di peccato, grazia, giustificazione, ma anche di buone opere, di beatitudini e di virtù cardinali. Fra le due parti troviamo poi un piccolo trattatello sui sacramenti. Come si vede, la partizione è assai più complessa e il tono è assai meno lucidamente semplice, anche perché, almeno inizialmente, Canisio voleva in realtà rispondere molto più alle istanze attinenti all'educazione che non alla pastorale. E qui occorrerebbe forse sottolineare l'evoluzione parallela della Compagnia: composta prima di tutto da missionari, divenuti poi, quasi per caso, degli educatori; educatori sempre attenti, tuttavia, ad obiettivi pastorali più larghi[10]. Corredato di note a margine e di indici generali e per materie molto accurati, questo testo non prescinde dunque dal contenzioso con i riformati, entra direttamente in contesa con loro in campo scritturale e tuttavia esso, scritto in un momento particolaris-

7. S. Petri Canisii, *Catechismi latini et germanici*, ed. F. Streicher, in *Societatis Jesu selecti Scriptores*, pars I, Romae-Monachii Bavariae, Officina Salesiana 1933, e pars II, Id., 1936. L'elenco delle edizioni sta in pars I, pp. 96 ss. comprensive della riproduzione del testo.
8. P. Canisii, *Catechismus sive Summa Doctrinae Christianae in usum Christianae pueritiae...*, Coloniae, apud Maternum Cholinum 1560, p. 4 r, editto del 14 agosto 1554.
9. Cfr. G. Strauss, *Luther House of Learning. Indoctrination of the Young in German Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press 1978, specie la parte II e Id., *The Reformation and its Public in an Age of Orthodoxy*, in *The German People and the Reformation*, ed. R. Po Chia-Hsia, Ithaca-London, Cornell University Press 1988, pp. 194-214, la cui tesi è stata variamente contestata.
10. Cfr. le acute riflessioni iniziali di L. Chatellier, *L'Europa dei devoti*, ed. it. Milano, Garzanti 1988, pp. 25 ss.

simo della storia tedesca nel quale ogni forma di propaganda dottrinale doveva essere bandita, fra l'*Interim* e la Pacificazione di Augusta, non offre alcuno spunto polemico diretto; sottintende però una conoscenza accuratissima delle dottrine riformate, mai esplicitamente citate, a fronte delle quali tuttavia ribadisce la dottrina cattolica sui punti più caldi (tradizione apostolica, sacerdozio universale, giustificazione per fede) senza insistere sui precetti, ma accreditando ogni spunto dottrinale, ogni rito, ogni cerimonia, ogni sacramento, con migliaia di citazioni scritturali (duemila, si è detto[11]) e patristiche (mille duecento circa). Canisio soleva asserire che gli "eretici" facevano sempre appello alla Scrittura perché questa, essendo muta, non era in grado di difendersi: il suo è dunque un testo 'di battaglia', che, come diremo, finì addirittura, probabilmente, per ritardare l'operazione-catechismo inizialmente voluta dai Padri conciliari. È questo un aspetto interessante sul quale si potrebbe e dovrebbe indagare più a lungo: certo è che la Compagnia pose, come si vedrà, molti ostacoli alla ripresa del dibattito su di un catechismo 'romano' che si temeva potesse oscurare proprio quello di Canisio.

Tuttavia, fra la prima e la terza sessione del Tridentino non si colloca soltanto la sua *Summa*: all'inizio degli anni '60, infatti, le guerre ugonotte francesi avevano posto, sia pure con caratteristiche diverse, il medesimo problema. Del resto, anche il catechismo di Calvino aveva già conosciuto un grande successo: uscito in una prima edizione nel 1538 e quindi in forma dialogica in lingua francese nel 1542 e in latino nel 1545, fu poi adottato a Ginevra come nelle chiese francesi, vallone e olandesi. Esso segue un più complesso schema quadripartito: fede, legge (e quindi il decalogo), preghiera (il *pater noster*), Parola di Dio (le Scritture), sacramenti. Alla fine, secondo lo stile di questa chiesa, che rifiutava ogni approccio mistico ma tendeva invece fortemente alla santificazione concreta del quotidiano, troviamo un piccolo inserto contenente preghiere, semplici ma efficaci, per i vari momenti della giornata.

Molto diffuso ed apprezzato in area francese, anche questo testo pose ai cattolici locali il problema di rispondere adeguatamente agli spunti polemici del riformatore ginevrino e, più in genere, alle sollecitazioni e alle sfide dei protestanti francesi. E come negli anni '50 era stata la Compagnia ad elaborare un progetto 'tagliato' appositamente per la situazione tedesca – il catechismo di Canisio, ma anche la fondazione del Germanico e dell'Elvetico, cioè una pastorale in tedesco per i tedeschi –, così nel decennio '60, alla vigilia stessa delle guerre di religione, sarà ancora la Compagnia a pensare ad un programma adatto alle zone francofone e alle loro abitudini; programma nel quale centrale era ancora una volta l'educazione personale dei fedeli, ma anche del vecchio clero fatto spesso da «preti mercenari, quali non sanno niente» – si diceva – e per i quali si prevedeva addirittura la sospensione «ad tempus ab officio publico, dandoli da vivere de i beni ecclesiastici mentre studieranno, comandando a dottori (et a frati etiam) che faccino l'ufficio di predicatori, curati, et altri simili per dispensa del sommo pontefice», perché, si notava da parte dei gesuiti impegnati sul campo, «la dottrina et buona vita del clero deve aiutar il povero popolo, alias frusta laboratur»[12]. Il progetto era frutto della collaborazione di più padri, un gruppo legato alla figura di Antonio Possevino, ma nel quale troviamo anche Francesco Coudret ed Edmondo Auger, professore dei primi due[13], un gruppo che proveniva compatto, alla vigilia stessa dell'inizio delle guerre ugonotte, dal Collegio Romano. Ora, Possevino e Auger si trovarono appunto insieme proprio nella Lione divenuta calvinista e quindi ricuperata di fresco

11. V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Genève, Slatkine Reprints 1986 (I ed. Lausanne 1943), p. 146.
12. Monumenta Historica Societatis Jesu, d'ora in avanti M.H.S.J., Lainii monumenta, *Epistolae et acta patris Jacobi Lainii*, t. VII, 1563-64, Matriti, typis Gabrielis Lopez del Horno 1916, p. 194, Lione, 15 luglio 1563. La lettera è di Edmondo Auger.
13. M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù. L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo*, Roma, La Civiltà Cattolica 1974, pp. 290-293.

dalle forze cattoliche. Proprio in questo difficile contesto i padri cercarono dunque di mettere in atto ogni possibile strategia finalizzata a rinsaldare – e sovente a ricostruire dalle basi – l'appartenenza alla chiesa di Roma. E questa strategia passava non di rado attraverso proposte anche molto, molto ardite. Per cominciare,

> bisognerà ordinare [si sosteneva]... che si usi leggere due volte la settimana il catechismo alla gioventù, et che a questo sieno ubligati li proprii et sufficienti homini clericati de la terra; et così approvare un catechismo per le provincie proprio, senza moltiplicare libri superflui.

Ci si aspettava, quindi, un testo adatto alle esigenze locali, che la prassi calvinista rendeva assolutamente peculiare:

> Oltre di ciò, bisognerebbe ordinare si facessero canzoni spirituali in ogni lengua [volgare], per levare questi salmi di Marotto; et saria proprio il Ronsardo per la nostra Francia [...] Bisognerà anche fare in francese queste confessioni di fede [...] et altre orazioni brevi, acciocché perdano il credito questi libricciuoli venenosi.

Molta attenzione, dunque, alle usanze calviniste, cui si doveva saper rispondere, anche in questo caso, colpo su colpo. Anche a costo di parere pericolosamente vicini alla 'eresia':

> se si potessi haver' un modo di dar'gli sacramenti in volgare, dico, non le cose essenziali, ma alcune esortatione, saria pare molto utile qua [...] Oltre a ciò io scrisse [...] che si facesse una traslazione delli psalmi in francese per Ronsardo, primo poeta del regno, per cantar poi in casa, in bottega, nel viaggio, contra quelli che i adversarii vanno brontolando; perché a li francesi il canto piace molto, et con questa amorza il demonio ne ha ingannati un mondo[14].

Queste proposte, troppo sconvenienti evidentemente, non vennero accolte dalla Compagnia. Alla fine, però, all'Auger fu concesso di scrivere in francese – e molto significativamente solo in francese – il *Catéchisme et sommaire de la Religion Chrestienne par Edmond Auger de la Compagnie de Jésus*, progettato nel 1563 e uscito a Lione nel 1564 per i tipi di Michel Jouve, esattamente dopo la riconquista cattolica della città. Diversamente dal testo di Canisio, il catechismo di Auger non è solo un testo di battaglia, ma è anche duramente e volutamente polemico e non maschera in alcun modo la volontà di controversie dirette; esso è interamente costruito su quello di Calvino, che viene seguito passo passo nella sua struttura, e confutato punto per punto, allo scopo di fornire ai cattolici locali spunti efficaci e sicuri per difendersi[15]. Diceva infatti Polanco, nei suoi «ricordi per aggiutar col mezo della Compagnia [...] il ben comune del negozio della religione, specialmente nella Germania Superiore et Inferiore et la Franza»:

> Et perché spesso scrivono li eretici alcuni libreti o trattati brevi, per li quali pretendono levare l'auctorità alli catholici, et specialmente a quelli della Compagnia, et stabilire alcuni dogmi falsi, pure sarebbe espediente che [...] i nostri scrivessino alcune apologie o trattati di buon stilo, et brevi, acciò si potessino far presto et comprarsi da molti, et così venir a remediar presto il male che si facessi con li libretti delli heretici, et spargere la doctrina sana fra molti, con modestia, vivace però, et che scopra li mali andamenti delli adversarii»[16].

Che fra questi «libretti» scritti con «modestia» e però anche con 'vivacità' ci fosse pure un catechismo, non è qui esplicitato. Certo è che le riflessioni di Polanco risalgono al mag-

14. Ivi, p. 475 (Lione, 7 novembre 1563).
15. Per le edizioni di questo testo, cfr. A. Erichson, *Bibliographia Calviniana. Cathalogus chronologicus operum Calvini*, Berlini, apud C.A. Schwetschke et Filium, 1900, ristampa Niewkoop B. de Graaf 1965.
16. M.H.S.J., Monumenta Pedagogica Societatis Jesu, II, 1557-72, pars I, Romae, Insitutum Historicum Societatis Jesu 1974, pp. 335-337.

gio del 1563: e la domanda avanzata da Auger alla corte della *sénéchaussée* di Lione per la stampa del suo catechismo è dell'ottobre immediatamente successivo.

Un'educazione 'ad intra': il catechismo tridentino

Dunque, quando i Padri conciliari ripresero in mano il progetto di un catechismo generale cattolico, sul campo esistevano ormai non solo esperienze, ma anche esigenze diverse, che andavano nella direzione, più o meno esplicitamente espressa, di una contrapposizione aperta con il mondo protestante: e tutte erano state direttamente patrocinate dalla Compagnia di Gesù.

Com'è noto, saranno soprattutto Carlo Borromeo e Seripando a premere perché l'iniziativa del catechismo prendesse finalmente forma. Ma, sul tappeto, c'erano appunto istanze differenti: i Legati tedeschi come quelli francesi domandavano a chiare lettere un mezzo non più soltanto di formazione, ma che si prestasse a divenire uno strumento adatto a rispondere alle provocazioni protestanti. Si cominciò anche a parlare di due testi paralleli, «uno grande y otro pequeno; el grande para que se servan de el los que han de ensenar, como son los curas; y el otro pequeno, que sea come una suma del grande, el qual ande en todas lenguas, para que los ninos le depredan de coro, que es una cosa importantissima, porque se tien por cierto que un cathecismo que hizo Calvino fue il que destruyo a toda Francia»[17]. Si costruì dunque una commissione, nella quale erano rappresentate diverse aree geografiche cattoliche europee ma soprattutto l'ordine domenicano, che alla fine costituirà in essa una presenza quasi esclusiva[18]: il che bene spiega la diffidenza, i voti contrari, le perplessità dei membri della Compagnia di Gesù, sempre preoccupati come si è detto per le sorti del catechismo del loro Canisio[19]. I Padri si esprimeranno nella direzione di un testo capace di svolgere una funzione unificante dal punto di vista dottrinale, ed opteranno infine per una catechesi liturgico-sacramentale festiva. Tutto il materiale venne consegnato al Paleotti e, a Concilio chiuso, una commissione – di cui facevano parte personaggi come Calini, che era stato in rapporto con M. A. Flaminio, Lodovico Beccatelli, Carlo Gualteruzzi, Foscarari, finito come si sa in Castel Sant'Angelo con Morone per sospetta eresia, Marini, che attivamente aveva partecipato al Concilio, e il portoghese Foriero, legatissimo al Borromeo – gli diede la forma, che vedremo assolutamente prevalente, di un manuale per predicatori: «perché i sacerdoti abbiano pronta la materia e il modo d'istruire quelli che sono affidati alla loro fedeltà e prudenza»[20]. Rivisto dal punto di vista biblico dal Sirleto, dal Marini e ovviamente dal maestro del Sacro Palazzo Manriquez, il catechismo era certamente terminato nella sua elaborazione alla fine del '64: e tuttavia uscì solo nel 1566 per i tipi di Manuzio e con la supervisione del Galesini[21], ancora una volta collaboratore stretto del Borromeo.

Volutamente al di sopra delle parti, come dimostra l'esclusione dei membri della Compagnia di Gesù, assolutamente estraneo al contenzioso dottrinale del tempo e lontano dunque da ogni qualsivoglia controversia, il catechismo tridentino, nella volontà dei suoi estensori – uomini, lo abbiamo notato, legati molto di più alle prospettive di apertura e

17. R. Donghi, *"Credo la Santa Chiesa Cattolica"*, p. 170.
18. Vi troviamo Michele Baio, Cornelio Giansenio, Nicolò Ormaneto, il confessore di santa Teresa Pietro Fernandez, Benedetto Arias Montano.
19. P. Paschini, *Cinquecento romano e Riforma cattolica*, Romae, Facultas Theologica Pontifici Athaenaei Lateranensis, 1958, pp. 46 ss.
20. Ivi, p. 50.
21. Ivi, p. 62.

di dialogo del primo Cinquecento che non agli scontri sanguinosi e ai più rigidi schieramenti della seconda metà del secolo –, doveva esser uno strumento eminentemente pastorale, destinato ormai solo indirettamente all'educazione dei laici, e invece, soprattutto, alla messa a punto dottrinale del clero in cura. Dunque, un testo non pensato direttamente per la scuola e la formazione, come erano tanto il catechismo di Canisio tanto quello di Auger, ma piuttosto per la pratica pastorale, e soprattutto sacramentaria, e anche per la predicazione: esso è privo dunque di forma dialogica, ma al contrario si presenta come discorsivo, didattico, e soprattutto pratico.

Questi obiettivi sono del resto esplicitati chiaramente come preliminari:

> Il Santo Concilio ha preso a insegnare a' Parochi, et a quei sacerdoti, che hanno cura de l'altrui anime; ciò ha voluto fare dandogli cognitione principalmente di quelle cose, che all'offitio pastorale sono massimamente richieste, et a la capacità de' fedeli accomodate. E però di quelle cose ha solamente voluto trattare, le quali in così fatta materia potessero dar giovamento, et aiuto a le pietose menti, et a li diligenti studii di quei Pastori, che ne le sottili questioni et più difficili dispute non così bene fussero esperti et esercitati, che intorno alle cose divine et theologiche si sogliono fare[22].

Siamo in presenza, in altre parole, non di una trattazione di tipo sistematico, non di un'opera teologica, ma di una sintesi molto particolare, nella quale si intendono sottolineare «alcune poche cose, le quali i Pastori et Curati debbono molto bene considerare, et principalmente proporsi avanti a gli occhi, a qual fine tuti li lor consigli, pratiche et studii debbano indirizzare». Ci sono insomma delle priorità, che gli estensori non mancano di enumerare.

La prima citazione è di sapore paolino: «Questo adunque giudichiamo essere il primo avvertimento. Che sempre si ricordino come tutta la scienza del Cristiano in quel capo [è] compresa [...] che già il nostro Salvatore Giesù Chisto disse: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum [...] Et però tutta l'opera del dottore Ecclesiastico si consumerà in far sì, che li fedeli con tutto il cuore, et animo loro desiderino intendere, et sapere solo Giesù Cristo, et questo crocifisso, persuadendosi et credendo [...] non esser dato sotto il cielo a gli uomini altro nome, nel quale potiamo havere salute, perché esso solo è quello, che è la propitiatione per li nostri peccati». Ma, poi, la teologia paolina della croce viene a stemperarsi in un contesto tipicamente cattolico: «et in questo sappiamo di haver conosciuto Dio, se noi osserviamo i suoi comandamenti«. Infatti, «segue dopo il primo avvertimento il secondo, assai congiunto et simile a quello. Et questo è: che insieme il buon pastore manifesti et significhi, che li fedeli non debbono trapassare la vita loro in otio et pigrizia, ma ci fa bisogno caminare per quelle vie, per le quali egli ha caminato, e con ogni studio seguitare la giustitia, la pietà, la fede, la charità, et la mansuetudine, imperocché egli ha dato se stesso per noi, acciò che così [...] purificasse un popolo [...] il quale avesse a seguitare le buone opere»[23].

Non basta. L'educazione impartita deve infatti essere differenziata. Come si vede, inizia già qui una preoccupazione, che sarà in quel secolo tipicamente cattolica: «E perché ne l'insegnare ciascuna cosa, molto importa, in quel modo si insegni, bisogna dire che in questa istrutione del popolo cristiano, sia di non picciol momento l'avvertire molto bene, et considerare l'età, l'ingegno, li costumi, et la condizione de gli ascoltanti, et così colui, che esercita l'offitio di insegnare, s'accomodi a la natura di tutti, acciò che in tal modo

22. La cit. è tolta dal *Catechismo cioè istruttione secondo il decreto del Concilio di Trento a' parochi*, traduzione volgare veneziana del 1567 ad opera del domenicano Alessio Figliucci uscita per i tipi di Aldo Manuzio, pp. 4-5.
23. Ivi, pp. 5-6.

tutti guadagni a Cristo»[24]. E qui è ancora san Paolo che fa capolino fra le righe; sono sue le massime citate in una traduzione quasi letterale. «Ne pensi – il parroco – a la sua diligenza esser stata commessa una sola sorte di uomini, onde gli sia lecito con una determinata regola, et una sola formula istruire et istituire ugualmente tutti a la vera pietà christiana; anzi, essendo alcuni a guisa di fanciulli, pure dianzi nati, altri incominciando a crescere in Cristo, altri ritrovandosi ne l'età matura», sarà necessaria una catechesi differenziata: «et questo accennò l'Apostolo dover essere osservato da tutti, mostrando tale osservanza in se stesso, quando disse lui essere debitore a li Greci, et a li Barbari, a li Savii, et a gli sciocchi». E nessuno, per quanto dotto, sarà scusato per aver scansato «gli uditori di cose, che paiono di poco momento, umili et basse», visto che Gesù non si tirò indietro nell'abbandonare i suoi attributi divini e rivestire carne umana.

Il parroco ricorderà inoltre che il nucleo dottrinale «è contenuto ne la parola di Dio, la quale si divide in Scrittura, et traditione», anche se i Padri conciliari poi raccolsero ciò che è fondamentale, dividendo la materia «in questi quattro capi principali che sono il Simbolo de gli Apostoli, li sacramenti, il Decalogo, e l'oratione del Signore, che incomincia, Pater noster. Imperoché tutte quelle cose, che debbano esser tenute ne la disciplina della christiana fede, et che hanno rispetto a la cognizione di Dio, o riguardano a la creatione et governo del mondo, o che hanno l'occhio a la redentione del genere humano, o a li premii de' buoni, o a' li castighi de' rei, si contengono ne la dottrina del Simbolo. Quelle poi, che sono come segni et istrumenti al farci conseguire la divina gratia, sono comprese da la dottrina de' 7 sacramenti. Quelle, che si riferisco (sic) a le leggi [...] son descritte nel Decalogo. Finalmente tutto quello, che da gli uomini può desiderarsi, sperarsi, o utilmente dimandarsi à Dio, si contiene ne l'oratione del Signore»[25].

Veniva così stabilita una griglia che si presenta in effetti come piuttosto rigida: ciò infatti deve bastare, «onde segue, che [...] non si possi quasi altro desiderare»[26]. E tutto sarà da ricondurre a questo stesso paradigma: «Habbiamo pertanto giudicato di avvertire i Parochi, che quando avverrà, che interpretino qualche passo del sacro Evangelio, o qual si voglia altro luogo de la divina Scrittura, sappino che la sentenza et intelligenza di quel tal luogo si contiene sotto uno de' quattro capi sopraddetti: al quale ricorreranno come a fonte di dottrina di quello, che haranno a esplicare». Si procede poi ad esempi concreti. Uno per tutti: «se haranno a esporre l'Evangelio, che si legge la prima domenica dell'Avvento: Erunt signa in sole, et luna, etc. Tutte queste cose, che appartengono a tal materia, sono contenute et insegnate in quell'articolo del Simbolo, che dice: Venturus est iudicare vivos et mortuos. Le quali tutte da quel luogo, et da quello articolo prendendo il Pastore, con una istessa opera insegnerà al popolo de' fedeli, il Simbolo, et l'Evangelo»[27].

È ben chiaro, dunque, che mentre la catechesi per i fanciulli o per i rari catecumeni verteva su pochissimi concetti e nozioni di carattere non scritturale – penso naturalmente ai tanti libretti usati nella penisola italiana per la dottrina cristiana –, la catechesi ordinaria per la popolazione adulta era tutta demandata allo strumento tipicamente tridentino della predicazione: è vero che quest'ultima partiva da una base scritturale – peraltro poco conosciuta dai laici essendo presto vietato l'approccio diretto al testo[28] –, e tuttavia in nessun modo, neppure indirettamente, al testo sacro era consentito di prendere tutta la scena, poiché esso doveva, almeno secondo la modalità qui proposta, esser piegato alla dottrina. E non viceversa la dottrina motivata dal testo sacro.

24. Ivi, p. 7.
25. Ivi, pp. 7-8-9.
26. Ivi, p. 9.
27. Ivi, *ibidem*.
28. Cfr. per tutto ciò G. Fragnito, *La Bibbia al rogo.La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino 1997.

Si passa dunque alla disanima dei dodici articoli del Credo, scritti perché a fronte dell'invio missionario nel mondo, «tutti sentissero et dicessero il medesimo, né fusse mai scisma alcuno». Una «professione [...] composta [...] in modo tale che venissero facilmente a conoscere quelli che abbandonano la fede, et li falsi fratelli, con inganni introdotti ne la chiesa, li quali adulteravano l'Evangelio, da quelli, li quali con vero giuramento si erano scritti et obligati a la christiana militia»[29]. Ecco toccato un punto dolente: eppure, tutto è fatto con leggerezza, rimandando come si vede al passato più che al presente. Gli articoli vengono citati uno per uno e spiegati nella loro sostanza e con grande semplicità: tuttavia, la caratteristica di questo testo è certamente quella di costruire attorno ai punti trattati un reticolo molto ricco di citazioni bibliche e scritturali evidenziate ai margini e richiamate nell'indice, che è ampio e bene articolato. Al contrario, non c'è nella prima edizione una chiara partizione del testo: i Padri non avevano evidentemente una grande familiarità con la prassi tipografica e sicuramente ne sottovalutavano l'importanza. L'interesse di questa operazione è evidente: gli estensori materiali del catechismo erano uomini avvezzi ai problemi concreti della pastorale del tempo; conoscevano molto bene i limiti del clero in cura; avevano l'intenzione di approntare uno strumento di informazione più che di formazione, anche se come si è detto il testo sembra indicare molti spunti e molti percorsi validi per una riflessione ed un approfondimento personale ed autonomo. Ma, certamente, l'ottica è come si è detto pastorale, anzi omiletica, e il fruitore è piuttosto, dunque, il fedele, o per meglio dire, i molti, possibili, diversi tipi di fedeli, per i quali si fornisce appunto un materiale articolato e soprattutto differenziato.

«Dee insegnare il Parocho»; «subito che il Parocho udirà questo nome»; «deve pertanto il Parocho dimostrare»; «insegneranno ancora li Parochi»; «resti adunque hora che il Parocho essorti il popolo»; «quanto diligentemente il Parocho dee haver cura»; «ma avvertisca il Parocho»; «né dee lasciare indietro il Paroco»; «con queste parole il Parocho esplicherà»; «segue hora che il Parocho insegni»... ma gli esempi sono continui. Ed il taglio è davvero didattico. Parlando della discesa di Cristo all'inferno dopo la resurrezione, si dice ad esempio: «Ma perché a la dichiaratione di questo articolo potrà arrecare non poca chiarezza, [...] il Paroco prima insegnerà quel che si debba intendere per questa voce inferno»[30]. Ecco che il testo scopre il suo intento: ai fedeli laici va spiegata non tanto la dottrina quanto soprattutto la prassi sacramentaria, insieme naturalmente alla coerenza nella vita quotidiana.

Per quanto riguarda appunto i sacramenti, se ne sottolinea innanzitutto il numero e il fatto che essi siano motivati «per le Scritture, [...] et per traditione de' Padri [...] et l'auttorità de' santi Concilii»[31]. Infatti «usciti dal costato di Cristo [...] mondificano la nostra coscientia»[32]. Esaminati uno alla volta, su alcuni di questi ci si sofferma poi in modo particolare. È il caso dell'eucaristia, all'interno della quale si ribadisce naturalmente la dottrina classica della transustanziazione. Eppure, una lettura attenta del testo consente di cogliere qualche sfumatura interessante e affatto scontata. Alla Cena del Signore ci si deve accostare con la dovuta preparazione, perché occorre distinguere – e qui, di nuovo, rispunta ovviamente san Paolo – «una mensa da un'altra, cioè questa sacra da le profane»[33]. E si dirà allora che ai laici è vietato non soltanto di comunicare secondo le due specie[34], ma anche «di toccare, o trattare li sacri vasi, li corporali, et gli altri istrumenti» usati liturgicamente[35].

29. *Catechismo*, p. 17.
30. Ivi, p. 54.
31. Ivi, p. 131
32. Ivi, p. 137.
33. Ivi, p.211.
34. Ivi, pp. 214-215.
35. Ivi, p. 216.

Occorrerà poi non solo confessarsi con regolarità, ma anche chiedersi, ogni volta, se si è in «pace con il suo fratello, s'egli veramente, et con l'animo ami li prossimi suoi»[36]: condizione necessaria, questa, per accedere alla comunione eucaristica, segno di amore e di unità. Compare naturalmente anche l'obbligo tridentino: «debbono spesso li cristiani essere ammoniti, che tutti sono per legge obligati di ricevere la sacra Eucaristia; appresso, che da la chiesa è stato costituito, et ordinato, che quelli che almeno una volta l'anno nel giorno santo de la Pasqua non si comunicheranno, siano scomunicati, et da la Chiesa si discaccino». Ma è soprattutto interessante, e niente affatto scontato, leggere il prosieguo: «Né però li fedeli pensino, che basti loro [...] una volta sola ogni anno ricevere il corpo del Signore, ma sappino che spesso debbano frequentare di prendere la comunione de la Santa Eucaristia. Hora se overo ogni mese, o ogni settimana, o ogni giorno sia più utile il riceverlo, non si può a ciascuno dare una medesima et determinata regola, ma [...] al Parocho s'apparterrà spesso essortare i suoi popoli, che sì come ogni giorno dare al corpo il suo cibo giudicano necessario, così parimente curino ogni giorno l'anima pascere di questo nutrimento, perché egli è cosa chiara, che non manco l'anima ha di bisogno del suo spiritual cibo, che il corpo del corporale»[37]: ecco dunque tagliato alla radice il dibattito sulla frequenza alla comunione eucaristica.

Anche la penitenza in sé prende, com'è logico, uno spazio importante. E la sottolineatura è anche in questo caso tutt'altro che scontata. Non ci sono qui cedimenti lassisti o compiacimenti barocchi, anzi: «appresso si dee con gran cura avvertire, che la confessione sia nuda, semplice, et aperta, non artificiosamente composta, come alcuni sogliono fare, li quali più tosto mostrano di voler dar conto de la vita loro, che di voler confessare li loro peccati»[38]. Perché non è tanto dei peccati che ci si deve vergognare, quanto di non pentirsi e di non volersi convertire.

Altro sacramento molto sottolineato è quello dell'ordine. E l'inizio del discorso è molto duro e molto esplicito. Occorre vegliare, «perché alcuni sono, che si deliberano di far questa vita [di consacrazione], acciocché in questo modo si guadagnino il vitto, e 'l vestito: talché nel sacerdotio non hanno l'occhio ad altro, che al guadagno». Ma questo, si sottolinea con grande forza, «è un grandissimo sacrilegio»[39]. I mali della chiesa non vengono certo negati: al contrario, questa generazione di pastori ha sempre affermato esplicitamente che la rottura della Riforma derivava precisamente dalle mancanze del clero. Esplicita è dunque la condanna: «Altri sono, che per desiderio di honore, et di dignità si conducono a prendere l'ordine sacerdotale. Altri per arricchire vogliono ordinarsi [...] Et questi sono quelli, li quali il Salvatore nostro chiamò mercenarii [...] la bruttezza, et iniquità de' quali, oscura non poco, et adombra il sacerdotale ordine, talché oggimai non è cosa che sia più spregiata, et avvilita di quello». Possiamo chiederci a chi sia diretto tutto ciò: si tratta certamente, per prima cosa, di una riflessione interna che prende spunto direttamente dalle problematiche contemporanee e dalle riflessioni svolte nel Concilio. Ma, in questo caso, gli interlocutori cui si pensa sono anche e forse soprattutto i futuri aspiranti sacerdoti, ai quali viene spiegato con chiarezza che, nella nuova chiesa, i requisiti indispensabili per l'ordinazione sono «cercare in tutte le cose la gloria di Dio», e che in più è necessario «obligarsi a qualche determinato [...] officio de la Chiesa di Dio, nel quale in santità, et giustizia servano a Dio»[40].

Anche al matrimonio, sulla cui prassi com'è noto il Concilio influirà in modo importante e permanente, è dedicata un'attenzione speciale. Esso consiste, così come a Trento

36. Ivi, *ibidem*.
37. Ivi, p. 213.
38. Ivi, p. 248.
39. Ivi, p. 271.
40. Ivi, p. 274.

si era sottolineato con lucidità «non [...] nel concubito, ma nel consenso»[41] e richiede, dunque, «non [...] una semplice donatione, ma uno scambievole patto», talché «il consenso di uno solo non è bastevole, né sufficiente [...], ma bisogna che sia di due, che fra loro scambievolmente acconsentano»[42]. Gli estensori del catechismo erano perfettamente consci di parlare un linguaggio nuovo non solo per i fedeli, ma prima di tutto per i pastori stessi. A questi ultimi è fatto quindi carico di avere sempre fra «le mani quei tali libri [i decreti del Concilio]: onde leggeranno con attenzione tutti quelli avvertimenti, et quelle cose, che dal santo Concilio sono state ordinate, et statuite [...] et poi procureranno di insegnarli a' fedeli»[43]. E fra queste troviamo anche l'avvertenza da fare ai figli di non contrarre matrimonio «senza loro saputa» [cioè dei genitori][44].

La seconda parte del testo verte invece, come si è detto, sul decalogo, che è «la somma et [...] il compendio di tutte le leggi»[45]. E qui qualche punto potrebbe alludere agli argomenti tipici di frizione con il mondo protestante; tuttavia, gli interventi alludono soprattutto, così mi pare, al contenzioso normale e alle resistenze dei normalissimi fedeli 'cattolici' di allora (e forse di ogni tempo).

Nel primo punto, possiamo annoverare innanzitutto la difesa del culto delle immagini: «le immagini sono state fatte per far conoscere, et intendere l'historia de l'uno et l'altro testamento» e quelle dei santi sono «poste né templi, acciò ché quivi siano honorate, et perché dal loro esempio ammoniti, secondo la loro vita, et costumi regoliamo, et ordiniamo la nostra»[46].

In questo quadro è comunque da iscriversi anche l'appassionata difesa del riposo domenicale: «Né dee il Parocho lasciare indietro d'insegnare con diligenza, in quali opere et negotii li cristiani debbano esercitarsi li giorni festivi. Sono adunque le opere, che si hanno da fare in tali giorni, queste: prima devemo andarcene a la chiesa di Dio, et quivi con sincera et devota attenzione di animo esser presenti al santo sacrificio de la messa. Devemo spesso ricevere per sanità de le ferite de l'anima li divini sacramenti de la chiesa [...] Esorterà il popolo a volere spesso ricevere il Santissimo Sacramento de l'Eucaristia. Debbono ancora li fedeli con grande attenzione et diligenza ascoltare le predicazioni [...] Dee oltre di ciò il popolo fedele esercitarsi spesso, et attendere a le orazioni, et a le lodi di Dio; et dee havere una spetial cura d'imparare con grande diligenza quelle cose, che sono pertinenti a la christiana istrutione; et dee attentamente esercitarsi ne le opere di charità, dando le elemosine al li poveri, et bisognosi, visitando gli infermi, consolando gli afflitti»[47]. Così il *Catechismo*. E sarebbe sbagliato pensare che sotto questo intervento ci fosse soltanto una rivendicazione contro quel mondo protestante che aveva preso al riguardo decisioni così polemicamente diverse: e penso a tutte le frizioni su questo preciso punto occorse, per esempio, nella biconfessionale Valtellina cinquecentesca[48]. Dietro stava il fastidio della popolazione adulta a consacrare le giornate festive ad altro che non fosse il lavoro o lo svago, fastidio che diventava spesso contestazione, aperta o no, come le visite pastorali coeve documentano in modo molto efficace. «Le donne fanno la dottrina christiana, ma non gli uomini sendo occupati tanto che non gli posso ridurre»: così si lamentava un povero parroco ticinese. E un altro osservava amaramente: «la dottrina christiana hora si fa, hora no, ritrovandosi la povera gente spesso occupata dietro le castagne, et altri suoi servi-

41. Ivi, p. 293.
42. Ivi, p. 291.
43. Ivi, p. 304.
44. Ivi, p. 305.
45. Ivi, p. 306.
46. Ivi, p. 322.
47. Ivi, p. 349.
48. Cfr. C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, specie pp. 193 ss.

tii». O ancora: «per esser tutti poveri, vanno dietro le bestie»[49]. «L'offitio del Parocho» doveva dunque esser quello di insistere abbondantemente sul riposo festivo come spazio da dedicare alla preghiera, ma anche alla formazione personale: i tanto disattesi corsi di catechesi per adulti cui qualcuno legava – allora – quella dei bambini e dei ragazzi, e la carità. Il testo non fa del resto mistero di queste resistenze: perché tanto lamentarsi? In fondo, il Signore ha «a honor suo istituiti alcuni pochi giorni». Dunque «non devemo in modo alcuno mostrarci difficili, o essere negligenti», perché, in fondo, ascoltare la predica significa far risuonare in sé «la voce di Dio» e partecipare all'eucaristia vuol dire adorare «il nostro Signore Giesù Cristo»[50].

Vale la pena di segnalare qualche altra sottolineatura tutta e solo interna al mondo cattolico. Stigmatizzati sono naturalmente i peccati sessuali, dei quali tuttavia occorrerà parlare più con «moderatione» che con «copia o abondante di parole» per non dare «materia di eccitare la libidine»[51]. Oltre agli adulteri e ai fornicatori, pure i «violatori di fanciulli» vengono duramente nominati fra coloro dei quali non potrà mai essere il «regno dei cieli»[52]. Anche in questo caso, i decreti conciliari sono espressamente citati per conoscenza degli operatori pastorali; che sono tuttavia tenuti alla massima discrezione: «doverà il Parocho avvertire ciascuno secondo che ricercherà la conditione del tempo, et de le persone», ma farlo «privatamente»[53]. Tutti – «i celibi e gli sposati»- saranno poi esortati alla continenza, alla pudicizia, al rispetto del proprio corpo come «membra di Christo» e «tempio de lo Spirito Santo»[54]. In questo quadro di sobrietà personale, anche il lusso e la troppa ricercatezza viene quindi indicata come sconveniente.

Il settimo comandamento – «non farai furto» – dà il destro di precisare che ci sono in realtà molti diversi modi di rubare: e insieme al furto vero e proprio, anche l'usura e la semplice rapacità deve essere decisamente condannata[55].

L'ottavo comandamento – falsa testimonianza – consente poi di allargare il discorso a molti vizi sociali. Si parte dalle considerazioni più generali: chi è da considerarsi prossimo? Uno spunto non banale, perché prossimo non sono solo i vicini, familiari, amici, soci, ma proprio tutti quanti. E allora tutti saranno da rispettare: e non basterà non portare false accuse contro i propri nemici; perché anche la semplice detrazione, la generica maldicenza, la bugia apparentemente più innocente dovrà essere evitata. Occorrerà, anzi, educare alla sobrietà, ma anche alla verità, perché, come dice espressamente il testo sacro, il cristiano deve cercare per prima cosa «il regno di Dio, et la sua giustizia» e tutto il resto sarà aggiunto in più[56].

Il nono e il decimo comandamento sono trattati insieme, all'insegna della comune condanna della concupiscenza e dello smoderato desiderio di ricchezze. E in questa condanna entrano allora molti comportamenti della vita quotidiana: da quelli che «si dilettano de' trattenimenti poco honesti», a quelli che «con poca moderatione attendono a li giuochi». Ma, insieme a questi, gli estensori del catechismo ritenevano opportuno che «il Parocho» dovesse anche ammonire alcune categorie ben definite di fedeli: per esempio, «li mercatanti li quali desiderano che venga la carestia di tutte le cose; et vorrebbono solo essi comprare et vendere». È questo infatti un pesante peccato. E «peccano ancora in questo quelli soldati, li quali desiderano che si facci guerra, acciò che così possano furare. Similmente quelli medici, li quali desiderano che venghino de l'infermità assai. Li Legi-

49. Ivi, p. 182.
50. *Catechismo*, p. 350.
51. Ivi, p. 373.
52. Ivi, p. 374.
53. Ivi, p. 375.
54. Ivi, *ibidem*.
55. Ivi, p. 386.
56. Ivi, p. 405.

sti, Dottori, Avvocati, et altri simili, li quali appetiscono, che si trovino molti che litighino, et che si moltiplichino le cause, et li litigi fra gli uomini. Gli artefici ancora, li quali di guadagno avidi, desiderano, che venghi la penuria di tutte le cose [...] acciò che per tal modo faccino gran guadagno»[57]. Come si vede, il tentativo è quello di declinare in tutti i paradigmi contemporanei l'avidità e la smodata ambizione di ricchezze: ma anche sulla scelta di queste categorie sociali si potrebbe utilmente ragionare. Dove sta infatti l'accusa al lusso, allo spreco, al vivere parassitario dell'*élite* nobiliare del tempo?

L'ultima parte del catechismo riguarda, come si è detto, «l'oratione», fondamento della vita di ogni cristiano e dunque oggetto di «una cura particolare» da parte di ogni educatore alla fede. La preghiera è infatti «la chiave del cielo» al quale essa sale come incenso[58]: Dio ci ascolta sempre e pregare è anche il modo migliore per sconfiggere il demonio. Importante come preghiera mentale e vocale, privata e pubblica, questo spazio deve essere frequentato con assiduità e reso ancora più fecondo dalla contemporanea pratica del digiuno e dell'elemosina. Segue poi la spiegazione del *Pater Noster*, tutta giocata sul senso di figliolanza verso un Padre celeste onnipotente che ci rende tutti effettivamente fratelli. Ma poi, proseguendo nella disamina delle singole invocazioni, troviamo per la prima volta qualche precisazione indirettamente polemica. Così «sia santificato il tuo nome», non significa che il Signore abbia «di bisogno di santificazione alcuna, essendo santo e terribile»[59]. Tuttavia, poiché «in terra gli è dato assai minore honore, che non si conviene, et a le volte ancora è offeso con bestemmie, et scelerate voci», è importante che lo invochiamo dandogli lode. Ma non solo. Perché «quello che in questa petizione grandemente si impara, è che tutti conoscano la santissima sposa di Giesù Cristo, et madre nostra, che è la Chiesa, ne la quale sola è quello abbondantissimo et perpetuo fonte, nel quale si purgano et lavano tutte le macchie di nostri peccati; del quale si cavano tutti li sacramenti di salute et santificatione». E allora «in questo luogo li Parochi sieno diligenti, et in questo passo grandemente si ingegnino di *esagerare*»: e il termine – il corsivo è naturalmente mio – la dice lunga sull'intento degli estensori[60]. Quanto poi alla realizzazione del «regno», se ne precisa il senso, sottolineando concretamente la permanenza del peccato nel 'tempo' della chiesa, fra la prima e la seconda venuta di Cristo. E questo spunto è poi ripreso con toni ancora più negativi nel «sia fatta la tua volontà». Perché, se «Dio dal principio» aveva impresso «un connaturale appetito al proprio bene a tutte le cose create, acciò che per una certa loro naturale inclinatione cercassero et desiderassero il lor fine», gli «uomini sono inclinati al male, fin da la sua adolescenza, talché [...] tutti sono rivolti al male»[61].

E questo spunto riappare anche nei rilievi fatti a proposito delle ultime invocazioni: remissione dei debiti, tentazioni, liberazione dal male. È stato giustamente sottolineato come il catechismo tridentino mostri sullo sfondo un concetto tutto agostiniano del peccato, che effettivamente viene qui evidenziato senza ombra di dubbio. «Primieramente è necessario, che colui, che vuole adimandare a Dio questa cosa, riconosca il suo peccato»; tutti infatti siamo peccatori e «chi può dire: il mio cuore è mondo, io son netto da peccato?» Dunque, sul peccato il buon parroco insisterà certamente «con diligenza». E, tuttavia – e questa è appunto la sottolineatura 'cattolica' – anche con accortezza, per evitare che «il popolo, spaventato da la gravezza de' peccati, non si disperi di potere impetrare il perdono dei suoi errori». Precisamente per questo, invece, «li Parochi dovranno [...] ridurlo a speranza, che Cristo nostro Signore ha dato a la sua chiesa potestà di rilasciare i

57. Ivi, p. 414.
58. Ivi, p. 417.
59. Ivi, p. 451.
60. Ivi, p. 453.
61. Ivi, p. 464.

peccati»[62]. E, ancor prima, insisteranno sulla larghezza della misericordia divina, «perché quel prezzo, che il nostro Signore Cristo pagò in croce [...] è di tanto valore, che a noi impetra et opera tutto quello, che noi dimandiamo»[63]. Dunque, la risoluzione al pessimismo agostiniano è dichiaratamente 'cattolica'. E così la chiusa: «Et diciamo, che li debiti sono nostri, assai diversamente che prima non dicemo il pane nostro; perché quel pane è nostro, essendoci concesso per dono di Dio; ma li peccati sono nostri, et nostra è la colpa di quelli, perché li habbiamo commessi per propria volontà: li quali non havrebbono natura o forza di peccato, se non fossero volontari»[64]. Peraltro, la forza del maligno è ribadita e sottolineata più volte: la richiesta di essere liberati dal male è dunque tutt'altro che peregrina.

Il testo si chiude con la spiegazione della parola «amen» la quale consente di terminare con fede ogni preghiera: essa racchiude infatti la certezza che Dio ascolta ed esaudisce.

In buona sostanza, lo stile che il catechismo tridentino propone agli operatori pastorali del tempo è quello elaborato da un gruppo di uomini di chiesa impegnati direttamente nella cura dei propri fedeli, si contraddistingue per un grande equilibrio dottrinale che esclude programmaticamente la controversia, per una visione tutto sommato positiva della vita del credente, e per un'attenzione marcata alla traduzione quotidiana dei grandi temi della fede. Questi stimoli si condensano in un testo di taglio, come si è detto, liturgico-pastorale, ottimamente fondato dal punto di vista biblico, che si presenta come uno strumento non teologico e non rigido, capace di offrire anzi una molteplicità di soluzioni e di percorsi possibili, all'interno dei quali lo spazio di azione personale viene fondamentalmente rispettato.

Diffusissimo in area cattolica, questo testo è effettivamente reperibile in molte delle biblioteche dei parroci della metà avanzata del Cinquecento, almeno laddove l'azione di controllo dei vescovi fu estesa e resa efficace dal rincalzo dello strumento delle visite e delle ordinazioni successive: e penso soprattutto al caso che meglio conosco, quello milanese, che però fu presto additato ed esportato come paradigmatico delle possibilità di attuazione del Tridentino stesso.

L'educazione 'ad extra': la Bibliotheca Selecta

Strumento, dunque, di aggiornamento interno alla chiesa cattolica, laddove essa era stabilita, il catechismo non era però in grado di soddisfare le esigenze delle comunità cattoliche che vivevano una condizione di minoranza o addirittura di clandestinità. Eppure, queste comunità esistevano ancora largamente sul territorio europeo: dall'Inghilterra alla Scandinavia, molti studi recenti hanno evidenziato la sopravvivenza o lo spegnersi graduale e molto lento di questi gruppi tagliati da Roma, dispersi sul territorio in condizioni politiche difficili e alle cui esigenze fu soprattutto la Compagnia di Gesù ad andare incontro. E penso naturalmente a Possevino, ma anche alle missioni inglesi e agli studi di Garstein sulla penisola scandinava.

Come rispondere alle esigenze di comunità disperse, sovente formate da soli laici, immerse in contesti ostili?

E vorrei qui proporre, proprio partendo da queste considerazioni, una rilettura non tradizionale della *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino, un testo che, come il suo autore giustamente dichiarava nell'introduzione del primo tomo, era stata scritta utilizzando l'esperienza fatta sul campo, nelle zone europee più calde, difficili e rischiose, ma anche

62. Ivi, p. 489.
63. Ivi, p. 491.
64. Ivi, *ibidem*.

nelle missioni più lontane e sperdute – «non solum in Europa inter catholicos, atque haereticos, verum etiam in novo orbe inter gentes»[65] – da lui in persona, ma anche da tanti altri membri della Compagnia che, coraggiosamente, non si erano tirati indietro nella difesa della fede, tanto che «hinc praestantissima micarent ingenia, illhinc fortissima sacerdotium pecora sanguinem pro fide cattolica effunderent»[66].

Com'è ben noto, gli studiosi che di Possevino si sono occupati hanno sottolineato in lui soprattutto il campione della Controriforma nel senso proprio del termine – e penso qui in particolare agli studi di Albano Biondi[67] e di Romeo De Maio[68] -. Più recentemente, però, il giudizio si è fatto più sfumato: così Donnelly[69] ha mostrato come la *Bibliotheca Selecta* rappresenti il "repertorio enciclopedico" che la Controriforma ha messo in opera non solo per contrapporsi al mondo protestante, ma anche per "occupare tutti i possibili spazi culturali in qualunque paese o continente"; Rozzo[70] ha sottolineato piuttosto l'aspetto della autocensura che quello della censura vera e propria; Balsamo[71] ha evidenziato in lui la volontà di proporsi come un "anti Gesner", e, soprattutto, Serrai[72] nel lungo saggio dedicatogli ha impostato correttamente il problema: "Possevino non è condannabile, o esaltabile, né per ciò che allora mise in moto il suo impegno e la sua attività, né per gli effetti o le conseguenze dell'ideologia che aveva adottato e rinvigorito con le sue opere; nel laboratorio, senza verifiche, della storia, la sua impresa va semplicemente compresa, nei termini della realtà complessiva di allora, ma anche con l'intelligenza che sprigiona dall'arco lungo dei secoli che conducono al nostro"[73]. Serrai ha certamente ragione: la *Bibliotheca* si rivolge, innanzitutto, al ceto dotto del tempo; essa prevede, come lo stesso titolo enuncia, una 'selezione' culturale precisa e certamente non neutra; infine, si prefigge di usare dello strumento d'elezione della Compagnia facendo un uso specifico e 'normale' della tipografia. E possiamo aggiungere al discorso di Serrai che la «disseminatione de' buoni libri» stava tanto a cuore a Possevino e al suo ordine, ma non soltanto a lui, come mi è capitato in questi anni di sottolineare: e penso a personaggi importanti, carismatici e dalla lucida intelligenza pastorale come Carlo Borromeo, che con la Compagnia ebbero certamente contiguità[74]. Alla fine, Serrai nota come la *Bibliotheca* – e in questo differentemente dal successivo *Apparatus Sacer* – sia destinata in primo luogo "agli educatori"[75], mentre il secondo, giustamente definito "bibliografia di bibliografie"[76], "intende concorrere a quel vasto movimento intellettuale della chiesa romana che comporta anche la istitu-

65. A. Possevino, *Bibliotheca Selecta*, Romae, Ex Typographia Apostolica 1593, p. 3.
66. Ivi, *ibidem*.
67. A. Biondi, *La Bibliotheca Selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La "Ratio Studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni 1981, pp. 43-75.
68. R. De Maio, *I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento* in Id., *Riforme e miti della Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida 1973, pp. 365-381.
69. J.P. Donnelly S.J., *Antonio Possevino's plan for world evangelization*, «The Catholic Historical Revue», 74, 1988, pp. 179-198.
70. U. Rozzo, *Dieci anni di censura libraria (1596-1605)*, in «Libri & Documenti», IX, 1983, pp. 43-61.
71. L. Balsamo, *La bibliografia. Storia di una tradizione*, Firenze, Sansoni 1984, pp. 38-39 e Id., *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino (1553-1606)*, «La Bibliofilia», 1991, pp. 53-93.
72. A. Serrai, *Storia della bibliografia*, vol. IV, Roma, Bulzoni 1993, pp. 713-760.
73. Ivi, p. 719.
74. C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi e A. Turchini, Milano, Vita e Pensiero 1992, pp. 39-96; Ead. *La biblioteca di san Carlo*, in *Carlo Borromeo e l'opera della "Grande Riforma". Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi e D. Zardin, Milano, Credito Artigiano 1997, pp. 337-350 e *Fra libri, lettere, appunti e progetti manoscritti: la biblioteca ecclesiastica "selecta" per il governo della Milano di Carlo Borromeo*, «Studia Borromaica», 12, 1998, pp. 17-37.
75. Ivi, p. 751.
76. Ivi, p. 754.

zione di nuove biblioteche o il rinnovamento di quelle esistenti"[77]: un modello ideale non sempre poi effettivamente seguito.

Date queste premesse, mi sono meravigliata non poco quando, facendo scorrere qualche anno fa per motivi diversi – lo studio della storia delle zone di confine dello Stato di Milano divenute elvetiche o grigione – il materiale riguardante Possevino, ho appreso dell'uso che l'autore stesso diceva di fare di questo testo voluminoso, complesso e ingombrante.

Quando egli svolse, infatti, il compito di visitatore nel Monferrato e a Cremona – cioè nei domini Gonzaga –, lo affrontò naturalmente nell'ottica che sempre gli era stata propria: grande attenzione pose dunque alle scuole – di dottrina cristiana e non, perché era attraverso queste ultime che spesso le idee riformate o comunque eterodosse si erano diffuse –, come anche ai seminari, e in genere alla distribuzione di libri di ogni genere nelle parrocchie. E, dal nostro punto di vista, è interessante capire in concreto, e ben al di là della *Bibliotheca*, pensata naturalmente per intellettuali di buon spessore culturale, di quali libri si trattasse. Possiamo allora distinguere innanzitutto i chierici dai laici. Per i primi, si prevede di iniziare dal piccolo Canisio, «acciò che si facilitino l'intelligenza del catechismo di Pio V»[78]. I livelli sono comunque differenziati: «a quei che non sapranno leggere, basterà insegnare la dottrina piccola del p. Ledesma, o l'altra piccola che si è lasciata»[79]. Ma chi ha la responsabilità della cura d'anime dovrà procurare «di havere un Catechismo Romano, di quei che anno l'aggiunta del modo di applicare le materie di esso Catechismo a gli Evangelii correnti»[80] – cioè non la prima edizione, come si è detto –. E molto spesso era lui stesso a procurare concretamente questi testi. Molto interessante risulta anche l'annotazione esplicativa di questo obbligo ineludibile: «I quali [evangelii] in quel modo doverà il rettor tanto più dichiarare, in quanto l'haversi adesso dal S. Officio dell'Inquisitore lievati gli Evangelii volgari, non senza giuste ragioni, si deve andare incontro al disgusto che molti n'hanno ricevuto, con questa più sicura esposizione»[81].

Dovunque, Possevino si preoccupava di portare libri[82], pensando soprattutto all'educazione dei giovani tanto laici che futuri chierici. Dovunque, il suo primo intervento riguardava così la fondazione di seminari e di scuole, nonché l'organizzazione dell'insegnamento della dottrina cristiana. Quanto ai laici delle confraternite, egli prevedeva di distribuire, come gli era caro fare nelle situazioni più difficili o comunque in quelle nelle quali esisteva un problema non risolto di costi, «quei fogli, o tavole con gli avvertimenti del vivere cristiano, i quali si sono dati gratis per questo»[83]. Per tutti poi era previsto che i confessori, seguendo lo schema milanese, caldeggiassero delle 'buone letture'[84].

In ogni luogo radunava ad ogni modo non solo il clero, ma anche i laici che localmente contavano: maestri come medici, uomini di legge come lo scriba pubblico, e per essi approntava in concreto dei percorsi applicativi della normativa tridentina usando proprio il suo testo. Come il materiale delle sue visite documenta, a Casale[85], per esempio, egli propose ai medici una conversazione a tema, esattamente sulla cura degli infermi: e ai presenti era stato distribuito l'inserto *ad hoc* contenuto proprio nella *Bibliotheca*. Dove sappiamo che, nel paragrafo «De medicina»[86], si parlava appunto dei delicati compiti non solo sociali,

77. Ivi, p. 753.
78. M. Scaduto, *Le "visite" di A. Possevino nei domini dei Gonzaga*, «Archivio Storico Lombardo», LXXXVII (1960), pp. 336-410. La citazione, che riguarda la visita della parrocchia di Santa Giulia a Cicognara (Cremona), è a p. 359.
79. Ivi, p. 360.
80. Ivi, *ibidem*.
81. Ivi, *ibidem*.
82. Ivi, p. 342.
83. Ivi, *ibidem*. Cfr. anche C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere*, pp. 201 ss.
84. Ivi, p. 342. Il Granada soprattutto.
85. Ivi, pp. 344-345.
86. A. Possevino, *Bibliotheca*, 154-155, *De Medicina generatim, mox de Hippocrate Choo, et Galeno.*

ma anche spirituali, dei medici. È proprio infatti dei medici che «cum ad infirmos in lecto iacentes vocati essent», di intervenire «ut idoneo confessori omnia peccata sua iunxta ritum Sanctae Romanae Ecclesiae confiterentur, neque tertio die ulterius eos visitarunt, [...] et eis per fidem confessoris in scriptis factam, constaret, quod infirmi peccata sua confessi fuissent». Sono poi aggiunti alcuni divieti circa il ricorso di cristiani a medici ebrei, «ne quis Iudaeorum medicorum licet vocarentur, et rogarentur, ad curam Christianorum accederet».

Fu poi la volta dei confessori locali: l'ordine del giorno era l'ufficio del confessore. E allora, è interessante notare che nel III capitolo della I parte della *Bibliotheca*, dedicata anche alla teologia "practica", è inserito il «Tractatus de ratione administrandi sacramentum Confessionis a Carolo Borromaeo Cardinali editus», anche in questo caso distribuito ai presenti[87].

Nella terza riunione furono poi radunati chierici e laici sui problemi riguardanti la catechesi primaria, l'obbligo della residenza, il problema della fondazione delle scuole: e anche in questo caso ai presenti erano stati distribuiti degli schemi tratti sempre dallo stesso testo[88].

Dunque, per rifarsi al Tridentino c'erano strade diverse: non solo seguire gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, con tutto il loro peso, *Acta* che peraltro sono trascritti pure essi nella *Bibliotheca* in forma sommaria[89] nel capitolo IV dedicato alla "teologia catechetica". Il testo del Possevino si presenta insomma come un percorso 'gesuita' in qualche modo alternativo: volutamente non giuridico, non normativo, non direttamente censorio, ma basato appunto piuttosto sull'informazione, sull'educazione, sull'autocensura.

E allora può esser interessante rivedere in questa luce anche la seconda parte dell'opera, dedicata significativamente a Sigismondo III «re di Polonia, Svezia, Norvegia e Lituania» e dunque sovrano di una larga parte dell'Europa settentrionale in buona parte persa dal punto di vista cattolico, ma che, nei sogni di Possevino, era forse ancora recuperabile, tant'è vero che vi troviamo anche un inserto sulle legazioni, che terminerà con un intervento di Stefano I di Polonia contro gli 'eretici'[90]. Uno scritto ritenuto utile, come dice la dedica, ai laici del luogo, ma anche ai preti e ai religiosi, «teologi, et concionatores, et confessarii», per consentire loro di muoversi meglio nella cultura del tempo. E qui sono soprattutto le elaborazioni dei confratelli ad essere usate: dunque, si trattava di una vera 'selezione' e di una sorta di 'sommario'.

Selezione e sommario: ma di che?

È la prima parte a riservare però le maggiori sorprese, anche se alcuni temi sono certamente noti e ben conosciuti: così l'esame critico delle «versiones latinae variae ab haereticis falsatae» e le annotazioni velenose contro gli "abusi" perpetrati dai riformati ai testi sacri. Ed è qui assai interessante l'attacco all'uso dei salmi fatto in ambito calvinista-ugonotto che richiama direttamente le annotazioni citate dall'Auger: «quondam vero Haeretici pene omnes Psalmis Davidis tamquam cuneo ad findendam Ecclesiae unitatem, uti et reliquis Scripturis abusi sunt»[91].

Analogamente, noteremo che l'inserto dedicato alla "teologia catechetica" parte sì del problema generale di come catechizzare i dotti, o addirittura i «grammatici» e i «rheto-

87. Ivi, pp. 286-302, *Theologia Scolastica, et Practica, sive de casibus conscientiae.*
88. Probabilmente, il *Theologia Catechetica ad domesticos fidei instituendos. Ubi primo de Pueris, et horum scholis, ac catechismi tradendi ratione. Deinde de Clericis, et eorum seminarijs.*
89. Ivi, pp. 380 ss.
90. Da p. 419.
91. Ivi, p. 237.

res», e cerca sì di reperire i rimedi «adversus taedium catecumeni»[92], ma prosegue poi con la «institutio ad pietatem ac prima litterarum studia, quae in puerorum scholis adhibenda est» dedicato espressamente ai maestri di scuola, le disposizioni circa l'istituzione dei seminari per i chierici – con dettagliate indicazioni circa i testi da usare e il taglio didattico –, con le istruzioni che «ad usum cattolici Catechismi Romani in explicandis Evangeliis pertinent, ac sensim exercendos in concionibus recte habendis, ubi et de officio concionatoriis agitur exacte»[93], infine, con il "quae de reliquis officiis [...] noscenda sunt a sacerdotibus [...] de synodo diocesana habenda [...] de visitatione diocesum»[94], con molti spunti riguardanti questa volta i religiosi – ivi compresi alcuni delicati, come ad esempio l'indicazione delle letture utili «ad confirmandos [i religiosi stessi] in vocazione sua, vel ad erudiendos alios»[95], e, infine, con quelli utili agli ordini militari così importanti per la storia del nord Europa e di cui egli si era occupato personalmente[96].

Circa duecento pagine della prima parte sono poi dedicate ai problemi, molto rilevanti, posti ai cattolici in contatto con fedi religiose diverse. Il panorama è ampio: si va infatti dalla penisola scandinava all'estremo oriente, al nuovo mondo. Ed è veramente interessante vedere quale sia l'ottica dalla quale ci si pone e quali siano le zone ritenute più 'calde'.

Il testo inizia, dunque, con il quesito «Qui est de ratione agendum Graecis et Rutenis»[97]: ma questa zona è considerata come poco interessante dal punto di vista missionario. Certo, si nota che occorre, come sempre, conoscere la lingua e la cultura locale: ma, poi, la trattazione finisce per passare soprattutto in rassegna i motivi della divisione dottrinale con l'Ortodossia.

Per quanto concerne la Germania, Possevino si limita a stigmatizzare con parole durissime la pacificazione di Augusta che ha creato una situazione che ritiene addirittura diabolica nel senso propriamente etimologico del termine: «a diabolo fuisse»[98].

Importante il lungo inserto[99] sulle «Responsiones ad regis septentrionalis interrogationes qui de salutis aeternae ratione [...], ac de vera Ecclesia cupiebat institui». Si tratta di tredici quesiti e di altrettante ampie risposte che costituiscono per noi una testimonianza veramente preziosa circa la sopravvivenza, nelle luterane terre scandinave, di comunità cattoliche sempre prese fra una clandestinità resa necessaria dai pericoli personali e l'obbligo di una testimonianza palese della propria fede. Si tratta dunque di un quadro i cui fili sottilissimi si devono ricongiungere con quanto fatto emergere dai lavori di Garstein[100] sulla Scandinavia. Ci si può salvare pur non credendo a *tutti* gli articoli di fede? E gli scismatici si potranno salvare «cum ea, quae ad fidem pertinent, omnia fere credant»? Ancora, come valutare queste chiese luterane formalmente così vicine a quelle cattoliche di un tempo, avendo esse in queste terre conservato la funzione episcopale? Qui, infatti, sono presenti «Sacerdotes, atque Episcopi, qui res spirituales et sacras adminis-

92. Ivi, pp. 313 ss.
93. Ivi, pp. 365 ss.
94. Ivi, pp. 376 ss.
95. Ivi, pp. 382 ss. La citazione è a p. 398.
96. Ivi, pp. 399 ss. Su richiesta di Pio V, Possevino aveva com'è noto composto un manuale dedicato ai soldati che combattevano contro protestanti e Turchi. Si tratta de *Il soldato cristiano*, che ebbe almeno 6 edizioni cinquecentesche (A. Serrai, *Storia*, p. 734, nota 20).
97. Ivi, pp. 419 ss.
98. Ivi, p. 481.
99. Ivi, pp. 438 ss.
100. Sono parecchi: O. Garstein, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fidei in 1622*, vol I, Bergen, Universitetsforlaget 1963 e vol. II, Oslo, Universitetsforlaget 1980; Id., *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sueden 1622-1656*, Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1992; Id., *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. Jesuit educational Strategy 1553-1622*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1992; e soprattutto Id. (a cura di), *Epistolarum Commercium P. Laurentii Nicolai Norvegi S. J. Aliaque quaedam scripta de manu eius*, Osloae, St. Olavs Forlag 1980.

strent»[101]. E questo pare essere un punto dolente: «Ecclesiane dici potest alicubi esse, ubi sacerdotes, et Episcopi veri, ac legittime consacrati non sint»? E, allora, il battesimo amministrato in queste chiese sarà legittimo? E cosa fare in una condizione connotata dalla mancanza di libertà? «Licebit – soprattutto- ne alicui ob metuum mortis, aut ob rerum suarum amissionem, vel propter spem alios ad catholicam fidem convertendi, simulare Lutheranismum, aliamve haeresim aut publice profiteri se nolle catholicae Ecclesiae obbedire etiam si clam velit esse catholicus?»[102]. In altre parole, si può fingere per convenienza, e, quello che è più interessante, in un contesto nel quale le differenze non sembrano così evidenti e scioccanti? E la risposta a queste domande su di una pratica 'nicodemitica' di segno inverso a quella normalmente evidenziata nell'Europa del tempo, praticamente sconosciuta per il nord Europa e poco nota anche per l'Inghilterra – penso al dibattito rovente fra il vecchio clero mariano e appunto i missionari gesuiti degli anni '70 – riceve qui risposte chiare: «Falsum bonum est verum malum», si risponde citando san Tommaso. E ancora, ricorrendo a san Paolo: «Mala autem [...] faccenda non sunt, ut veniant bona»[103]. Non si teorizza qui, certo, la fuga o il martirio, come in ambito calvinista; eppure «quamvis autem fidei catholicae confessio sempre et ubique (hoc est sine necessitate) faccenda non sit; numquam tamen haereticos non esse, aut ipsos ritibus nos adhaerere ostendendum est. Sed eo magis esse catholicos testari debemus, cum ex nostra taciturnitate scandalum sequerentur aliorum. Quod quidem ad eos precipue pertinet, qui publicam personam vel magistratum gerunt». E si concludeva: «Si qui autem sibi putent sibi haeresim non solum fingere, verum etiam iisdem de causis, quas attigimus, giuramento confirmare, se non esse catholicos»[104].

È questo un tema che meriterebbe, molto probabilmente, un'attenzione maggiore da parte degli studiosi di storia religiosa cinquecentesca. In effetti, quando di nicodemismo si parla, si pensa sempre e soltanto al caso della dissimulazione in ambiente cattolico da parte di filo protestanti, oppure al caso dei settari in ambito riformato. In sostanza, non viene invece mai considerato il caso dei cattolici sopravvissuti al processo di 'protestantizzazione' dei paesi passati alla Riforma, processo reso inevitabile dalla contemporanea 'confessionalizzazione' messa in atto dalle strutture politiche di quegli stessi paesi. Il caso delle comunità cattoliche sopravvissute nel nord Europa, all'interno cioè di Chiese luterane che avevano mantenuto una struttura di tipo episcopale e dunque si presentavano, agli occhi dei fedeli meno avvertiti, apparentemente non troppo diverse da quelle tradizionali, apre uno spaccato di grande interesse sulla sopravvivenza *duratura* e però *autonoma* – in altre parole *non* dovuta a volontà ed interventi *esterni* – di singoli persone o di gruppi di cattolici in ambienti molto ostili e corregge l'idea, alla quale le fonti protestanti ci avevano in buona sostanza abituati, che il passaggio di una regione, di una città, di uno stato ad un'altra confessione cristiana cancellasse inevitabilmente di per sé la presenza dei vecchi fedeli. Le tredici domande e soprattutto le tredici risposte qui date rendono invece molto chiaro ciò che anche Garstein ha comprovato con i suoi puntualissimi studi, e cioè che queste comunità esistevano e che cercavano di sopravvivere, anche se, naturalmente, in mezzo a mille difficoltà. Ma ci dà anche altri tipi di informazione. Quale capacità era data ad un fedele di scarsa cultura generale e di una ancor più superficiale conoscenza religiosa di comprendere le differenze esistenti fra due chiese in qualche modo simili? E quale spessore poteva mai avere nella mente della gente comune la congruità o meno di queste chiese con la tradizione apostolica? Il vero pericolo stava dunque nelle similitudini, piuttosto che nelle rotture traumatiche. Allora, il problema, che è poi quello

101. A. Possevino, *Bibliotheca*, p. 439.
102. Ivi, p. 442.
103. Ivi, p. 422.
104. Ivi, pp. 442-443.

affrontato indirettamente, ma anche chiaramente a partire dalle fonti da Garstein, è quello di capire perché, almeno in apparenza, queste comunità non si siano difese di più. E Garstein risponde che laddove l'azione politica impedì tale sopravvivenza, o comunque ottenne che queste comunità si estinguessero autonomamente con il tempo grazie ad una prassi religiosa resa obbligatoria dallo stato, essa non era materialmente possibile. I restanti quesiti ci consentono poi di 'entrare' all'interno delle difficoltà di questi gruppi dispersi: cosa rispondere all'affermazione che il cattolicesimo era ormai morto, o comunque, assai malato? Cosa dire «si quis obiecerit Ecclesiae quoque Catholicam defecisse, aut ita aegrotam esse, ut sensum veritatis amiserit?»[105]. E come distinguere la 'vera' chiesa: «suntne aliquae notae tam certae, ut per illas Ecclesiam Catholicam ab omnibus aliis dignoscere possimus?»[106]. E perché molti, alla fine, si sono adattati ai nuovi riti; in altre parole, e visto che l'unità e la tradizione sono così sicuramente dalla parte della 'vecchia' chiesa, quali argomenti «retinent homines in haeresi?». E qui l'elenco è lungo: «timor offensionis..., vel consuetudo [...], vel falsa persuasio [...]»[107]. Beato, allora, sarà chi «resipiscat» e si svegli «e somno letargico» ascoltando le invocazioni dei veri sacerdoti. E se prendiamo gli scritti del padre Norvegus[108], troveremo fra essi molti spunti già notati: sillogi del pensiero di Lutero che vengono confutate nei loro aspetti più concreti – ad esempio, il matrimonio e l'istituto del divorzio -; tracce di pubbliche dispute; documenti ufficiali delle chiese locali luterane – in latino ma anche in volgare -; relazioni e 'istruzioni' da e per la penisola scandinava; ma anche brevi inserti che si rivolgono agli intellettuali locali in cui si prendono precedentemente in esame i punti religiosamente contesi, le 'calunnie' di cui i cattolici e la loro chiesa sono fatti oggetto, le varie 'eresie' di cui si discorre colà: e si tratta qui, in realtà, delle proposizioni che i luterani ritenevano eretiche perché cattoliche. Tutto un corredo interessantissimo di testi che meglio andrebbero studiati ed accostati fra loro per costruire quello che appare a tutti gli effetti come un cannocchiale 'rovesciato' ed inusuale: un microcosmo cattolico ridotto alla clandestinità, guardato con sospetto e ghettizzato.

In un certo senso la situazione era simile, come si è anticipato, a quella inglese. Anche qui, fra l'altro, esisteva il problema di una chiesa episcopale mantenuta, specie in epoca elisabettiana, proprio perché 'intermedia' e di un rito formalmente non così diverso da quello cattolico.

Ora, dell'Inghilterra in senso proprio Possevino non parla direttamente; si limita a riprodurre, «ne pereat libellus, sive potius gemma», la lettera che nel 1581 Edmondo Campion -«Societatis nostrae, qui postea martyr fuit in Anglia»- aveva inviato, con uno scopo del tutto simile, agli «Academicis Oxonij [...] et Cantabrigiae». Si tratta comunque di uno scritto esteso e molto vivace che mirava a convincere della legittimità della posizione cattolica gli intellettuali di quelle università, e presumibilmente in modo specifico dei laici. Usando dei *topoi* classici della controversistica cattolica, e in particolar modo di quelli tipici della Compagnia di Gesù, lo scrittore mira ad evidenziare soprattutto gli argomenti a favore della parte cattolica. L'antichità della sua tradizione, innanzitutto: ben quindici secoli «donec infelix monacho incesto connubio [...] funestasset, aut Helvetus gladiator in patriam coniurasset, aut stigmaticus per fuga Genevam occupasset»[109], distruggendo così la fede dei Padri e l'unità dei primi concili. Questi 'novatori' invocano le Scritture, certo, ma le interpretano a modo loro. Quale il criterio? «Quo indice?», ci si chiedeva. E la risposta era: « Spiritu Santo». Ma, allora, forse, concludeva

105. Ivi, p. 445.
106. Ivi, p. 446.
107. Ivi, p. 456.
108. O. Garstein, *Epistolarum commercium*, pp. 198 ss.
109. A. Possevino, *Bibliotheca*, p. 491. Su questo testo, cfr. C. Di Filippo Bareggi, *Le comunità cattoliche inglesi del periodo elisabettiano fra clandestinità e testimonianza*, in corso di stampa.

Campion, ogni chiesa ne doveva avere uno particolare: «Calviniarorum spiritus recepit sex epistolas, quae spiriti non placent Luterano [...] Anabapthistae historiam Jobi fabulam appellant, tragicis, et comicis legibus intermixtam. Qui sciunt? Spiritu docente»:... e così via[110]. I riformatori dicono di rifarsi ai testi perché tutto sia certo e chiaro: «conferre Scripturas, inquiunt [...] nihil aenigmaticum, nihil offusum caligine loquendi». E allora, perchè mai tanti litigi e divisioni su temi così delicati come Dio e male – cioè il peccato –, la persona di Cristo, la visione antropologica cristiana, i sacramenti «de infusa gratia, de inhaerente iustitia, de Ecclesia cospicua, de spe et timore, de peccatis imparibus, de auctoritate Petri, de clavibus, de votis, de consilijs evangelicis...»? Chi fa professione di essere intellettuale deve avere l'onere di bene, e anzi meglio, considerare i problemi e di entrare nel cuore delle cose, esattamente di 'intus legere'. Ma, forse, dietro questi uomini di cultura, dietro questi studiosi, dietro questa *élite* stavano anche altri, se è vero che, ancora negli ultimi anni del regno di Elisabetta, alcune relazioni parlamentari affermavano che, essendo la gran parte della popolazione inglese stata convertita obbligatoriamente all'anglicanesimo, della sopravvivenza di comunità cattoliche clandestine occorreva proprio tenere presente come di un pericolo reale[111]. E della vita di queste comunità qualche traccia resta pure, per chi sappia cercarla: come e dove partorire i propri neonati perché non vengano obbligati ad un battesimo non voluto, dato che era fatto obbligo alle levatrici di condurli al pastore del luogo[112]? Ma, d'altro canto, come obbligare la povera levatrice a trasgredire ad una precisa legge civile? «Quaestio [si diceva] erat nuper proposita an libitum esset servo cattolico ingredi templum haereticum cum domino suo ad rendendum illi debitum civile». Come si vede, è dunque considerato ben diversamente il caso dei subalterni. Infatti, si affermerà che «expositores sacrae scripturae, unicum scholasticis omnibus, dicunt licitum esse servo cattolico ingredi templum haereticum reddendum debitum civilem domino suo». Sicché, «conclusio [...] quae desumi potest haec est: illicitum est catholicis templa haereticorum adire, ut oboediant legi haereticae, sed licitum si propter civile debitum alicui personae. Ex hoc sequitur quod obstetrix vel nutrix cattolica, licite possint infantem portare ad ecclesiam haereticam baptizandum quia hoc obsequium prestant non ut oboediant lege haeretica, sed solum ob civilem debitum infantis parentibus, a quibus stipendium accipiunt sicut cattolici supradicti»[113]. Ancora, come sottrarre i figli ad una educazione anglicana? Sappiamo infatti, che Elisabetta scelse in questo caso la strada, politicamente intelligente, delle sanzioni economiche: interventi così pesanti da costituire un deterrente molto efficace. E come contrarre poi matrimonio al di fuori della chiesa locale, senza incorrere anche qui in condanne pesanti?[114]. E, in questo caso, sappiamo che si usava in concreto passare attraverso due cerimonie successive: una pratica assolutamente 'nicodemitica' certificata in maniera assolutamente certa dalle dispense che venivano da Roma[115]. Ma uguali considerazioni potremmo fare, ad esempio, sulla necessità di cattolici inglesi di seppellire i morti di notte nelle proprie terre, o in cimiteri semiclandestini, come attestano i numerosi divieti ufficiali delle autorità inglesi di quel tempo[116]. E gli esempi potrebbero continuare.

110. Ivi, p. 498.
111. British Library, London, *Manuscript Lansdowne*, 512, ff. 13-34, «Discourse of the Providence to be had for the setting up of the Catholick faith when God should call Queen Elisabeth out of this life».
112. Ivi, *Manuscript Sloane*, 1582/96, f. 3, «Theological Tractatus».
113. Ivi, f. 3/10.
114. Era per esempio previsto che si perdessero i benefici provenienti dalle proprie terre in ogni caso la multa consisteva in ben 100 sterline (Ivi, *Manuscript Jure Empt*, 21, 203, f. I, parte 8: «A recusant being maried contrary to the new established laws have no benefits of his own lands, nor let wife of her husband lands and shall forfait 100 £».
115. Archivio segreto Vaticano, *Armadio 64*, vol. 28 "Anglia, Hibernia et Scotia", fol. 66.
116. British Library, London, *Manuscript Jure 21, 203*, f. I, parte VIII.

Buona parte degli spunti di Campion vengono poi ripresi dal Possevino nella parte immediatamente successiva, il «Tractatio de Atheismis Lutheri, Melanctonis, Calvini, Bezae, Ubiquetariorum, Anabaptistarum, Picardorum, Puritanorum, Arianorum, et alorum fidei hostium»[117]. Qui, con una conoscenza puntualissima dei testi, gli 'avversari' vengono assimilati fondamentalmente agli eretici antichi. Perché meravigliarsi delle divergenze dottrinali? L'eresia è sempre esistita e non è certo una invenzione del momento contingente, anche se i Riformatori presentano se stessi come gli unici rivoluzionari capaci di svecchiare la chiesa. Spuntata dunque l'arma della novità -anche Nestorio, ad esempio, sosteneva che «caro Christi comeditur, et Divinitatis edi non potest: caro igitur Christi Divinitatem non habet»[118] –, si insiste moltissimo, come sempre nel mondo cattolico del tempo, sulle divergenze e le incongruenze esistenti fra le varie chiese nate dalla Riforma. Cosa ci si può aspettare di buono da gruppi che si sono allontanati dalla tradizione per mettersi a litigare forsennatamente fra di loro? In particolar modo, è di scena la Trinità, la Cena eucaristica, il problema della volontà dell'uomo e del suo peccato, la sopravvivenza dopo la morte, ma anche la divinità di Cristo, e la potenza del suo sacrificio. La tessitura del discorso è semplice e ben comprensibile. Anche per gli antichi Padri – Atanasio e Cirillo – «sicut anima rationalis et caro unus est homo, sic Deus et homo unus est Christus», e Agostino sosteneva poi che «sicut anima unitur corpori, ut homo fit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus fit [...] Ergo persona hominis unio est animae et corporis. Persona autem Christi unio Dei et hominis»[119]. Quanto al problema del male occorre fare molta attenzione, giacché «illi [i Riformatori], cum liberum arbitrium homini demerent, hominis lapsus Deo sensim tribuere inceperunt» e così, «cum vero id facerent, iam Dei bonitatem aeternam negarunt». E, in realtà, è ben chiaro che «hominis lapsus [non] Deo, sed hominis libero arbitrio esse imputandum». Dunque, si conclude affermando che «nos Cattolici, et credimus et propter hoc loquimur, Christi Jesu mediatoris nostri adventum, mortem, gratiam ad peccati destructionem sic fuisse preordinata, ut prorsus illud efficeretur, quod Evangelicis, et Apostolicis testimonijs gravissimis constat: Dominum sane venisse, ut salvum facere populum suum à peccatis eorum, ut esset Agnus Dei qui tolleret peccata mundi; ut praedicaretur in nomine eius remissionem peccatorum per omnes gentes, ut dissolveret opera diaboli». Questo, insomma, il centro dell'annuncio evangelico; la somma della 'buona novella' cristiana: che «per omnes gentes [...] sic autem mortem acerbissimam pati evoluisse, ut [...] damnaret peccatum in carne, ut emundaret conscientias nostras [...] ut per legem vitae liberaret nos a lege peccati et mortis... et peccatum amplius in nobis non dominaretur, qui non iam sub lege, sed sub gratia sumus»[120].

Questa sottolineatura è molto marcata e finisce per dare al ragionamento una sua particolare colorazione: il quesito è posto in termini per così dire inversi rispetto a quelli tipici del mondo riformato. Piuttosto che partire, per esempio, dalla definizione della Cena eucaristica, occorrerà chiedersi, al contrario, cosa si nega, negando la transustanziazione. E la risposta è inquietante: si finisce per negare che in Cristo la natura umana e quella divina si siano davvero riappacificate: cancellando così, però, la sostanza stessa dell'annuncio kerigmatico dei Vangeli.

Ma è l'Europa orientale quella che attira soprattutto l'attenzione del Possevino. Già precedentemente egli aveva riportato lo «examen Picardicae sectae – siamo qui in Boemia – quae mixta est Lutheranis, Calvinianis, et Anabaptisticis haeresibus»[121]. Alla fine di

117. A. Possevino, *Bibliotheca*, pp. 507 ss.
118. Ivi, p. 522.
119. Ivi, p. 527.
120. Ivi, pp. 528-531.
121. Ivi, pp. 481 ss.

questa parte, è poi inserita la «summa» di un colloquio tenutosi in Transilvania nel 1566 fra un gruppo di antrinitari (fra i quali Biandrata e David) e della «refutatio» che ne seguì. Anche in questo caso, la conoscenza che si mostra di avere del problema è particolarmente ampia e lucida: Biandrata, Stancaro, Schwenkfeld, Memno Simons, Vermigli, i Georgiani, e persino il Corano, tutti trovano una citazione in questo quadro. Acutissime sono le parole usate per la dottrina servetiana – «Servetus somniat Deum in ligno, lignum; in lapide, lapidem; in arbore, arborem esse»–[122]. E, dietro a tutti loro, ancora Erasmo e i suoi dubbi: credere «fidei, non rationis atque humanae scientiae donum esse». Così, anche la Trinità non si potrà certamente comprendere razionalmente o dimostrare filosoficamente; tuttavia, si potrà cercare di 'intuire' con buona volontà: «sicut enim memoria [...] generat intellectum, et per intellectum, vel cum intellecto voluntatem, ita Pater [...] producit Filium, et cum Filio Spiritum Sanctum. Et sicut tria haec sunt una animi essentia, ita et hi tres unum sunt, sive una essentia. Et sicut tria haec sunt [...] spiritualia, corporis expertia; ita hi tres». Sicché, alla fine si conclude che «haec illi non intelligunt, quia non credunt. Scriptum est enim: nisi credideritis, non intelligetis»[123].

Anche in questo caso vengono poi presi in esame una serie di punti controversi -tredici- che sono confutati. Seguono altre sedici proposizioni contestate, quelle avanzate dal David e condannate da Cristoforo Bathory. Questi punti sono particolarmente interessanti, perché consentono di seguire la evoluzione delle tesi antitrinitarie in una zona di confine molto particolare, prossima com'era agli ambienti mussulmani; una *enclave* molto libera, dove le grandi religioni monoteiste sussistevano a confronto senza vere reti di protezione: Cristo è unicamente uomo, figlio di Maria e di Giuseppe; è un semplice profeta; la legge giudaica è la sola ancora valida; si potrà dunque parlare di una vera e propria religione cristiana solo dopo la seconda venuta; Cristo è re in senso solo terreno; nessun culto gli è dovuto: infatti nessuna possibilità gli è data di giovarci come mediatore o sacerdote.

A fronte di queste affermazioni, si ribadisce illustrando puntualmente, uno per uno, gli articoli del Credo: Dio è creatore; Cristo ha natura divina; lo Spirito ha una funzione vitale; centrale è la morte in croce di Gesù così come la sua discesa agli inferi e la sua ascensione; e non meno importanti sono l'attesa della seconda venuta, la fede nello Spirito, nella chiesa, nel perdono dei peccati, nella resurrezione della carne, nella vita eterna. Segue la trascrizione sintetica del simbolo niceno[124].

Il capitolo IX riguarda poi «Qui de ratione procurandae salutis Iudeorum, Mahomettanorum, et ceterarum gentium»[125]. E mentre per i primi ci si preoccupa sostanzialmente di ribadire la loro condanna, stabilire delle «cautiones» particolarmente dirette a far capo a versioni corrette del Vecchio Testamento, di render note le diverse disposizioni prese contro le comunità giudaiche e di forzare al battesimo cristiano i bambini ebrei, molto più interessante è l'inserto «quondam modo docenti sint, qui iter Turcos, et Saracenos ubi variarum gentium est colluvies, commorentur». Qui, infatti, «quasi inter incudinem, et malleum res Christiana versetur inter Saracenos et Turcos, atque inter haereticos et Judeos», tanto che vale la pena di stabilire qualche direttiva[126]. Possiamo giustamente chiederci quali ne fossero i possibili utenti. E la risposta riguarda le «gentes, sive captivos, sive etiam non captivos Christianes» che con quelle terre avevano a che fare. Laici, ma anche ecclesiastici: «Religiosi, vel Clerici, qui ad Turcos commeant»[127].

Ed è soprattutto sugli ecclesiastici che ci si soffermerà: «Doctrina Christiana, si Christianorum pueros doceatur [il sacerdote], publice potius in templis, quam privatim tra-

122. Ivi, p. 558.
123. Ivi, p. 545.
124. Ivi, p. 563.
125. Ivi, da p. 565.
126. Ivi, p. 571.
127. Ivi, p. 573.

datur. Arripiunt enim scandali, atque calumniae occasionem aliqui, traducendorum sacerdotum, si in domos pueri advocentur». Occorrerà poi respingere con cura le provocazioni degli «eretici»: «vitanda sunt colloquia, ne quidam praesertim Calviniani comminiscantur».

Certamente, si tratta di condizioni difficilissime, nelle quali non sempre ci si potrà avvalere degli strumenti pastorali più opportuni; occorrerà dunque regolarsi pragmaticamente: «si quid pijs effici potest libris illic, id fiat. Sin minus, commitenda Deo est res» . E anche in questo caso, appare assai chiaramente come gli interlocutori siano principalmente degli ecclesiastici.

Come già si è detto, anche il Nuovo Mondo entra nel vastissimo orizzonte tracciato dal Possevino: siamo al «De gentibus, ac precipue Indis Novi orbis, deque eorum tribus classibus»[128]. Il breve testo cerca di razionalizzare alla maniera occidentale – e cioè secondo le regole della *Politica* aristotelica – il tema di una missionarietà da svolgere in un contesto culturale di difficile comprensione. Anche senza esplicitarlo, esso fa riferimento al problema sempre nuovo della 'inculturazione' del Vangelo. Altro sarà dunque il caso di popolazioni che «a recta ratione, et consuetudine generis humaniorum non ita multum recedunt», da quello di chi, com'era il caso di messicani e peruviani, «quamvis neque litterarum usum norint, neque leges scriptas, neque philosophica, aut civilia studia, habent tamen magistratus suos certos, habent republicam [...] Denique ratione quidam humana reguntur»[129]. Ma vi si trovano gruppi etnici i quali, come le tribù delle isole caraibiche, «a recta ratione et a consuetudine generis umani absunt». Nel Brasile poi esistono «barbari, ut etsi atroces non sunt, neque tygrides aut panterae, tamen a pecudibus parum distant»[130]. In queste condizioni, che fare? E non si tratta neppure soltanto delle Indie Occidentali, ma anche dell'Isola di Sur, delle colonie africane e asiatiche, delle Filippine, delle Canarie.

Occorrerà innanzitutto sottolineare che l'atteggiamento di fondo è nella sostanza positivo. Viene inserita una lunghissima citazione della lettera di san Paolo agli Efesini, capitolo 3, nella quale l'apertura verso ogni 'novità' è completa. «Mihi cum in has vastissimi orbis terrarum gentes tot saeculis ante ignotas oculos converto, nihil aliud dicere, quam secundum altitudinem tuam [Domine] moltiplicasti filios hominum [...] quibus esset tamdiu salutis ignota via». Ne nasce, quindi, una preghiera di lode al Signore: «Quos tamen nostro speculo, quod alijs generationibus non est agnitum, ad Evangelium vocare dignatur Dominus, et concorporales facere, et comparticipes mysterij Christi»[131].

Le difficoltà non sono preconcette; piuttosto, derivano esattamente dalla mancanza di struttura di molte di queste civiltà, o comunque dalla presenza di organizzazioni assai diverse da quelle occidentali. La speranza è che «inter Gentes adeo barbaras tantam fidem plantaverit, fodinas tot animarum aperuit, Ecclesiam tot Archiepiscopis, Episcopis, clericis, Religiosorum ordinibus [...] excitaverit, tot item [...] doctrinam Christianam, sacramenta, Scholas, Academias, tot Principes viros ibidem constituerit». Ma dove il tessuto sociale è irrimediabilmente diverso, che fare? Perché, se è vero che la «Barbarorum ineptitudinem non tam a natura, quam ab educatione, et consuetudine proficisci», tuttavia in queste condizione le difficoltà sono davvero grandi. Qui occorre sacrificarsi, come molti del resto hanno fatto; e si finisce significativamente per invocare la «veterem et exactam evangelizzandi rationem», cioè la testimonianza diretta, sino al martirio: perché non manchino i «miracula in conversionem gentium» secondo lo stile antico, «ut olim a Christianis Praedicatoribus»[132].

128. Ivi, pp. 574 ss.
129. Ivi, p. 575.
130. Ivi, p. 576.
131. Ivi, pp. 576-577.
132. Ivi, p. 579.

Le ultime due sezioni della prima parte riguardano poi l'estremo oriente. La Cina, innanzitutto, terra di missione precoce della Compagnia per la quale un confratello, Michele Rogerius, aveva stilato un catechismo «in linguam sinensem»[133]. Di queste terre lontane ed esotiche si forniscono notizie dettagliate di tipo geografico, sociale, culturale e religioso. Nel testo segue poi il catechismo succitato, tutto giocato sui possibili punti di contatto, ma anche sulle incomprensioni più profonde: ad esempio, l'incarnazione, come pure la morte in croce, cioè gli snodi stessi della religione rivelata. Altri aspetti sono invece ritenuti più comprensibili: così il decalogo, molto apprezzato, una «lex divina» veramente, così come veniva ritenuta. Anche l'immortalità dell'anima non sembrava impossibile da percepire. Non si incontravano neppure troppe remore nel farsi battezzare. Eppure, qualche cautela era assolutamente necessaria: «verum summa deinde adhibenda cautio est, ne plures simul conveniant ad Ecclesiam». Si trattava qui di motivi di carattere politico se non addirittura di ordine pubblico. Inoltre, molta cautela occorreva anche nei confronti delle donne: «cum autem mulieribus numquam domo egredi liceat, nulla ratione cum iis praestandum est. Quare ea cura reliquenda parentibus, et maritis, ut illas domi et catechismum doceant, et baptizent»[134].

I cinesi sono comunque colpiti molto positivamente dalle cerimonie e dai riti esteriori, come pure dalla ricchezza. Come stile di vita personale, invece, sono solleciti nella carità, essendo abituati anch'essi al concetto dell'elemosina, come pure in genere a ciò che nel mondo cattolico veniva chiamato 'opera pia'. Anche la pratica del digiuno, così come l'osservanza della castità trovava rispondenze culturali sulle quali far leva.

Nuovamente, si sottolineava l'importanza della conoscenza linguistica come tramite insostituibile: questo è forse il solo caso nel quale si lamentava l'assoluta mancanza di testi di riferimento. E, ancora una volta, dove era giocoforza procedere senza rete, si indicava la necessità di affidarsi unicamente alla sensibilità pastorale dei missionari e dei sacerdoti impegnati in quelle terre lontane.

L'ultimo punto, molto esteso anche se si nota che la trattazione sarà «brevius, quam tanta res pareat», tocca poi il Giappone – «Qui est de Ratione procurandae salutis laponiorm, et aliarum Orientalium Gentium»[135] – ed è costruito sugli scritti del Valignani. Anche in questo caso, si parte da un livello di informazione generale: si tratta certamente di una civiltà diversa e di una cultura molto differente: lo stesso concetto di felicità, l'idea di un 'paradiso', la loro filosofia, i loro monaci divergono sensibilmente dalle nostre credenze. Con fine intelligenza, si enucleano le differenze fra le due prospettive religiose: da una parte un immanentismo nel quale ci si perde cercando la «summam [...] tranquillitatem»[136]; dall'altro, una sapienza divina, un Creatore, antitesi per definizione di ogni materia preesistente. Altro punto importante riguarda naturalmente l'anima, votata alla sopravvivenza e all'immortalità, ma anche assolutamente personale. Contestualmente, dunque, si nega la metempsicosi, che si descrive dettagliatamente, e si sottolinea come l'immortalità sia conquistata con uno sforzo di volontà del corpo e dello spirito di ogni fedele. Anche la responsabilità del peccato è dunque assolutamente personale: ogni essere è perfettamente distinto dagli altri, e per ognuno esiste una via di ascesi che passa attraverso la volontà, il pentimento, la salvezza personale. Dio, infatti, ci conosce e ci salva uno per uno. Segue poi un concentrato dei principali punti teologici cristiani – la Trinità, la creazione, il peccato originale, il libero arbitrio, l'invidia del demonio, la promessa di un'alleanza eterna – un breve sunto della storia della salvezza – l'incarnazione, ma anche la vicenda del rapporto particolare e profondo di Israele con il Signore, la mor-

133. Ivi, pp. 581 ss.
134. Ivi, p. 585.
135. Ivi, da p. 587.
136. Ivi, pp. 591-92.

te, la resurrezione e l'ascensione di Cristo -; l'analisi del decalogo, e dei sacramenti; infine la prospettiva escatologica e la giustizia distributiva del giudizio finale.

Difficile pare, dunque, pensare che tutto questo sforzo interpretativo, questa lettura interna a culture diverse, questa attenzione alle variabili più disparate sia finalizzato semplicemente all'educazione di un notabilato locale. Vero è che l'interlocutore resta il più delle volte imprecisato, al di là delle premesse iniziali, che paiono anzi depistare l'attenzione di lettori e studiosi.

Tuttavia, come credo di aver dimostrato, tutto questo ricchissimo materiale mostra di avere in sé una fortissima tensione non tanto e solo missionaria, quanto propriamente pastorale, esplicitata in una serie di riflessioni, informazioni, piste molto concrete, proposte peraltro non soltanto a laici, ma come abbiamo via via notato, anche e soprattutto a preti, religiosi, consacrati. L'approccio era certo quello tipico della Compagnia di Gesù: colto, elitario, sempre intellettualmente mediato. Eppure pastoralmente attentissimo ad ogni possibile frontiera, ad ogni difficile sfida, che si trattasse dei cristiani presi dai Turchi, dei 'nicodemiti' cattolici dispersi nel nord Europa o comunque nelle zone guadagnate dalla Riforma di cui molto di più vorremmo sapere e che meglio dovremmo studiare, infine dei viaggiatori e dei missionari incamminati nel lontano oriente o alle prese con le difficoltà culturali del Nuovo Mondo. Civiltà e tradizioni indigene, formazione dei giovani e degli adulti, educazione pastorale, ma anche oblazione di sé sino al martirio del clero e dei missionari inviati in quelle terre ostili: è il concetto stesso di 'frontiera' che è emerso qui come interessante, perché, nelle pagine del Possevino, frontiera è ben di più di un *topos* geografico o politico. Essa passa infatti come un filo, sottile ma ben consistente, fra culture, lingue, religioni, strutture sociali differenti. Un filo che non imprigiona la voglia di cimentarsi con la sfida sempre nuova costituita dalla diversità: che è poi la base stessa della spinta missionaria.

Ma 'frontiera' era anche l'inadeguatezza del clero secolare di buona parte dell'Europa cattolica, la resistenza dei fedeli adulti ad ogni compiuta formazione religiosa, la povertà del bagaglio dottrinale dei giovani del tempo, i residui di superstizione pagani delle campagne, l'incredulità che emerge nel concreto di alcune tradizioni popolari di lunga durata.

In un caso, come nell'altro, il nodo da sciogliere era quello dell'educazione; e, in un caso come nell'altro, la chiesa di Roma giocava le sue carte sul ruolo, cruciale e tutto declinato al maschile, del clero, secolare o regolare che esso fosse. Un ruolo che la Compagnia di Gesù ricoprì ovunque con intelligenza e coraggio.

ORATORIO FILIPPINO E FORMAZIONE DEL CLERO ITALIANO NEL SECONDO CINQUECENTO

STEFANO ZEN

1. *Sermoni dell'Oratorio e storia devota*

La Congregazione dell'Oratorio romano fondata da Filippo Neri occupa un posto centrale anche nel campo della formazione culturale, pastorale e spirituale del clero italiano nella seconda metà del Cinquecento. Se difatti l'applicazione dei decreti tridentini e della successiva legislazione sinodale, provinciale e diocesana, riguardanti la residenza effettiva di vescovi, parroci e clero secolare, fece registrare, fin dai primi anni post-conciliari, risultati apprezzabili per la vita religiosa delle diocesi e la *cura animarum*, il progetto di istituire una rete di seminari ecclesiastici, altro punto-cardine del programma riformatore elaborato dal Concilio di Trento, non presentava il carattere coattivo dei provvedimenti sull'attività pastorale di base e non sortì effetti da subito positivi in materia di formazione; esso si rivelò invero inefficace nel migliorare in tempi brevi il grado d'istruzione del clero, che, proprio per essere nel complesso insoddisfacente, era diventato bersaglio polemico privilegiato della satira protestante e motivo ricorrente di preoccupazione delle autorità ecclesiastiche[1]. Pertanto, l'elevamento del livello culturale del clero,

1. Sulla condizione dei vescovi diocesani prima e durante il Concilio di Trento, cfr. G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, Sansoni 1959; R. DE MAIO, *Alfonso Carafa Cardinale di Napoli (1540-1565)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1961 («Studi e Testi», 210); A. PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *Annali della Storia d'Italia*, IX, *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi 1986, pp. 217-262; ID., *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1969 («Uomini e dottrine», 16); B. ULIANICH, *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna*. Atti del Settimo Convegno di Studi Umbri, Perugia, Università degli Studi 1972, pp. 147-265; sulla disciplina e la cura d'anime dei vescovi e del clero secolare dopo la chiusura del Tridentino, A. LAURO, *La Curia romana e la residenza dei vescovi*, in *La società religiosa nell'età moderna*. Atti del Convegno di studi di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972, Napoli, Guida 1973, pp. 869-883; G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1031-1052; G. G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, I, Roma, Herder 1965, pp. 27-44; D. MONTANARI, *L'immagine del parroco nella Riforma cattolica*, «Archivio storico per le province parmensi», s. IV, XXX, 1978, pp. 71-146; M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato 1976, in particolare il contributo *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, ivi, pp. 157-181; ID., *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Annali della Storia d'Italia*, IX, *La Chiesa e il potere politico*, pp. 291-345; G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 45-113; ancora sul tema del disciplinamento e dell'attività pastorale, ma con riferimento ad aree e diocesi particolari, vedi L. BOTTA, *La riforma tridentina nella diocesi di Savona*, ivi, Priamar 1965; P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, voll. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1959-1967 («Uomini e dottrine», 7, 12); L. TACCHELLA, M. M. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina della diocesi di Trieste*, Udine, Arti Grafiche Friulane 1975; A. ERBA, *La chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder 1979; D. ZARDIN, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella Diocesi di Carlo Borromeo*, Milano, Jaca Book 1984; D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna, Il Mulino 1987; G. GRECO, *Chiesa locale e clero secolare a Pisa nell'età della Controriforma*, in *La città e il contado di Pisa nello Stato dei Medici (XV-XII secolo)*, Pisa, Pacini 1984 («Ricerche di Storia Moderna», III), pp. 143-279; sui seminari e la formazione del clero, cfr. R. DE MAIO, *Le origini del Seminario di Napoli. Contributo alla storia napoletana del Cinquecento*, Napoli, Fausto Fiorentino 1958 («Collana di Cultura Napoletana», 1); M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in *Annali della Storia d'Italia*, IX, *La Chiesa e il potere politico*, pp. 629-715; G. PELLICCIA, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII, 1988, pp. 95-134; C. FANTAPPIÈ, *Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna: i seminari-collegi*

reso necessario dagli oneri pastorali della catechesi e della predicazione, dallo spirito di controversia e dalla milizia quotidiana, tranne qualche eccezione, appare come il risultato di percorsi individuali di professionalizzazione o di adesione a programmi di più ampio respiro, avanzati e innovativi, nel cui contesto assume particolare rilievo la politica culturale dell'Oratorio filippino[2].

I dibattiti del Tridentino, sia pure sotto la spinta di motivazioni apologetiche e dell'incalzare della polemica confessionale, avevano evidenziato a più riprese l'importanza della prospettiva storica nello studio e nell'utilizzazione delle fonti della fede, indicando un tracciato già consueto per gli storici luterani: la storia è *servitium fidei* e la filologia è *ancilla theologiae*. Tra i primi a raccogliere l'appello conciliare fu il domenicano Melchior Cano, autore del trattato *De locis theologicis*, stampato postumo a Salamanca nel 1563, in cui tra l'altro si incoraggia il teologo cattolico a servirsi della storia, se non vuole apparire un *rudis*, ossia un incolto: «Nulli satis eruditi videntur, quibus res olim gestae ignotae sunt» (*De locis theologicis*, lib. XI, cap. 2)[3]. E proprio come conseguenza del peculiare valore assunto dall'elemento storico in sede di controversia, cattolici e riformati non esitavano a fronteggiarsi in serrate dispute storico-teologiche per dimostrare, gli uni contro gli altri, di essere gli eredi autentici del metodo umanistico, rivendicando la padronanza degli strumenti critici e filologici contro il nemico confessionale di turno. Caratteristica delle indagini storiche in età post-tridentina fu quella di associare esigenze scientifiche ed ansia apologetica, senso critico e spirito di controversia, filologia e devozione, in misura così evidente da suggerire al gesuita Possevino di proporne a fine Cinquecento un'efficace codificazione con la formula «sapientiam cum pietate coniungere»[4].

vescovili, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XV, 1989, pp. 189-240; in particolare, sul grado d'istruzione del clero, R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo*. Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, I, Roma, Herder 1984, pp. 235-256; V. Di Flavio, *Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*. Atti del Convegno di studi, Maratea, 19-21 giugno 1986, Venosa, Osanna 1988, pp. 119-154.

2. Tra i molti studi disponibili, cfr. M. Campanelli, *La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento*, «Archivio storico per le province napoletane», CIII, 1985, pp. 285-353; D. Sironi, *La formazione del clero nella diocesi di Novara dal 1630 al 1660*, «Novarien», XIV, 1984, pp. 169-191; L. Allegra, *Ricerche sulla cultura del clero in Piemonte: le biblioteche parrocchiali nell'arcidiocesi di Torino nei secoli XVII-XVIII*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria 1978; Id., *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Annali della Storia d'Italia*, IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1981, pp. 895-947; in particolare, sulla predicazione, R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, *ivi*, pp. 949-1035; Id., *Dal pulpito alla confessione*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johanek, Bologna, Il Mulino 1984, pp. 259-315; Id., *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 207-274; G. Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, *ivi*, pp. 115-205; E. Novi Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazioni e missioni nel Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Editoriale Scientifica 2001 («Historica», 5).

3. H. Jedin, *La storia della Chiesa è teologia e storia*, in Id., *Chiesa della fede, Chiesa della storia. Saggi scelti*, con un saggio introduttivo di G. Alberigo, trad. it. di A. Destro, A. M. Fidora, G. Poletti, Brescia, Morcelliana 1972 [Freiburg im Breisgau 1966], pp. 51-65: 51. Il *De locis theologicis libri XII*, Salmantiae, M. Gatii, 1563, fu redatto dal teologo domenicano tra il 1543 e il 1560, anno della sua morte, e fu pubblicato postumo e incompiuto a Salamanca. Su Melchior Cano e il suo trattato, cfr. i seguenti studi in lingua italiana: A. Biondi, *Melchior Cano: la storia come «locus theologicus»*, «Bollettino della Società di studi valdesi», XCII, 1971, pp. 43-53; Id., *La storiografia apologetica e controversistica*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, IV, *L'Età Moderna 2. La vita religiosa e la cultura*, Torino, UTET 1986, pp. 315-333, in particolare 316-318; G. Cotroneo, *I trattatisti dell'«Ars historica»*, Napoli, Giannini 1971 («I Principii», 2), pp. 269-301 (parte seconda, cap. II, «Le *regulae* di Melchior Cano»); cfr. anche G. Spini, *I trattatisti dell'arte storica nella Controriforma italiana*, in Id., *Barocco e puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England*, presentazione di V. I. Comparato, Firenze, Vallecchi 1991, pp. 33-79, in particolare 49-52 [già apparso in *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, I, Firenze, Vallecchi 1948, pp. 109-136].

4. Per il ruolo della storia nella controversia religiosa del Cinquecento è ancora utile P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, J. Duculot 1932 («Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae». Series II, tomus 23); per una più equilibrata valutazione del problema, cfr. S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia 1973 («Biblioteca di storia», 6); J. Jehasse, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Lyon, Université de Saint-Etienne 1976; C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, Paris, A. G. Nizet 1977; A. Biondi, *La storiografia apologetica e controversistica*, *passim*; S. Zen, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, prefazione di R. De Maio, Napoli, Vivarium 1994 («La Ricerca Umanistica», 2). Per il richiamo alla formula «sapientiam cum pietate coniungere», codificata nell'opera Antonii Possevini Societatis Iesu, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda, cum diplomate Clementis VIII Pont. Max.*, pars I et II, Romae, ex Typographia Apostolica Vaticana, excudebat Dominicus Basa typographus pontificius, 1593 [la I parte è dedicata a Clemente VIII; la II parte è indirizzata a Sigismondo III], cfr. A. Biondi, *La* Bibliotheca selecta *di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni 1981 («Centro Studi "Europa delle Corti" / Biblioteca del Cinquecento», 16), pp. 43-75: 56-57; S. Zen, *Baronio storico*, pp. 21-28 e note.

In accordo con le discussioni del Concilio di Trento, promosso a cultura universale, e con quanto sosteneva Melchior Cano, gli oratoriani della prima generazione mostravano particolare attenzione alla valorizzazione dell'elemento storico, offrendo con l'ausilio della filologia un contributo essenziale alle primarie esigenze della Controriforma: cronotassi pontificia, agiografia, culto delle reliquie, didattica figurativa, civilizzazione monastica, giurisdizione curiale, primato pontificio. Su iniziativa di Filippo Neri, la Congregazione oratoriana elaborò un programma culturale in cui si privilegiano le antichità cristiane e si promuove consapevolmente la ricerca antiquaria. L'impostazione di fondo suggerita dal Neri richiedeva di utilizzare le «historie ecclesiastiche» secondo fini apologetici, pastorali e devozionali, con l'intento di incoraggiare i frequentatori dell'Oratorio alla *pietas* ed all'*oboedientia* verso la Chiesa romana. Sul piano più squisitamente documentario, la Congregazione filippina dava un innegabile impulso allo studio ed alla valutazione delle fonti della fede secondo una rigorosa prospettiva storica[5].

In questo contesto si collocano gli incontri pomeridiani dell'Oratorio filippino, nel cui ambito Cesare Baronio – padre della storiografia ecclesiastica cattolica – sermoneggiava sulla storia della Chiesa «auctoritate et hortatu Nerii» sin dall'inverno 1558-1559, come si rileva in una sua testimonianza[6]. Tenevano sermoni su temi agiografici, scritturali e di

5. Sulla politica culturale della Congregazione dell'Oratorio romano, cfr. A. Zuccari, *La politica culturale dell'Oratorio romano nella seconda metà del Cinquecento*, «Storia dell'arte», 41, 1981, pp. 77-112; Id., *La politica culturale dell'Oratorio romano nelle imprese artistiche promosse da Cesare Baronio*, *ivi*, 42, 1981, pp. 171-193; Id., *Arte e committenza nella Roma di Caravaggio*, prefazione di M. Calvesi, Roma, ERI 1984 («Studio», 24); vedi anche M. Impagliazzo, *I padri dell'Oratorio nella Roma della Controriforma (1595-1605)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV, 1989, pp. 285-307; in particolare, per il fondamentale rapporto tra le scelte politico-culturali della prima generazione oratoriana e l'ideologia della Controriforma, cfr. S. Zen, *Monarchia della verità. Modelli culturali e pedagogia della Controriforma*, Napoli, Vivarium 2002 («La Ricerca Umanistica», 4), pp. 113-142 (cap. III, «Oratorio filippino e *veritas historiae*»); sull'interesse filippino per la storia sacra, E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1981, pp. 452-453, 458-463; S. Zen, *Baronio storico*, *passim*. Più in generale, su Filippo Neri e l'Oratorio, risulta fondamentale A. Cistellini, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, voll. 3, Brescia, Morcelliana 1989; inoltre, il classico L. Ponnelle, L. Bordet, *S. Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, Blond et Gay 1929 [trad. it.: Firenze 1931]; per la fortuna, specialmente iconografica, di Filippo Neri e per il contributo artistico della Congregazione, cfr. *La regola e la fama. San Filippo Neri e l'arte*. Catalogo della Mostra organizzata in occasione delle celebrazioni per il IV centenario della morte di S. Filippo Neri, Roma, ottobre-dicembre 1995, Milano, Electa 1995.

6. Per l'inizio delle lezioni di storia della Chiesa, si veda la testimonianza del Baronio in *Annales Ecclesiastici, auctore* Caesare Baronio Sorano, I, Romae, ex Typographia Vaticana, 1588, dedica a Sisto V, pp. n. n. [*editio princeps*, voll. 12; i tomi sono così datati: t. 1, 1588; t. 2, 1590; t. 3, 1592; t. 4, 1593; t. 5, 1594; t. 6, 1595; t. 7, 1596; t. 8, 1599; t. 9, 1600; t. 10, 1602; t. 11, 1605; t. 12, 1607; le note tipografiche variano in alcuni tomi: t. 3, ex typographia Torneriana; tt. 4-6, ex typographia Congregationis Oratorii, apud S. Mariam in Vallicella]; la dedicatoria si può leggere anche in Venerabilis Caesaris Baronii S. R. E. Cardinalis Bibliothecarii *Epistolae et opuscula pleraque nunc primum ex archetypis in lucem eruta. Novam eiusdem Baronii vitam operi praeposuit, recensuit et adnotationibus illustravit* Raymundus Albericius *Congreg. Oratorii Romani Presbyter secularis*, I, Romae, ex typographia Komarek, prope Oratorium Sancti Marcelli, 1759, pp. 184-187: 184-185 [tomi 3: t. 1, 1759; t. 2, 1759; t. 3, 1770]; cfr. anche la deposizione di Cesare Baronio, 1° settembre 1595, in *Il primo processo per san Filippo Neri nel codice vaticano latino 3798 e in altri esemplari dell'archivio dell'Oratorio di Roma*, edito e annotato da G. Incisa della Rocchetta e N. Vian, con la collaborazione di C. Gasbarri, I [voll. 4], *Testimonianze dell'inchiesta romana: 1595*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1957 («Studi e Testi», 191), pp. 136-137; sulle lezioni baroniane, vedi inoltre G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio della Congregazione dell'Oratorio, bibliotecario di Santa Romana Chiesa...*, Roma, Tipografia Vaticana 1907, pp. 31-36, 40. Secondo un programma orario dei sermoni dell'Oratorio, non datato, le riunioni si

storia ecclesiastica altri oratori di grande spessore come Francesco Maria Tarugi, Giovan Francesco Bordini, Tommaso e Francesco Bozio, Angelo Velli e Antonio Gallonio. I raduni dell'Oratorio si svolsero inizialmente in S. Girolamo della Carità e proseguirono in questa sede fino al 1574, anno in cui la Congregazione oratoriana si trasferì a S. Giovanni dei Fiorentini, assumendo forme più stabili e organizzate. I «sermoni cottidiani» voluti da Filippo Neri ebbero luogo nella sede di S. Giovanni dei Fiorentini per tre anni; fu Baronio a tenervi l'ultimo sermone il 22 febbraio 1577. Gli incontri furono spostati il giorno seguente in S. Maria in Vallicella, che costituirà la sede definitiva della Congregazione dell'Oratorio[7].

Baronio ha descritto negli *Annales Ecclesiastici* un incontro pomeridiano dell'Oratorio in S. Girolamo della Carità, in particolare nel luogo del primo volume in cui illustra le disposizioni dettate da s. Paolo per il culto divino a Corinto. Si iniziava con un momento di silenzioso raccoglimento seguito da una preghiera comunitaria; si passava poi ad una lettura di argomento devoto, condotta ad esempio sull'*Imitazione di Cristo* o tratta da Luis de Granada. Il primo oratore elaborava un tema agiografico, desunto con ogni probabilità dalla raccolta agiografica *Sanctorum priscorum patrum vitae* di Luigi Lippomano, oppure commentava un passo della Sacra Scrittura o un testo dei Padri della Chiesa; un secondo concionatore sviluppava un diverso argomento; il terzo teneva un sermone di storia ecclesiastica. Ogni oratore parlava abitualmente una mezz'ora, per cui la riunione, che si concludeva con un inno ed una preghiera, aveva una durata complessiva di circa due ore. In questi raduni lo storico filippino vedeva rinascere lo spirito del cristianesimo primitivo[8].

Il ruolo speciale riservato alla storia ecclesiastica nelle riunioni pomeridiane dell'Oratorio filippino risponde ad esigenze per nulla larvate di carattere apologetico e devozionale. Si privilegiavano infatti quei temi che illustrassero in maniera esemplare la *propagatio Ecclesiae*, la lotta per la libertà del culto, la fine provvidenziale delle persecuzioni, le

svolgevano in cinque giorni feriali della settimana, eccetto il sabato; Baronio parlava il martedì, il giovedì e il venerdì. Cfr. *ivi*, pp. 908-909.

7. Sulle origini dell'Oratorio filippino, vedi la testimonianza di Baronio in un breve testo edito da A. Bellucci, *Il «De origine Oratorii». Opuscolo inedito del cardinale Cesare Baronio*, «Aevum», I, 1927, pp. 625-633; è da vedere anche la ricca documentazione raccolta in G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, pp. 15-132; cfr., inoltre, L. Ponnelle, L. Bordet, *S. Philippe Néri et la société romaine de son temps*; A. Cistellini, *San Filippo Neri, passim*; *Oratoriana. Filippo Neri e l'origine dell'Oratorio*. Catalogo della Mostra [Roma, Biblioteca Vallicelliana], Roma, Tipografia D'Ovidio 1975. Per una sintesi dei primi tempi dell'Oratorio, cfr. C. Gasbarri, *Le origini e lo spirito dell'Oratorio romano*, in Id., *L'Oratorio filippino (1552-1952)*, [Roma], Istituto di Studi romani 1957, cap. I, pp. 5-24 [già apparso in «Studi romani», IV, 1956, pp. 283-300]; A. Cistellini, *Nascita della Congregazione oratoriana*, «Oratorium», VI, 1975, pp. 1-28; H. Jedin, *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica del sedicesimo secolo*, trad. it. di G. Colombi, Brescia, Morcelliana 1982 [Münster Westfalen 1978], pp. 18-27. Per il richiamo ai «sermoni cottidiani», vedi la deposizione di Pompeo Pateri, 7 maggio 1610, in *Il primo processo per san Filippo Neri*, III, *Testimonianze dell'inchiesta romana: 1610. Testimonianze «extra urbem»: 1595-1599*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1960 («Studi e Testi», 205), p. 143.

8. C. Baronii *Annales*, I, *ad an.* 57, n. 162. Lo storico filippino fa risalire agli anni 1557-1558 l'introduzione delle laudi cantate nell'Oratorio (*ivi*, I, p. 502); Francisco Soto de Langa cantava laudi spirituali alla fine dei sermoni, spesso composte da Giovenale Ancina, eccezionale personalità musicale della Congregazione filippina. Per i contesti, cfr. G. Rostirolla, *La musica a Roma al tempo del Baronio: l'Oratorio e la produzione laudistica in ambiente romano*, in *Baronio e l'arte*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Sora, 10-13 ottobre 1984, a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Sora, Centro di Studi Sorani «V. Patriarca» 1985 («Fonti e Studi baroniani», 2), pp. 571-771; L. Bianchi, *I primi sviluppi dell'Oratorio musicale in italiano al tempo del Baronio*, *ivi*, pp. 773-785; G. L. Masetti Zannini, *Il cardinale Baronio e la musica nei monasteri femminili*, *ivi*, pp. 787-798; H. E. Smither, *L'oratorio barocco. Italia, Vienna, Parigi*, vol. 1 della *Storia dell'Oratorio*, trad. it. di C. Briganti, Milano, Jaca Book 1986 («Di fronte e attraverso», 161) [North Carolina 1977], pp. 35-122; cfr., inoltre, C. Galiano, *Bellarmino, i gesuiti e la musica in Italia fra Cinque e Seicento*, in *Roberto Bellarmino arcivescovo di Capua teologo e pastore della Riforma cattolica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Capua, 28 settembre-1 ottobre 1988, a cura di G. Galeota, I, Capua, Archidiocesi di Capua-Istituto Superiore di Scienze religiose 1990, pp. 363-457. Sul carattere dei raduni pomeridiani dell'Oratorio, vedi la testimonianza di Francesco Maria Tarugi, non datata (ma da collocare, a partire dal 1577, nel mese di ottobre), in G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, pp. 132-139.

conseguenze aberranti delle eresie e la loro condanna da parte dei Padri. In questo contesto, la prima generazione oratoriana si mostrava consapevole delle straordinarie implicazioni delle antichità cristiane, evidenziando adeguatamente il duplice aspetto della pietà e dell'affermazione dottrinale. In sintonia con i padri conciliari, gli oratori filippini si servivano dell'*argumentum traditionis* e attribuivano alla Chiesa cattolica il possesso della *successio doctrinae* fin dall'epoca apostolica, disponendosi alla controversia coi protestanti non senza un uso copioso e sistematico del corredo documentario. Fu in questo clima culturale che si formò Baronio, primo sermoneggiante dell'Oratorio con l'amico e confratello Francesco Maria Tarugi, passato precocemente ad affrontare i temi storici, anche quelli più delicati, senza tuttavia rinunciare alle esigenze della scienza[9].

Baronio assunse a suo modello, almeno nei primi tempi, lo storico agostiniano Onofrio Panvinio, stimato *pater omnis historiae*, di cui raccolse in un certo qual modo l'eredità. Di Panvinio apprezzava soprattutto la capacità di associare l'onestà intellettuale all'ansia apologetica o, in altri termini, il criterio filologico a quello di compatibilità morale e dogmatica con l'ortodossia cattolica[10]. La storia intesa come materia eminentemente pedagogica costituiva ragionevolmente il motivo originario dei sermoni tenuti dal Baronio. Antonio Talpa, rettore della comunità oratoriana di Napoli, ricorda che l'austero filippino, durante le riunioni dell'Oratorio, conferiva alla storia un carattere insieme devoto ed edificante: «le materie, mere historiche e curiose, le accompagnava e le condiva con la devotione»[11].

Baronio si applicò per trent'anni allo studio organico dei «veteres Ecclesiasticae historiae scriptores» al fine di elaborare una storia della Chiesa di ampio respiro, strutturata su rigorose basi filologiche e documentarie. L'ottica baroniana promuoveva la storia a campo specifico della Provvidenza e teatro d'azione del pontefice romano, *vicarius Dei*. In particolare, la documentazione storica, concepita in chiave eroica, si prestava a legittimare i diritti pontifici, il primato di Roma, la cronotassi, l'apostolicità delle tradizioni, la liceità del culto delle immagini, la lotta alle eresie. Frutto delle sue fatiche furono gli *Annales Ecclesiastici*, articolati in dodici grossi volumi *in folio* dalle straordinarie implicazioni apologetiche e devozionali, la cui ufficialità è attestata dal fatto di figurare tra le prime iniziative della Tipografia Vaticana – istituita il 27 aprile 1587 da Sisto V con bolla *Eam semper* –, che fece il suo esordio editoriale proprio con i primi due *Annales* baroniani, pubblicati rispettivamente nel 1588 e nel 1590, e con la *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino, stampata nel 1593. Con essa la Curia romana aspirava a realizzare l'ideale stamperia cattolica[12].

9. Francesco Maria Tarugi, fondatore dell'Oratorio di Napoli con Antonio Talpa, fu nominato nel 1592 arcivescovo di Avignone e nel 1596 arcivescovo di Siena. Sul prelato filippino, cfr. A. Cistellini, *Il cardinale Francesco Maria Tarugi arcivescovo di Siena*, «Bullettino senese di Storia Patria», 50, 1943, pp. 88-109; Id., *I cardinali Baronio e Tarugi nel ricordo e nel giudizio di un testimone coevo*, «L'Oratorio di s. Filippo Neri», XXII, 1965, n. 4, pp. 10-12; n. 5, pp. 1-5; C. Marcora, *La corrispondenza del cardinale Francesco Maria Tarugi col cardinale Federico Borromeo*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», XI, 1964, pp. 123-175; M. Borrelli, *Due rari e sconosciuti opuscoli a stampa del Tarugi presso l'Oratoriana di Napoli*, «L'Oratorio di s. Filippo Neri», XXI, 1964, n. 12, pp. 1-4; inoltre, la bibliografia sull'Oratorio indicata *supra*, nota 5. L'amicizia tra il Baronio e Tarugi era considerata eroica dal cardinale Bentivoglio. Cfr. Guido Bentivoglio, *Memorie e Lettere*, a cura di C. Panigada, Bari, Laterza 1934 («Scrittori d'Italia», 150), p. 62; su di lui, cfr. R. Belvederi, *Guido Bentivoglio e la politica europea del suo tempo (1607-1621)*, Padova, Antenore 1962; G. Spini, *Nota sul Bentivoglio*, in Id., *Barocco e puritani*, pp. 81-88.

10. Cfr. S. Zen, *Baronio storico*, pp. 21-22 e note; sul Panvinio, vedi anche p. 440, *ad indicem*.

11. Antonio Talpa al Baronio, Napoli s. d. [secondo Mario Borrelli scritta dopo il 27 febbraio 1607], in M. Borrelli, *Le testimonianze baroniane dell'Oratorio di Napoli*, ivi, Lithorapid 1965, pp. 191-192: 192. Per la documentazione su Antonio Talpa, cfr. S. Zen, *Baronio storico*, p. 446, indice dei nomi; sul piano dello scavo documentario, risultano utili gli studi di M. Borrelli, *I documenti dell'Oratorio napoletano*, Napoli, Tipografia G. D'Agostino 1964; Id., *Le costituzioni dell'Oratorio napoletano*, Napoli, Edito a cura della Congregazione dell'Oratorio 1968.

12. Sugli *Annales Ecclesiastici* e le connesse vicende editoriali, cfr. S. Zen, *Baronio storico*, specialmente pp. 159-210 e *passim*. Il catalogo della Tipografia Vaticana era controllato dalla XIV Congregazione romana, istituita, assieme alle altre sistine, con bolla *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588; essa operava in ufficiale rapporto con la Congre-

Lo storico filippino ebbe coscienza del carattere apologetico dei suoi *Annales* ancor prima che uscisse il volume di esordio: «ha da posser restar a martello, non solo contra gl'heretici, ma ancora alle obiettioni d'ogni persona dotta»[13]. La stampa del primo volume, più volte annunciata, si fece attendere per ben nove anni e fu iniziata soltanto l'8 giugno 1587, ritardata sia da una eccessiva cautela filologica che dal peso dei molteplici impegni assunti. Sisto V, cui lo storico dedicò i primi due tomi dell'opera, mise a nudo il tenore apologetico e lo spessore controversistico degli *Annales*, mostrandosi sinceramente soddisfatto: in particolare, individuò nella trattazione baroniana la finalità di documentare storicamente l'immutabilità, nei secoli, della dottrina cattolica, con l'intento non dichiarato di rivendicare la paternità esclusiva dell'*argumentum traditionis* contro le *Centurie di Magdeburgo* di Flacio Illirico e dei suoi collaboratori; inoltre, vi scorse l'obiettivo di liberare l'orizzonte religioso dagli errori gratuiti e dalle affermazioni mendaci dei protestanti, per mezzo di un criterio annalistico rigorosamente operante[14]. Il fine antimagdeburgico degli *Annales* si trova evidenziato anche nell'ambito del mito dell'occulta paternità filippina. Ad esempio Pompeo Pateri, segretario dello storico oratoriano, dichiarò non senza calcolo apologetico che si deve a Filippo Neri l'idea di comporre gli «Annali dell'historia ecclesiastica contra alle Centurie delli heretici, anzi di Satanasso»[15].

In conseguenza dell'importanza assunta dall'elemento storico nella controversia tra riformati e cattolici, risulta quanto mai opportuna e giustificata la decisione presa dal Neri di riservare una collocazione privilegiata alla storia ecclesiastica nell'ambito della politica culturale dell'Oratorio romano, considerato che un tale orientamento veniva incontro anche alle esigenze formative del clero e del comune credente. Il programma messo a punto dai filippini si inserisce in un contesto di particolare sforzo critico e di eccezionale fervore erudito, in cui campeggiano edizioni aggiornate di fonti e coraggiose iniziative editoriali che, nella seconda metà del Cinquecento, si diffusero col contrassegno di una sostanziale correttezza metodologica, la quale richiedeva il vaglio filologico del materiale documentario piuttosto che il semplice accumulo di testi e *monumenta*. A tale riguardo, dopo non poche ed apprezzabili edizioni patristiche promosse dai protestanti, seguirono quelle cattoliche di Girolamo (Roma 1565-1572), Agostino (Lovanio

gazione dell'Indice. Cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. Compilata col sussidio dell'Archivio segreto pontificio e di molti altri Archivi*, vers. it. di P. Cenci, nuova ristampa, X, Roma, Desclée & C. 1955, pp. 422-424; R. DE MAIO, *I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento*, in ID., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida 1973 («Esperienze», 17) [II ed.: Napoli, Guida 1992], pp. 365-381: 375.

13. Baronio al padre Camillo, Roma 25 aprile 1579, in G. CALENZIO, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, pp. 162-163. Lo storico filippino desiderava omettere, per una sorta di «humiltà christiana», il suo nome dal frontespizio dell'opera, ma i padri dell'Oratorio insistevano che gli *Annales* si intitolassero in questo modo: «Historia Ecclesiastica controversa R. P. Caesaris Baronii Sorani Presbyteri Collegii S. Oratorii etc.». *Ibid.*

14. Nel breve diretto al Baronio, Sisto V si espresse sul contenuto apologetico degli *Annales*: «Opus non mine docte quam fideliter a te scriptum, et ad totius antiquitatis Ecclesiasticae notitiam comparandam valde utile; quibus nimirum non tantum res gestae exacte per annos singulos recensentur, et quae de his obortae sunt controversiae elucidantur, sed etiam ipsi Apostolicarum traditionum fontes purissimi aperiuntur, atque haereticorum mendacia confutantur». *Ivi*, p. 838. Sulle finalità, anche controversistiche, dell'opera, cfr. C. BARONII *Annales*, I, *praefatio*; *ivi*, II, Romae, ex Typographia Vaticana, 1590, dedica a Sisto V. Sul primo volume dell'opera baroniana, cfr. C. MOUCHEL, *Éloquence et méditation dans la première centurie des* Annales ecclésiastiques *de Cesare Baronio (1588)*, «Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance», LIV, 1992, pp. 81-110; sul criterio annalistico adottato dal Baronio, vedi S. ZEN, *Baronio storico*, pp. 92-96 e note; sulla concezione storica di Flacio Illirico e dei Centuriatori di Magdeburgo – ideatori della *Ecclesiastica Historia*, Basileae, ex officina Ioannis Oporini, 1559-1574 [voll. 13] –, cfr. *ivi*, pp. 19, 44 (nota 8), 127-140 e note; J. L. DE ORELLA Y UNZUÉ, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)*, Madrid 1976 [«Monografías», 23], pp. 17-52. Secondo Guido Bentivoglio, Sisto V nutriva fiducia nell'orientamento antimagdeburgico del Baronio. Cfr. G. BENTIVOGLIO, *Memorie e Lettere*, p. 63.

15. Deposizione di Pompeo Pateri, 7 maggio 1610, in *Il primo processo per san Filippo Neri*, cit., III, p. 154. Per il 'Ringraziamento' del Baronio a Filippo Neri, edito nel volume VIII degli *Annales*, vedi H. JEDIN, *Il cardinale Cesare Baronio*, appendice, pp. 73-78. Sull'occulta paternità filippina degli *Annales*, cfr. fonti e altra documentazione in S. ZEN, *Baronio storico*, pp. 117-123 e note.

1577) ed Ambrogio (Roma 1579-1587). Il gesuita Francisco de Torres, che raccoglierà risultati assai modesti nella confutazione delle *Centurie di Magdeburgo*, aveva curato nel 1563 la prima edizione delle *Constitutiones Apostolicae*. A partire dal 1551 iniziava ad essere disponibile la pionieristica raccolta *Sanctorum priscorum patrum vitae* dell'agiografo veronese Luigi Lippomano, «constanti ac gravi ratione edita» come si legge nel giudizio positivo di Melchior Cano (*De locis theologicis*, lib. IX, cap. VI, n. 20), da ritenersi superata solo dopo la pubblicazione della più ampia collezione *De probatis sanctorum historiis* del certosino Lorenzo Surio. L'opera del Lippomano, sostanzialmente omogenea, richiedeva tuttavia di essere inquadrata in un'ampia visione della storia sacra, non solo perché orientata alla difesa ed alla diffusione del culto dei santi, ma anche per il suo rilevante carattere dogmatico e controversistico[16].

In questo clima culturale decisamente variegato l'Oratorio filippino si configura, fin dalla sua nascita, come un centro tra i più impegnati e intellettualmente vivaci negli studi sulla Chiesa primitiva e sulle fonti della fede. Non a caso uomini di Chiesa, dotti prelati ed eccezionali personalità di studiosi intrattenevano peculiari rapporti con la comunità oratoriana. Tra gli abituali frequentatori della Vallicella si incontrano porporati e prelati colti come Federico Borromeo, Gabriele Paleotti, Silvio Antoniano, Antonio Carafa, Agostino Valier, Ludovico de Torres, Agostino Cusani e, a partire dal 1577, seppure saltuariamente, Roberto Bellarmino; filologi, eruditi, archeologi e antiquari, tra cui Antonio Augustin, Marc-Antoine Muret, Pompeo Ugonio, Antonio Bosio ed il parigino Pierre Morin, orientalista e grecista amico del Baronio; eccezionali personalità del mondo scientifico come Federico Cesi e Markus Welser; inoltre, comuni credenti ed esponenti del clero, conquistati dall'austero indirizzo dell'Oratorio, in cui trovavano posto storia sacra ed interesse antiquario accanto a finalità apologetico-pastorali[17]. La centralità che andava assumendo la Congregazione oratoriana nel mondo culturale romano si spiega per l'appunto con questo metodo di conciliare esigenze filologiche con motivazioni di natura devozionale, in accordo con la formula «sapientiam cum pietate coniungere» codificata nella *Bibliotheca selecta* del Possevino. Del resto, l'unità ideologica e la centralità dell'Oratorio filippino emergono anche dalla lettura del *Dialogo della gioia cristiana* del cardinale Valier, personalità particolarmente

16. Sulle *Vitae* del Lippomano – edite in otto volumi, dal 1551 al 1560 – e sulle successive edizioni, cfr. S. BOESCH GAJANO, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, introduzione di F. Bolgiani, Fasano di Brindisi, Schena 1990 («Collana del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea. Università degli Studi di Roma "La Sapienza"», 5), pp. 111-130; sulla raccolta *De probatis sanctorum historiis* del Surio (voll. 6, Coloniae, apud Gervinum Calenium et haeredes Quentelios, 1570-1575; un settimo volume compare postumo nel 1581), S. SPANÒ MARTINELLI, *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel «De probatis sanctorum historiis» di Lorenzo Surio*, *ivi*, pp. 131-141. Di Luigi Lippomano, per le sue peculiari finalità apologetiche, pastorali e antiereticali, occorre tenere presente anche la *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici*, ideata già a partire dal 1548, ma edita a Venezia nel 1553 e, in seconda edizione, nel 1555. Sull'esercizio critico-filologico del secondo Cinquecento risulta fondamentale J. JEHASSE, *La Renaissance de la critique*, *passim*. Lo scritto antimagdeburgico del Torres apparve con la seguente intitolazione: FRANCISCI TURRIANI, *Adversus Magdeburgenses Centuriatores pro canonibus Apostolorum et epistolis decretalibus Pontificum Romanorum libri quinque*, Florentiae 1572. Cfr. S. ZEN, *Baronio storico*, pp. 128-132, 149, 151; L. DE ORELLA Y UNZUÉ, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo, ad indicem* e vedi appendice documentaria.

17. Per l'impegno dell'Oratorio filippino negli studi sulla Chiesa primitiva, cfr. G. WATAGHIN CANTINO, *Roma sotterranea. Appunti sulle origini dell'archeologia cristiana*, «Ricerche di storia dell'arte», 10, 1980, pp. 5-14; A. ZUCCARI, *La politica culturale dell'Oratorio romano nella seconda metà del Cinquecento*; è ancora utile C. CECCHELLI, *Il cenacolo filippino e l'archeologia cristiana*, Roma, Istituto di Studi romani 1938; cfr. anche C. FREMIOTTI, *La riforma cattolica del secolo XVI e gli studi di archeologia cristiana*, Roma, Pustet 1925, specialmente pp. 531-566; G. WATAGHIN CANTINO, *Archeologia e «archeologie». Il rapporto con l'antico fra mito, arte e ricerca*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, a cura di S. Settis, I, Torino, Einaudi 1984 [voll. 3, ivi 1984-1986], pp. 171-221; B. AGOSTI, *Collezionismo e archeologia cristiana nel Seicento. Federico Borromeo e il Medioevo artistico tra Roma e Milano*, Milano, Jaca Book 1996 («Di fronte e attraverso», 399).

affine allo spirito oratoriano[18].

Sono anni, questi, in cui la cultura cattolica post-tridentina, superata la condizione d'inferiorità nei confronti del protestantesimo, approda a grandi sintesi orientative di carattere storico-teologico, apologetico e controversistico. In tal senso, accanto ad arsenali dottrinali e polemici come gli *Annales Ecclesiastici* e il *Martyrologium Romanum* di Baronio e le *Controversiae* di Roberto Bellarmino, si stagliano come esemplari sul piano pedagogico e normativo opere quali la *Bibliotheca sancta* di Sisto da Siena, le *Institutiones Ecclesiasticae* del cappuccino Gregorio da Napoli, le *Disquisitiones magicae* del gesuita Martino del Rio, la *Bibliotheca selecta* e l'*Apparatus sacer* di Antonio Possevino. Legato alla cultura dell'obbedienza è anche il *Catechismo* del Bellarmino, che a partire dalla fine del Cinquecento campeggia nella letteratura pastorale, conservando inalterata la sua popolarità fin quasi ai giorni nostri[19].

In particolare, gli *Annales* del Baronio, arrestatisi per la morte dell'autore, sopraggiunta il 30 giugno 1607, significarono nella cultura europea del tempo la versione filologicamente aggiornata e definitiva della storia della Chiesa secondo l'impostazione cattolica, nonché l'equivalente, sul terreno storico, delle *Controversiae* del Bellarmino su quello teologico. Con gli *Annales* e le *Controversiae* giunse a conclusione la duplice confutazione, di carattere storico-teologico, della produzione luterana, di cui la sintesi globale considerata più convincente furono le *Centurie di Magdeburgo*[20].

Perciò non deve meravigliare se Baronio e Bellarmino fossero giudicati già dai contemporanei, ad esempio da Campanella, come le colonne intellettuali della Controriforma: «nella Istoria l'illustrissimo Baronio e nelle Controversie l'illustrissimo Bellarmino sian gran colonne»[21]. Campanella promosse anzi il cardinale filippino a storico cattolico

18. Baronio e Filippo Neri, assieme a Federico Borromeo, Ludovico de Torres, Marcantonio Maffa, Silvio Antoniano, Giovan Francesco Bordini e Agostino Cusani, sono tra gli interlocutori del *Philippus, sive de christiana laetitia dialogus*, composto dal Valier quasi di getto nel 1591. Agostino Card. Valier, *Il dialogo della gioia cristiana*, testo latino, trad. it. e introduzione a cura di A. Cistellini, prefazione di N. Vian, Brescia, La Scuola 1975 («Testi e Studi oratoriani», 1), indice dei nomi; sul *Dialogo* del Valier, vedi A. Cistellini, *Introduzione*, *ivi*, pp. XIII-LXXXI, e la nota bibliografica, *ivi*, pp. XI-XII; cfr. anche V. Martinelli, A. M. Gunter, *Notizie su Agostino e Pietro Valier cardinali di San Marco, veneti a Roma; su le vicende dei due ritratti berniniani in marmo da Roma a Venezia*, in *La regola e la fama*, pp. 98-107. Sulla spiritualità filippina, oltre ai titoli già citati, vedi A. Dupront, *Autour de Saint Filippo Neri: de l'optimisme chrétien*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 49, 1932, pp. 219-259; Id., *D'un «Humanisme Chrétien» en Italie à la fin du XVIe siècle*, «Revue historique», 175, 1935, pp. 296-307. Giuseppe Gabrieli ha individuato nella Congregazione dell'Oratorio romano, nella sua peculiare spiritualità e nell'aspirazione ad un programma culturale di ampio respiro e metodologicamente innovativo, le radici ispiratrici della prima Accademia dei Lincei. Cfr. G. Gabrieli, *La spiritualità filippina, o dell'Oratorio della Chiesa Nuova, nel piano e negli inizi della prima Accademia Lincea*, in Id., *Contributi alla storia della Accademia dei Lincei*, presentazione di G. Montalenti, II [tomi 2], Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1989 («Studi», 1), pp. 1689-1696; tesi ricordata da A. Asor Rosa, *La figura di Federico Cesi nel quadro della letteratura scientifica italiana tra '500 e '600*, in *Federico Cesi*. Convegno celebrativo del IV centenario della nascita, Acquasparta, 7-9 ottobre 1985, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1986 («Atti dei Convegni Lincei», 78), pp. 51-59: 58; e ripresa da A. Alessandrini, *Originalità dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, *ivi*, pp. 77-177: 164-165.

19. Cfr. S. Zen, *Baronio storico*, particolarmente pp. 17-68; Id., *Monarchia della verità*, *passim*; A. Biondi, *La* Bibliotheca selecta *di Antonio Possevino*, *passim*; Id., *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Annali della Storia d'Italia*, IV, *Intellettuali e potere*, pp. 253-302; V. Frajese, *La politica dell'Indice dal tridentino al clementino (1571-1596)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 296-356; più in generale, G. Benzoni, *Gli affanni della cultura. Intellettuali e potere nell'Italia della Controriforma e barocca*, Milano, Feltrinelli 1978; U. Rozzo, *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*, Udine, Forum 1993 («Libri e Biblioteche», 1); *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli, 9-10 novembre 1995, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum 1997 («Libri e Biblioteche», 5); vedi, inoltre, I. Vazquez Janeiro, *Cultura y censura en el siglo XVI. A propósito de la edición de «Index des livres interdits»*, «Antonianum», LXIII, 1988, pp. 26-73.

20. Per tutta la questione, cfr. S. Zen, *Bellarmino e Baronio*, in *Bellarmino e la Controriforma*. Atti del Simposio Internazionale di Studi, Sora, 15-18 ottobre 1986, a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Sora, Centro di Studi Sorani «V. Patriarca» 1990 («Fonti e Studi baroniani», 3), pp. 277-321, e ora Id., *Monarchia della verità*, pp. 143-216 (cap. IV, «Bellarmino e Baronio "colonne" di verità»); L. de Orella y Unzué, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo*, pp. 322-335 (specialmente il paragrafo «Baronio y Belarmino comienzan la refutación definitiva», pp. 327-335).

21. Campanella a Paolo V, Napoli 13 agosto 1606, in Tommaso Campanella, *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Bari, Laterza 1927, p. 17; concetto analogo esprime in una lettera successiva al medesimo papa, Napoli marzo [?] 1607, *ivi*, p. 57.

ideale, autentico miracolo della storiografia, il che gli fece auspicare, a conclusione della sua *Historiographia*, dettata nel 1613 nelle carceri napoletane, la nascita di un nuovo Baronio: «Utinam quis Baronius fiat mundi, et non Christianae solius nationis»[22].

2. *Didattica figurativa e dimensione filologica dell'arte*

Gli *Annales Ecclesiastici* del Baronio confermano che fascino per le antichità cristiane e interesse antiquario costituiscono una caratteristica culturale dell'Oratorio filippino. Pur con debiti evidenti nei confronti della scuola del Valla e del metodo di Flavio Biondo, Baronio teorizza ed applica negli *Annales* il criterio umanistico dell'uguaglianza filologica delle fonti, rivelandosi sensibile ai documenti artistici, alla ricerca antiquaria ed all'utilizzazione dei *monumenta*. Si serve perciò con senso filologico, senza restrizioni e condizionamenti, del materiale profano più vario, riproducendo fedelmente marmi, medaglie, monete, sculture, sarcofagi, arti cosiddette minori ed altri reperti, incoraggiato su questa linea metodologicamente innovativa dagli sforzi di noti collezionisti ed antiquari romani, quali Lelio Pasqualino e Pirro Ligorio, e di numismatici assai esperti del calibro di Angelo Breventano[23].

Lo storico filippino concorda con Alfonso Chacon sulla particolarità documentaria dei *monumenta religionis*, che si stagliano, al pari delle fonti più consuete e tradizionali, quali irrinunciabili testimoni del passato, confermando quel generalizzato interesse degli ambienti romani, filologicamente più avanzati, verso l'erudizione antiquaria e l'archeologia cristiana. Dal Biondo mutua l'idea che nella ricostruzione storica dell'antichità occorre tener presente sia i monumenti pagani che quelli cristiani, astenendosi da esclusioni aprioristiche e metodologicamente non giustificate. È per questo che Baronio nutriva assoluto rispetto per il patrimonio d'arte d'età classica, di cui deplorò la distruzione e la manomissione ideologica che avevano funestato le aberranti imprese sistine. Su questo piano, l'allarme commosso lanciato dall'austero filippino ricordava lo sgomento di umanisti come Maffeo Vegio per la manomissione di antichi monumenti e le risentite proteste di Raffaello contro l'asportazione ideologica di marmi dalle rovine di Roma a vantaggio della Fabbrica di S. Pietro[24].

22. Id., *Historiographia*, II, 5, in *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, I, Milano, Mondadori 1954 («Scritti letterari», 1), p. 1254. Sul trattatello campanelliano, R. Franchini, *Campanella teorico della storiografia*, in *Tommaso Campanella (1568-1639)*. Miscellanea di studi nel IV centenario della sua nascita, Napoli, Fausto Fiorentino 1969, pp. 339-349.

23. Cfr., a titolo di esempio, C. Baronii *Annales*, III, Romae, ex typographia Torneriana, 1592, p. 69 (incisioni raffiguranti monete coniate al tempo di Costantino); IV, Romae, ex typographia Congregationis Oratorii, apud S. Mariam in Vallicella, 1593, p. 719 (sarcofago di Sesto Petronio Probo); VIII, Romae, ex Typographia Vaticana, 1599, p. 180 (incisione raffigurante *S. Gregorio Magno fra i santi Silvia e Gordiano*). Inoltre, cfr. S. Zen, *Baronio storico*, particolarmente pp. 69-115 e *passim*; A. Zuccari, *Arte e committenza*, spec. pp. 51-75; Ph. J. Jacks, *Baronius and the Antiquities of Rome*, in *Baronio e l'arte*, pp. 75-96; sul tema della didattica figurativa e della dimensione filologica dell'arte nell'Oratorio filippino, vedi S. Zen, *Monarchia della verità*, pp. 125-134 (cap. III, «Oratorio filippino e *veritas historiae*»: in particolare, il paragrafo 2, «Antichità cristiane e ricerca antiquaria»); per i contesti più immediati, E. Cochrane, *Historians and Historiography*, in particolare pp. 459-462; S. Grassi Fiorentino, *Note sull'antiquaria romana nella seconda metà del secolo XVI*, in *Baronio storico e la Controriforma*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Sora, 6-10 ottobre 1979, a cura di R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora, Centro di Studi Sorani «V. Patriarca» 1982 («Fonti e Studi baroniani», 1), pp. 197-211: 204-206.

24. Sull'antiumanesimo di Sisto V e l'atteggiamento critico dello storico filippino, vedi C. Baronii *Annales*, II, p. 26 A; VI, Romae, ex typographia Congregationis Oratorii, apud S. Mariam in Vallicella, 1595, p. 704 D; VIII, p. 181 D; cfr., inoltre, A. Zuccari, *Restauro e filologia baroniani*, in *Baronio e l'arte*, pp. 489-510. Per il richiamo al Biondo, cfr. S. Zen, *Baronio storico*, spec. pp. 20-22, 82-83 e note; su Alfonso Chacon, vedi A. Recio Veganzones, *La «Historica descriptio Urbis Romae», obra manuscripta de Fr. Alonso Chacón, O. P. (1530-1599)*, «Anthologica annua», XVI, 1968, pp. 43-102; Id., *Alfonso Chacón, primer estudioso del mosaico cristiano de Roma y algunos diseños chaconianos poco conocidos*, «Rivista di archeologia cristiana», L, 1974, pp. 295-329; più di recente, I. Herklotz, Historia sacra *und Mittelalterliche Kunst während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Rom*, in *Baronio e l'arte*, pp. 21-74: 50-60; sul cantiere di S.

Il nodo che lega le indagini storiche del Baronio e di altri filippini come Tommaso Bozio e suo fratello Francesco, Antonio Gallonio, Giovan Francesco Bordini, all'ideologia della Controriforma va ricercato nel rilevante carattere eroico del metodo filologico adottato. Dell'arte gli studiosi cresciuti metodologicamente all'ombra dell'Oratorio sono portati a valorizzare gli aspetti pedagogici, ossia a servirsene per fini apologetici e devozionali. D'altro canto, la controversia coi riformati e l'aspra polemica *de cultu imaginum* richiedevano all'intellettuale cattolico impegnato nella milizia quotidiana una peculiare valorizzazione dei documenti figurativi, anche in considerazione della loro eccezionale efficacia psicologica e delle esigenze formative di clero e credenti. Ciò spinse Baronio a concepire l'arte come dimensione filologica, al fine di documentare su un solido fondamento storico l'uso e le tradizioni relative alle immagini sacre, sostenendone in aperta polemica coi protestanti l'istituzione da parte degli apostoli. In questo contesto risulta decisivo l'apporto documentario dell'archeologia cristiana, alla quale l'Oratorio filippino aveva dato un impulso determinante[25]. Appare infatti indubbio l'influsso assai fecondo – specialmente indiretto – di Filippo Neri sulla formazione e sugli studi di eruditi, archeologi, storici della Chiesa e dotti prelati: ad esempio, l'agostiniano Onofrio Panvinio, assai apprezzato da Pietro Canisio per le sue fatiche storiche, e Federico Borromeo, per non dire dei padri dell'Oratorio. Di certo il Neri fornì più di un suggerimento a Pompeo Ugonio per la sua opera sulle chiese stazionali di Roma[26].

Sotto l'aspetto psicologico e devozionale, oltre che documentario, il maggior impulso allo sviluppo dell'archeologia cristiana giunse dalla scoperta del cimitero dei Giordani sulla via Salaria, identificato erroneamente con il cimitero di Priscilla. Il rinvenimento avvenne per caso il 28 giugno 1578, nel corso di lavori condotti nella vigna di un certo Sanchez, possidente spagnolo; il pontefice inviò sul posto tempestivamente l'esperto Marc-Antoine Muret per fare chiarezza sulla natura della catacomba e procedere alla sua identificazione. Tra i primi visitatori, giunti a Roma da tutta Europa, non si contavano gli eruditi, studiosi e archeologi sensibili alla tradizione umanistica, tra cui lo spagnolo Alfonso Chacon, il belga Philippe van Winghe e il fiammingo Jean l'Heureux, latinizzatosi Macarius; tra loro vi erano anche Pompeo Ugonio e il giovane Baronio. Quest'ultimo esplorò con perizia consumata e commovente interesse tutta l'area cimiteriale e di certo, alla visione degli episodi vetero e neo-testamentari rappresentati sulle pareti, trovava ragioni metodologicamente valide a sostegno di una concezione dell'arte come dimensione filologica.

A proposito del ritrovamento del cimitero sulla Salaria, Federico Borromeo riferisce di «iuvenes aliquot Galli Germanive ceterarumque nationum qui pietate stimulante antiqua illa sepulcra perscrutabantur»[27]. Furono in molti, sotto la spinta emotiva derivante dal fasci-

Pietro e l'edilizia eroica della Controriforma, R. De Maio, *Michelangelo e la Controriforma*, Roma-Bari, Laterza 1978, pp. 309-351.

25. Fonti e bibliografia sono indicate in S. Zen, *Baronio storico*, pp. 69-157 e *passim*; per altra documentazione baroniana relativa alle immagini, cfr. C. Baronii *Annales*, I, pp. 484-488; IV, pp. 667-671; V, Romae, ex typographia Congregationis Oratorii, apud S. Mariam in Vallicella, 1594, pp. 680-681; VI, pp. 426-427; VII, Romae, ex Typographia Vaticana, 1596, pp. 448-449, 492, 555; VIII, pp. 130, 613. Sul tema, cfr. S. Zen, *Civiltà cristiana e committenza eroica*, in *Baronio e l'arte*, pp. 289-327; G. Toscano, *Baronio e le immagini*, *ivi*, pp. 409-423; M. G. Ronca, *La devozione e le arti*, *ivi*, pp. 425-442; A. Zuccari, *Cesare Baronio, le immagini, gli artisti*, in *La regola e la fama*, pp. 80-97; Id., *Immagini e sermoni dell'Oratorio nei dipinti della Chiesa Nuova*, in *La Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri nelle Marche del '600*. Atti del Convegno di Studi, Fano, 14-15 ottobre 1994, a cura di F. Emanuelli, Fiesole, Nardini 1996 («Studi e Documenti», 2), pp. 171-197; più in generale, G. Scavizzi, *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*, New York 1992; A. Zuccari, *Arte e committenza*, *passim*. Altra bibliografia sull'archeologia cristiana è indicata *supra*, nota 17.

26. Cfr. Pompeo Ugonio, *Historia delle Stationi di Roma che si celebrano la Quadragesima, dove... si tratta delle origini, fondationi, siti, restaurationi, ornamenti, reliquie e memorie di esse chiese antiche e moderne*, Roma, B. Bonfadino, 1588. Sulla sensibilità artistica di Filippo Neri, vedi C. Barbieri, *«Invisibilia per visibilia»: S. Filippo Neri, le immagini e la contemplazione*, in *La regola e la fama*, pp. 64-79.

27. Cit. da C. Marcora, *Il cardinal Federico Borromeo e l'archeologia cristiana*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, V, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1964 («Studi e Testi», 235), pp. 115-154: 116.

no della scoperta, ad interpretare le figurazioni paleocristiane ammirate nel cimitero dei Giordani come immagini di santi e martiri della Chiesa primitiva. Ma fu specialmente Baronio, imitato subito da Pompeo Ugonio, Antonio Gallonio, Antonio Bosio e dagli altri studiosi gravitanti attorno alla Vallicella, a cogliere in tutte le sue innumerevoli implicazioni la ricchezza di un patrimonio figurativo e documentario ancora inesplorato, che esigeva di essere utilizzato, secondo la prospettiva apologetica della teologia cattolica, come prova storica del culto delle immagini e della venerazione dei santi attestati fin dall'età apostolica. Lo storico filippino scorgeva in definitiva le reali possibilità di un ampliamento progressivo ed espansivo del corredo filologico, allargato significativamente ai reperti artistici ed alle immagini, che per il loro indiscutibile spessore sia apologetico che devozionale, risultavano essenziali nella disputa *de cultu imaginum* e nella polemica confessionale, configurandosi come documento inconfutabile della legittimità della posizione cattolica. Perciò Cesare Baronio divulgò negli *Annales* con indiscussa competenza le più recenti scoperte archeologiche, soffermandosi non a caso, con dovizia di particolari e di rilievi filologici, sull'immagine del *Buon Pastore*, che nel cimitero dei Giordani aveva trovato raffigurato sui calici e sui vasi sacri, a riprova della testimonianza risalente al *De pudicitia* di Tertulliano ed a conferma dell'esistenza documentata del culto delle immagini[28].

Da cardinale lo storico sorano si rese protagonista di imprese artistiche di rilevante significato apologetico. Dopo essersi prodigato generosamente per il delicato restauro, in chiave paleocristiana, del titolo dei Ss. Nereo e Achilleo – «quale, se ben antiquissimo, però la chiesa disesta e scoperta essendo, ogn'uno se lo scuoteva da dosso»[29] –, organizzò con gran cura il trionfo di quei martiri e di Flavia Domitilla, i cui resti erano stati ritrovati nel 1589 in S. Adriano al Foro Romano[30]. La sera dell'11 maggio 1597, il giorno prima della festa dei santi Nereo e Achilleo, il cardinal Baronio portò a termine in forma solenne la traslazione delle loro reliquie dalla chiesa di S. Adriano al suo titolo appena restaurato: ossia rifacendo, in senso inverso e in chiave cristiana, il percorso del trionfo pagano. Il confratello Antonio Gallonio non si lasciò sfuggire l'occasione di consegnare materia pedagogicamente esemplare al clero e al comune credente, celebrando solennemente l'evento nella *Historia della vita e martirio de' gloriosi santi Flavia Domitilla vergine, Nereo et Achilleo*[31].

28. Sulla documentazione baroniana relativa all'immagine del *Buon Pastore*, non esente da enfasi devozionale, cfr. C. Baronii *Annales*, I, *ad an.* 57, p. 460; II, *ad an.* 130, p. 327; vedi, inoltre, gli *Avvisi romani*, in L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, IX, p. 189; cfr. G. Wataghin Cantino, *Roma sotterranea*, specialmente pp. 5-6; S. Grassi Fiorentino, *Note sull'antiquaria romana*, pp. 208-209. Federico Borromeo concordava con Baronio sull'utilizzazione del *De pudicitia* tertullianeo ai fini della giustificazione del culto delle immagini. Federico Borromeo, *De pictura sacra*, in *Symbolae litterariae opuscula varia*, VII, Romae, Palladis, 1754, pp. 44-45; e cfr. S. Coppa, *Federico Borromeo teorico d'arte. Annotazioni in margine al «De pictura sacra» ed al «Musaeum»*, «Arte lombarda», 15, 1970, pp. 65-70.

29. Baronio ad Antonio Talpa, Roma 21 giugno 1596, in ms. *Vall. Q 46*, c. 87*r* (nuova numerazione: c. 88r), Roma, Biblioteca Vallicelliana; e cfr. anche G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, p. 470, in cui si riporta la lettera citata e la testimonianza di Pompeo Pateri circa la volontà espressa da Baronio di restaurare il titolo dei Ss. Nereo e Achilleo, ormai fatiscente dopo la morte di Francesco Morosini, creato cardinale da Sisto V nel 1588.

30. «Stiamo preparando per la translatione che si deve fare domani a venti hore. Ne sarà raguagliata a pieno dal P. Pietro [*Pietro Pozzo*]. Hieri fu fatta la elevation de detti Sancti corpi precedenti ieiunio et subseguente triduano, et sacrificio Missae. Qual fu detta sopra l'altare dove stavano gli detti corpi, poi, presentibus tantum testibus praeordinatis, levassimo gli corpi, et renchiusi et sigillati, furono messi in loco sicuro con tre chiavi. Feci poi in mia presentia racconciar l'altare et fortificarlo con ferro et piombo in più lochi molto meglio che non stava prima, quasi facilmente possevano esser robati, essendo l'altare solo incollato con un poco di gesso sotto il quale, oltra il corpo di s. Adriano, vi sono altri corpi santi sì che ora è reso del tutto sicuro, et lo farò il primo giorno consacrare. Domattina anderò a dir messa in detto loco dove communicarò la famiglia et metterò l'urna dentro il feretro et poserò là in mezzo alla chiesa». Baronio ad Antonio Talpa, Roma 10 maggio 1597, in M. Borrelli, *Le testimonianze baroniane dell'Oratorio di Napoli*, pp. 322-323: 323.

31. Cfr. R. Krautheimer, *A Christian Triumph in 1597*, in *Essays in the History of Art. Presented to Rudolph Wittkower*, II, London 1967, pp. 174-178. L'evento è celebrato dal filippino Antonio Gallonio, *Historia della vita e martirio de'*

Antonio Bosio, formatosi nell'ambiente filippino della Chiesa Nuova, aveva iniziato le prime esplorazioni archeologiche e cimiteriali sotto la guida esperta e premurosa del Baronio, il cui influsso sull'esordiente archeologo, in termini di metodo e di erudizione, fu senza dubbio rilevante. Bosio stimava sinceramente Baronio: ne apprezzava l'austero metodo di ricerca, la sicura competenza e l'onestà intellettuale, specialmente dopo l'equilibrato resoconto da lui stilato in occasione del ritrovamento delle reliquie di s. Cecilia, avvenuto il 20 ottobre 1599 durante i lavori di restauro promossi dal cardinale Sfondrato nella sua chiesa titolare di Santa Cecilia. Quel giorno furono rinvenuti due sarcofagi e subito si pensò che contenessero i corpi di s. Cecilia e dei martiri Valeriano, Massimo e Tiburzio, convertiti dalla nobile romana. Ad ispezionare i reperti furono invitati Antonio Bosio e l'anziano Baronio, delegato da Clemente VIII al riconoscimento ufficiale: entrambi stesero una relazione circostanziata e filologicamente autonoma dalla tradizione leggendaria del corpo incorrotto di s. Cecilia[32].

Il Bosio aveva ereditato nel 1592 schede e disegni dell'archeologo belga van Winghe, giovandosi forse degli appunti personali di Federico Borromeo per la compilazione della *Roma sotterranea*, opera nel suo genere pionieristica, che si fondava su attente esplorazioni delle catacombe e delle tombe dei martiri, la cui pubblicazione avvenne postuma per merito del padre filippino Giovanni Severano[33]. Il filologo e linceo Markus Welser, allievo straordinariamente dotato di Marc-Antoine Muret, ne aveva intuito in anticipo le finalità apologetiche, confidando al Baronio, nel 1603, di attenderne con ansia la stampa: «è tanto il desiderio che mi preme di veder in istampa l'opera de' cemeteri, sperandone utilità grande per molte persone divote, et maggior confusione alli eretici, contra gli quali questi si posson dire, in materia delle immagini et altro, testimoni vivi»[34].

Anche Federico Borromeo condivideva l'interesse antiquario promosso dall'Oratorio filippino ed associava nelle esplorazioni delle catacombe la curiosità scientifica alla devozione, il gusto per l'arte all'utilizzazione liturgica ed apologetica di reliquie e immagini. Durante il suo secondo soggiorno romano, di certo sotto l'influsso del Baronio, si dedicò ad una ricognizione attentissima delle pitture conservate nelle catacombe cittadine, facendone ricopiare una buona parte per l'Ambrosiana. Non deve perciò meravigliare se Federico Borromeo invitasse apertamente gli studiosi a seguire l'austero indirizzo critico perseguito negli *Annales*, finalizzato a rivalutare le figurazioni

gloriosi santi Flavia Domitilla vergine, Nereo et Achilleo, e più altri, con alcune vite brevi de' santi parenti di S. Flavia Domitilla, in Roma, Luigi Zannetti, 1597. Il Baronio accennò negli *Annales* al cimitero da cui provenivano le reliquie dei ss. Nereo ed Achilleo. Cfr. C. Baronii *Annales*, VIII, p. 156 A; vedi anche *ivi*, II, p. 622 B, in cui si richiamano le loro reliquie; inoltre, vedi la documentazione raccolta in G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, specialmente pp. 473-479. Sul culto baroniano delle reliquie, cfr. B. Cignitti, *Cesare Baronio cultore dei martiri*, in *A Cesare Baronio. Scritti vari*, Sora, Tipografia M. Pisani 1963, pp. 299-306; sui restauri baroniani, G. Incisa della Rocchetta, *Cesare Baronio restauratore di luoghi sacri*, *ivi*, pp. 323-332; A. Hertz, *Cardinal Cesare Baronio's Restoration of Ss. Nereo ed Achilleo and S. Cesareo de' Appia*, «The Art Bulletin», 4, 1988, pp. 590-630; soprattutto A. Zuccari, *Arte e committenza*, pp. 51-87; Id., *Restauro e filologia baroniani*.

32. Cfr. C. Baronii *Annales*, IX, Romae, ex Typographia Vaticana, 1600, *ad an.* 821, pp. 688 E – 694 C; la relazione del Bosio si trova in Antonii Bosii, *Historia passionis beatae Caeciliae virginis, Valeriani, Tiburtii et Maximi*, Romae 1600, p. 153 sgg.; cfr. anche L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, XI, Roma, Desclée & C. 1958, pp. 696-701. Sul ritrovamento delle reliquie ed i contesti immediati, cfr. S. Pepper, *Baglione, Vanni and Cardinal Sfondrato*, «Paragone», Arte, XVIII, 1967, n. 211, pp. 69-74; I. Toesca, *La cassa argentea delle reliquie di Santa Cecilia*, *ivi*, XIX, 1968, n. 223, pp. 71-74; A. Nava Cellini, *Stefano Maderno, Francesco Vanni e Guido Reni a Santa Cecilia in Trastevere*, *ivi*, XX, 1969, n. 227, pp. 18-41, specialmente p. 26.

33. *Roma sotterranea, opera postuma di* Antonio Bosio *romano, antiquario ecclesiastico singolare de' suoi tempi, compita, disposta e accresciuta dal* M. R. P. Giovanni Severano *da S. Severino, Sac. della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, ivi, Guglielmo Facciotti, 1632-1634. Cfr. G. Wataghin Cantino, *Roma sotterranea*, pp. 11-12; E. Cochrane, *Historians and Historiography*, p. 453.

34. C. Marcora, *Il cardinal Federico Borromeo e l'archeologia cristiana*, p. 122; cfr. C. Annoni, *Lettere inedite fra il Cardinal Federico Borromeo arcivescovo di Milano e Marco Velsero*, «L'amico cattolico», 1, 1849, pp. 121-139, 281-294; G. Gabrieli, *Marco Welser linceo augustano*, in Id., *Contributi alla storia della Accademia dei Lincei*, II, pp. 989-1009.

paleocristiane e l'utilizzazione dei *monumenta*, indicando nello storico sorano il punto più avanzato ed originale dell'erudizione ecclesiastica: «apresso si potrebbero raccogliere le medaglie sacre et gli intagli. De' quali molti ne sono presso Lelio Pasqualino in Roma, et di là le prese il Card. Baronio, quando nella sua historia con lode et universale beneficio le inserì»[35].

L'archeologia cristiana, frequentata così assiduamente nei sermoni e nelle imprese culturali dell'Oratorio, finiva col costituire un percorso obbligato per gli studiosi di antichità sacre e per la copiosa trattatistica martirologica, alimentata senza fine dal fortunato *Martyrologium* del Baronio. Da questo testo, come anche dai suoi *Annales*, dal *Trattato de gli instrumenti di martirio* del Gallonio e dalla *Historia delle sante vergini* dello stesso autore, non si può prescindere per quanto concerne il martirio figurato, di cui costituivano autorità e garanzia filologica[36].

3. *Fonti e cultura dei filippini*

Su quali fonti e quali testi si formavano o perfezionavano la propria formazione gli oratoriani della prima generazione? A tale riguardo risultano di fondamentale importanza i codici *Vall. P 206* e *Vall. Q 72*, utilizzati in uno studio precedente per ricostruire la biblioteca del Baronio, contenenti rispettivamente il primo i lasciti alla Biblioteca Vallicelliana da parte di filippini o di persone vicine alla Chiesa Nuova – ivi compreso il lascito librario dello storico sorano –, il secondo, l'*Inventario de libri* donati dal cardinale Baronio ai padri cappuccini di Sora[37]; ad essi si può aggiungere la documentazione epistolare copiosissima riguardante gli oratoriani, in particolare il carteggio baroniano, assai articolato e non

35. C. Marcora, *Il cardinal Federico Borromeo e l'archeologia cristiana*, p. 141; per l'influenza del Baronio sulle imprese artistiche di Federico Borromeo, cfr. A. Zuccari, *Arte e committenza*, pp. 93-94; sui loro rapporti, G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, *passim*; A. Ratti, *Opuscolo inedito e sconosciuto del cardinale Cesare Baronio con dodici sue lettere inedite ed altri documenti che lo riguardano*, Perugia, V. Bartelli 1910 [anche in *Per Cesare Baronio. Scritti vari nel terzo centenario della sua morte*, Roma, Athenaeum società ed. romana 1911, pp. 179-254]; G. Gabrieli, *Federico Borromeo a Roma*, «Archivio della R. Società romana di Storia patria», LVI-LVII, 1933-1934, pp. 157-217; A. D. Wright, *Federico Borromeo and Baronius*, in *Baronio storico e la Controriforma*, pp. 167-182 [che è sostanziale ripresa di Id., *Federico Borromeo and Baronius. A Turning-Point in the Development of the Counter-Reformation Church*, Reading 1974]; Id., *Bellarmine, Baronius and Federico Borromeo*, in *Bellarmino e la Controriforma*, pp. 323-370; sulla personalità del Borromeo, vedi anche G. Gabrieli, *Federico Borromeo e gli accademici lincei*, in Id., *Contributi alla storia della Accademia dei Lincei*, II, pp. 1465-1486; P. M. Jones, *Federico Borromeo e l'Ambrosiana. Arte e Riforma cattolica nel XVII secolo a Milano*, trad. it. di S. Galli e S. Colombo, Milano, Vita e Pensiero 1997 («Arti e scritture», 9) [Cambridge 1993]; B. Agosti, *Collezionismo e archeologia cristiana*.

36. Per l'influsso del Baronio sul barocco devoto, cfr. R. De Maio, Introduzione. *Baronio e l'arte*, in *Baronio e l'arte*, pp. XLV-LV: XLVII e nota 2; vedi anche i contributi contenuti *ivi*, *passim*. L'intitolazione completa delle opere del filippino Gallonio è la seguente: *Trattato de gli instrumenti di martirio, e delle varie maniere di martoriare usate da' Gentili contro christiani, descritte et intagliate in rame, opera di* Antonio Gallonio *romano sacerdote della Congregatione dell'Oratorio*, in Roma, presso Ascanio e Girolamo Donangeli, 1591 [l'edizione latina uscì presso la tipografia dell'Oratorio ed ebbe numerose versioni: *De Ss. Martyrum cruciatibus* Antonii Gallonii *Rom. Congregationis Oratorii Presbyteri Liber quo potissimum instrumenta, et modi, quibus iidem Christi martyres olim torquebantur, accuratissime tabellis expressis...*, Romae, ex typographia Congregationis Oratorii, 1594]; *Historia delle sante vergini romane con varie annotationi e con alcune vite brevi de' santi parenti loro, e de' gloriosi martiri Papia e Mauro soldati romani. Opera di* Antonio Gallonio..., in Roma, presso Ascanio e Girolamo Donangeli, 1591.

37. Il ms. *Vall. P 206* [cart.; sec. XVII; cc. II+145], conservato nella Biblioteca Vallicelliana di Roma (d'ora in poi: BVR), presenta la seguente intitolazione: *Benemeritorum de Vallicellana Bibliotheca Congregationis Oratorii Romani. Eorum scilicet, qui suis testamentis relictis libris illam locupletem reddiderunt aeternum posteris monumentorum*; il *Catalogus* dei libri donati dal Baronio alla Vallicelliana, *ivi*, cc. 109*v*-116*v*, si trova ora edito in S. Zen, *Baronio storico*, appendice II, pp. 355-409 (d'ora in poi: *Catalogus*). Il ms. *Vall. Q 72* della BVR [cart.; sec. XVII; cc. VIII+503], recante l'intitolazione *Vita del Cardinal Baronio scritta dal p.* Girolamo Barnabei *con altre notizie istoriche spettanti alla Vita del medesimo Cardinale. L'Indice delle quali si mette nella pagina seguente*, contiene l'*Inventario de libri* [che] *stanno nelli doe casse dicono doversi mandarsi a pp. Cappuccini di Sora*, c. 435, che costituisce un altro elenco di libri baroniani, per il quale vedi S. Zen, *Baronio storico*, appendice III, pp. 410-413 (d'ora in poi: *Inventario*). Sulla biblioteca del cardinale filippino, cfr. *ivi*, pp. 17-68 (cap. I, «Biblioteca di Baronio»).

ancora ordinato[38]. Inoltre, per risalire a fonti e opere storiografiche e di consultazione, di cui si servivano i filippini per i loro sermoni pomeridiani sulla storia ecclesiastica, si può fare proficuo uso dell'*Ordo, qui servandus proponitur in historia Ecclesiastica pervestiganda*, sorta di manualetto di metodologia storica steso dal Baronio per orientarsi nel reperimento e nell'uso delle fonti[39].

La compilazione, nella sua forma definitiva, dell'*Ordo*, non datato, va collocata posteriormente alla pubblicazione del *Martyrologium Romanum*, edito in prima edizione nel 1586, poiché Baronio ne fa esplicita menzione laddove allude agli atti dei martiri e alle *Epistulae* di Cipriano. La prima parte del manuale si può considerare un indice di autori compilato ai fini di una produzione scientifica e filologicamente fondata. Essa risulta articolata in cinque distinte sezioni cronologiche, che costituiscono un tentativo, sia pure di taglio manualistico, di periodizzamento della storia della Chiesa: 1. dalla nascita di Cristo a Costantino Magno; 2. da Costanzo II fino alla morte di Teodosio il Giovane; 3. da Marciano alla morte di Maurizio; 4. da allora a Carlo Magno; 5. da Carlo Magno in poi. La seconda parte prende in esame quell'insieme di regole cui è metodologicamente opportuno attenersi nella costruzione e nella stesura di opere storiografiche, con particolare riferimento all'adozione di un rigoroso criterio annalistico, per mezzo del quale si evitano errori di cronologia e di datazione, ed a scarne ma efficaci indicazioni riguardanti la selezione bibliografica e l'uso delle fonti[40].

Quanto stabilito nell'*Ordo* baroniano in termini di filologia e metodo storico coincide con la metodica dei padri dell'Oratorio. Se ad esso si aggiungono i cataloghi librari precedentemente citati, emergono chiaramente alcune significative assenze tra le abituali letture dei filippini. In particolare, risultano assenti gran parte degli autori pagani e i loro imitatori fino a Petrarca e Boccaccio, i libri considerati licenziosi, i testi fondamentali della tradizione umanistica, gli scritti ereticali o in odore di eresia e in generale la produzione non compatibile con il criterio «sapientiam cum pietate coniungere». Nel contesto della letteratura classica greca e latina, sono documentati per lo più storici e filosofi: Aristotele – preferito a Platone –, Cesare, Cicerone, Velleio Patercolo, Seneca, Tacito, Plinio il Giovane, Ammiano Marcellino, Simmaco e Cassiodoro[41]. Baronio poteva aver letto anche Eschilo, Platone tradotto da Marsilio Ficino, i *Moralia* di Plutarco; inoltre, possedeva un'edizione aldina in tre volumi delle orazioni di Cicerone[42]. Nel *Philippus, sive de christiana laetitia dialogus*, il cardinale Valier fa discutere Baronio sulle *Tusculanae disputationes* di Cicerone e sulle *Epistolae morales ad Lucilium* di Seneca[43].

38. Sulla corrispondenza epistolare del Baronio, cfr. M. Mazzariol, *Bibliografia baroniana*, in *Baronio storico e la Controriforma*, pp. 815-958, particolarmente pp. 839-841, 877-880; S. Zen, *Baronio storico, passim*.
39. L'*Ordo, qui servandus proponitur in historia Ecclesiastica pervestiganda*, contenuto autografo nel ms. *Vall. Q 8* [cart.; secc. XVI-XVII; cc. I+153], Caesaris Baronii Congr. Oratorii Romani Presb. S. R. E. Cardinalis et Bibliothecarii. *Opuscula varia autographa*, cc. 5*r*-6*v*, BVR, è pubblicato in S. Zen, *Baronio storico*, appendice I, pp. 347-354 (d'ora in poi: *Ordo*); per i rilievi filologici, cfr. *ivi*, p. 347, nota a.
40. Cfr. *ivi*, pp. 72-80 e note.
41. Nell'Oratorio filippino circolavano, ad esempio, le seguenti edizioni: C. Velleius Paterculus, *cum animadversionibus* Justi Lipsii, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, apud F. Raphelengium, 1591; L. [*et* M.] Annaeus Seneca *a* M. Antonio Mureto *correctus et notis illustratus* ..., Romae, apud B. Grassium, 1585; Publius Cornelius Tacitus, *Opera omnia quae extant. Edidit* Justus Lipsius, Lugduni Batavorum 1600; C. Plinii Secundi Novocomensis *Epistolarum libri decem* ..., Venetiis 1515; per quanto concerne Aristotele, si utilizzavano le edizioni commentate da Antonio Montecatini, aristotelico italiano che aveva insegnato molto tempo a Ferrara: ad esempio, *In primam partem tertii libri Arist. de Anima, qua est de mente humana*, Antonii Montecatini ... *lectura a* Hieronymo Bovio ... *collecta et iterum edita* ..., Ferrariae, ex typis haeredum F. Rubei, 1576 [altra ed.: ivi 1587]; Antonii Montecatini ... *in octavum Aristotelis Physicorum, hoc est naturalium seu de auditu naturali librum, commentarii* ..., Ferrariae, apud B. Mammarellum, 1591; Eiusd., *Aristotelis politicorum, hoc est civilium librorum secundus ... in Latinam linguam conversus et partitionibus resolutionibus scholiis illustratus ... Platonis ... de Republica, vel de Iusto, libri decem ... in eos libros partitiones et veluti paraphrases quaedam* ..., Ferrariae, apud B. Mammarellum, 1594.
42. Cfr. S. Zen, *Baronio storico, Catalogus*, 6, 111, 400, 402.
43. Cfr. A. Valier, *Il dialogo della gioia cristiana*, p. 59.

L'assenza della poesia classica si spiega invece con l'evidente difficoltà di conciliarla con le categorie morali e la pedagogia di Chiesa. Del resto, lo stesso Baronio aveva bruciato i suoi versi giovanili poiché considerava la poesia *fabula, peccatum*, rivelando perfetta coincidenza di vedute con l'amico Bellarmino[44]. A Ferrara, nel 1598, Baronio e Bellarmino apostrofarono severamente Giambattista Guarini, tacciato di immoralità per il suo *Pastor fido* e sbrigativamente liquidato come il Lutero della letteratura. L'episodio ferrarese, in considerazione delle sue implicazioni pedagogiche e morali, sarà riproposto tempo dopo nella trattatistica devota e apologetica, specialmente su iniziativa degli scrittori gesuiti[45].

Per quanto concerne la produzione umanistica, va sottolineata l'assenza di Lorenzo Valla, nonostante il pronunciamento filologico di Baronio contro l'autenticità della Donazione di Costantino, mentre il silenzio su Erasmo è sintomatico del processo d'inasprimento e d'impoverimento culturale che si andava realizzando nel mondo cattolico. Ad accanirsi contro Erasmo fu, tra i tanti, il domenicano Ambrogio Catarino Politi, professionista della controversia, che gli contestò l'*Encomium matrimonii*, umanistica esaltazione della vita coniugale, stampato nel 1518 e riedito quattro anni più tardi nel trattato *De conscribendis epistolis*. La replica del rude Catarino, costituita dall'opuscolo *De coelibatu adversus impium Erasmum*, apparve postuma nel 1581, a cura del nipote Clemente Politi. Nonostante la circolazione piuttosto tardiva, il *De coelibatu* di Ambrogio Catarino fece registrare un notevole successo editoriale, sia per l'attualità della posizione antierasmiana, sia per la sua misogamia di derivazione ascetica, in sintonia con i modelli culturali e pedagogici della Chiesa post-tridentina. L'insistita presenza di questo testo nelle biblioteche monastiche ed ecclesiastiche italiane, assieme alla diffusione ad ampio raggio di opere violentemente antierasmiane come la *Bibliotheca sancta* di Sisto da Siena, la *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino e le *Institutiones Ecclesiasticae* del cappuccino Gregorio da Napoli, aiutano a comprendere la generalizzata messa al bando di Erasmo nella penisola, da considerarsi ufficiale dopo la pubblicazione dell'Indice clementino del 1596[46].

Anche Luigi Lippomano aveva attaccato duramente Erasmo, infastidito dalla sua intenzione di tradurre in volgare la Sacra Scrittura e di sottoporre a rigorosa critica filologi-

44. Cfr. G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, p. 61.
45. Sulla dura condanna del *Pastor fido*, vedi S. Zen, *Baronio storico*, pp. 26, 54-55, nota 32.
46. L'aspro scritto del Catarino *De coelibatu adversus impium Erasmum*, Senis, apud Lucam Bonettum, 1581, pubblicato postumo con una dedica al cardinale Alfonso Gesualdo, inasprì i toni della polemica antierasmiana, già avviata in Ambrogio Catarino Politi, *Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane, estratte d'un simil libretto senza nome de l'autore, intitolato Il Sommario de la Sacra Scrittura, libretto scismatico, heretico et pestilente*, in Roma, ne la contrada del Pellegrino, Girolamo Cartolari per Michele Tramezzino, 1544, in cui Erasmo e Lutero sono accomunati nella stessa condanna. Su di lui, cfr. S. Zen, *Monarchia della verità*, pp. 33-72 (cap. I, «Ambrogio Catarino e il nemico eretico»); sui modelli culturali e la pedagogia della Controriforma, *ivi, passim*; inoltre, per il carattere pionieristico della ricerca, R. De Maio, *I modelli culturali della Controriforma, passim*; in particolare, sulla polemica antierasmiana, S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri 1987 («Nuova Cultura», 1), pp. 64, 190-191 e note; M. Rosa, *«Dottore o seduttor deggio appellarte»: note erasmiane*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI, 1990, pp. 5-33; sulle censure contro Erasmo negli Indici fino al 1596, Fr. H. Reusch, *Die* Indices librorum prohibitorum *des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 1886, pp. 185, 259, 477, 547; V. Frajese, *La politica dell'Indice dal tridentino al clementino (1571-1596)*; sul domenicano Sisto da Siena, A. Del Col, *Note sull'eterodossia di fra Sisto da Siena. I suoi rapporti con Orazio Brunello e un gruppo veneziano di «spirituali»*, «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64; per il richiamo a Valla e alla posizione di Baronio sulla Donazione di Costantino, S. Zen, *Baronio storico*, pp. 228-236 e note. Sullo stato delle biblioteche conventuali di fine Cinquecento, i cui cataloghi sono contenuti nei codici *Vaticani latini 11266-11326* – risultato di un'ampia inchiesta sul patrimonio librario delle biblioteche monastiche della penisola, coordinata dal cardinale Valier e promossa nel 1598 dalla Congregazione dell'Indice dei libri proibiti –, oltre al citato studio di Romeo De Maio, cfr. M. M. Lebreton, L. Fiorani, Codices Vaticani Latini. Codices 11266-11326. *Inventari di biblioteche religiose italiane alla fine del Cinquecento*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1985; M. Dykmans, *Les bibliothèques des religieux d'Italie en l'an 1600*, «Archivum Historiae Pontificiae», XXIV, 1986, pp. 385-404; D. Zardin, *Libri e biblioteche negli ambienti monastici dell'Italia del primo Seicento*, in *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche 1999, pp. 347-383.

ca la tradizione relativa al culto dei santi. Tuttavia, i giudizi teologicamente più sprezzanti su Erasmo si devono a Roberto Bellarmino, probabilmente convertitosi al fronte antierasmiano per effetto di una attenta lettura dell'intransigente Catarino[47]. Quanto ai testi posti all'Indice, essi si potevano consultare solo per motivi scientifici e di polemica confessionale, previa una speciale dispensa. Ad esempio, Baronio, per ragioni squisitamente professionali, teneva presso di sé l'*Ecclesiastica Historia* dei Centuriatori di Magdeburgo[48].

Per la preparazione dei sermoni pomeridiani dell'Oratorio, i filippini si servono largamente di scritti di storia, documentandosi in maniera particolare sulle *historie ecclesiasticae*. Fonti specifiche sono la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, arricchita progressivamente dai suoi continuatori Socrate lo Storico, Sozomeno e Teodoreto; l'*Historia tripartita* di Cassiodoro, che costituisce la fusione delle tre continuazioni della *Storia* eusebiana secondo la traduzione del monaco Epifanio; l'*Historia Ecclesiastica* di Niceforo Callisto[49]. Per la sua peculiare tendenza edificante si privilegia il genere biografico e agiografico, particolarmente adatto allo spirito devoto dei sermoni dell'Oratorio. Nella giusta considerazione si tiene anche la letteratura martiriale, opportunamente epurata dagli scritti apocrifi e fabulistici. In tale contesto, si valorizzano per evidenti ragioni apologetiche il *Martyrium Polycarpi*, gli *Atti* di Giustino e dei martiri scillitani, nonché le notazioni storiche di Egesippo e Ireneo[50].

L'uso della storiografia medioevale, elaborata *sub specie aeternitatis* ed ispirata ai moduli del provvidenzialismo teologico, si associa alla consultazione di scritture quattrocinquecentesche, tra le quali vanno ricordate le cronache di Johann Naucler e Johann Tritheim, gli *Annales* di Johann Thurmair, latinizzato Aventinus, e le più avanzate *Rapsodie historiarum enneadum* di Marcantonio Coccio detto il Sabellico[51]. Tuttavia, non si legge Leonardo Bruni, al quale pure era debitore il Sabellico, e non ci si aggiorna su Guic-

47. Su Bellarmino ed Erasmo, cfr. S. Zen, *Baronio storico*, particolarmente pp. 26-27 e note; su Luigi Lippomano, S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, p. 228.

48. Cfr. S. Zen, *Baronio storico, Catalogus, 3*.

49. Cfr. *Historiae Ecclesiasticae scriptores Graeci* ... Ioanne Christophorsono ... *interprete* ..., Parisiis 1571 [contiene: Eusebii Caesariensis *Historiae Ecclesiasticae libri X. De vita Constantini Magni libri IV. Oratio in laudem Constantini Magni, ad trigesimum illius imperii annum*]; Beati Theodoreti ... *Operum quae ad hunc diem Latine versa sparsim extiterunt tomus primus* [-secundus] ..., Coloniae Agrippinae, apud J. Birckmannum, 1567; *Chronica trium illustrium auctorum* Eusebii Pamphili ... Hieronymo *interprete*, Eusebii Hieronymi presbyteri, Prosperi Aquitanici ... *ab Abraham ad an. Christi 449, a* ... Arnaldo Pontaco ... *emendata et notis illustrata*, Burdigalae, apud S. Millangium, 1604; Nicephori Callisti Xanthopuli, ... *Ecclesiasticae Historiae libri decem et octo ... opera ... ac studio* ... Ioannis Langi, ... *e Graeco in Latinum sermonem translati nuncque denuo in lucem editi* ..., Basileae, per Oporinum et Hervagium, 1555. Baronio possedeva l'*Historia Ecclesiastica* Eusebii Caesariensis. [Sequitur] *Hystoria tripertita* Cassiodori *senatoris viri Dei de regimine Ecclesie primitive feliciter incipit*, [Parisiis] apud divum Claudium vici sancti Iacobi in edibus Francisci Regnault Universitatis Parrhisiorum librarii, che ora costitutisce il ms. *Vall. Q 63*, BVR, dal momento che nella parte finale presenta note autografe del Baronio (cc. 291*v*-295*r*).

50. Baronio elaborò le vite di Ambrogio e Gregorio di Nazianzo, a testimonianza del rilievo assunto dal genere biografico nell'Oratorio filippino. Cfr. *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi a* Caesare Baronio ... *collecta*, in *Tomus sextus* Sancti Ambrosii ... *operibus adiunctus* ..., Romae, ex Typographia Apostolica Vaticana, 1587, pp. 1-46; il ms. *Vall. Q 35*, BVR, contiene il testo autografo della biografia e reca il seguente titolo: *Vita S. Ambrosii Episcopi Mediolanensis scripta a* Caesare Baronio. *Opus autographum*. Il *De vita S. Gregorii Nazianzeni* si trova in *Acta Sanctorum. Maii*, II, Antverpiae 1680, pp. 373 E-429 C, e in C. Baronii, *Epistolae et opuscula ... recensuit et adnotationibus illustravit* Raymundus Albericius, II, pp. 241-396. Sulla letteratura martiriale, cfr. S. Zen, *Baronio storico, Ordo*, pp. 348-349.

51. Cfr. *Chronica* Iohannis Naucleri ... *succinctim comprehendentia res memorabiles seculorum omnium hac gentium, ab initio mundi usque ad annum Christi nati 1500* ..., Coloniae, apud G. Calenium et haeredes J. Quentelii, 1579; Iohannis Trithemii, *Opera historica, quoquot hactenus reperiri potuerunt omnia* ..., Francofurti, typis Wechelianis, apud C. Marnium et heredes J. Aubrii, 1601; Iohann Thurmair, *Annalium Boiorum libri VIII. Recogniti* ... N. Cisnerii ... *diligentia* ..., Basileae 1580; Sabellici [Marcantonio Coccio], *Rapsodiae historiarum enneadum ab orbe condito ad annum salutis humanae 1504*, Venetiis 1498-1504 [I ed.]. Il Sabellico compilò i *Rerum Venetarum ab urbe condita libri XXXIII*, Venetiis 1487, in cui dichiara di essersi rifatto all'opera di Flavio Biondo. Cfr. F. Gilbert, *Biondo, Sabellico and the Beginnings of Venetian Official Historiography*, in *Florilegium Historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, ed. by J. G. Rowe and W. H. Stockdale, Toronto 1971, pp. 275-293.

ciardini e tanto meno su Machiavelli. Invece, l'utilizzazione degli scritti di Onofrio Panvinio e del Sigonio pone concretamente i padri dell'Oratorio di fronte al problema della critica storica e della filologia[52].

In merito all'esegesi scritturale, i testi di riferimento sono quelli filologicamente più attendibili e meglio impostati: ad esempio, i commenti di André van Hoye a Ezechiele e del gesuita spagnolo Juan de Pineda a Giobbe; inoltre, i contributi esegetici di Cornelis Jansen, di Basilio Zanchi, giudicato filologo insigne, e di Henri van Cuyck, stimato biblista[53]. Nel quadro delle letture filippine, una sezione rilevante è ovviamente costituita dai Padri della Chiesa, utilizzati nelle edizioni filologicamente più sorvegliate ed affidabili; i padri orientali sono per lo più letti in traduzione latina. In particolare, ai fini dei sermoni pomeridiani e dell'attività pastorale, gli oratoriani consultano recenti edizioni di Tertulliano, Cipriano, Minucio Felice e Anobio, degli alessandrini Atanasio e Cirillo, di Teodoreto, dei cappadoci Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno, degli occidentali Ilario, Ambrogio, Girolamo e Agostino[54]. Tra gli scolastici si preferiscono Tommaso d'Aquino e Bonaventura[55].

Nello studio della produzione patristica e, più in generale, degli scrittori ecclesiastici, ricercatori ed oratori filippini si servono di opere di consultazione metodologicamente avanzate e molto diffuse: in particolare, della *Bibliotheca sanctorum Patrum*, curata da Marguerin de la Bigne, e delle *Antiquae lectiones* di Enrico Canisio. Per gli autori più antichi, si consulta solitamente l'utile catalogo di Suffridus Petersson, da considerarsi superato solo dopo la pubblicazione dell'*Apparatus sacer* di Antonio Possevino, più completo e documentato, e del fortunato *De Scriptoribus Ecclesiasticis* di Bellarmino, che molti preferivano perché più pratico e facile da utilizzare[56].

52. I padri filippini si servivano delle seguenti opere del Panvinio: Onuphrii Panvinii, ... *Reipublicae Romanae commentarium libri tres et alia quaedam* ..., Venetiis, apud V. Valgrisium, 1558; Eiusd., *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et de eorundem coemeteris liber*, Coloniae, apud M. Cholinum, 1568; Eiusd., *De praecipuis Urbis Romae sanctioribusque basilicis quas Septem Ecclesias vulgo vocant*, Romae, apud haeredes Antonii Bladii, 1570; Eiusd., *De primatu Petri et Apostolicae Sedis potestate libri tres contra Centuriarum auctores, edidit* card. M. A. Columna, Veronae, apud Hier. Discipulum, 1589, dal carattere dichiaratamente antimagdeburgico. Di Sigonio, specialmente Baronio, Tommaso Bozio e Giovan Francesco Bordini conoscevano nei dettagli le seguenti opere: Caroli Sigonii *de antiquo iure populi Romani libri undecim*, Bononiae, apud Societatem typographiae Bononiensis, 1574; Eiusd. *Historiarum de occidentali Imperio libri XX* ..., Bononiae, apud Societatem typographiae Bononiensis, 1578; Eiusd. *Historiarum de regno Italiae quinque reliqui libri ... qui libri, nunc primum editi, quindecim de eodem regno antea vulgatos sequuntur, et narrationem anno 1200 usque ad 1286 perficiunt* ..., Francofurti, apud heredes A. Wecheli, C. Marnium et J. Aubrium, 1591; nel 1574 erano stati pubblicati a Venezia *Historiarum de regno Italiae libri quindecim ... qui libri historiam ab anno 570 usque ad 1200 continent*. Carlo Sigonio stimava il Baronio e ne apprezzava le austere fatiche storiche, come si evince dalle lettere intercorse tra i due storici. Cfr. S. Zen, *Baronio storico*, pp. 31, 60-61 (nota 48), 71, 98, e *ad indicem*.

53. Cfr. Andreas Hoius [André van Hoie], *Ezechiel propheta, paraphrasi poetica illustratus et in VI libros tributus* ..., Duaci, apud J. Bogardum, 1598; Juan de Pineda, *Commentariorum in Iob*, Hispali 1598 [anche ivi 1602]; *Paraphrases in omnes Psalmos Davidicos, cum argumentis eorum et adnotationibus* ..., *authore* Cornelio Jansenio ... *Adiuncta est, eodem authore, similis Paraphrases in ea Veteris Testamenti Cantica quae per singulas ferias ecclesiasticus usus observat*, Lovanii, apud P. Zangrium, 1569; Basilii Zanchi ... *in omnes S. Scripturae libros notationes* ..., Coloniae Agrippinae, in officina Birckmannica, sumptibus A. Mylii, 1602; Henrici Cuyckii *De Novi Testamenti sacrificio, sermones XX* ..., Leodii, apud A. de Coerswaremia, 1604.

54. Cfr., a titolo esemplificativo, le edizioni dei Padri utilizzate dal Baronio: S. Zen, *Baronio storico, Catalogus*, 1, 7, 24, 27, 28, 30, 34, 44, 72, 74, 92, 127, 137, 139, 253, 291, 334, 337, 382; *Inventario*, 4, 17.

55. Tommaso d'Aquino era letto, ad esempio, nella seguente edizione: Divi Thomae Aquinatis ... *Opera omnia ... ad exemplar Romanae impressionis restituta*, Venetiis, apud D. Nicolinum et socios, 1593-1594 [tomi 17]; inoltre, di Bonaventura, si utilizzava Sancti Bonaventurae ... *de vita s. Patris Francisci liber I* [*edidit* F. Henricus Sedulius] ..., Antverpiae, ex officina Plantiniana, apud J. Moretum, 1597.

56. Per le opere menzionate, cfr. *Bibliotheca sanctorum Patrum et antiquorum scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ... collectae per* Margarinum de la Bigne *et ab eodem recognitae*, Parisiis 1575 [II ed.: Lutetiae Parisiorum 1589]; Henrici Canisii, *Antiquae lectiones, seu antiqua monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam numquam edita*, Ingolstadii 1600-1604 [voll. 6]; *De illustribus Ecclesiae scriptoribus, authores praecipui veteres* [Hieronymus Stridonensis; Gennadius Massiliensis; Isidorus Hispalensis] ... *opera* Suffridi Petri ..., Coloniae, apud M. Cholinum, 1580; Antonii Possevini Mantuani ... *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti ... Tribus tomis distinctus*, Venetiis, apud

Tra i *documenta ecclesiastica* risultano particolarmente importanti raccolte di decretali e lettere di pontefici. Per la corrispondenza epistolare di Innocenzo III era ovvio rifarsi all'accurata edizione del dotto porporato Guglielmo Sirleto, bibliofilo insigne ed estimatore curiale del Baronio[57]. Vere e proprie fonti del dogma sono considerati i *concilia sacra*, raccolti ed emendati «diligenter» dal certosino Surio negli *Acta conciliorum omnium*. Tuttavia, circolano opere di consultazione anche più recenti: ad esempio, il volume sul Primo Concilio di Nicea, edito dal gesuita Alfonso Pisa, che in precedenza, nel 1572, aveva redatto un *Commentarium ad Concilium primum generale Nicaenum*; la prima versione latina degli atti del Concilio di Efeso, ad opera del gesuita Anton van Pelte, che la diede alle stampe nel 1576; di peculiare importanza sono inoltre gli atti del Secondo Concilio di Nicea, convocato nell'autunno del 787 dall'imperatrice Irene, i cui canoni sul significato e la liceità del culto delle immagini si andavano ora configurando come documento apologeticamente rilevante nella controversia coi riformati. Il gesuita Matteo Rader, biografo-testimone di Pietro Canisio, aveva curato gli atti del Quarto Concilio di Costantinopoli, più volte ricordato dal Baronio negli *Annales* poiché nel corso delle sue sedute era stato ricomposto lo scisma del patriarca Fozio[58].

I padri filippini frequentano anche la produzione teologica contemporanea. Tra gli autori più letti vi sono il teorico del primato pontificio Nicholas Sanders, il prolifico teologo di Lovanio Jan van der Meulen, latinizzatosi Molanus, il cardinale Gabriele Paleotti, affine alla comunità oratoriana, l'arcivescovo di Vienne Pierre de Villars, il gesuita Possevino e Roberto Bellarmino, colonna intellettuale della Controriforma[59]. Punto fermo della formazione dei filippini e, in generale, del clero, è la letteratura spirituale, ben rappresentata nell'Oratorio romano dalla circolazione di martirologi, scritti agiografici e trattati di mistici. Della letteratura martirologica avevano una conoscenza professionale il Tarugi, Giovan Francesco Bordini, Antonio Talpa, Camillo Severini, Antonio Gallonio e in particolare Baronio, che nell'ambito della revisione curiale del *Martyrologium Romanum* aveva partecipato ai lavori della commissione, ricevendo dal cardinale Sirleto l'incarico di stendere le note al testo liturgico. Fu in quella occasione che il Baronio si esercitò filologicamente sull'assai discusso *Martyrologium* di Pietro Galesini, responsabile di numerose sviste e di annotazioni approssimative, ma tuttavia considerato rispettosamente dallo storico filippino «eruditus» e «doctus»[60].

Societatem Venetam, 1603-1606; Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis *De Scriptoribus Ecclesiasticis liber unus cum adiunctis indicibus undecim*, Romae 1613. Roberto Bellarmino aveva sottoposto a severa revisione critica l'opera di Marguerin de la Bigne, stilando una *Expurgatio Bibliothecae ss. Patrum impressae Lutetiae anno 1589*, ora in X.-M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux Oeuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris 1913, pp. 661-666 ; sul catalogo di Suffridus Petersson, cfr. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse*, pp. 501-502.

57. Cfr. Innocentii Tertii ... *Decretalium atque aliarum epistolarum tomus primus* [G. Sirletus *curavit*], Romae, apud F. Priscianensem, 1543. Sui rapporti tra Baronio e il cardinale Sirleto, vedi S. Zen, *Baronio storico*, p. 445, indice dei nomi.

58. Cfr. [Lorenz Suhr] *Tomus primus Conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium atque particularium ... diligenter emendatis et restitutis per* F. Laurentium Surium ..., Coloniae Agrippinae, apud G. Calenium et haeredes I. Quentelii, 1567 [voll. 4]; *Nicaenum Concilium, primum generale, in quatuor libros distinctum, per* Alphonsum Pisanum ..., Coloniae Agrippinae 1581; *Sacrosancti ... Concilii Ephesini primi acta omnia ... nunc primum latinitate donata* ... [*Edidit* Theodorus Peltanus], Ingolstadii 1576; *Acta Concilii Nicoeni*, Parisiis 1600; *Acta sacrosancti et oecumenici concilii octavi Constantinopolitani quarti* ... [*Edidit* Matthaeus Rader], Ingolstadii 1604.

59. Per un saggio della produzione contemporanea conosciuta nell'ambiente della Chiesa Nuova, si può fare riferimento alla biblioteca di Baronio. In particolare, per le opere del Molanus, cfr. S. Zen, *Baronio storico, Catalogus*, 345, 353, 354, 359, 360, 361, 373, 409; per quelle del Paleotti, *ivi, Catalogus*, 109, 207, 218, 332; *Inventario*, 5; per gli scritti di Possevino, *ivi, Catalogus*, 10, 52, 275; per le opere del Bellarmino, *ivi, Catalogus*, 112, 362; di Nicholas Sanders era assai diffuso il trattato *De visibili monarchia Ecclesiae libri octo, in quibus diligens instituitur disputatio de certa et perpetua Ecclesia Dei tum successione, tum gubernatione monarchica ab ipso mundi initio usque ad finem* ..., Lovanii, J. Fouleri cura et impensa, 1571; di Pierre de Villars si consultavano *Opuscules et divers traictez sur plusieurs sujects et matières ecclésiastiques* ..., Lyon, J. Rossin, 1598.

60. Baronio custodiva tra i suoi libri il *Martyrologium Sanctae Romanae Ecclesiae usui in singulos anni dies accommodatum, ad Sanctissimum Patrem Gregorium XIII Pontificem Optimum Maximum* Petro Galesinio *Protonotario Apostolico*

La consueta abbondanza della letteratura pastorale conferisce un carattere sostanzialmente apologetico all'indirizzo culturale dell'Oratorio filippino. Tra i manuali del comportamento si evidenziano per la loro esemplarità il *Profitto spirituale* di Francisco Arias, i cinque libri *De disciplina christianae perfectionis* del gesuita Bernardino Rosignoli, il *Baculus sacerdotalis* di Martín Alfonso Vivaldo, il *De cardinalibus dignitate et officio* del gesuita Girolamo Piatti e *Il principe cristiano guerriero* del Fiammelli. I libri di preghiere e i catechismi costituiscono una parte cospicua della letteratura pastorale; campeggia il *Catechismo romano*, redatto tra il 1564 e il 1566 da una speciale commissione che si adeguò ai decreti tridentini e tenne conto anche della più valida produzione dottrinale precedente, come ad esempio la ben nota *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici* di Luigi Lippomano[61]. Tra i trattati di esorcismi, la scelta cadeva sul *De magia* del gesuita Benito Pereyra o sul *Flagellum daemonum* del francescano Girolamo Menghi, entrambi assai conosciuti e diffusi. Il secondo, in particolare, aveva la pretesa di soccorrere le vittime del diavolo e delle streghe, considerata l'inefficacia dei manuali inquisitoriali, come il Menghi si sforzò di spiegare nel 1578 al Paleotti, dedicatario dell'opera[62].

auctore ..., Mediolani, apud Pacificum Pontium, 1578, ora ms. *Vall. Q 55*, BVR, a causa delle molte note marginali dello storico filippino e di una sua lunga nota autografa finale (pp. 249-252); Baronio giudica Pietro Galesini «eruditus» e «doctus» *ivi*, p. 242, nota autografa. Il *Martyrologium* del Galesini è incluso nel lascito baroniano alla Vallicelliana: cfr. S. Zen, *Baronio storico, Catalogus*, 179; per altri martirologi, *ivi, Catalogus*, 66, 247, 346, 353; per un saggio della letteratura spirituale letta dal Baronio e, con ogni probabilità, ben nota ai filippini, *ivi, Catalogus*, 81, 171, 184, 191, 197, 206, 213, 223, 233, 252, 328, 373. Apparteneva al cardinale filippino anche il codice composito *Officia varia sanctorum. Index Festorum additorum quem Caesar Cardinalis Baronius vidit, probavit, subscripsit*, con svariate annotazioni e correzioni di sua mano: ora ms. *Vall. G 89*, BVR; per le postille del Baronio, cfr. cc. 50*v*, 74*r*, 94[bis]*r*; per le correzioni, cc. 109*r*, 110-111*r*, 145*v*-146, 150*r*; si rilevano sottoscrizioni alle cc. 48*r*, 78*r*, 227*r*. Sul contributo personale del Baronio alla revisione del testo liturgico, vedi il suo *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano auctore* Caesare Baronio Sorano, Romae, ex typographia Dominici Basa, 1586; cfr. anche *Martyrologium Romanum ... Tertia editio ab ipso auctore nunc tit. Ss. Martyrum Nerei et Achillei S. R. E. Card. Bibliothecario Apostolico emendata et compluribus aucta*, Romae, ex Typographia Vaticana, 1598; per altre edizioni a stampa del *Martyrologium*, cfr. M. Mazzariol, *Bibliografia baroniana*, pp. 844-848; per le note autografe del Baronio al *Martyrologium Romanum* e i manoscritti che le conservano, *ivi*, pp. 821-823; sul *Martyrologium* e le connesse vicende filologiche, S. Zen, *Baronio storico*, p. 423, *ad indicem*. Il Baronio agiografo fu seguito, ad esempio, dal gesuita Francesco Arialdo, che compose le *Vite de' santi* in 12 volumi, uno per mese, secondo l'ordine del *Martyrologium*. E in pieno Seicento Giovan Pietro Puricelli, nel raccogliere le testimonianze storiche intorno a s. Arialdo, ricordava ancora il *Martyrologium* del Baronio, ma si richiamava subito agli *Acta Sanctorum* del gesuita Jean van Bolland, ossia alle nuove metodologie in campo agiografico. Cfr. R. De Maio, *Torquato Tasso scolaro dei gesuiti a Napoli*, «Asprenas», 5, 1958, pp. 210-221: 218, nota 68; S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, p. 90; sulla revisione del Martirologio romano e l'apporto del Baronio, cfr., inoltre, P. Paschini, *La riforma gregoriana del Martirologio romano. Note storiche da documenti inediti e poco noti*, «La Scuola cattolica», LI, 1923, pp. 198-210, 274-284; S. Mottironi, *Cesare Baronio agiografo*, in *A Cesare Baronio*, pp. 307-313: 310-311; H. Jedin, *Il cardinale Cesare Baronio*, pp. 55-56; cfr. anche l'indispensabile studio di G. Mercati, *Un voto di Antonio Agellio per la correzione del Martirologio Romano*, in Id., *Opere minori. Raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI*, III: (1907-1916), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1937 («Studi e Testi», 78), pp. 345-355 [già apparso in «Rassegna gregoriana», XIII, 1914, coll. 27-42]. Su richiesta del cardinale Vincenzo Lauro, Roberto Bellarmino, componente della commissione curiale per la revisione del Martirologio romano, scrisse il *De reformatione Martyrologii Romani* [Romae 1592], in X.M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, pp. 459-461.

61. Cfr. Francisco Arias, *Profitto spirituale* ... [trad. dallo spagnolo di G. Zanchini], Milano, nella stampa del p. Pontio, 1600; Bernardini Rosignoli, *De disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu incipientium, proficientium et perfectorum, ex sanctis Scripturis et Patribus libri quinque*, Ingolstadii, ex typographia Adami Sartorii, 1600; Martín Alfonso Vivaldo, *Tractatus aureo baculus sacerdotalis nuncupatus, in duas partes divisus* ..., Venetiis, apud G. Variscum, 1599; Girolamo Piatti, *De cardinalibus dignitate et officio* ..., Romae, apud G. Facciottum, 1602; Giovanni Francesco Fiammelli, *Il principe cristiano guerriero* ..., Roma, Luigi Zannetti, 1602. Il *Catechismo romano* circola sia nell'edizione romana del 1567, che in quella stampata ad Anversa nel 1591. Sulla *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici*, pubblicata a Venezia nel 1553, cfr. S. Boesch Gajano, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano*, pp. 114-119.

62. Cfr. Benedicti Pererii ... *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de Magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica libri tres*, Lugduni, ex officina Juntarum, 1592; Girolamo Menghi, *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos* ..., Venetiis, ex typographia Guerraea, 1597. Sulla personalità del Menghi, cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni 1990, pp. 109-143 (cap. IV, «La battaglia di Girolamo Men-

La letteratura oratoria, con i suoi richiami a temi tipicamente controriformistici, al disprezzo del mondo e alle virtù cristiane, presenta un contenuto edificante, in accordo con il carattere devoto dei sermoni dell'Oratorio. A tale riguardo, basti pensare a sermoni ed orazioni di Francesco Benci, Paolo Regio, Gian Vittorio Rossi e Tullio del Carretto[63]. Nell'ambito della produzione politica, considerata la generalizzata avversione nei confronti di Machiavelli, Bodin e dei *politiques*, diventata vera e propria crociata negli anni della riconciliazione di Enrico IV con la Curia romana, si prendono in considerazione opere sul primato pontificio, sull'universalità della Chiesa, sulla condanna ecclesiastica di Machiavelli e dei sostenitori dello Stato moderno, sulla lotta all'eresia: ad esempio, i trattati *de Antichristo* di Florimond de Rémond e Kasper Schopp, il *De fide haereticis servanda* del Molanus, la recente produzione antimachiavellica, di cui il filippino Tommaso Bozio era considerato un cardine, infine i *Discorsi politici* di Fabio Albergati, considerati ideologicamente rassicuranti poiché, secondo le intenzioni dell'autore, «viene riprovata la dottrina politica di Giovanni Bodino e difesa quella d'Aristotele»[64].

ghi»); per il richiamo al Paleotti, destinatario del *Flagellum daemonum, ivi*, p. 114; in generale, sull'Inquisizione e i manuali inquisitoriali, A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996 («Biblioteca di cultura storica», 214); Id., *L'Inquisizione in Italia*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, pp. 275-320; G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni 1993; P. Scaramella, *«Con la croce al core». Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, La Città del Sole 1995; Id., *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica 1999 («Historica», 3); B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis 1993 («Serie Studi», XII); *L'Inquisizione romana. Metodologia delle fonti e storia istituzionale*. Atti del Seminario Internazionale di Studi, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Trieste 2000.

63. Cfr. Francisci Bencii ... e Societate Iesu *carminum libri quattuor eiusdem ergastus*, Romae, apud Iac. Tornerium, 1590; Paolo Regio, *Sermoni intorno le tre virtù teologiche, fede, speranza e carità*, Napoli, Stamperia dello Stigliola, 1595; Jani Nicii Erythraei [Gian Vittorio Rossi], *Orationes novem* ..., Romae, apud A. Zannettum, 1603; Tullio del Carretto, *Sermoni pastorali*, Casale, per B. Grasso, 1606.

64. Cfr. *L'Anti-Christ et l'Anti-papesse, par* Florimond de Raemond ... *Edition second revue, corrigée et de beaucoup augmentée par l'autheur*, Paris, A. L'Angelier, 1599; Kasper Schopp, *De antichristo epistola ad illustrissimum quemdam Germaniae principem protestantem scripta. Accesserunt eiusdem: de Petri primatu, de adoratione summi pontificis, de splendore et divitiis ecclesiasticorum, de papae denique potestate in saecularibus, et viri doctissimi de protestantibus et calvinistis iudicium* ..., Ingolstadii, ex typographia Adami Sartorii, 1605; Ioannis Molani [Jan van der Meulen] ... *libri quinque. De fide haereticis servanda, tres. De fide rebellibus servanda, liber unus, qui est quartus. Item unicus, de fide et iuramento, quae a Tyranno exiguntur, qui est quintus* ..., Coloniae, apud Godefridum Kempensem, 1584; *De i Discorsi politici di* Fabio Albergati *libri cinque, nei quali viene riprovata la dottrina politica di G. Bodino e difesa quella d'Aristotele*, Roma, L. Zannetti, 1602; nel 1592 uscì a nome del Possevino uno scritto contro Machiavelli, François de La Noue, Jean Bodin e Philippe Duplessis Mornay: *Iudicium. De Nuae militis Galli scriptis, quae ille Discursus politicos et militares inscripsit. De Ioannis Bodini Methodo historiae: libris de Repub. et Demonomania. De Philippi Mornei libro de perfectione christiana. De Nicolao Machiavello*, Romae, ex Typographia Vaticana, 1592; vedi *Iudicium de Nicolao Machiavello, ivi*, pp. 157-187; per la produzione del filippino Bozio, ad alto potenziale antimachiavellico, cfr. Thomae Bozii, *De robore bellico, diuturnis et amplis catholicorum regnis, liber unus. Adversus Macchiavellum*, Romae, ex Typographia Bartholomaei Bonfadini, 1593 [lettere dedicatorie a Clemente VIII e al cardinale Pietro Aldobrandini; ed. successiva: Coloniae Agrippinae, apud J. Gymnicum, 1594]; Eiusd., *De imperio virtutis sive imperia pendere a veris virtutibus non a simulatis, libri duo. Adversus Macchiavellum*, Romae, ex Typographia Bartholomaei Bonfadini, 1593 [lettere dedicatorie a Clemente VIII e al cardinale Cinzio Aldobrandini; ed. successiva: Coloniae Agrippinae, apud J. Gymnicum, 1594]; Eiusd., *De antiquo et novo Italiae statu, libri quatuor. Adversus Macchiavellum*, Romae, apud Gulielmum Facciottum, 1596 [dedicato a Clemente VIII]; accomuna in un'unica condanna Machiavelli e *politiques* l'opera successiva *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos libri octo*, Romae, apud Gulielmum Facciottum, 1596 [lettera dedicatoria a Clemente VIII e proemio indirizzato al cardinale Benedetto Giustiniani (pagine non numerate)]; si veda anche l'intransigente difesa dell'ordine ecclesiastico contro il diritto dello Stato nel *De iure Status sive de iure divino et naturali Ecclesiasticae libertatis et potestatis*, Romae, typis Bartholomaei Bonfadini, 1600 [dedicatoria a Clemente VIII; il libro I è dedicato a Pietro Aldobrandini, il II a Benedetto Giustiniani, il IV a Cesare Baronio; manca la dedica del libro III]. Fonti e bibliografia sulla condanna ecclesiastica di Machiavelli e le connesse vicende francesi in S. Zen, *Monarchia della verità*, pp. 73-111 (cap. II, «*Veritas* ecclesiastica e Machiavelli»); inoltre, cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza 1995 [aggiornamento degli *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965], pp. 83-121; R. De Maio, *La Curia Romana nella riconciliazione di Enrico IV*, in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, pp. 143-190; S. Ricci, *Giulio Antonio Santori e le 'cose di Francia'*, «Nouvelles de la Republique des Lettres», II, 1996, pp. 117-150 e ora Id., *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno 2002, pp. 284-337; sul pensiero politico dell'Albergati, R. De Mattei, *Il problema della «ragion di stato» nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi 1979, in particolare pp. 118-120.

Nella scelta dei testi di autori antichi, i padri oratoriani si lasciano guidare da un criterio seguito con successo anche da Baronio storico: scegliere le edizioni più recenti e meglio curate sotto l'aspetto filologico. Ad esempio, per quanto concerne gli autori latini, il filologo Giusto Lipsio costituisce un punto di riferimento per Velleio Patercolo, Tacito e, nel complesso, la critica del testo della prosa latina. Per le opere di Seneca si utilizza la versione di Marc-Antoine Muret e derivata da Nicolas Lefèvre, stimato corrispondente del Baronio[65].

Con riferimento alla produzione cristiana, il Lefèvre forniva di suo pugno l'edizione parigina dei frammenti di Ilario, stampata nel 1598. Tertulliano, già edito da Sigmund Gelenius e Beato Renano, si poteva leggere ora nella versione commentata e annotata da Jacques de Pamele, curatore anche dell'opera di Cipriano[66]. Nel campo della patristica, il gesuita Fronton du Duc, dotto filologo e consulente del Baronio, aveva acquisito meriti particolari per le sue edizioni complete di Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, nonché quella di Paolino da Nola, condivisa con Heribert Rosweyde[67]. Inoltre, ancora a titolo esemplificativo, si utilizzano i *Sermoni* di Teodoro Studita secondo il testo pubblicato nel 1602 da Aubert Le Mire, l'edizione di Fulvio Orsini per Anobio e Minucio Felice, quella del Surio per Leone I, le *Epistolae* di Bonifacio apparse per la prima volta nel 1605 grazie all'iniziativa editoriale del gesuita Serarius, le opere di Agobardo di Lione date alle stampe nello stesso anno da Jean Papire Masson, stimato sia da Baronio che dal Sarpi. Per altri autori ci si serve delle edizioni di Gérhard Voss[68].

È di estrema rilevanza che gli orientamenti culturali espressi dall'Oratorio filippino, in materia di selezione bibliografica ed utilizzazione dei testi, furono recepiti da Antonio

65. Cfr. C. Velleius Paterculus, *cum animadversionibus* Justi Lipsii; Cornelius Tacitus, *Opera omnia quae extant. Edidit* Justus Lipsius, cit.; L. Annaeus Seneca *a* M. Antonio Mureto *correctus et notis illustratus*. Su Lipsio, cfr. J. Jehasse, *La Renaissance de la critique*, p. 696, *ad indicem*; S. Zen, *Baronio storico*, p. 436, *ad indicem*; R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, University Press 1993 («Ideas in Context», 26), pp. 31-64 e *passim*.

66. Cfr. B. Hilarii ... *ex opere historico fragmenta nunquam antea edita* ... [*Edidit* Nicolaus Faber], Parisiis, apud A. Drouard, 1598 [altra ed.: Parisiis, apud A. Perier et apud R. Nivelle, 1598]; Q. Septimii Florentis Tertulliani ... *Operum tomus primus* [-secundus] ..., Parisiis, apud A. Parvum, 1566 [voll. 2; ed. curata dal Beato Renano e completata da Sigismondo Gelenio]; Eiusd., *Opera quae hactenus reperiri potuerunt omnia ... in quinque tomos distincta ... Cum* Iacobi Pamelii ... *argumentis et adnotationibus toti operi interiectis* [*commentarioque* Francisci Zephyri *in Apologeticum*] ... *Ab eodem* Pamelio *recens adiecta Tertulliani vita ... aliaque prolegomena* ..., Parisiis, apud M. Sonnium, 1584; *Opera* Divi Caecilii Cypriani ... *Adnotationes* Iacobi Pamelii, ... *ab eodem recens adiecta D. Cypriani vita* ..., Parisiis, apud S. Nivellium, 1574. Sui filologi menzionati ed i contesti immediati, cfr. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse, ad indicem*; J. Jehasse, *La Renaissance de la critique*, pp. 212-216, 223, 266-267, 275-276, 300-301 (note 57, 59); sull'acribia del Pamele, P. Paschini, *La riforma gregoriana del Martirologio romano*, p. 284.

67. Cfr. D. Gregorii Nysseni, *Opuscula nonnulla, nunc primum in lucem edita per* R. P. Frontonem Ducaeum ..., Ingolstadii, ex typ. D. Sartorii, 1596; vedi, inoltre, S. Zen, *Baronio storico*, pp. 36, 65-66, 81, 85, 90, 102, 108, 111, 175, 179, 201, 217-218, 242.

68. Cfr. B. Theodori Studitae ... *Sermones catechetici CXXXIV in anni totius festa, eiusdemque testamentum de Graecis Latini facti, ac notis illustrati a* Ioanne Livineio ... *Nunc primum in lucem editi* [*ab* Auberto Miraeo]. *Accesserunt Homiliae S.* Eucherii ..., Antverpiae, sumptibus heredum J. Belleri, 1602; Arnobii *Disputationum adversus gentes libri septem*. M. Minucii Felicis *Octavius. Romana editio posterior* [Edita da Fulvio Orsini], Romae, ex typographia D. Basae, excudebat F. Zannettus, 1583; Divi Leonis, eius nominis I ... *Opera quae quidam haberi potuerunt omnia* ... [Laurentius Surius *edidit. Praemissa est vita auctoris*]. *His adiunximus* Divi Leonis IX, *aeque Romani pontificis, eruditis aliquot lucubrationes* ..., Coloniae Agrippinae, apud J. Birckmannum juniores, 1569; *Epistolae S.* Bonifacii *martyris ... nunc primum e Cesareae Maiestatis Viennensi Bibliotheca luce notisque donatae per* Nicolaum Serarium ..., Moguntiae, e typographeo B. Lippii, 1605; Sancti Agobardi ... *Opera ... nunc e* Papirii Massonii *iurisconsulti bibliotheca proferuntur* ..., Parisiis, excudebat Dionysius Duvallius, 1605; per Gregorio il Taumaturgo ci si serviva del volume *Opera omnia ... cum eiusdem authoris vita* [*a* Gregorio Nysseno], *Graece et Latine, interprete et scholiaste* ... Gerardo Vossio ... *Edicta sunt Miscellanea sanctorum aliquot patrum Graecorum et Latinorum omnia nunc primum in lucem edita ... eodem* ... Gerardo Vossio *auctore et collectore* ..., Moguntiae 1604; tra le edizioni curate dal Voss, vedi anche S. Bernardi ... *de Consideratione ad Eugenium, papam tertium, libri quinque ... recogniti et emendati ... studio atque diligentia* R. D. doct. Gerardi Vossii ..., Romae, ex typographia G. Facciotti, 1594; *Operum omnium sancti* Ephraem Syri ... *tomus primus* [-tertius] ... *latinitate donatus scholiisque illustratus, interprete et scholiaste* ... Gerardo Vossio Borchlonio ..., Romae, ex typographia I. Tornerii, 1589-1598 [voll. 3]. Cfr. J. Jehasse, *La Renaissance de la critique, passim*; sul Masson, S. Zen, *Baronio storico*, pp. 36-37, 65, 80-81, 85, 108, 171, 197, 215, 241, 352; Catalogus, 237, 290, 388, 394.

Possevino nella *Bibliotheca selecta*, bibliografia ideale e campionaria della Controriforma, con la quale la Curia romana intendeva incoraggiare la formazione dell'intellettuale cattolico sul fondamento dell'uniformità del sapere e del conformismo religioso, promuovendola a strumento di controllo del pensiero complementare dell'Indice dei libri proibiti. Lo scrittore gesuita vi pone infatti al bando Erasmo e Melantone, il protestantesimo nel suo complesso, la storiografia luterana con a capo Flacio Illirico e i Centuriatori di Magdeburgo, Machiavelli, i «machiavellisti» e Bodin[69]. Una sua ricorrente preoccupazione è che il mondo cattolico si lasci sedurre da «historiographi heretici» del calibro di Machiavelli e dei suoi subdoli seguaci, dei quali è stata tuttavia smascherata la pericolosità eversiva e la natura irreligiosa[70].

Con questi orientamenti, la *Bibliotheca selecta* si presentava come punto di riferimento ideologico privilegiato per i cattolici colti e impegnati nella milizia politica, dal momento che indicava con chiarezza i nemici autentici della Chiesa e forniva gli strumenti idonei per combattere falsi politici, principi di simulata virtù, errori teologici e comportamenti non ortodossi[71].

69. Cfr. A. POSSEVINI, *Bibliotheca selecta*: in particolare, per la messa al bando di Erasmo e Melantone, considerati autori inammissibili, *ivi*, I, pp. 110-112. Sulla *Bibliotheca selecta* e le altre due edizioni stampate vivente l'autore (Venetiis, apud Altobellum Salicatium, 1603; Coloniae Agrippinae, apud Joannem Gymnicum, 1607), cfr. S. ZEN, *Baronio storico*, pp. 21-28, 50-52, 61-62, 271-273, 300-301; A. BIONDI, *La* Bibliotheca selecta *di Antonio Possevino*, che elabora un'accurata analisi dell'opera posseviniana; C. CARELLA, *Antonio Possevino e la biblioteca "selecta" del principe cristiano*, in Bibliothecae selectae. *Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki 1993 («Lessico Intellettuale Europeo», LVIII), pp. 507-516; per la traduzione italiana dell'opera, L. BALSAMO, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino (1553-1606)*, «La Bibliofilia», XCIII, 1991, pp. 53-93 (vedi *ivi*, p. 93, un elenco delle edizioni, anche parziali, e delle traduzioni della *Bibliotheca selecta* e dell'*Apparatus sacer*); in particolare, sulla revisione curiale della *Bibliotheca selecta* e sui sette censori gesuiti, comprendenti anche il Bellarmino, R. DE MAIO, *I modelli culturali della Controriforma*, pp. 370-371. Campanella dice «Bodin machiavellista» negli *Articuli prophetales*, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. *1587*, c. 581, segnalato in G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, p. 153, nota 111; cfr., inoltre, L. FIRPO, *Ancora sulla condanna del Bodin*, «Il pensiero politico», XIV, 1981, pp. 173-186; R. CRAHAY, *Jean Bodin devant la censure: la condamnation de la «République»*, *ivi*, pp. 154-172.

70. A. POSSEVINI, *Bibliotheca selecta*, I, pp. 1-2.

71. In questo contesto risulta fondamentale, specialmente per le peculiari implicazioni metodologiche, R. DE MAIO, *I modelli culturali della Controriforma*, pp. 365-381; si veda, inoltre, S. ZEN, *Monarchia della verità*, pp. 89-111, 167-168 e *passim*.

SEMINARI E COLLEGI NELLO STATO DI MILANO FRA CINQUE E SEICENTO

XENIO TOSCANI

Lo scopo di questo lavoro è delineare un aspetto della storia delle istituzioni educative in età moderna in uno degli antichi Stati italiani. È parte di un progetto che si propone di delineare il complesso delle istituzioni educative *medio-superiori* nello Stato o parte di esso, di comparare le situazioni di più Stati, nella direzione di un auspicabile atlante delle istituzioni educative di età moderna, che consenta di cogliere le dinamiche nel tempo, il peso relativo delle diverse componenti del quadro, le variazioni e le diversità "regionali" e di valutare infine i livelli di scolarizzazione "medio-superiore" conseguiti in vari momenti del periodo considerato.

Naturalmente si è consapevoli che seminari e collegi sono solo una parte delle realtà educative e "scolastiche" medio-superiori; ne esistevano molte altre quali scuole di grammatica, umanità e retorica pagate dai comuni, scuole fondate su lasciti di privati, e amministrate da enti vari, scuole offerte da istituzioni ecclesiastiche, quali conventi o monasteri, canonicati scolastici, cappellanie[1]. È noto che tutte le città e non pochi borghi, grossi e meno grossi, dal tardo medioevo pagavano maestri pubblici che tenevano per la comunità pubbliche lezioni[2]; non mancarono inoltre facoltosi privati che lasciarono patrimoni cospicui destinati a pagare maestri di grammatica, umanità, retorica, filosofia, e spesso leggi (come attesta il caso di Amico Canobio a Novara, ma non è certo il solo)[3]; ecclesiastici influenti a loro volta fondarono canonicati scolastici che assursero anche al ruolo di illustri scuole, come la "Scolastica" fondata a Castiglione Olona dal cardinale Branda Castiglione[4]; in illustri e popolate cittadine, come Viadana o Voghera, monasteri e conventi aprirono scuole, in accordo anche finanziario con il comune[5].

1. P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Bari 1991; P. BARSANTI, *Il pubblico insegnamento in Lucca dal secolo XIV al secolo XVIII*, Lucca, ma ristampa Bologna (Forni) 1980; D. SASSI, *L'istruzione pubblica in Torino dal 1300 al 1800*, Torino 1880; P. PATERNOSTER, *Le scuole pubbliche a Venezia al tempo della Repubblica*, Venezia 1883; per quanto riguarda città lombarde, anzi più propriamente dello Stato di Milano, cfr. A. RONZON, *Le scuole antiche e moderne in Lodi*, Lodi 1883; G. VIDARI, *Frammenti cronologici dell'agro ticinese*, Pavia 1891 (scuole a Pavia e nel pavese); A. LIZIER, *Le scuole di Novara e il Liceo convitto*, Novara 1908; P. REPOSSI, *Memorie storiche della città di Valenza*, Valenza 1911; F. COGNASSO, *Storia di Novara*, Novara 1971; G. MANFREDI, *Storia di Voghera*, Voghera 1908; G.A. ADAMOLLO, *Cronaca di Varese*, Memorie pubblicate a cura di A. Mantegazza, Varese 1931; G. ROMANI, *Storia di Casalmaggiore*, Cremona 1983 (ristampa anastatica ed. Turris); per altri casi lombardi G. LOCATELLI, *L'istruzione in Bergamo e la Misericordia maggiore*, «Bergomum», 1910, pp. 57-169 e 1911, pp. 21-99; C. CARLSMITH, *Le "scholae" e la scuola. L'istruzione «amore Dei» in Bergamo tra cinquecento e seicento*, «Atti dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti di Bergamo», 1996-97 (ma 1999), pp. 235-256; M. AGOSTI, *La tradizione pedagogica bresciana*, in *Storia di Brescia*, Brescia 1964, vol. III, pp. 275-339; A. ZANELLI, *Del pubblico insegnamento in Brescia nei secoli XVI e XVII*, Brescia 1896.

2. Oltre ai saggi citati nella nota 1, che forniscono spesso abbondanti notizie relative al tardo medioevo, si veda il saggio di G. MANACORDA, *Storia della scuola in Italia: il Medio evo*, Milano, Palermo, Napoli 1914 e la ricca bibliografia pubblicata in calce a P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento* e ad A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna 1996.

3. G. DE PAOLI, *Amico Canobio, protagonista della Novara del Cinquecento. Potere economico e politico di una famiglia novarese*, «Novarien», 1987, pp. 5-44; a Milano nel 1499 Tommaso Piatti fece un lascito per aprire scuole di grammatica, umanità, retorica e filosofia, le «scuole Palatine». Nel 1554 Paolo Cannobio fondò, con ricco lascito, le «scuole canobiane», che insegnavano logica, dialettica, etica. Su queste ed altre istituzioni milanesi si veda la bella opera di P. MORIGIA, *Raccolta nobilissima nella quale si descrivono tutte l'oppere di carità christiana... che si fanno nella città di Milano*, Milano 1599 (altra ed. Milano 1602).

4. E. CAZZANI, *Castiglione Olona nella storia e nell'arte*, Castiglione 1967, specie alle pp. 206-221.

5. Per Viadana cf. A. PARAZZI, *Appendici alle origini e vicende di Viadana e suo distretto*, vol. III, Viadana 1894, p. 76. Il comune aveva concordato con agostiniani e francescani dei locali conventi pubblica scuola per i laici nella filosofia e nella matematica. A Voghera nel sec. XIII i benedettini presso S. Maria della Rossella insegnavano grammatica ai laici. I domenicani, succeduti ai predetti, tennero analoghe scuole presso S. Maria della pietà; cfr. G. MANFREDI,

Il quadro dello sviluppo di seminari e collegi va dunque ovviamente integrato con quello delle altre realtà scolastiche, ma può meritare una trattazione a sé perché, mentre la rete delle altre scuole è il risultato di molte volontà tra di loro diverse e di promotori singoli (un comune, un privato) ovviamente privi di coordinamento e di progetto complessivo, seminari e collegi sono invece il frutto, almeno in parte, di progetti e di volontà di coordinamento maggiori.

Per i seminari, si dà il caso di vescovi di diocesi vaste e geograficamente complesse che progettano addirittura un "sistema" di tali istituti, al servizio delle varie parti in cui si articola il territorio diocesano: è il caso di Carlo Borromeo e dei suoi successori a Milano[6], del vescovo Bascapè a Novara[7]. Per tutte le altre diocesi, che invece ebbero non un sistema di seminari ma un solo seminario, linee progettuali sono offerte dai sinodi della provincia ecclesiastica (i celebri concili provinciali, celebrati con esemplare cura e energia da Carlo Borromeo) che puntano a realizzare nell'ambito della metropolia l'invito tridentino alla erezione e dotazione dei seminari[8].

I collegi o scuole aperti da congregazioni religiose (e per lo Stato di Milano in primo luogo da somaschi, gesuiti, barnabiti) può certo accadere che siano istituiti su sollecitazione di principi, di consigli cittadini, di singoli potenti benefattori, ma sempre si inquadrano e si armonizzano nel progetto del generale o del superiore della congregazione, il quale deve quanto meno valutarne la opportunità, oltre che la possibilità, anche in vista del personale di cui dispone, per non dire poi dei collegi o scuole che invece si aprono per specifica e autonoma volontà della congregazione, e che dunque a pienissimo titolo rientrano in un "progetto"[9].

Seminari e collegi, infine, rappresentano un "salto di qualità" sia qualitativo che quantitativo nella storia della organizzazione e dei sistemi scolastici medio-superiori, come una abbondante letteratura ha mostrato[10], salto di qualità che difficilmente poteva essere

Storia di Voghera, Voghera 1908, p. 184; G. MORDINI, *Notizie storiche e statistiche del Convitto Nazionale Umberto I di Voghera*, Voghera 1922-23, p. 18.

6. X. TOSCANI, *Il clero secolare e i seminari in Lombardia nei secc. XVI-XIX*, in *Storia religiosa della Lombardia. Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L.Vaccaro, Brescia 1986, pp. 215-263; *Notizia de' seminari della diocesi milanese presentata a S.E. rev.ma mons. Arcivescovo Stampa, 1739*, Milano, Biblioteca Trivulziana, ms. 1249; A. RIMOLDI, *Le istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*, «Scuola Cattolica», 1965, pp. 427-458; IDEM, *Gaspare Visconti, i seminari e gli Oblati*, «Studia Borromaica», 1987, pp. 57-73.

7. T. DEUTSCHER, *Seminaries and the education of novarese parish priests, 1593-1627*, «The Journal of ecclesiastical History», 1981, pp. 303-319; S. NEGRUZZO, *I seminari novaresi dell'età moderna*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 2000, pp. 43-59; I. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè barnabita e vescovo di Novara (1550-1615)*, a cura di S. Pagano, Firenze 1993; S. PAGANO, *Saggio per una bibliografia ragionata di Carlo Bascapè*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», 1993, pp. 122-256.

8. I decreti dei sinodi provinciali della metropolia milanese durante il governo di Carlo Borromeo sono pubblicati recentemente in edizione scientificamente curata in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, a cura di Achille Ratti, tre volumi, Milano 1890-1897.

9. Indicazioni sui "progetti" della Compagnia di Gesù per le fondazioni di collegi nello Stato di Milano e negli Stati vicini in M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia: l'epoca di G. Lainez*, Roma 1968; IDEM, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia: l'opera di F. Borgia (1565-1572)*, Roma 1992; F. RURALE, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma 1992.

10. G.P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel sei-settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centrosettentrionale*, Bologna 1987; IDEM, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della Controriforma*, in *Letteratura italiana. Vol. I, Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 899-920; IDEM, *Le Istituzioni educative e culturali: Università e collegi*, in *Storia dell'Emilia Romagna. L'età moderna*, a cura di A. Berselli, Bologna 1977; G. ANGELOZZI, *Le scuole degli ordini religiosi*, in *Il catechismo e la grammatica, II*, Bologna 1986, pp. 13-76; M. ROGGERO, *Scuola e riforme nel Piemonte sabaudo. L'istruzione secondaria dalla "Ratio Studiorum" alle Costituzioni del 1772*, Torino 1981; A. BIANCHI, *L'istruzione secondaria tra barocco e età dei lumi*, Milano 1993; IDEM, *Congregazioni religiose e impegno educativo nello Stato di Milano tra '500 e '600*, in *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola*, a cura di G. Signorotto e P. Pissavino, Roma 1995, pp. 765-809; P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*.

11. Una valutazione della dinamica degli allievi in una "provincia" gesuitica in G.P. BRIZZI, *Scuole e collegi nell'antica provincia veneta della Compagnia di Gesù*, in *I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Atti del convegno di studi, Venezia 2-5 ottobre 1990, a cura di M. Zanardi, Padova 1994, pp. 467-511.

compiuto dalle singole e normalmente piccole scuole di fondazione comunale o privata. L'articolazione degli studi (fondamentalmente secondo il "modus parisiensis", che però comporta un certo numero di docenti), la disponibilità di docenti di preparazione sostanzialmente non dissimile (formati all'interno della congregazione e nelle stesse scuole), solidità e capacità recettiva degli istituti, unita a apprezzate attività di educazione ai valori religiosi e civili, di culto, di direzione spirituale, consacrano il successo delle scuole e collegi degli ordini religiosi, successo che ha risvolti non solo qualitativi (rigore e qualità degli studi) ma anche, e in modo altrettanto importante, quantitativi, dato il numero sempre crescente, e alla fine molto rilevante, degli allievi[11].

È possibile pertanto ritenere giustificata una trattazione a parte di seminari e collegi, nel complesso delle scuole "superiori" di antico regime. Inizieremo dai seminari, e da una immediata chiarificazione dell'assoluto rilievo che a questo proposito ha lo Stato di Milano nel complesso del Paese.

I seminari

Nello Stato di Milano l'istituzione effettiva di seminari fu cosa molto tempestiva: otto diocesi su nove, componenti lo Stato, ebbero almeno un seminario aperto e funzionante, con sede propria, e con almeno 20 o 25 alunni ivi alloggiati (quando non 30 o 40) prima del 1575[12]. Solo Como mancava a completare il quadro[13], e, se non si vuol tener conto di una piccolissima struttura, capace di 12 chierici, funzionante dal 1592, Como avrà il seminario alla metà del Seicento[14]. Il profilo dello Stato, che, a parte Como, sottoposto alla primazia di Aquileia, appartiene tutto alla metropolia milanese e pertanto ha Carlo Borromeo come primate, è dunque quello di una effettiva compattezza e tempestività. È necessario sottolineare che si tratta di una tempestività "effettiva", perché i vescovi non si limitarono a erigere sulla carta, con decreto, il seminario, ma lo aprirono nei fatti, anche se in qualche caso il nuovo istituto fu di capacità modeste (25-30 allievi) e non certo adeguato alle dimensioni delle rispettive diocesi.

In altri Stati, o regioni del Paese, le cose non andarono così. Nel vicino Piemonte, su quattordici diocesi, quattro sole ebbero il seminario nel terzo quarto del Cinquecento (e cioè entro il 1575), e solo altre quattro lo ebbero prima del 1600[15]. Un terzo delle diocesi non l'ebbe prima del 1640 e un quinto dello Stato solo nel secondo Settecento. L'area toscana presenta un modello di sviluppo si può dire opposto a quello dello Stato di Milano, con istituzione lenta, tardiva, non di rado faticosa dei seminari e panorama lungi ancora dall'essere completo alla fine dell'antico regime[16]: alla fine del Cinquecento solo tre diocesi su ventuno avevano il seminario; a metà Seicento la percentuale era salita a un quarto, e soltanto a fine Seicento la metà delle diocesi era dotata di un seminario. La Liguria completa, si può dire, la propria dotazione solo tra 1650 e 1675 e qualche cosa di analogo accade nei Ducati emiliani e nelle Legazioni. Solo la Repubblica di Venezia pre-

12. Un sintetico profilo storico in X. TOSCANI, *Clero secolare e seminari*; S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario. Il sistema di formazione teologica nello Stato di Milano in età spagnola*, Brescia 2001.

13. M. VACCANI, *La formazione del clero in diocesi di Como nei primi decenni post-tridentini*, «Archivio storico della diocesi di Como», 1990, pp. 127-155.

14. R. DELLA BELLA, *Il seminario della diocesi di Como e la sua biblioteca*, Tesi di laurea in Lettere, Università Cattolica di Milano, a.a. 1969-70.

15. Notizie sulla fondazione di seminari nel Piemonte in A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979; ulteriori notizie in *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Roma 1964.

16. C. FANTAPPIÈ, *Problemi della formazione del clero nell'età moderna: il caso toscano*, «Il Diritto ecclesiastico», 1994, pp. 64-79.

senta un modello di dinamica di istituzione dei seminari analogo a quello dello Stato di Milano[17], ma con dimensioni quantitative e recettive degli istituti non di rado alquanto inferiori a quelle milanesi[18] e soprattutto senza la articolata rete di istituti che caratterizza invece, come vedremo, le maggiori diocesi (Milano e Novara), dove, come si dirà, si ebbe più di un seminario (vedi Grafico 1).

Appena concluso il Concilio di Trento, Carlo Borromeo ne promosse una zelante messa in opera a Milano e nella Provincia ecclesiastica, con iniziative, decreti, sinodi diocesani e provinciali che costituirono un esempio per l'Europa cattolica, e che trovarono ben presto veste editoriale e diffusione larga con gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*.

Nel giugno 1564 diede incarico al vicario Ormaneto di istituire il seminario[19], che nei progetti dell'arcivescovo doveva essere capace di trecento posti, duecento dei quali avrebbero dovuto essere gratuiti. Il seminario si prevedeva vicino al Duomo e diretto dai gesuiti. Cinque mesi dopo, nel dicembre 1564, fu aperta una sede provvisoria, in locali d'affitto, con 34 alunni interni e 55 esterni. Le lezioni, tenute da un gruppo di gesuiti in aule 'di fortuna' nella stessa sede, erano frequentate anche da quasi duecento altri giovani, non intenzionati a percorrere la carriera ecclesiastica, ma desiderosi di fruire delle scuole dei gesuiti. Un anno dopo o poco più, il seminario si trasferì nella sede di S. Giovanni Battista a Porta Orientale, che sarà poi, con adattamenti, la sede definitiva[20]. La capacità del locale salì, in due anni, a cento alunni, e crebbe poi di molto (praticamente raddoppiando) nel decennio successivo. Agli alunni "interni" (e cioè chierici, alloggiati e nutriti in seminario) si affiancavano naturalmente, come si è detto, parecchi altri "esterni", in parte chierici, ma soprattutto laici, che desideravano solo fruire delle scuole[21].

All'immensa e popolata diocesi di Milano un seminario di circa 150 interni non bastava affatto, né lo zelo (e la capacità economica) del cardinale di S. Prassede potevano accettare di avere una istituzione largamente al di sotto del bisogno. Nel 1570 Carlo Borromeo affiancò al seminario di S. Giovanni Battista il seminario detto "della Canonica" (preceduto per il biennio 1568-70 dalla sede provvisoria "delle case rotte")[22], con circa 50 posti, pensato per chierici destinati a un percorso di studi meno esigente e impegnativo, costituito essenzialmente da studi di teologia morale, per un impiego nelle parrocchie alpestri o rurali di chierici il cui ingegno meno "forte" sembrava meno adatto a studi completi, lunghi e rigorosi.

17. Per notizie sull'istituzione di seminari liguri, emiliani e veneti cfr. *Seminaria Ecclesiae Catholicae*. In Liguria Genova ebbe un seminario nel 1657; Albenga uno molto piccolo nel 1569, che fu rifatto più ampio solo nel 1746-50; Bobbio l'ebbe nel 1607-20; La Spezia e Sarzana destinarono a seminario una piccola casa nel 1596, nel 1616 l'ebbero un po' più grande e nel 1710 finalmente ebbero una sede più adeguata; a Savona l'erezione formale è del 1568, ma solo dal 1673 si può dire che il seminario ci sia di fatto; lo stesso si dica di Ventimiglia, dove l'erezione formale è del 1555, ma solo dal 1742 il seminario fu un fatto reale e non solo formale. In Emilia ebbero un seminario prima del 1599 Parma, Piacenza, Modena, Nonantola, Ferrara, Bologna, Faenza, Imola, Ravenna e Cesena. Nel corso del Seicento, quando non del Settecento, lo ebbero Carpi, Guastalla, Reggio, Bertinoro, Comacchio, Forlì, Sarsina, Fidenza.

18. Il seminario della maggior diocesi veneta, Padova, prima della riforma di Gregorio Barbarigo era capace di una trentina di alunni: solo con Barbarigo divenne capace di un centinaio di chierici. Cfr. L. Todesco- S. Serena, *Il seminario di Padova. Notizie raccolte e pubblicate nella ricorrenza del III centenario della beatificazione del card. Gregorio Barbarigo*, Padova 1911; L. Billanovich, *L'episcopato padovano (1664-1697); indirizzi, riforme, governo*, in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda controriforma (1625- 1697)*, Padova 1999, pp. 395-481. I seminari (ducale e patriarcale) della diocesi di Venezia erano capaci di poche decine di chierici fino agli anni trenta del Seicento. Cfr. M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Venezia 1999.

19. A. Bernareggi, *La fondazione del seminario di Milano*, «Humilitas», miscellanea storica dei seminari milanesi, Milano 1929-32, pp. 165-169; 197-208; 228-234; 260-263; 292-295; M. Panizza, *Seminario maggiore*, in *Dizionario Storico della Chiesa Ambrosiana*, vol. V, Milano 1992, pp. 3310-3323.

20. G. Castellani, *Il seminario di Porta Orientale*, «Humilitas», pp. 326-330; 455-458; 485-489; 532-541; C. Baroni, *Il seminario maggiore sul corso di porta orientale*, «Humilitas», pp. 929-954.

21. Notizie sugli alunni laici, interni ed esterni, che frequentavano le scuole del seminario all'atto della fondazione e negli anni successivi in A. Bernareggi, *La fondazione*.

22. A. Rimoldi, *Le istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*. Cfr. pure *Notizie de' seminari della diocesi milanese presentati a S. E. Rev.ma Mons. Arcivescovo Stampa* (databile al 1739), Ms nella Biblioteca Trivulziana, Milano, segn. 1249.

La diocesi era talmente vasta, che non era pensabile di raccogliere tutti i chierici in istituzioni cittadine, centrali. L'arcivescovo pensò dunque a una rete di seminari minori[23], 'di campagna', distribuiti strategicamente al servizio delle porzioni di diocesi più lontane dal centro, o politicamente soggette ad altri sovrani (la Repubblica di Venezia, signora di una cinquantina di parrocchie milanesi a est di Lecco; i signori svizzeri, cui appartenevano i baliaggi ticinesi, religiosamente dipendenti dai vescovi di Como e Milano). Nel 1566 si aprì, affidato a gesuiti, il seminario minore di Arona[24], con una trentina di posti, per l'area del Verbano. Per la porzione di diocesi soggetta politicamente a Venezia fu aperto nel 1567 il seminario di Somasca[25], con circa 20 posti, trasferito dieci anni dopo a Celana[26], con sede più ampia (almeno trenta posti). Per le sue parrocchie ticinesi S. Carlo progettò[27], senza poterlo realizzare, un seminario a Pollegio[28], che sarà in seguito aperto dal nipote e successore Federigo, ma riuscì a realizzare nel 1584 il seminario-collegio Papio ad Ascona[29] (capace di 30 chierici e 15 alunni laici convittori). Nella Brianza milanese aprì nel 1582 il seminario di S. Maria della noce a Inverigo[30], per trenta alunni interni. In città diede vita a un piccolo seminario per chierici con problemi di salute e di età più matura: S. Maria Fulcorina[31], aperto nel 1579 con 20 posti. Se questo piccolo seminario per così dire 'speciale' ebbe vita breve (finì nel 1590 dopo undici anni di attività), grande futuro e ininterrotta esistenza ebbe invece l'ultima e imponente istituzione voluta da Carlo, il Collegio Elvetico[32], eretto in Milano a pochi passi dal seminario di S. Giovanni Battista. Il Collegio Elvetico era destinato a chierici della porzione svizzera della diocesi milanese e a chierici di altre diocesi in terra elvetica, specie se minacciate dal protestantesimo. Aperto nel 1579 con cinquanta posti, in imponente palazzo, pochi anni dopo l'Elvetico ospitava cento allievi, in maggioranza chierici, ma anche laici.

23. L. Sella, *Storia dei seminari minori milanesi fondati fino al 1810. Con particolare riferimento alla loro architettura*, «Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana», XVII, 2000, pp. 9-86.

24. E. Conti, *Il seminario minore del S. monte di Arona*, in *L'architettura del collegio tra xvi e xviii secolo in area lombarda*, a cura di G. Colmuto Zanella, Milano 1996; A.I. Schuster, *Gli ultimi giorni dell'abbazia di Arona*, «La Scuola Cattolica», 1942, pp. 17-25.

25. M. Tentorio, *Somasca. Da S. Gerolamo al 1850*, Genova 1983; M. Tagliabue, *Il seminario di Somasca*, «Humilitas», pp. 739-765; Idem, *Seminari milanesi in terra bergamasca*, Milano 1937.

26. M. Tagliabue, *Il seminario di Celana*, «Humilitas», pp. 955-987; Idem, *Seminari milanesi in terra bergamasca*; A. Belotti, *Il Collegio-convitto vescovile di Celana*, Bergamo 1898.

27. Progetti e realizzazioni di Carlo Borromeo per la Svizzera, e in particolare per le terre che appartenevano alla diocesi milanese, in P. D'Alessandri, *Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno 1909; C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Milano 1999; R. Broggini, *La Svizzera italiana e i Borromei*, in *L'alto milanese all'epoca di S. Carlo e Federico Borromeo. Società e territorio*, Gallarate 1987, pp. 477-490.

28. I. Sargenti, *Un seminario ambrosiano nelle 'Tre valli': Pollegio (1622-1786)*, Tesi di laurea in Storia Moderna, Università di Pavia, a.a. 1998-99, rel. Xenio Toscani; D. Sesti, *Il seminario di Pollegio nel Cantone Ticino*, «Humilitas», pp. 490-495, 521-523, 542-546, 579-581, 729-738, 828-839, 923-924; (Anonimo), *Deduzioni di fatto e di diritto intorno al seminario di S. Maria di Pollegio*, Lugano 1847.

29. A. Lanini, *Il Collegio Papio di Ascona, guida storico-artistica*, Locarno 1983; F. Segmueller, *Il collegio di Ascona*, «Humilitas», pp. 897-903; Idem, *Il pontificio collegio Papio in Ascona*, Ascona 1984 (ed. a cura di P. Conolli).

30. F. Meda, *Il seminario di S. Maria della noce a Inverigo*, «Humilitas», pp. 12-17 e 43-48; E. Cazzani, *Storia di Inverigo*, Saronno 1958.

31. Notizie sul seminario di S. Maria Fulcorina in A. Bernareggi, *Il seminario e gli Oblati*, «Humilitas», pp. 681-722, e 786-806; A Rimoldi, *Le istituzioni di S. Carlo*, pp. 442-443.

32. G. Vittani, *Il collegio Elvetico di Milano*, «Humilitas», pp. 840-887; E. Wymann, *Discorso sul collegio Elvetico in Milano nel 1587*, «Bollettino Storico della Svizzera italiana», 1896, pp. 10-14; C. Paganini, *Il collegio Elvetico*, *L'Archivio di Stato di Milano*, a cura di G. Cagliari Poli, Firenze 1992, pp. 139-149; Idem, *Vicende minori del collegio Elvetico*, «Terra Ambrosiana», nov.-dic. 1993, pp. 57-64; R. Broggini, *Ancora sulla formazione del clero nel '600 e '700 (altre osservazioni sul collegio Elvetico)*, in *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia*, a cura di D. Jauch e F. Panzera, Locarno 1997, pp. 67-74.

Nel 1588, alla morte di Carlo, la diocesi milanese contava otto seminari (tra 'rurali' e urbani), con una recettività complessiva vicina ai 400 allievi.

Lo sviluppo dei seminari milanesi, rapido e imponente, non poteva continuare sempre allo stesso ritmo; tra fine Cinquecento e inizi del Seicento non si ebbero nuove grandi istituzioni, ma solo provvedimenti di dettaglio: il seminario di Arona (con circa trenta posti) chiuse per trenta anni, mentre si tentarono due seminari minori 'rurali' a San Fermo (dieci posti, attivo tra 1585 e 1595) e a Fagnano Olona (venti posti, attivo tra 1588 e 1595)[33]. Questi due ultimi tentativi, operati dal successore di Carlo, Gaspare Visconti[34], furono presto abbandonati, ma nel 1628 riaprì, per avere vita continua fino al XIX secolo, il seminario di Arona, con 35 posti, e nel 1622 fu aperto nel territorio ticinese il seminario di Pollegio, capace a sua volta di una ventina di posti, ma frequentato di fatto, per i primi due decenni, da una quindicina di chierici in media l'anno[35]. Nel 1638 il seminario di Inverigo (capace di una trentina di posti) fu trasferito a Monza, dove si aprì un seminario due volte più capace (circa 70 allievi) destinato a funzionare fino alla fine del Settecento[36].

Nel corso del Seicento dunque abbiamo una sola vera novità (il seminario di Pollegio); per il resto, oltre alla riapertura di Arona, si registra l'ampliamento in misura discreta dei seminari esistenti, con una ricettività complessiva che sale a oltre 450 posti.

Nelle altre diocesi grande prontezza, ma non altrettanto grandi disponibilità economiche, e dunque seminari alquanto più piccoli. A Pavia nel 1564 Ippolito de' Rossi istituisce un seminario[37] con 24 posti, che, dopo alcuni anni di alloggio di fortuna nelle semivuote case dei canonici, ebbe dai primi anni settanta stabile sede a S. Andrea dei reali, un monastero femminile da cui le monache furono trasferite. I posti rimasero 24, e gli alunni oscillarono tra i venti e i trenta fino al 1618, quando si ridussero a 20 e tali rimasero per circa cinquant'anni. Solo nella seconda metà del Seicento furono fatti lavori di riattamento, e gli alunni crebbero a trenta e poi a cinquanta a fine secolo[38].

A Lodi il seminario, aperto nel 1575 con 24 alunni, ebbe sede stabile cinque anni dopo e fino alla fine del Seicento conservò la stessa recettività[39]. Gli alunni, come a Pavia, oscillarono tra i venti e i trenta, senza aumentare tuttavia nel secondo Seicento, anche perché, nell'ambito della diocesi, nel 1640 fu aperto un secondo seminario a Codogno[40], voluto da facoltosi ecclesiastici nobili locali, e capace inizialmente di una quindicina di

33. C. Allievi, *Il seminario di S. Fermo*, «Humilitas», pp. 888-896; T. Valsecchi, *S. Fermo alla montagna: le memorie di Cesana Brianza*, Cesana Brianza 1977; Idem, *La parrocchiale di S. Fermo in Cesana Brianza con Suello al tempo di San Carlo*, Como 1974.
34. A. Rimoldi, *Gaspare Visconti, i seminari e gli Oblati*, «Studia Borromaica», 1987, pp. 57-76.
35. I. Sargenti, *Un seminario ambrosiano nelle 'Tre Valli'*.
36. A.F. Frisi, *Memorie storiche di Monza e sua corte*, Monza 1794 (da p. 192 notizie sul seminario); V. Maspero, *Un classico a Monza da 350 anni: storia del Liceo ginnasio Zucchi*, Monza 1994; L. Sella, *Storia dei seminari minori milanesi*.
37. L. Valle, *Il seminario vescovile di Pavia dalla sua fondazione all'anno 1902*, Pavia 1907.
38. Notizie sul seminario pavese e la sua recettività nelle *Relationes ad limina* conservate nell'Archivio Segreto Vaticano, ma copia delle quali è conservata pure nell'Archivio Diocesano di Pavia, cart. 45.
39. C. Guastoldi, *Il seminario vescovile di Lodi*, Lodi 1975; L. Salamina, *La storia del seminario di Lodi*, in *Regole per i chierici del ven.do seminario vescovile di Lodi*, Lodi 1944; D. Gelmini, *Cenni storici intorno al venerando seminario vescovile di Lodi*, ms. in Archivio del seminario di Lodi; L. Fadini, *San Carlo e le origini dei primi seminari italiani: il seminario di Lodi*, «Humilitas», pp. 766-768; cfr. pure S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 401-408 e 420-424. Notizie sul seminario e sulla sua recettività nelle *Relationes ad limina*, conservate nell'Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Concilio, Relat. Dioec.*, Cartella 435/A, in particolare le Relazioni Corio 1666, Rabbia 1671, Menatti 1696. Notizie sul seminario e sul numero di chierici anche nei testi dei Sinodi diocesani laudensi del 1619 e 1690: cfr. *Decreta edita et promulgata in Synodo dioecesana laudensi tertia*, Lodi 1619; *Synodus diocesana laudensis sexta*, Lodi 1690.
40. Sul seminario di Codogno notizie sparse in G. Cairo, F. Giarelli, *Codogno e il suo territorio nella cronaca e nella storia*, Codogno 1897; D. Palazzina, *Cenni storici di Codogno*, Milano 1964; nell'archivio della parrocchia di Codogno, cart. 32, sono conservati atti notarili relativi all'istituzione e dotazione, nonché al funzionamento. In Archivio di Stato di Milano, *fondo Studi, parte antica*, cart. 335 una breve memoria manoscritta presentata alla Giunta Economale dai Deputati del Seminario di Codogno (anni settanta del Settecento): *Notizie della erezione e del governo del seminario di Codogno*.

chierici e una ventina di convittori laici, divenuti 30 con altrettanti convittori alla fine dell'età spagnola.

Anche a Cremona il seminario, aperto nel 1566, ebbe inizialmente una capacità di 25 alunni e riempì tutti i posti, anche con qualche disagio[41]. Nel 1600 ospitava, un po' stretti, trenta chierici, ma il vescovo provvide a qualche lavoro, portando la recettività a 40-50 posti, che le *Relationes ad limina* del secolo dicono costanti e costantemente occupati fino alla fine dell'età spagnola[42].

A Vigevano, Tortona e Alessandria i seminari, aperti nel 1565 (Tortona), 1566 (Vigevano) e 1568 (Alessandria)[43] ebbero una recettività più limitata: quindici posti a Vigevano e altrettanti (sulle prime) a Tortona, e una dozzina ad Alessandria, ma mentre a Vigevano e Alessandria la recettività crebbe di poco per i successivi 140 anni, fino alla fine del Seicento (20 alunni chierici più alcuni convittori laici a Vigevano, stabile invece sulla quindicina di chierici e alcuni convittori laici il seminario di Alessandria), a Tortona la situazione fu più fluida: ci furono oscillazioni nel numero di alunni chierici da 15 a 30 e a questi si unirono, in vari periodi, alcuni alunni laici, nella misura di 10-15[44].

La diocesi di Novara, vastissima, con grandi vallate alpine e a contatto con Cantoni svizzeri in parte passati alla Riforma[45], parte rimasti cattolici ma ritenuti "a rischio", cercò, pur nella asserita pochezza delle disponibilità finanziarie, di attrezzarsi convenientemente. Il seminario cittadino fu aperto nel 1565[46], ma sulle prime poté ospitare solo una ventina di chierici. La sua recettività aumentò a fine Cinquecento, arrivando rapidamente a contenere una quarantina di alunni, e cinquanta a partire dal 1615. Tali rimasero poi, secondo le numerose *Relationes ad limina*, per buona parte del Seicento, con tendenza ad aumentare (divennero settanta) dopo gli anni sessanta, con il recupero della pace dopo la Guerra dei trent'anni e le code del conflitto tra Savoia e spagnoli del milanese[47].

La città di Novara era però troppo decentrata rispetto alla parte montuosa, vasta e difficile, della diocesi. Imitando Milano, il vescovo novarese aprì nel 1581 un altro seminario a Orta[48], che sulle prime (e cioè per una ventina d'anni, fino agli inizi del Sei-

41. A. Berenzi, *Storia del seminario vescovile di Cremona*, Cremona 1925; D. Bergamaschi, *Il seminario vescovile di Cremona*, Casalmaggiore 1888; M. Marcocchi, *Il seminario nella storia religiosa e civile di Cremona*, in *Cento anni. Una storia da continuare*, Cremona 1990, pp. 114-128. Cfr. pure S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 320-322.
42. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Concilio, Relationes Dioeces.*, cartella 274/A, utili in specie le relazioni 1614, 1622, 1688, 1697.
43. V. Legé, *Il seminario di Tortona, cenni storici*, Tortona 1904; notizie in L. Tacchella, *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Genova 1966; R. Lanzavecchia, *Storia della diocesi di Alessandria*, Alessandria 1999; A. Scotti-Tosini, *Il seminario di Alessandria nel contesto dell'area lombardo-piemontese*, in *L'architettura del collegio*, p. 239-249; G. Giarda, *Il seminario vescovile di Vigevano nella sua storia*, Pavia 1990. Per le tre diocesi cfr. anche S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 434-438, 449-462, 473-478.
44. Notizie sul numero di alunni ospitati in seminario nelle Relazioni *ad limina* in Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Concilio, Rel. Dioec.*, Cartelle 27/A (Alessandria), rel. Paravicini 1591 e 94, Odescalchi 1600, 1607, 1609, Erasmo Paravicini 1612,1615, 1619, 1631, Scaglia 1648 e 1653, Ciceri 1663 e 1675, Mugiasca 1685, 1689 e 1692; cartella 292/A (Tortona, in lat. Derthona), rel. Maffeo Gambara 1592, 1596, 1603, 1608, Arese 1623, 1625, 1633, Fossati 1647, Settala 1653, 1660, 1666, 1679, Ceva 1692; cartelle 876/A e B (Vigevano), rel. Landriani 1601, Odescalchi 1613, Romero 1627, Santander 1657, Pietrasanta 1659 e 1666, Sormani 1697.
45. Una efficace descrizione della diocesi e della complessa situazione in cui si trovava alla fine del Cinquecento si ha per la penna del vescovo di allora, protagonista della applicazione del Tridentino, il barnabita C. Bascapè, *Novaria, seu de ecclesia novariensi libri duo: primus de locis, alter de episcopis*, apud Hieronimum Sessallum, Novariae 1612.
46. G. Morozzo, *Colpo d'occhio sui seminari vescovili della diocesi*, Novara 1840. Cenni in C. Morbio, *Storia della città e della diocesi di Novara*, Milano 1841; F. Cognasso, *Storia di Novara*, Novara 1992.
47. Le informazioni sul numero degli alunni del seminario sono tratte in massima parte dalle *Relationes ad limina* (conservate in Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc., Rel. Dioec.*, cartella 589/A, in particolare la Relazione del 1590), ma anche dagli atti della visita pastorale del 1593 di Carlo Bascapè, che ci dice che il seminario cittadino aveva 25 alunni e i seminari di Varallo e dell'isola di S. Giulio ne avevano una decina. Nella relazione del 1628 si afferma che in città si contavano 50 chierici, mentre a Borgomanero e sull'isola di S. Giulio una ventina per ciascuno dei due seminari.
48. T. Deutscher, *The Growt of the secular Clergy and the Development of educational Institutions in the Diocese of Novara (1563-1772)*, «The Journal of ecclesiastical History», 1989, pp. 381-397.

cento) ospitò solo una decina di giovani, ma col nuovo secolo ne ospitò regolarmente venti o venticinque, fino ai primi del Settecento. Contemporaneamente, nel 1573, un laico, nobile milanese trapiantato a Novara e con possedimenti a Varallo, aveva con denaro suo fondato e dotato un piccolo seminarietto per "poveri chierici" a Varallo Sesia[49], capace di ospitare una decina di chierici e quasi altrettanti giovani del posto, desiderosi di accedere a studi di grammatica e umanità.

Quando Carlo Bascapè, barnabita milanese già collaboratore di S. Carlo a Milano, nel 1593 divenne vescovo di Novara[50] la diocesi disponeva di tre seminari di varia capacità, con possibilità di ospitare una settantina di chierici, ma che nei fatti ne ospitavano poco più di quaranta[51]. Imitando il suo maestro, Carlo Bascapè fondò a Borgomanero (1606) e a Pallanza (1608) altri due seminari, capaci in totale di cinquanta chierici, e ne curò il reclutamento. Alla sua morte, nel 1615, i suoi cinque seminari ospitavano 130 chierici e un numero imprecisato di studenti laici[52].

Un discorso a parte merita Como, unica diocesi dello Stato (ma non appartenente alla provincia ecclesiastica di Milano) a non avere un vero seminario stabile e "suo" fino alla metà del Seicento[53].

La diocesi era vasta e difficile perché la maggior parte di essa si stendeva fuori Stato, nei territori dei baliaggi svizzeri ticinesi (sottoposti a Cantoni cattolici) e nella Valtellina, dipendente politicamente dalle Leghe Grigie riformate, rimasta cattolica, ma aperta alla libera penetrazione e predicazione di predicatori riformati e alla presenza di funzionari, mercanti, possidenti, artigiani grigioni[54]. A tutto questo si aggiunga la grande importanza strategica della strada di Valtellina, che unisce la Lombardia (spagnola e asburgica) al Tirolo e agli Asburgo d'Austria. Austria, Spagna, Grigioni e francesi se ne contesero a più riprese il controllo con le armi, mettendo a repentaglio sia la vita e le sostanze dei valtellinesi, sia la loro "libertà" religiosa, e cioè la loro volontà di rimanere cattolici. La necessità di avere un clero ben formato e pastoralmente solido era dunque molto grande, ma la povertà della diocesi e le resistenze dei prebendati lo erano altrettanto: il vescovo non era in grado di disporre di risorse sufficienti ad aprire un seminario.

Mons. Volpi ne aprì uno piccolo (una decina di alunni) presso la cattedrale nel 1573[55], e sperava di aver avviato una istituzione destinata a crescere, ma non ricevendo finanziamenti da gran parte della diocesi, posta sotto controllo di signori (elvetici) che non per-

49. G.P. Garavaglia, *La fondazione del "seminario de' poveri fanciulli di S. Giovanni Battista" di Varallo Sesia. Una istituzione educativa della Controriforma tra strategie nobiliari e attività pastorali*, in *Studi di storia per Luigi Ambrosoli*, Verona 1993, pp. 29-52.

50. M. Bendiscioli, *Carlo Bascapè barnabita e vescovo nella rinnovazione cattolica*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», 1950, pp. 12-50; T. Deutscher, *Carlo Bascapè and tridentine Reform in the Diocese of Novara (1593-1615)*, Tesi di dottorato presso l'Università di Toronto, 1978, copia presso l'archivio della curia di Novara; E. De Filippis, *Carlo Bascapè: dalla attività milanese al fianco di San Carlo agli indirizzi generali per la guida della diocesi di Novara*, «Novarien», 1991, pp. 3-18; M. Crenna, *Atti di governo di Carlo Bascapè vescovo conte*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», 1991, pp. 221-251; Idem, *Don Carlo Bascapè vescovo di Novara e conte di Riviera*, *ibidem*, 1992, pp. 619-658; P.G. Longo, *Studi e prospettive critiche sull'episcopato di Carlo Bascapè*, «Novarien», 1992, pp. 3-39; S. Pagano, *Linee di governo episcopale di Carlo Bascapè 1593-1615*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», 1993, pp. 87-112.

51. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc., Rel. Dioec.*, Cartella 589/A, Relazione di mons. Speciano, 1590.

52. T. Deutscher, *The Growth*.

53. L. Vaccani, *La formazione del clero in diocesi di Como*.

54. C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose della Lombardia*, in particolare i capitoli *La 'Rezia'. Valtellina, Bormio, Chiavenna* (pp. 47-76), *Carlo Borromeo, il vescovato di Coira e le Tre Leghe* (pp. 113-134), *Tra Sondrio e le Leghe* (pp. 135-166); *Riforma e società nei Grigioni*, a cura di A. Pastore, Milano 1991; A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento. Fede, cultura, società*, Milano 1975; A. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, «Rivista Storica Italiana», 1976, pp. 756-791.

55. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel Dioec.*, Cartella 245/A, relazione mons. Archinti che espone la fondazione del seminario nel 1573 e le difficoltà economiche che ne determinarono la chiusura.

mettevano drenaggio di risorse per istituzioni fuori del loro confine, quattro anni dopo lo dovette chiudere. Un suo successore lo riaprì nel 1598[56], con una dozzina di chierici, e riuscì a mantenerlo in (stentata) vita fino al 1629, quando un collegio somasco esistente in città (il famoso Collegio Gallio) con ardita interpretazione di disposizioni canoniche di fatto divenne il seminario della chiesa comasca[57]. Como tuttavia per i decenni precedenti aveva potuto fruire di posti gratuiti nel Collegio Elvetico (il grande seminario aperto in Milano da Carlo Borromeo non solo per la propria diocesi) e nel Collegio Papio di Ascona. Ora (dal 1629) con il Collegio Gallio disponeva di un istituto con una quarantina di posti. Le cose erano dunque migliorate, ma il Gallio, pur svolgendone le funzioni, non era formalmente un seminario diocesano. Questo fu aperto solo nel 1652, grazie al lascito del canonico Benzi, che eresse un seminario-collegio con una quarantina di posti per chierici teologi della diocesi[58].

Le travagliate vicende delle istituzioni per la formazione del clero nella chiesa comense chiudono il panorama dei seminari nello Stato di Milano, che rappresentano un caso a sé per precocità di istituzione, per regolare durata e continuata apertura e infine anche per livelli di recettività, naturalmente in rapporto a ciò che avveniva altrove.

Alla fine del Cinquecento i 16 seminari aperti nello Stato (sei nella diocesi di Milano, tre nella diocesi di Novara, gli altri a Vigevano, Pavia, Lodi, Como, Cremona, Tortona, Alessandria) ospitavano quasi seicento chierici e un numero imprecisato (200?) di laici convittori, mentre le loro scuole erano in vari casi aperte alla frequentazione di "esterni" (chierici o laici), il cui numero non è noto, se non per indicazioni che riguardano gli inizi del seminario maggiore di Milano (quasi 200 "esterni").

Alla metà del Seicento i seminari sono saliti a otto nella diocesi di Milano e a tredici nelle altre diocesi, per un totale di ventuno, e ospitano circa 800 chierici e due centinaia di convittori laici. Alla fine del Seicento, nello stesso numero di seminari, che tuttavia hanno conosciuto trasformazioni e miglioramenti e godono di una accresciuta recettività, i chierici sono saliti a oltre mille, mentre i convittori laici probabilmente restano duecento o poco più. Sono invece aumentati, ma non sono valutabili, coloro che frequentano da "esterni" le scuole di non pochi seminari 'provinciali', mentre quelli milanesi tendono a ridurre le frequenze "esterne" (vedi Carta 1).

La diversità del modello in atto nello Stato di Milano balza evidente se confrontato con il modello toscano: a fine Cinquecento nei tre soli seminari aperti nella regione (Pisa, Lucca, Montepulciano) secondo le ricerche di Carlo Fantappiè possono trovare posto una cinquantina di giovani (una ventina ciascuno nei seminari di Pisa e Lucca, meno di dieci a Montepulciano). Un secolo dopo, verso la fine del Seicento, quando nella metà delle diocesi toscane è in funzione un seminario, la recettività globale pare superare di poco le duecento unità[59].

Tra questi due estremi si collocano variamente gli Stati sabaudi, i Ducati emiliani, le Legazioni pontificie e la Repubblica di Venezia ma, con l'eccezione della Repubblica, vi è la tendenza ad assomigliare più alla Toscana. Il Settecento sarà un secolo di forte sviluppo dei seminari e della loro recettività, ma non rientra negli obiettivi del presente lavoro (vedi Grafico 1).

56. La storia di questa fondazione in L. Vaccani, *La formazione del clero*, pp. 154-155.

57. G. Zonta, *Storia del collegio Gallio di Como*, Foligno 1932; A.V., *Il cardinale Tolomeo Gallio e il suo collegio*, Como 1983; *Gallio Collegium comense, appunti storici di G. Scotti e G. Bonacina*, Como 1983.

58. Archivio di Stato di Milano, *Fondo Studi, parte antica*, cart. 336, *Relatione che fanno alla Regia Deputazione degli studi li nobili amministratori del Regio Seminario Benzi della città di Como*, databile al 1778.

59. C. Fantappiè, *Problemi della formazione del clero nell'età moderna: il caso toscano*, «Il Diritto ecclesiastico», 1994, pp. 64-79.

L'insegnamento

Nel seminario maggiore di Milano, che Carlo Borromeo volle capace di 300 giovani, duecento gratuiti e cento "a dozzina"[60], le *Convenzioni* [61]o accordi tra il cardinale e i gesuiti, cui era affidato l'insegnamento e la disciplina, prevedevano sei lettori «tre di grammatica, per gli inferiori, mediocri et maggiori, uno di Rhetorica, due di cose ecclesiastiche delle materie che piaceranno all'Arcivescovo, overo uno ecclesiastico et l'altro greco, secondo che sarà giudicato più necessario dal detto Arcivescovo: li quali lettori tutti saranno a beneficio et institutione de' putti [...] che saranno nel seminario [...] non escludendo però gli altri forestieri che vorranno udire»[62]. Dunque era prevista anche una partecipazione alle lezioni di giovani non seminaristi, e neppur chierici, ma semplicemente «che vorranno udire».

Il progetto borromaico non potè essere realizzato in pochi mesi: all'atto dell'apertura gli alunni furono una ottantina, e gli "uditori" quasi duecento[63]. L'impianto delle scuole però era solido: tre maestri insegnavano grammatica, umanità e retorica, altri greco e casi di coscienza.

Benchè S. Carlo avesse stabilito di affidare ai gesuiti insegnamento e governo disciplinare, dopo pochissimi anni tornò sulla sua decisione e provvide a istituire gli Oblati, congregazione di sacerdoti diocesani cui affidò interamente il seminario[64]. I gesuiti rimasero a Milano, in pieno accordo e anzi aiutati da Carlo Borromeo, ed ebbero molto presto, oltre alla Casa di S. Fedele, anche la sede di Brera, dove aprirono rinomate pubbliche scuole, e si videro affidare dal potente arcivescovo il Collegio dei Nobili, che questi aveva voluto per Milano[65].

Nel seminario di San Giovanni Battista a Porta orientale, che pochissimi anni dopo la sua istituzione fu in grado di ospitare oltre 100 giovani[66], le scuole di grammatica, umanità e retorica continuarono, come pure una parte delle scuole di teologia, ma i seminaristi ebbero la facoltà di seguire le lezioni teologiche (e quelle filosofiche) presso i gesuiti a Brera. Lo stesso si dica per il Collegio Elvetico, aperto nel 1579 con 50 posti, diventati 100 quattro anni dopo. Nel seminario della canonica invece si accoglievano chierici che, dopo gli studi preliminari (e un po' meno rigorosi) di grammatica e umanità, attendevano ai «casi di coscienza», in vista di un loro impiego in parrocchie rurali o in funzioni sussidiarie[67]. Nella città dunque si concentrava (in tre grandi istituti) la formazione teologica.

Nei seminari eretti nelle varie località della campagna era invece previsto un insegnamento non teologico, ma propedeutico (grammatica, umanità, e in qualche caso retorica) oltre naturalmente a una direzione spirituale, una formazione alla preghiera e alle virtù sacerdotali. A Somasca dal 1567 e a Celana dal 1579 (seminari creati per i giovani della

60. Archivio Storico della Diocesi di Milano, *Carteggio Ufficiale*, vol. 3, lettera di S. Carlo Borromeo al vicario Niccolò Ormaneto, 20 giugno 1564.
61. Il testo delle *Conventioni* cui qui si fa riferimento, anteriore a quello pubblicato nella edizione degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* curata da Achille Ratti (Milano 1894) è pubblicato da A. BERNAREGGI in *La fondazione del seminario di Milano*.
62. *Ibidem*, pp. 168-169.
63. *Ibidem*, passim. Cfr. pure S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario*, pp. 78-85.
64. A. BERNAREGGI, *Il seminario e gli Oblati*, «Humilitas», pp. 681-722 e 786-806; A. RIMOLDI, *Gaspare Visconti, i seminari e gli Oblati*, «Studia Borromaica», 1989, pp. 57-76; P. DE AMBROGGI, *Superiori e alunni dei seminari milanesi*, «Humilitas», pp. 1052-1075.
65. G. CASTELLANI, *La fondazione del collegio di Brera in Milano secondo i documenti inediti del tempo (1563-72)*, «La Civiltà Cattolica», 1934, II, pp. 509-522, III, pp. 28-40 e 586-597; F. RURALE, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma 1992; M. SCADUTO, *Scuola e cultura a Milano in età borromaica*, in A.V., *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986, pp. 963-994; I. SCHUSTER, *Il collegio della Madonna dei nobili in una cedola testamentaria di San Carlo*, «Ambrosius», 1938, pp. 205-211; S. NEGRUZZO, *Collegij*, pp. 134-136.
66. G. CASTELLANI, *Il Seminario a Porta orientale*.
67. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel. Dioec.*, Cartella 509/A, *Relazioni ad limina* del 1592 e 1597.

montagna lecchese e per quelli della porzione veneto-bergamasca della diocesi di Milano) si insegnava grammatica e umanità, lo stesso ad Arona, ad Ascona nella fondazione "Papio" e ad Inverigo nel seminario di S. Maria della noce[68]. In non pochi casi il fatto che, nei seminari 'di campagna', le lezioni non andassero oltre la grammatica e la umanità (e in qualche caso la retorica) era dovuto alla volontà degli stessi benefattori-fondatori, o di coloro che concorsero alla istituzione di tali seminari, i quali avevano certo inteso provvedere la diocesi di un seminario, ma insieme avevano voluto dotare la località di pubbliche scuole.

Ad Ascona il fondatore Papio volle non solo che il seminario-collegio da lui dotato fosse aperto a chi voleva profittare delle scuole, ma anche che una quota di posti 'a convitto' fosse riservata a giovani laici, non intenzionati a diventare preti, ma desiderosi semplicemente di una buona scuola[69]. A Inverigo la disponibilità del locale per il seminario fu concessa dalla comunità in vista dei benefici 'scolastici' che ne sarebbero venuti al paese e ai giovani della zona[70]. A Monza e a Pollegio le scuole dei rispettivi seminari compresero l'intero ciclo di grammatica, umanità, retorica, filosofia e per precise ragioni. Il dottor fisico Pessina, cui si deve il lascito che è all'origine del seminario di Monza (aperto nel 1638)[71], volle che le scuole fossero accessibili alla gioventù del Borgo, che per la sua importanza, ricchezza di traffici e di attività non poteva mancare di un corso completo di studi, preliminare alle discipline dottorali. A Pollegio la distanza delle "Tre Valli (svizzere)" da Milano e il fatto di essere il seminario al servizio della porzione "ticinese" della diocesi ambrosiana comportò un investimento maggiore in discipline e docenti[72].

Nella diocesi di Novara, che come quella milanese ebbe un suo "sistema" di seminari, i criteri furono analoghi: nei seminari 'periferici' di Varallo, Orta, Borgomanero e Pallanza si insegnavano solo grammatica e umanità (e per brevi periodi in qualche caso anche retorica), nella città si concentravano gli studi di retorica, filosofia e teologia[73]. Per la verità il seminario nei primissimi anni (1565- 1575) ebbe solo maestri di grammatica e canto; umanità e logica vennero seguite dai chierici nelle pubbliche scuole cittadine o presso i domenicani, come del resto accadeva per le lezioni di teologia[74]. Alla fine del Cinquecento l'apertura in città di una casa barnabitica, delle scuole Canobiane, e l'istituzione in cattedrale di una prebenda teologale e del relativo corso di lezioni offrirono ai chierici tutto il ventaglio di studi[75]. Dal 1624 l'apertura in Novara di un collegio di gesuiti, con relative scuole dalla grammatica alla teologia, accrebbe ulteriormente tali possibilità[76]. Il seminario in quanto tale, tuttavia, fino agli anni trenta del Seicento ebbe solo scuole di grammatica, umanità e retorica, e solo dopo il 1624 anche di casi di coscienza[77].

68. *Ibidem*, *Relazioni* per il 1608, 1618, 1625.
69. Cfr. *Constitutioni et regole del collegio et Seminario di S. Maria della Misericordia, istituito da San Carlo (...) fatte dall'Ill.mo et Rev.mo Signore Federico Cardinale Borromeo Arcivescovo di Milano*, in Milano, 1648 (specie le pagine 7-8)
70. F. MEDA, *Il seminario di S. Maria della noce*, p. 12. Una memoria del 1689 afferma: «Li fu concesso un sito per la fabrica del seminario dalla Comunità et Cura di Inverico, con obligatione di insegnar gratis alli poveri della terra».
71. Archivio del seminario arcivescovile, *Venegono*, cart. A-I-2, fasc.1, *Origine, fondazione, dotazione e statistiche del seminario di Monza*.
72. I. SARGENTI, *Un seminario ambrosiano*.
73. Per Varallo cfr. G.P. GARAVAGLIA, *La fondazione del seminario*. Per gli altri seminari cfr. T. DEUTSCHER, *Seminaries and the Education of novarese Parish Priests 1593-1627*, «The Journal of ecclesiastical History», 1981, pp. 303-319, IDEM, *The Growth of the secular Clergy*.
74. A. LIZIER, *Le scuole di Novara*.
75. S. NEGRUZZO, *I seminari novaresi nell'età moderna*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 2000, pp. 43-59; S. PAGANO, *La formazione del clero novarese operata dal vescovo Carlo Bascapè: alcune riflessioni*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento*, Novara 1994, pp. 243-260; sulla prebenda teologale in particolare T. DEUTSCHER, *Seminaries and the Education*, pp. 308-9; sulle scuole Canobiane G. DE PAOLI, *Amico Canobio, protagonista della Novara del Cinquecento*.
76. Sui gesuiti a Novara cfr. M. CASASSA, *La Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese*, pp. 1-11; M.F. MELLANO, *I centri della Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale alla fine del generalato Acquaviva*, ibidem, pp. 25-46.
77. S. NEGRUZZO, *Collegij*, pp. 359-71.

La diocesi di Lodi è l'unica (accanto a Milano e Novara) ad aver avuto più di un seminario: dal 1639 a quello cittadino si affianca il seminario di Codogno[78]. A differenza di Milano e Novara tuttavia qui non si tratta di una strategia episcopale, volta a creare un seminario sussidiario, un piccolo "sistema" di seminari lodigiani, ma si tratta del mecenatismo di ecclesiastici locali, membri di grandi famiglie nobili e possidenti, titolari di diritti feudali, ai quali forse non era estranea la speranza che Codogno venisse eretta in piccola diocesi autonoma, come era accaduto per la vicina (ma in area veneta) Crema una cinquantina di anni prima, e come era accaduto a Vigevano un secolo prima[79]. Nel seminario di Codogno, che per volere del fondatore, il prevosto Cornali, serviva anche come scuola pubblica per la cittadina, si insegnavano grammatica, umanità, retorica, filosofia e teologia da sei lettori. Una crisi economica dovuta alle devastazioni belliche del territorio negli anni successivi alla fondazione mise in seria difficoltà il seminario, che per qualche anno chiuse, ma fu "rifondato" con nuova dotazione da altro canonico nobile e ricco, parente del cardinale Trivulzio, e riaperto nel 1666[80]. Il programma di studio fu però ridotto a grammatica, umanità e retorica, mentre venne riaffermata la apertura al pubblico delle scuole del seminario, che continuarono ad essere le scuole pubbliche di Codogno.

Nel seminario cittadino, al contrario, dal 1575 al 1594 si insegnò solo grammatica, umanità, musica e "cerimonie" (nozioni indispensabili di liturgia e riti vari). Per la teologia si ricorse a lezioni di canonici, che diventano regolari dal 1594 con l'istituzione della prebenda teologale[81]. Nel 1605 il vescovo chiama a Lodi i barnabiti, per affidare loro il compito di insegnare teologia ai seminaristi. Da quel momento i barnabiti espansero progressivamente la loro presenza e la loro azione, passando a insegnare anche retorica e filosofia ai chierici dal 1631, e aprendo dalla metà del Seicento fiorenti scuole pubbliche di pieno esercizio, dalla grammatica alla teologia[82].

A Pavia è la ricchezza di istituzioni culturali cittadine a non favorire la crescita del seminario. Dalla sua fondazione conobbe solo l'insegnamento della grammatica, dell'umanità, del canto sacro[83]. Per la filosofia le scuole dell'Università (le Arti), per la teologia le scuole dei conventi cittadini e la stessa Facoltà teologica offrivano opportunità di primo piano. Agli inizi del Seicento l'apertura quasi contemporanea di due collegi, uno di somaschi e uno di gesuiti, nonché la presenza di una casa barnabita, diedero ulteriori possibilità scolastiche ai chierici, che per quasi tutto il XVII secolo si recarono alle scuole dei regolari per la filosofia e la teologia[84].

Come a Pavia, anche a Cremona il seminario offrì al proprio interno lezioni di grammatica, di umanità, di musica sacra e di cerimonie; a queste alla fine del Cinquecento

78. G. Cairo-F. Giarelli, *Codogno e il suo territorio*; D. Palazzina, *Cenni storici*; Archivio di Stato di Milano, *fondo Studi, parte antica*, cart. 335, *Notizia della erezione e del governo del seminario di Codogno*, ms. inviato dai Deputati del seminario di Codogno al Magistrato degli studi negli anni settanta del Settecento.
79. La diocesi di Crema fu istituita nel 1580: cfr. A. Marazzi, *Dalla distruzione del Barbarossa alla costituzione della diocesi*, in *Storia religiosa della Lombardia, Diocesi di Crema*, Brescia 1993, pp. 39-62; la diocesi di Vigevano venne istituita nel 1530 per istanza del duca Francesco II Sforza, cfr. A. Ascani, *Dagli inizi (1530) alla rifondazione (1817)*, in *Storia religiosa della Lombardia, diocesi di Vigevano*, Brescia 1987, pp. 21-48.
80. Archivio parrocchiale di Codogno, cartella 32, conserva copia degli atti di istituzione (16 settembre 1638) e di rifondazione (7 luglio 1666) del «Seminario collegio laicale Ognissanti».
81. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel. Dioec.*, Cartella 435/A, *Relazioni ad limina* di mons. Taverna del 1590 e 1594.
82. Sulla presenza, ruolo e scuole dei barnabiti a Lodi cf. A. Bianchi, *L'istruzione secondaria tra Barocco e età dei lumi. Il collegio di San Giovanni alle vigne a Lodi e l'esperienza pedagogica dei barnabiti*, Milano 1993; Idem, *L'istruzione superiore in età moderna*, in *Storia religiosa della Lombardia, diocesi di Lodi*, Brescia 1989, pp. 301-18.
83. L. Valle, *Il seminario di Pavia*; Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel. Dioec.*, Cartella 618/A, *Relazione ad limina* di Ippolito de' Rossi del 1590 e di Guglielmo Bastoni del 1595.
84. X. Toscani, *La Chiesa di Pavia in età moderna*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Pavia*, Brescia 1995, pp. 267-348.

aggiunse la lettura e spiegazione del Catechismo Romano, della Bibbia, di autori spirituali. Per la teologia (se si escludono le letture del Catechismo Romano) è da pensare che i seminaristi fruissero delle lezioni del canonico teologo, ma non si hanno notizie certe[85]. Dagli inizi del Seicento, aperto in città un collegio di gesuiti, con corso completo e qualificato di studi, i seminaristi frequentarono presso i padri della Compagnia umanità, retorica, filosofia e teologia. La grammatica invece quasi con certezza venne ancora, e sempre, insegnata in seminario.

Situazione per molti aspetti analoga ad Alessandria, Tortona e Vigevano. Al seminario di Alessandria fino al 1593 si insegna grammatica, umanità e musica. Per la teologia basta la prebenda teologale e penitenziaria (lezioni di teologia dogmatica l'una, di morale-casi di coscienza l'altra). Dal 1594 in poi sia i somaschi che i gesuiti offrirono ai seminaristi lezioni di grammatica, umanità e retorica, i gesuiti nel loro collegio, i somaschi nella loro casa presso l'orfanatrofio, alle scuole della quale vennero i seminaristi dopo che i somaschi assunsero la direzione del seminario nel 1580[86].

A Tortona dal 1566 i somaschi reggono il seminario, vi tengono lezioni di grammatica e canto e vi praticano la direzione spirituale. Dal 1579 il seminario è stato addirittura 'trasferito' nella Casa somasca, dove si insegna grammatica e umanità, oltre che la musica sacra e i riti. Dal 1595 i somaschi cessano dall'ospitare nella loro casa il seminario (e cioè la ventina di chierici che costituivano tutti i seminaristi della diocesi), ma continuano a insegnare ai chierici grammatica e umanità. Per la teologia morale (i "casi di coscienza") i chierici seguono le lezioni pubbliche al clero che due volte la settimana regolarmente i somaschi svolgono, in cattedrale. Solo a metà del secolo XVII tra la diocesi e la congregazione somasca viene stipulata una nuova convenzione, e i religiosi di San Gerolamo Miani si impegnano a tenere in seminario regolari lezioni di grammatica, umanità e casi di coscienza[87].

A Vigevano il seminario, fondato nel 1566, ebbe vita difficilissima e intermittente per un decennio, non venendo erogati regolarmente i pagamenti previsti dal vescovo. Dal 1578 però le cose migliorarono e la vita si svolse con maggior regolarità e con due maestri, per grammatica e per logica, mentre per la teologia gli alunni frequentavano le lezioni tenute nei conventi cittadini dei francescani e dei domenicani. Agli inizi del Seicento (1615) ci fu un tentativo da parte del vescovo di affidare la cura del seminario ai somaschi, ma la cosa non andò a buon fine e si continuò come prima. Solo alla fine del Seicento (negli anni '90) la diocesi potè stipulare una buona convenzione con i somaschi, i quali assicurarono al seminario regolari lezioni di grammatica, umanità, retorica e teologia e, secondo il loro consolidato costume, aprirono tali lezioni (tranne quelle di teologia) al pubblico degli studenti laici[88].

Come si può dunque constatare, in tutti i seminari dello Stato fin dai primissimi anni della loro istituzione si impartivano lezioni di grammatica e umanità; in alcuni casi e per certi periodi anche di retorica e filosofia; la teologia invece venne insegnata, da subito, solo nei tre grandi seminari metropolitani di Milano (il seminario di S. Giovanni Battista, il Collegio Elvetico, il seminario "della Canonica"). Negli altri seminari non venne insegnata teologia nel corso del Cinquecento, e poco anche nel Seicento, e i chierici vennero indirizzati alle scuole degli ordini religiosi (non solo gesuiti, ma spesso somaschi o barna-

85. A. Berenzi, *Storia del seminario vescovile di Cremona*; M. Marcocchi, *Il seminario nella storia religiosa*; Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel. Dioec.*, Cartella 274/A, *Relazioni ad limina* dei vescovi Speciano, 1604, Brivio, 1616, Campora 1625, 1633, 1638, 1641, Isimbardi 1680, Settala 1683, 1692.
86. S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 427-440.
87. M. Tentorio, *Storia dei somaschi in S. Maria Piccola di Tortona (1540-1802)*, «Julia Derthona», 1968-70, pp. 60-89, 1971-72 pp. 104-129, 1973-74 pp. 117-133, 1975-77 pp. 13-28.
88. G. Giarda, *Il seminario di Vigevano*; Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc. Rel. Dioec.*, Cartella 876/A e B, *Relazione* Landriani 1601 e Odescalchi 1613; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 481-484.

biti, francescani e domenicani) oppure alle lezioni dei canonici teologi o penitenzieri. Solo in qualche seminario, e nell'avanzato corso del Seicento, si cominciarono a tenere lezioni teologiche (e spesso nella forma dei "casi di coscienza"): così a Novara, a Tortona, a Vigevano (qui solo negli ultimissimi anni del Seicento), a Codogno (in un breve periodo iniziale).

Per i primi centotrenta anni della loro esistenza i seminari dello Stato di Milano (con l'eccezione di quelli della città di Milano) furono dunque tutti scuole di grammatica e umanità (e solo in qualche caso anche di retorica, filosofia, teologia) oltre che naturalmente luoghi in cui si educava alla pietà, preghiera, disciplina. Ciò che li rende di particolare importanza nel contesto di una storia della scuola è il fatto, non consueto per il cittadino di oggi, che questi istituti furono pensati come aperti anche a studenti non intenzionati a entrare nelle file del clero, aperti a tutti e spesso *voluti* in primo luogo come scuola pubblica.

A questo concorreva non solo (e si vorrebbe dire non tanto) l'antica tradizione scolastica medievale, che non separava la formazione del chierico da quella del laico, quanto soprattutto la volontà nuova, dei ceti dirigenti politici (ma anche dei vescovi più preoccupati della qualità cristiana di coloro che contano) di puntare a una più rigorosa formazione non solo intellettuale, ma anche morale – spirituale dei laici, destinati a ruoli dirigenti nella società. I "seminaria nobilium", i collegi dei nobili, tanto studiati da una nutrita storiografia, ne sono un segno eloquente; funzionale allo stesso scopo era tuttavia il permettere (quando non il programmare) che giovani laici compissero il proprio percorso di studi medio-superiori assieme a giovani chierici, nelle stesse aule, con i medesimi maestri e la stessa disciplina[89].

E questo a cominciare dal grande seminario maggiore di Milano, che, secondo le indicazioni di Carlo Borromeo al suo vicario Ormaneto, doveva essere «capace di trecento persone per rispetto di quelli che potriano starci a dozzina, et che habbi vicina qualche chiesa commoda per i scolari da potervi andare ogni giorno per udir la Messa»[90]. In esso si dovevano «mantener sei lettori [...] a beneficio et institutione de' putti che saranno nel seminario [...] non escludendo però li altri forastieri che vorranno udire»[91]. Il modello era quello del Collegio Romano della Compagnia di Gesù (le cui scuole erano aperte ai fruitori esterni, chierici e non) e prevedeva anche la possibilità di dozzinanti interni, che fossero laici e non incamminati per la via ecclesiastica, ma semplicemente studenti.

La pratica di aprire le scuole agli studenti 'esterni' continuò fino alla fine del Seicento; si tentò di ridurne le dimensioni nel 1686, quando il rettore, l'oblato Ferrante Osnago, decretò che «alle scuole interiori dei seminari, anche forensi, non si *ammettessero* scuolari esteri, e molto meno laici»[92]. Nel seminario maggiore di Milano però l'ordine di Osnago non venne rispettato con rigore: una parte dei figli dei patrizi milanesi e dei professionisti cittadini, nonché dei funzionari più in vista dello Stato, continuò a frequentarne le scuole e solo lentamente se ne ridusse il numero: ancora nel 1739 le *Notizie de' seminari* dichiarano che, accanto a 170 chierici divisi in cinque 'camerate' (e studenti grammatica, umanità, retorica, filosofia e teologia), «alle scuole del seminario maggiore, fuori dei seminari-

89. Sottolinea questo aspetto con particolare efficacia C. FANTAPPIÈ, *Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna. I seminari-collegi vescovili*, «Annali dell'Istituto Storico Italo Germanico di Trento», 1989, pp. 189-240.
90. Archivio storico della diocesi di Milano, *Carteggio ufficiale*, cart. 3, lettera di Carlo Borromeo a Niccolò Ormaneto, suo vicario, 20 giugno 1564.
91. *Conventioni* tra San Carlo e la Compagnia di Gesù per la gestione del seminario di Milano, pubblicate da A. BERNAREGGI in *La fondazione del seminario*.
92. S. GAMBELLI, *Il seminario maggiore di Milano nella I metà del XVIII secolo*, Tesi di laurea in Storia della Chiesa, Università degli studi di Milano, a.a. 1998-99, rel. Paola Vismara; C. CASTIGLIONI, *La Chiesa milanese nel Seicento*, Milano 1948, pp. 55-57.

sti, non si ammettono altri studenti se non qualche figlio di cavalliero titolato o di ministro primario per grazia specialissima»[93].

Il seminario di Inverigo fu aperto da San Carlo nel 1582 per i giovani della zona della Brianza e del comasco. Il locale però, si noti, gli fu concesso dalla comunità «con obligo di insegnare gratis alli poveri della terra»[94], cioè di aprire le scuole di grammatica e umanità ai giovani della zona, e così avvenne finchè il seminario, nel 1638, fu trasferito a Monza. Qui un nuovo e più grande seminario potè essere aperto per lascito del dottor fisico Pessina, che tuttavia volle espressamente che le scuole (dalla grammatica alla filosofia) fossero aperte come scuole pubbliche a tutti i giovani della cittadina[95].

Il Collegio-seminario Papio di Ascona fu voluto da un emigrante asconese che aveva fatto fortuna a Roma, dove morì nel 1580. Lasciò 25000 scudi perché si erigesse un seminario in Ascona, il convitto nel quale doveva essere gratuito per alcuni giovani della cittadina, e le cui scuole (di grammatica e umanità) si dovevano aprire a tutti i ragazzi della zona[96].

A Pollegio Carlo Borromeo aveva previsto un seminario per giovani leventinesi, nel quale fossero ospitati chierici (gratis) e giovani laici non intenzionati a divenir chierici (a pagamento). Lo scopo era fornire solida istruzione, anche religiosa, a chierici, destinati alla cura pastorale, e a laici destinati alle professioni e al reggimento delle comunità di quella valle, vicina a Cantoni riformati. Il progetto di Carlo non si potè realizzare subito, ma lo realizzò Federigo Borromeo nel 1622, e con le stesse finalità: ospitare chierici e non chierici e aprire le scuole a fruitori esterni, realizzando così, secondo il lessico del tempo, una vera scuola pubblica[97].

Anche il Collegio Elvetico non ospitava solo chierici, ma si apriva anche a studenti laici, destinati alle professioni: nel 1642 vi si trovano nove convittori laici e quarantadue chierici, tutti provenienti dalle terre ticinesi (oltre ad altri giovani, provenienti da altre terre "elvetiche" o, come il comasco, ad esse strettamente legate); nel 1719 i chierici ticinesi sono 57 e 23 i convittori laici originari delle stesse terre[98].

Solo il seminario "della Canonica", destinato a studi di casi di coscienza, ospitò una popolazione esclusivamente di chierici. Tutti gli altri seminari milanesi, durante il Cinquecento e il Seicento, ospitarono come convittori anche laici e, soprattutto, aprirono le scuole a studenti 'esterni', in massima parte non destinati al sacerdozio.

Lo stesso accadde per molti seminari delle altre diocesi dello Stato. Il seminario di Codogno fu voluto dal fondatore, il prevosto Cornali, nel 1636, come aperto ai giovani della cittadina e la stessa volontà fu espressa dai successivi 'rifondatori' negli anni sessanta del Seicento (il canonico Trimerio e il cardinale Triulzi). Per giunta nello stesso seminario di Codogno si ospitavano studenti laici a convitto, e non ci si limitava ad aprire le scuole agli 'esterni'[99]. Anche in piccolissimi seminari, come quello di Varallo (voluto da un laico) si ospitano a convitto alunni non chierici e si aprono le scuole a studenti esterni[100].

Ad Alessandria, dove i somaschi ebbero dal vescovo la cura del seminario dagli anni ottanta del Cinquecento, nel 1606 la diocesi propose ai somaschi un nuovo *Capitolo per il governo et cura del seminario*: vi si dice espressamente che i chierici devono essere dodici,

93. Cfr. *Notizia de' seminarii della diocesi milanese presentata a S.E. Rev.ma Mons. Arcivescovo Stampa (1739)*, ms 1249 nella Biblioteca Trivulziana a Milano.
94. F. MEDA, *Il seminario di S. Maria della noce*.
95. Archivio del seminario arcivescovile, Venegono, cart. A-I-2, fasc. I, *Origine, dotazione, fondazione e statistiche*, del seminario di Monza.
96. F. SEGMUELLER, *Il collegio di Ascona*.
97. I. SARGENTI, *Un seminario ambrosiano*.
98. R. BROGGINI, *Ancora sulla formazione del clero*.
99. *Notizie della erezione e del governo del seminario di Codogno*.
100. G. P. GARAVAGLIA, *La fondazione del seminario*.

più quattro soprannumerari, i somaschi vi possono tenere quattordici altri alunni secolari, e devono aprire le scuole a esterni. Dunque la metà dei ragazzi "interni" non è della schiera dei chierici, e le scuole sono aperte a fruitori esterni (in grande prevalenza laici, non intenzionati a divenir chierici)[101].

Solo per Pavia, Lodi, Cremona, Como e Tortona non abbiamo notizia che le scuole del seminario fossero aperte a giovani esterni, e che in seminario, a convitto, vivessero anche laici non chierici. Non ne abbiamo notizia, ma non è escluso che ciò accadesse: lo fa pensare una tarda notizia pavese; nel 1731 il vescovo Pertusati, in visita pastorale, osserva che continua in seminario l'ammissione di esterni, anche secolari, motivata dal fatto che «quando i somaschi cessarono di tenere le scuole 'inferiori', le scuole dei gesuiti non potevano contenere tutti coloro che volevano frequentarle per la strettezza del sito»[102].

Elementi per una valutazione della frequenza

A quanti ammontavano gli 'scolari' che affluivano alle scuole dei seminari dalle loro case? Alla fine del Cinquecento possiamo valutarli a circa 250 per lo Stato di Milano.

Le fonti citate e la storiografia ci dicono che a Varallo (il seminario più piccolo in assoluto) erano una decina di fanciulli del borgo, che si aggiungevano ai 4-6 chierici e ad altrettanti convittori interni. Ad Alessandria il *Capitolo* redatto nel 1606 tra diocesi e somaschi per definire una situazione in atto nel seminario prevedeva che accanto a 16 chierici potessero esserci 14 convittori secolari più altri fruitori esterni. Possiamo valutarli a una ventina, ma il calcolo sembra del tutto prudenziale. Ad Ascona il collegio ospitava una cinquantina di allievi (trenta chierici e una ventina di convittori laici). Ma accanto a loro sedevano in numero imprecisato gli esterni, ragazzi del borgo e della zona, che si potrebbero valutare con prudenza a una trentina. Ad Arona il seminario, aperto nel 1566, fu chiuso nel 1572 e riaperto solo nel 1628. A Inverigo il seminarietto di S. Maria della noce ospitava una ventina di alunni (in qualche anno quasi trenta) ed era aperto ai ragazzi del paese e delle terre vicine: dato che non si trattava di grossi paesi, possiamo immaginare un pubblico di dieci o venti ragazzi, mentre al seminario di Celana (che aveva trenta- trentacinque interni) possiamo accreditare una frequenza esterna sicuramente di venti o più persone. A Tortona notizie frammentarie fanno pensare a una quindicina di esterni.

Siamo invece del tutto privi di notizie sulla frequenza "esterna" delle scuole dei seminari di Milano. Questi tuttavia erano grandi e famosi, erano frequentati da non pochi alunni laici "interni" (circa 350 a fine Cinquecento), e, per il fatto di essere tali seminari collocati al centro di una popolosa e ricca città è facile pensare che le loro scuole attirassero anche non pochi alunni 'esterni'; credo del tutto prudente (e sottostimata) una ipotesi di un centinaio di allievi esterni.

Pochi o pochissimi 'esterni' sono invece ragionevolmente pensabili per i seminari di Cremona, Pavia, Vigevano e Novara perché le fonti non accennano a tale apertura all'esterno delle loro scuole. In quasi tutti questi seminari, infatti, inizialmente la grammatica era insegnata dallo stesso rettore, mentre per le lezioni di umanità, retorica e filosofia i seminaristi erano essi stessi frequentatori di scuole altrui (in genere quelle aperte in città da religiosi).

Per Como, poi, il seminario, piccolissimo e precario (tanto che non lo si è neppure considerato per il periodo anteriore al 1650) era esso stesso "cliente" delle scuole dei

101. M. Tentorio, *I somaschi ad Alessandria e le origini del seminario diocesano*, «Rivista dell'ordine dei Padri somaschi», 1958, pp. 333-344.
102. P. Terenzio, *Notizia della vita e dell'episcopato di Mons. F. Pertusati vescovo di Pavia*, pubblicata in Appendice ad "Almanacco Sacro Pavese" per il 1868 (17 pagine), Pavia 1868.

gesuiti e di quelle dei somaschi al Collegio Gallio, fino a che, a metà Seicento, il canonico Benzi non dotò la diocesi di un "suo" seminario.

A fine Cinquecento dunque possiamo calcolare, con molta prudenza e non poca incertezza, a circa 250 gli alunni esterni delle scuole di grammatica e umanità dei seminari dello Stato di Milano. Tale cifra va aggiunta a quella degli allievi 'interni' (tanto chierici quanto laici) che ammontano a circa 900 (per un totale di 1150).

Alla metà del Seicento il panorama della frequenza 'esterna' è più ricco: alla ottantina di allievi esterni di Varallo, Alessandria, Ascona e Celana vanno aggiunti i più di 50 esterni del nuovo seminario di Monza (che ha 65 alunni interni e che sostituisce il seminario di Inverigo), i 20 di Arona (riaperto nel 1628), i 25 di Codogno e i 10 di Pollegio, mentre si possono ancora accreditare 15 esterni al seminario di Tortona e almeno un centinaio a quelli della città di Milano. Siamo così saliti a circa 300 allievi esterni, che vanno sommati ai circa 1000 interni, per un totale di 1300.

Alla fine del Seicento sembrano restare stabili i frequentatori esterni di Varallo (6-7), Alessandria (20), Ascona (30), Pollegio (10), Arona (20), Tortona (15), ma salgono a più di 60 gli esterni di Monza, a 40 o più quelli di Codogno, e il seminario di Vigevano, che è stato affidato ai somaschi e ampliato, ospita un numero maggiore di interni e apre le porte, come dicono le fonti, a «molti giovani secolari della città», che prudenzialmente possiamo valutare a una trentina. I seminari di Orta, Pallanza e Borgomanero aprono le porte certamente a qualche frequentatore esterno, ma in misura non nota.

In compenso, a fine Seicento il rettore del seminario di Milano, Ferrante Osnago, preme perché non si ammettano più frequentatori esterni e allievi interni che siano laici alle scuole dei seminari. Sappiamo che tale volontà non fu eseguita né con prontezza, né con rigore, ma certo dovette comportare una riduzione delle presenze "non clericali" alle scuole dei seminari. Si ritiene di dover scendere da una stima (peraltro prudente) di cento a una di cinquanta allievi esterni per i seminari della città capoluogo, e di attingere così un totale (molto probabilmente sottostimato) di circa 350 frequentatori esterni delle scuole dei seminari dello Stato, i quali, come è ovvio, si aggiungono ai circa 1100 allievi interni (chierici e laici), per un totale approssimativamente di 1450.

I somaschi e le loro scuole

La *Compagnia dei servi dei poveri orfani*[103] nacque dalla carità di S. Gerolamo Miani soprattutto per provvedere alla necessità degli orfani e dei ragazzi abbandonati, con lo scopo di nutrirli, custodirli, farne dei buoni cristiani, insegnar loro a leggere, scrivere, far di conto e un lavoro perché potessero, fatti adulti, «cavarsi di povertà», esercitando un mestiere e provvedendo a sé stessi. Lo scopo originario e principale non fu dunque quello di insegnare, ma i bisogni della congregazione e varie circostanze concrete cospirarono a fare dei somaschi uno dei più significativi ordini insegnanti[104], molto pre-

103. Notizie sulla storia della congregazione somasca e sulle sue istituzioni nello Stato di Milano in *I somaschi*, a cura di L. Mascilli Migliorini, Roma 1992, pp. 8-63; L. Zambarelli, *L'ordine dei Padri somaschi*, Roma 1928; S. Raviolo, *L'ordine dei Chierici regolari somaschi. Lineamenti di storia*, Roma 1957; M. Tentorio, *I somaschi*, in *Ordini e congregazioni religiose*, a cura di Mario Escobar, Torino 1951, pp. 609-630; Idem, *Saggio storico sullo sviluppo dell'ordine somasco dal 1569 al 1650*, Tesi di laurea in Storia moderna, Università Cattolica del S. Cuore, Milano, a.a. 1940-41. Utilissime notizie sull'origine di singole istituzioni nello Stato di Milano negli studi dedicati alla figura del fondatore e ai primi decenni di attività dei suoi collaboratori: B. Segala, *San Gerolamo Emiliani educatore della gioventù*, Roma 1928; P. Paschini, *San Gerolamo Emiliani e l'attività benefica del suo tempo*, Genova 1929; C. Pellegrini, *San Gerolamo Emiliani*, Casale Monferrato 1962.
104. F. De Vivo, *I somaschi dall'orfanatrofio al collegio*, «Somascha», 1988, pp. 122-137; Idem, *Indirizzi pedagogici e istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose nei secoli XVI e XVII*, «Rassegna di Pedagogia», 1958, pp. 263-285; Idem, *I somaschi*, in *Nuove questioni di storia della pedagogia*, Brescia 1977, pp. 663-690; A. Chiesa, *Forme di pedagogia*

sente e attivo nello Stato di Milano, nel quale la congregazione ebbe fin dagli inizi una notevole fortuna, per non dire il suo primo importante sviluppo[105]. A Milano la Casa degli orfani di S. Martino fu aperta da San Girolamo nel 1535 e, negli anni difficili delle "guerre d'Italia", ebbe subito bisogno di ampliarsi e di avere una necessaria sezione femminile con l'orfanatrofio di S. Caterina[106].

Alla grande e costosa impresa i somaschi non erano soli, ma furono aiutati da non pochi gentiluomini e mercanti facoltosi, che costituirono un apposito gruppo di "deputati"[107], di laici cioè che si preoccupavano di trovare fondi e case, lasciando ai religiosi le cure più propriamente educative.

Tra i laici impegnati nelle opere non tardarono a manifestarsi vocazioni religiose, e lo stesso accadeva per alcuni degli orfani accolti e curati che, giunti alla giovinezza, sceglievano la vita religiosa. Ben presto, dunque, i somaschi dovettero pensare a costituirsi un proprio "noviziato" che fosse anche una casa di studio, in cui coltivare e istruire le vocazioni che si manifestavano. Il problema fu affrontato istituendo in più luoghi piccoli studentati e noviziati: i primi furono alle porte di Milano, a S. Croce di Trivulzio (nella pieve di San Donato), nel luogo detto "La Colombara" (mezzo miglio fuori dalle mura della città), e poi a Pavia e Somasca.

A S. Croce di Trivulzio[108] il nobile Giacomo d'Adda donò una casa, che i somaschi nel 1560 accettarono, «per insegnar et allevar 12 putti o più poveri orfani nel santo timor di Dio et in lettere, acciò possino riuscire sacerdoti e atti a studiare». Dal 1563 al 1625 il piccolo seminario somasco ebbe vita continua e fu destinato ad uso esclusivo di chi studiava per farsi religioso.

Il Pio luogo di S. Spirito alla Colombara ebbe invece una apertura anche a studenti "laici", vicini ai somaschi e al loro ideale, ma non intenzionati a farsi religiosi. Il medico Girolamo Dugnano, laico e collaboratore dei somaschi, nel 1566 lasciò crediti e case, poste a meno di un miglio dalle mura della città, per mantenere agli studi una dozzina di orfani, adatti per scuola di grammatica e umanità, e inclinati alla vita religiosa. La scuola ebbe inizio subito, nello stesso 1566, e per più di dieci anni (1566-1578) la casa della Colombara ospitò una decina di studenti destinati a farsi religiosi[109]. Dal 1578 tuttavia, anche per fronteggiare difficoltà finanziarie, nella casa si accolsero, a pagamento, anche dei dozzinanti (una quindicina) figli di nobili e di mercanti, che volevano avere una buona educazione letteraria in un ambiente religiosamente qualificato. La Colombara dunque non fu più solo studentato somasco, ma anche collegio di educazione, e come tale ebbe vita continua fino al 1785, con un numero di presenze che oscillò dai 20 ai 40, tra i quali vi erano sempre almeno 12-15 dozzinanti, e non di rado un numero superiore.

degli orfanatrofi somaschi nel secolo XVI, Roma 1961; C. PELLEGRINI, *San Gerolamo Miani, i somaschi e la cura degli orfani nel secolo XVI*, in *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, a cura di P. Braido, Roma 1981; A. VEZZA, *Formazione e sviluppo della congregazione dei Padri somaschi con particolare riferimento alla letteratura pedagogica*, Tesi in Magistero, Università di Padova, a.a. 1989-90; S. RAVIOLO, *Il contributo dei somaschi alla controriforma e lo sviluppo dei loro ordinamenti scolastici dagli inizi alla prima metà del Settecento*, Tesi di Laurea, Università Cattolica, a.a. 1941-42.

105. P. BIANCHINI, *Origine e sviluppo della Compagnia dei servi dei poveri*, manoscritto (1941) in Archivio Storico Somasco, Genova; *L'ordine dei Chierici Regolari somaschi nel IV centenario della sua fondazione (1528-1928)*, Roma 1928; A. STOPPIGLIA, *Quattro secoli di assistenza agli orfani*, Genova 1940; M. TENTORIO, *Saggio storico*; IDEM, *Distribuzione delle sedi dell'ordine dei Padri somaschi nel mondo dall'origine ad oggi*, «Annali di ricerche e studi di geografia», VII, 1951.

106. M. TENTORIO, *Origine e costituzioni degli orfani di S. Martino e di S. Caterina di Milano*, «Rivista dell'ordine dei Padri somaschi», 1964, pp. 113-143; G. SCOTTI, *San Martino degli orfani di Milano dalla fondazione alla morte di S. Gerolamo Miani (1534-37)*, «Somascha», 1984, pp. 65-80; IDEM, *Il Pio Luogo di S. Caterina delle orfane in Milano (1542-1600)*, «Somascha», 1992, pp. 20-58.

107. M. TENTORIO, *Origini e costituzioni*; C. PELLEGRINI, *San Gerolamo Miani e i primi somaschi fra carità e solitudine*, «Somascha», 1993, pp. 69-87.

108. G. SCOTTI, *Il Pio Luogo di S. Croce di Trivulzio (1561-1625)*, «Somascha», 1986, pp. 156-170.

109. G. SCOTTI, *Il Pio Luogo di S. Spirito alla Colombara di Milano nel secolo XVI*, «Somascha», 1986, pp. 9-20.

Un analogo studentato somasco fu aperto a Pavia, nella casa di San Maiolo[110], che per parte del Cinquecento fu la più importante sede somasca, tanto da dare temporaneamente il nome alla congregazione: "Padri di San Maiolo".

La presenza somasca a Pavia data dal 1534[111], quando Gerolamo Miani, aiutato da gentiluomini della città (la maggior parte dei quali poi entrò nella congregazione), aprì un luogo di accoglienza per orfani in un convento dismesso (la Colombina), che poi gli fu ceduto in comodato. Nel 1564 su istanza di Carlo Borromeo il pontefice donò loro il convento di S. Maiolo che, accanto all'orfanatrofio della Colombina, divenne principale residenza dei padri, casa professa e studentato per novizi[112], particolarmente opportuno perché stabilito in una città sede di una università, dove era attiva una reputata facoltà teologica.

Dal 1568 a Pavia funziona dunque uno studentato somasco e i religiosi si fecero subito apprezzare non solo per la qualità della loro vita sacerdotale, ma anche per la qualità degli studi e dell'insegnamento. San Carlo li richiese per la direzione del Collegio universitario Borromeo, da lui fondato da pochi anni in Pavia, ma i somaschi rifiutarono l'offerta. Accettarono invece quella del vescovo Ippolito de' Rossi, che nel 1578 propose loro di assumere la direzione spirituale e dello studio nel seminario pavese, e la tennero per alcuni anni[113].

Le lezioni impartite nello studentato somasco pavese fino agli anni ottanta furono rivolte esclusivamente agli aspiranti alla vita religiosa, ma dagli anni novanta, su richiesta di molti, furono aperte anche a giovani laici, e dunque a studenti "esterni". Dal 1601 infine la fama delle scuole somasche e la crescente domanda di educazione indusse i superiori dell'ordine ad aprire in San Maiolo anche un convitto, o collegio di educazione, che ebbe subito grande successo tra la nobiltà e la borghesia dello Stato[114]. Le scuole di San Maiolo furono dunque frequentate da chierici somaschi, da laici convittori in collegio di educazione, da laici studenti esterni e da chierici alloggianti in seminario, che qui trovavano, col consenso del vescovo, maestri e lezioni (di retorica, filosofia, teologia) che non avevano nel seminario cittadino dove, come si è detto, si insegnava solo grammatica e umanità.

Nella prima metà del Seicento a San Maiolo i chierici somaschi furono da dieci a venti l'anno, i convittori nobili in media venticinque, mentre degli alunni esterni non viene mai indicato il numero, ma per analogia con altre situazioni simili possono prudentemente essere stimati in alcune decine (50-60). Nella seconda metà del Seicento, dopo la fine delle guerre che pesarono molto sullo Stato e su Pavia in particolare (città vicina al confine caldo del Monferrato), la situazione economica e demografica della città migliorò ed è possibile pensare che il numero degli allievi, specialmente "esterni", sia stato un po' più alto.

Un quarto luogo di educazione era stato aperto non lontano da Lecco a Somasca[115],

110. G. BONACINA - C. PELLEGRINI, *I primi quaranta anni dei somaschi a Pavia (1535-76)*, «Somascha», 1977, pp. 65-140; Archivio Storico Somasco, Genova: *Acta Congregationis*, ms. I, p. 33, 299, 361. Il noviziato fu spostato in varie sedi: Somasca, Pavia, Salò, ma uno studentato fu stabilito a Pavia con continuità dagli anni settanta del Cinquecento.

111. M. TENTORIO, *Per la storia dei P. somaschi a Pavia*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1958, pp. 274-278; G. BONACINA, *La vita religiosa a Pavia nel secolo XVI e l'azione caritativa di Angiolo Marco Gambarana e dei somaschi*, Tesi di laurea in Lettere, Università Cattolica di Milano, a.a. 1974-75; IDEM, *Padre Vincenzo Gambarana*, «Somascha», 1986, pp. 138-144; G. CAIMO, *Vita del servo di Dio Angiolmarco dei conti Gambarana*, Venezia 1865; E.M. GESSI, *Memorie edificanti intorno alla vita del servo di Dio Vincenzo Gambarana della congregazione di Somasca*, Roma 1863; N. BERTOLINO, *L'orfanatrofio della Colombina dei Padri somaschi di Pavia dalle origini alle riforme giuseppine*, «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1967, pp. 73-157.

112. Archivio Storico Somasco, Genova: *Luoghi- Pavia, casa professa*, e *Luoghi-Pavia, Colombina*.

113. L. VALLE, *Il seminario di Pavia*.

114. C. TORTI, *I somaschi a Pavia e le loro scuole (Il collegio di San Maiolo dal 1566 al 1796)*, tesi di laurea in Storia Moderna, Università di Pavia, a.a. 1992-93.

115. M. TENTORIO, *Somasca da S. Gerolamo al 1850*, Genova 1984; IDEM, *Il seminario di Somasca*, «Bollettino del santuario di S. Gerolamo Miani», 1938; C. BONACINA, *Le origini della casa madre di Somasca*, «Somascha», 1989, pp. 116-137; G. LANDINI, *Il seminario di Somasca*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1937, pp. 278-283.

un eremo presso poche case a picco sul lago di Olginate, dove San Gerolamo Miani morì e dove si era ritirato in meditazione negli ultimi mesi. La località era vicinissima al confine dello Stato (meno di due chilometri) ma già in territorio bergamasco, e dunque veneziano, benchè, sotto il profilo ecclesiastico, facente parte sempre della diocesi di Milano. Qui dalla fine degli anni trenta c'era già un orfanatrofio somasco, cui il Capitolo del 1544 aveva dato una conformazione particolare: «in Somascha fu stabilito che si *continuasse* la scola, ma non si *accettassero* se non figli atti a servir Dio e di cui li parenti piacer *avessero* che si istruissero nella pietà»[116].

L'orfanatrofio di Somasca era una specie di piccolo noviziato, ma un elemento nuovo pose nuovi problemi: il gentiluomo Gerolamo Calchi aveva voluto affidare ai somaschi l'educazione di un gruppo di figli di gentiluomini, e questo rendeva meno facile fare di Somasca un probandato noviziato, per la presenza di giovani laici secolari che inevitabilmente rendeva diverso lo spirito e i ritmi di Somasca. Il Capitolo del 1547 diede alla scuola di Somasca un sacerdote per la direzione spirituale e altri per l'insegnamento, ma "trasferì" a Milano la scuola per gentiluomini, voluta e dotata da Gerolamo Calchi, la quale, unita in seguito ad altri lasciti testamentari a fini educativi, divenne il Collegio Calchi Taeggi ed ebbe storia sua[117]. A Somasca la scuola prese invece sempre più il carattere di un seminario somasco, che tuttavia si aprì alla frequenza di giovani di quelle terre, alcuni dei quali, ma non tutti, desiderosi di farsi preti e bisognosi di studi preliminari a quelli teologici, che avrebbero dovuto poi seguire a Milano. Caimo afferma che "molti altri giovanetti civili del territorio di Bergamo, di Lecco, di Milano, mantenuti a spese dei loro parenti, erano ammaestrati nelle lettere assieme agli orfanelli di ingegno vivace e inclinati alla vita ecclesiastica"[118].

Negli anni cinquanta il "seminario somasco" consolidò la propria funzione nel sistema educativo della congregazione, che si andava delineando in questo modo: a Trivulzio e alla Colombara presso Milano per i primi studi, a Somasca e a Pavia per la formazione superiore e teologica, prima della professione religiosa.

Negli anni sessanta la casa di Somasca e le sue scuole mostrarono appieno quanto opportunamente fossero state collocate lì dove si trovavano per i giovani delle pievi del lecchese e della 'riviera dell' Adda', dalle quali vennero a Somasca come esterni, e alcuni come dozzinanti, una ventina-trentina di alunni[119]. Carlo Borromeo colse quella opportunità e, in accordo con i religiosi, aprì in Somasca, nella stessa casa religiosa adattata e ampliata, un proprio seminario sussidiario o 'rurale', capace di una ventina di alunni che andavano ad aggiungersi (ad affiancarsi, nelle stesse aule) ai chierici dello studentato somasco e agli esterni che vi affluivano per le scuole[120].

Il seminario rurale borromaico rimase a Somasca solo per tredici anni (dal 1566 al 1579). Nel 1579 fu trasferito nella più idonea sede di Celana e reso più capace (ebbe una trentina di alunni o poco più, e si aprì alla frequenza di esterni)[121]. A Somasca restò lo studentato dei religiosi e un gruppo di dozzinanti laici, oltre agli esterni che continuarono a frequentarne le scuole. Questi dozzinanti laici formavano una fiorente scuola (20-30 persone) che si configurò come un "ludus litterarum" detto anche "Accademia", cui confluivano giovani da località anche non vicine (Merate, Vimercate, Cremona ecc.), oltre che da Lecco e dalla plaga circostante, e che durò fino al 1593 (non se ne hanno notizie posteriori). A tale data si estinse la "Accademia", che poteva fruire di una biblioteca di

116. M. Tentorio, *Somasca da S. Gerolamo al 1850*, p. 10.
117. G. Mondolfo, *Il collegio convitto Calchi-Taeggi di Milano attraverso 400 anni di storia*, Milano 1916.
118. G. Caimo, *Vita del Servo di Dio*, p. 24.
119. M. Tentorio, *Somasca da San Gerolamo al 1850*.
120. M. Tagliabue, *Il seminario di Somasca*, «Humilitas», pp. 739-765.
121. A. Belotti, *Il collegio-convitto vescovile di Celana*, Bergamo 1898; M. Tagliabue, *Il seminario di Celana*, «Humilitas», pp. 955-987; Idem, *Seminari milanesi in terra bergamasca*, Milano 1937.

oltre 700 titoli, ma continuò la scuola di grammatica e umanità sia per gli alunni somaschi sia per dozzinanti laici e per esterni[122].

Il numero complessivo dei giovani che vi frequentarono le scuole (da interni, chierici e dozzinanti) negli ultimi anni del Cinquecento si aggirò mediamente sulle trenta o trentacinque persone, cui va aggiunto un numero di esterni non noto, ma valutabile in almeno una ventina. Dal 1600 al 1610 si ebbero una decina di novizi e una ventina di dozzinanti; nei primi anni venti del Seicento da 15 a 20 novizi ed altrettanti dozzinanti. Successivamente non si hanno più notizie di tipo quantitativo, ma si sa che la scuola continuava[123].

A Cremona la presenza somasca ha caratteri un poco diversi. Qui esisteva una Pia Casa degli orfani della Misericordia, sorta dall'impegno di una compagnia laicale della città, sotto la direzione del vescovo[124]. I somaschi furono richiesti di occuparsene nel 1559 e nel 1561 mutarono la sede precedente in quella più comoda di S. Vito e Geroldo, che poi rimase per oltre due secoli quella definitiva dell'orfanatrofio. A Cremona la loro attività principale fu la cura degli orfani, ma quando nel 1583 ottennero anche la chiesa di S. Lucia e i locali annessi, vi posero una casa di noviziato che fu casa importante, nella quale dunque vennero istruiti in grammatica, umanità, retorica, filosofia e teologia parecchi giovani. A differenza che in altre sedi, queste scuole non furono aperte a dozzinanti o a esterni, ed ebbero sempre non più di una ventina di chierici-alunni[125].

A Como i somaschi realizzarono una delle loro migliori scuole, in sinergia con un grande mecenate della città e dell'istruzione quale fu il cardinale comasco Tolomeo Gallio[126]. La presenza somasca a Como è delle più precoci: già nel 1533 Gerolamo Miani vi aveva raccolto orfani in un piccolo locale prima a S. Leonardo e poi a S. Gottardo, aggregato all'Ospedale S. Anna[127]. Naturalmente, come in ogni opera somasca, gli orfani erano istruiti nel leggere, scrivere, far di conto e un lavoro, ma i migliori venivano inviati nella vicina località di Marone, dove Leone Carpani, umanista simpatizzante somasco, nel 1540 aveva istituito una "scuola di orfani"[128] (grammatica e umanità) per orfani di ingegno, destinati a diventare religiosi: una piccola istituzione simile a quelle milanesi della Colombara e di S. Croce di Trivulzio. Questa fu chiusa nel 1544, ma gli orfani dotati di ingegno furono ammessi a frequentare le Scuole della Misericordia, aperte nel 1540 per volere e con denaro di gentiluomini benefattori, destinate ad alunni figli di gentiluomini e agli orfani[129].

La presenza somasca a Como si interrompe negli anni '50 e '60, e riprende nel 1573, quando l'Ospedale di S. Anna li richiama per riaffidare loro la cura degli orfani. I religiosi la attuarono in modo tale, da determinare il cardinale Tolomeo Gallio, comasco, a far conto su di loro per un suo ambizioso progetto: fondare un collegio di 50 giovanetti poveri o poverissimi, preferibilmente orfani, della città e diocesi di Como, da educare nella pietà e nelle scienze dall'età di 10 anni a quella di 18.

122. M. Tentorio, *Somasca da San Gerolamo al 1850*.
123. *Ibidem*.
124. (Anonimo), *Cremona, l'orfanatrofio della Misericordia*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1941, pp. 148-159; M. Tentorio, *Saggio storico*.
125. C. Pellegrini, *Notizie sui primi somaschi a Cremona dalle lettere del barnabita Niccolò D'Aviano (1559-1564)*, «Somascha», 1977, pp. 109-122. G. Fava, *L'orfanatrofio di San Geroldo in Cremona dalle origini alla soppressione napoleonica dei P. somaschi(1558-1796)*, Roma 1962; M. Tentorio, *IV centenario della fondazione dell'orfanatrofio di Cremona*, «Rivista della congregazione Somasca», 1959, pp. 217-227.
126. G. Zonta, *Storia del collegio Gallio; Il cardinale Tolomeo Gallio e il suo collegio*, Como 1983.
127. M. Tentorio, *Per la storia dei p. somaschi in Como, note e documenti*, Genova 1978; Idem, *Per la storia dei Padri somaschi in Como. Orfanatrofio maschile in Como nel secolo XVI e scuole comasche nei secoli XVI -XVIII*, Genova 1983.
128. M. Tentorio, *Per una biografia del P. Leone Carpani*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1963, pp. 133-146.
129. M. Tentorio, *Per la storia dei p. somaschi in Como*.

La bolla di erezione del collegio è del 1583, l'apertura effettiva e con tutte le formalità avvenne nel 1589, ma già nell'intervallo tra 1583 e 1589, mentre fervevano i lavori per la sede, in un palazzo di nobilissima architettura e costruito *ad hoc*, i somaschi avevano raccolto nei locali della prepositura di Rondineto (ex umiliata) un gruppo di orfani che istruivano con cura, assieme ad alcuni pochi «giovinetti collegiali». Da subito dunque, accanto agli orfani, i somaschi educarono anche convittori dozzinanti, praticando qui quanto già avevano sperimentato a Somasca, alla Colombara, e da poco, ma con grande successo, nei seminari veneziani.

Nel 1589, all'atto della apertura, il Collegio Gallio ospitò 27 putti poveri orfani, alcuni (sei) chierici diocesani come dozzinanti, e 27 convittori laici pure dozzinanti, la cui presenza non potrà «se non essere di onore e utile al collegio, e di giovamento a molti cittadini per la cui buona opera saranno mantenuti ed allevati nel timore di Dio e buoni costumi non solo li poveri, ma anco li nobili, oltre che, come dicono li stessi Padri, sebbene gli saranno d'un poco più di fastidio, saranno ancora di maggior soddisfazione alli maestri, massime a quello della prima, quale levati che fossero li convittori, che sono li migliori scolari e più atti a imparare, restariano pochi in che impiegare il suo talento, e le fatiche sue restariano senza o almeno con poco frutto, e l'utile che apporterà la dozzena di detti convittori servirà per mantenere maggiore numero di poveri nel collegio»[130]. Negli anni successivi, fino alla fine del Cinquecento, i nobili convittori dozzinanti furono ridotti a quindici- venti e i "putti" poveri salirono a venticinque in media. Scarsi (cinque o sei) furono sempre i chierici diocesani dozzinanti[131].

A Tortona la presenza dei somaschi ha aspetti complessi e significativi. Già nel 1530 si era costituita in Tortona una *Compagnia di chierici riformati di Tortona*[132], detti Paolini, che erano alla ricerca non solo di una maggior perfezione sacerdotale, ma anche di precise regole di vita e campi di lavoro. Alcuni di questi preti, alla ricerca di esperienze significative, conobbero Gerolamo Miani, attivo nella non lontana Pavia, e conobbero pure le esperienze di catechesi ai fanciulli, maturate a Milano con Castellino da Castello e assunte e fatte proprie dai primi somaschi nell'orfanatrofio di San Martino. Alcuni tra i Chierici riformati di Tortona non sono estranei ai gruppi e alle attività della Compagnia del Divino Amore, data anche la vicinanza di Tortona a Genova. Si definisce così una certa comunione di intenti: cura dei fanciulli e istruzione religiosa sono fini che accomunano somaschi e Chierici riformati di Tortona, alcuni dei quali nel 1566 si orientano ad una adesione ai somaschi, spinti a ciò anche dal vescovo, il bresciano Gambara, che a Brescia aveva conosciuto e apprezzato S. Gerolamo Miani e i suoi primi compagni, attivi a favore degli orfani della sua città.

Nel 1567-69 uno dei Chierici riformati, ora diventato somasco, investendo tutti i propri beni personali, fonda un orfanatrofio, che pone sotto la protezione e la proprietà della città di Tortona, nel quale a una decina di orfani si fa scuola anche di grammatica. La città ne affiderà stabilmente la direzione ai somaschi[133]. Il vescovo, dal canto suo, imitando ciò che altri vescovi negli stessi anni andavano facendo o avevano fatto, e altri faranno, nel 1569 chiese ai somaschi di assumere la direzione del seminario (appena eretto, nel 1565) e di tenervi lezioni di grammatica e umanità a una ventina di chierici, metà interni e metà esterni[134].

130. 25 luglio 1589, lettera del canonico Peregrino al card. Tolomeo Gallio, citata da G. ZONTA, *Storia del collegio Gallio*.
131. *Ibidem*.
132. S. CASATI, *I preti riformati di Santa Maria Piccola di Tortona e i somaschi*, «Somascha», 1986, pp. 55-72.
133. M. TENTORIO, *Storia dei somaschi in S. Maria Piccola di Tortona (1540-1802)*, «Julia Derthona», 1968-70 pp. 60-89; 1971-72 pp. 104-129; 1973-74 pp. 117-133; 1975-77 pp. 13-28.
134. *Ibidem*, pp. 80-81; V. LEGÈ, *Il seminario di Tortona*, p. 4.

La scuola di grammatica agli orfani e l'insegnamento ai chierici furono subito universalmente apprezzati e posero le premesse perché in seguito il consiglio cittadino chieda ai somaschi di tenere scuola pubblica per i giovani di Tortona.

Intanto, nel 1578, il vescovo premette perché i seminaristi venissero accolti "in casa" dai somaschi, a vita comune coi loro maestri di lettere e di spirito. Questi accettarono e dal 1579 accolsero in casa 12 chierici interni, mentre una quindicina di chierici esterni si aggiungeva, per le lezioni di grammatica e umanità. Fino a questo momento, però, le scuole seminaristiche non erano aperte ad altri giovani che non fossero chierici[135].

Vista la buona esperienza, i somaschi decisero di ampliare la loro casa, e la resero un collegio con 25 camere e altri locali. Nel 1588 aprirono in Tortona un loro noviziato e studentato, assegnandovi un buon maestro di filosofia, oltre a quelli di grammatica, umanità e retorica, ed accogliendo oltre ai propri novizi anche altri chierici studenti[136]: le scuole somasche, rivolte per ora solo a novizi della congregazione e a chierici diocesani, hanno dai trenta ai quaranta allievi e godono una fama tale, da spingere nel 1591 il consiglio della città a chiedere ai somaschi di assumere l'impegno di fare due ore di scuola pubblica giornaliera ai giovani di Tortona[137]. Le scuole pubbliche di grammatica e umanità, pagate dal comune e prima affidate a maestri laici, vennero assunte dai somaschi, i quali ebbero così una cinquantina di alunni in più.

Nel 1595, cresciuta la frequenza al noviziato e studentato, i somaschi rinunciano ad ospitare come dozzinanti nel loro collegio i chierici diocesani, e ospitano ora solo propri studenti, una ventina o poco più, pur continuando a insegnare per conto del seminario. Si è però temporaneamente interrotto il loro impegno nelle scuole pubbliche, pagate dalla città: tra 1595 e 1614, mancando il rinnovo dell'accordo con i padri, Tortona riassunse maestri laici, ma torna poi nel 1615 a conferire ai somaschi l'incarico, che durerà a lungo, di tener scuola pubblica[138].

Ad Alessandria i somaschi giungono nel 1573, chiamati dalla città e dai dirigenti dell'ospedale ad assumere la gestione di un orfanatrofio già da tempo fondato da un benefattore locale e a dare assistenza spirituale ai degenti nell'ospedale[139]. I somaschi accettano, assumendo anche la parrocchia di San Siro, e secondo le loro costituzioni fanno scuola di lettura, scrittura, abbaco e grammatica a un gruppo di orfani, cui sembra si siano presto aggiunti altri alunni. Pochi anni dopo, nel 1579, il vescovo di Alessandria, sull'esempio di quanto era avvenuto nelle vicine diocesi di Tortona e di Pavia (nonché in altre, come Venezia), chiese loro di occuparsi del seminario, fondato poco più di dieci anni prima. I somaschi accettano e dal 1580 al 1627 daranno al seminario il rettore e almeno due professori[140].

Nell'orfanatrofio di San Siro, in questi stessi primi anni ottanta, istituirono una scuola di grammatica e umanità, aperta ai ragazzi della città, e che, sotto la direzione somasca, assunse in determinati momenti anche maestri secolari, regolarmente registrati nei *Libri Defunctorum* della comunità somasca, quando accadeva che tali maestri morissero durante il corso del loro insegnamento. Si può stimare con molta prudenza che questa scuola possa aver avuto una ventina o una trentina di alunni.

La situazione evolvette dopo vent'anni, ai primi del Seicento, quando, nel 1606, la diocesi di Alessandria propose ai somaschi un nuovo *Capitolo per il governo et cura del*

135. *Ibidem*, p. 86-7.
136. *Ibidem*, p. 110; Archivio Storico Somasco, Genova, *Luoghi- Tortona* 15-M-3
137. Archivio Comunale di Tortona, *Atti e delibere della Comunità*, vol. 13, delibera 8 aprile 1591.
138. M. TENTORIO, *Storia dei somaschi in S. Maria Piccola di Tortona*, p. 109.
139. G. AMATO, *I Padri somaschi e la chiesa di S. Siro in Alessandria*, «Rivista dell'ordine dei Padri somaschi», 1956, pp. 250-251.
140. M. TENTORIO, *I somaschi ad Alessandria e le origini del seminario diocesano*, «Rivista dell'ordine dei Padri somaschi», 1958, pp. 333-344.

seminario. In seminario i chierici avrebbero dovuto essere dodici, oltre a quattro soprannumerari, e i somaschi vi avrebbero potuto educare altri quattordici alunni secolari[141]. Evidente tentativo di disciplinare e normalizzare una pratica che durava da tempo e che aveva bisogno di essere riconosciuta e regolata.

Oltre a ciò, nelle scuole di San Siro (originate dalla pratica educativa dell'orfanatrofio) nel 1612 sappiamo essere presenti ormai anche figli di gentiluomini, accanto ad altri ragazzi della città. Sembra possibile ritenere che i somaschi a fine Cinquecento istruiscano in Alessandria almeno una quarantina di studenti, oltre agli orfani cui si insegnava a leggere, scrivere, far di conto[142].

Alla fine del Cinquecento la presenza somasca nello Stato di Milano è ormai notevole, e questo non tanto per il numero di allievi che venivano istruiti dai religiosi, quanto per il prestigio che la congregazione aveva acquisito in campo educativo, e per la sua presenza, da molte parti richiesta, in istituzioni chiave quali i seminari. Dalla fine degli anni settanta infatti parecchi vescovi ne desiderano la presenza al servizio delle loro diocesi: il vescovo di Tortona nel 1566, Carlo Borromeo nel 1567, gli ordinari di Napoli (1574), Piacenza (1576), Pavia (1578), Venezia (1579), Alessandria (1580). In questo movimento, che rapidamente si allarga, sembra contare soprattutto la qualità della loro vita spirituale e sacerdotale, più che l'abilità nell'istruire[143]; questa tuttavia si afferma molto presto, viene conosciuta e apprezzata in molti luoghi, e nei luoghi che contano, come la Curia Romana: il cardinale Tolomeo Gallio li sceglie come maestri per il proprio collegio, fondato in Como nel 1583, e il pontefice nel 1595 affida loro il Collegio Clementino, da lui eretto a Roma, una delle più prestigiose istituzioni culturali per la formazione del ceto dirigente, e nella bolla di erezione fa espresso riferimento all'eccellente prova di capacità nell'istruzione dei giovani offerta dalla congregazione negli ultimi venti anni[144].

Sono così poste le premesse per il nuovo corso seicentesco della congregazione somasca, che continuò ad essere una Compagnia di servi degli orfani (caratteristica che non abbandonerà mai), ma oltre a ciò sviluppò più che il ruolo di direzione di seminari quello dell'insegnamento e dell'educazione dei giovani, con l'apertura di collegi, scuole, case di educazione, cui sempre più spesso i somaschi sono indotti dalle richieste e dalle pressioni di singoli benefattori, di consigli cittadini, di sovrani.

Fino al 1595 i somaschi erano stati in un certo senso riluttanti di fronte alla 'via scolastica' che si apriva loro davanti: nel 1591 a Tortona essi accettano la richiesta della città di assumere scuole pubbliche, ma solo perché la città asseriva di non potervi provvedere in altro modo. Nel 1585 il Capitolo generale aveva permesso ai somaschi milanesi di ammettere alunni esterni alle scuole dell'orfanatrofio di San Martino, ma nel 1594 aveva revocato tale permesso: quelle scuole dovevano essere riservate agli orfani. Nel 1594 analogo ordine ai somaschi di Vicenza per le scuole di San Giacomo, e nel 1596 ai somaschi di Milano per le scuole del noviziato di S. Maria segreta in città, appena aperte a frequentatori laici, e questo perché si attendesse con ogni possibile cura al noviziato. Nel 1581 viene rifiutata l'offerta della città di Vercelli di aprirvi scuola pubblica[145]. Solo a Como il Collegio Gallio può iniziare e proseguire la sua attività, ma ciò accadde per non entrare in urto col cardinale fondatore e perché la città era per altri versi priva sia di seminario che di collegi di educazione.

141. *Ibidem*, p. 343.
142. Archivio Segreto Vaticano, *Congr. Conc., Rel. Dioec.*, Cartella 27/A, rel. O. Parravicini 1594 e rel. Odescalchi 1600 e 1609.
143. M. Tentorio, *Saggio storico*, cap. II: *Lo sviluppo dell'ordine dal 1569 al 1595*.
144. L. Zabarelli, *Il nobile pontificio collegio Clementino di Roma*, Roma 1936; L. Montalto, *Il Clementino (1595-1875)*, Roma 1939.
145. M. Tentorio, *Saggio storico*, pp. 254-270.

Col 1595 invece la volontà del papa di aprire in Roma un collegio di educazione per la nobile gioventù dei suoi stati e dell'Europa cattolica, e la decisione di affidare tale collegio ai somaschi, introduce un fatto nuovo, che apre una nuova via alla congregazione. Questa non era priva di esperienze in tal senso: alla Colombara si educavano figli di nobili milanesi e di facoltosi mercanti; a Somasca Gerolamo Calchi li aveva incaricati di una scuola per figli di gentiluomini (che tuttavia venne presto lasciata cadere); a Venezia, assumendo la cura del seminario patriarcale, accanto ai chierici educavano anche un gruppo di figli di nobili veneziani[146], così come a Como, nel Collegio Gallio, educano una ventina di figli di gentiluomini e mercanti comaschi. Queste esperienze, conosciute dal papa, sono all'origine della decisione di affidar loro il Clementino.

Nonostante sia stato preparato da varie esperienze, in atto da tempo, il 1595 è comunque una svolta fondamentale, che chiude il periodo 'iniziale' dei somaschi e ne apre uno nuovo, di pieno impegno nelle scuole, di grande investimento nel settore dell'educazione. I somaschi diventano ora pienamente e apertamente un ordine insegnante e l'esempio del Clementino motiverà e ispirerà in futuro vari benefattori singoli e non pochi consigli di città, che si rivolgono alla congregazione come committenti. Nello Stato di Milano lo sviluppo è notevole e quasi tutto si può far risalire al primo quarto del Seicento.

A Pavia nel 1601 nella casa di San Maiolo si apre un collegio- convitto per allievi nobili, con circa 25 stanze singole nobilmente arredate, mentre cresce notevolmente il numero di alunni esterni delle scuole dell'ordine e resta invariato il numero di novizi. Le scuole somasche possono contare così un centinaio (e probabilmente di più) di allievi[147]. Ad Alessandria dal 1606 i somaschi nel seminario possono ospitare 14 convittori nobili, che prima non vi potevano essere ospitati, e nelle scuole di San Siro accolgono oltre agli orfani anche figli di cittadini e gentiluomini: una stima prudente fa ascendere a 40-50 i loro allievi[148]. A Tortona, dopo una parentesi che datava dalla fine Cinquecento, nel 1614 la città riassume i somaschi come maestri delle scuole pubbliche e tali resteranno per molto. I loro scolari si possono ritenere non meno di 50-60, mentre nel loro studentato tortonese venivano ogni anno istruiti altri 20-25 giovani (per un totale di 80 giovani circa)[149].

Alla Colombara le cose continuano come a fine Cinquecento, regolarmente, con 25 alunni in media l'anno. Lo stesso accade a S. Croce di Trivulzio, ma nel 1625 questa casa venne chiusa e le persone concentrate alla Colombara, che passa così a oltre trenta allievi l'anno in media. A Cremona prosegue, famoso e valido, ma non aperto alla città, lo studentato di S. Lucia: un piccolo gruppo di studenti (15-20) ogni anno vi studia, e l'esperienza continuerà fino agli anni napoleonici. Nel collegio Gallio fino al 1629 i somaschi continuarono a educare sia convittori (nobili o di stimate famiglie cittadine), sia alunni orfani, sia alunni esterni, per un totale di una cinquantina tra alunni e convittori, cui si aggiunge un numero imprecisato di esterni. Dal 1629 e fino al 1769 il Gallio continuò ad ospitare convittori, ma gli alunni orfani furono in gran parte sostituiti da seminaristi della diocesi. La recettività però migliorò e il collegio fu capace in tutto di oltre ottanta ospiti. Seminaristi a parte, una cinquantina di giovani l'anno vi fu ospitata e educata[150].

146. M. Tentorio, *Le origini del seminario ducale di Venezia*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1963, pp. 90-97; M.G. Marin, *Storia del collegio di San Cipriano di Murano*, tesi di laurea in Magistero, Università di Padova, a.a. 1968-69, rel. Francesco De Vivo; V. Baldo, *Una singolare istituzione veneziana: il collegio ducale di San Marco*, tesi di laurea in Lettere, Università di Padova, a.a. 1974-74, rel. Federico Seneca; M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Venezia 1999, specie le pp. 385-418.
147. C. Torti, *I somaschi a Pavia e le loro scuole*.
148. M. Tentorio, *I somaschi ad Alessandria*.
149. Idem, *Storia dei somaschi a S. Maria Piccola*.
150. G. Scotti, *Il Pio Luogo di S. Croce di Trivulzio*; Idem, *Il Pio Luogo di S. Spirito alla Colombara*; G. Zonta, *Storia del collegio Gallio*.

Le novità rilevanti vengono invece da quattro località (Merate, Rivolta d'Adda, Lodi, Lugano) che sono in certo senso minori, data la loro consistenza demografica, ma che sono indicative di un dislocamento delle pratiche educative anche al di fuori delle grandi città o dei 'capoluoghi' di provincia, e di una attenzione nei confronti sia delle esigenze dei benefattori (spia di una domanda di istruzione in tumultuoso aumento), sia delle opportunità strategiche di una riforma cattolica ancora viva e competitiva con la riforma protestante.

Queste preoccupazioni furono all'origine della casa somasca di Lugano[151], diocesi di Como ma baliaggio svizzero, e vicinissima a terre passate alla Riforma. Nel 1596 il Pontefice, coi beni dei soppressi Umiliati, aveva costituito la prepositura secolare di S. Antonio, coll'obbligo per il preposito di ammaestrare i fanciulli della cittadina in lettere e buoni costumi. La scuola fu da subito molto frequentata, troppo per un preposito solo, e la città chiese ai Cantoni dominanti che inoltrassero una richiesta al papa perché, accrescendo i beni in dotazione, conferisse la scuola a un ordine religioso che, destinando a Lugano più soggetti, fornisse alla scuola più maestri. Nonostante alcune simpatie locali per i gesuiti, che peraltro non accettarono, il pontefice optò per i somaschi ed emise una bolla *ad hoc* nel 1598, conferendo a questi vari beni, ma chiedendo loro di aprire scuola e collegio, e di insegnare il corso completo, dalla grammatica alla filosofia. Sistemate nel 1603-4 alcune pendenze economiche e giuridiche, i somaschi iniziarono i lavori per i locali e nel 1608 aprirono scuole con annesso convitto.

L'occasione per il territorio era eccezionalmente favorevole e sia la città che i Cantoni sovrani contribuirono economicamente. Il convitto sarebbe stato al servizio di tutto il Ticino meridionale e le scuole aperte alla città e alla zona limitrofa. Da subito il collegio-convitto fu affollato, così come le scuole: nel 1626 si contavano circa 70 convittori e «molti alunni esterni», che nel 1641 vengono precisati. Si tratta di 70 convittori e di 110 esterni. Vista la affluenza, le autorità dei Cantoni dominanti chiesero ai somaschi di aprire altra scuola a Bellinzona, per il Ticino settentrionale (il cosiddetto "sopraceneri"), dove pure aprirono casa e collegio i gesuiti, ma la congregazione non accettò. Il collegio e la scuola di Lugano continuarono per tutto il Seicento a far registrare gli alti livelli di presenza prima indicati.

Preoccupazioni squisitamente educative, e non tanto di vigile attenzione contro pericoli di infiltrazioni protestanti, motivano la presenza somasca nelle nuove case di Merate e di Rivolta d'Adda.

A Merate[152] un ricco possidente locale (G.B. Riva) aveva fatto costruire nel 1571 una chiesa e l'aveva dotata di patrimonio. Nel 1602 la offrì alla congregazione somasca che si impegnò a officiarla, ma ancora non a fare scuola. Nel 1605 il ricco fondatore si impegnò a costruire presso la chiesa anche una residenza per un certo numero di somaschi, purchè questi tenessero regolari cicli di predicazione e mantenessero maestri e scuola di grammatica per i giovani della zona. I somaschi accettano e quasi immediatamente, oltre alla scuola per frequentatori esterni (ragazzi del borgo e della zona) realizzano un convitto

151. M. Tentorio, *Cenni storici sul collegio S. Antonio di Lugano dei Padri somaschi*, ms. in Archivio Storico Somasco, Genova; I. Taddini, *Cenno storico del collegio dei Padri somaschi di S. Antonio di Lugano*, ms. in Archivio Storico Somasco, Genova; U. Raimondi, *Il collegio di S. Antonio di Lugano dei Padri somaschi. Contributo alla storia della controriforma e della cultura nel Cantone Ticino*, Tesi di Laurea in Storia Moderna, Università Cattolica, a.a. 1953-54, rel. Viora; (Anonimo), *Il collegio di S. Antonio in Lugano*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1926, pp. 96-101; S. Borrani, *Il Ticino sacro*, Lugano 1896 (contiene numerosi riferimenti al collegio somasco di Lugano); F. Andina, *Un curato ticinese: don Fedele Poli di Pura*, Bergamo 1924; F. Calandi, *L'istituto dei Chierici Regolari somaschi in Lugano accusato e difeso*, Lugano 1845.

152. M. Tentorio, *Note storiche sulla "Scuola Normale" nel collegio di Merate*, «Rivista della congregazione dei Padri somaschi», 1961, pp. 156-159; Idem, *Alessandro Manzoni e i Padri somaschi*, Como 1973; Idem, *Saggio Storico*, cap. III: *Sviluppo dell'ordine dal 1595 al 1620*.

per alunni interni (di nobile e agiata famiglia), inizialmente piccolo, ma che presto venne ampliato. Nel 1614 il locale destinato a convitto era ancora angusto, ma già alla metà del Seicento era capace di una cinquantina di alunni, cui si aggiungevano i frequentatori esterni delle scuole, in misura ignota, ma presumibilmente analoga (visto quanto accadrà nel successivo Settecento, per cui siamo più documentati). Le lezioni riguardavano grammatica inferiore e superiore, umanità e retorica. Nel 1775 il convitto, un po' ampliato, conteneva 90 convittori, e vi fu ospitato poi anche il giovane alunno Alessandro Manzoni.

A Rivolta d'Adda[153] i conti Del Maino ai primi del Seicento avevano per devozione eretto e dotato di alcune rendite una chiesa (dedicata a S. Maria Egiziaca). La offrirono ai frati minori, ma, non avendo questi accettato, la chiesa fu offerta ai somaschi nel 1614, con incremento di rendita, a patto tuttavia che vi fossero destinati quattro somaschi sacerdoti e un fratello laico, e che si facesse scuola di grammatica e umanità alla gioventù del borgo e della zona. Per tali attività era prevista la costruzione di un edificio adatto, che nel 1626 si stava edificando. Nel frattempo i somaschi abitavano in casa d'affitto e facevano scuola in quei locali "di fortuna". Le difficoltà legate alle fasi della guerra dei trent'anni rallentarono i lavori e comportarono alcuni problemi materiali (soprattutto economici, ma anche edilizi), ma la scuola non venne mai interrotta e dopo il 1650 potè svolgersi con più agio nella nuova sede, finalmente portata a termine. Non ci fu convitto, ma solo scuola per allievi esterni, e siamo privi di informazioni sul numero di frequentanti. Per analogia (demografica) con Merate e sua zona limitrofa, che, convittori a parte, inviavano una cinquantina di esterni alle scuole, possiamo valutare a una cinquantina anche gli allievi di Rivolta d'Adda. Solo nel Settecento (dopo il 1720) si avrà un incremento significativo dell'utenza, che indurrà le autorità del luogo a chiedere di aumentare il numero dei maestri (1732) e di istituire, accanto alla scuola pubblica, anche un piccolo convitto (1740).

Di tutt'altra natura, squisitamente aristocratica e per convittori, il Collegio dell'Angelo Custode[154], aperto in Lodi dai somaschi nel 1615. La congregazione era attiva in città dal 1575, gestendo l'orfanatrofio, ma senza tenere scuola, se non ai soli orfani, e limitatamente al leggere, scrivere e far di conto. Ai primi del Seicento, tuttavia, i somaschi ravvisarono l'opportunità di aprire anche qui un collegio convitto di educazione, con caratteristiche spiccatamente aristocratiche, forse in vista delle esigenze del ceto dirigente di questa piccola, ma nobile e ricca città, per giunta a capo di una "provincia" dello Stato di Milano, ricca per fertilissimo territorio e progredita agricoltura. Acquistato l'immobile di un convento di Umiliati (soppressi dopo l'attentato di uno di essi alla vita di Carlo Borromeo), vi aprirono il Collegio dell'Angelo Custode, destinato a giovanetti di natali nobili o 'civili', con insegnamenti di grammatica, umanità e retorica, ma anche di ballo, francese, disegno, musica, «arti e ornamenti propri di persona ben nata». La città di Lodi volle cogliere l'occasione e pattuì con i somaschi una erogazione annua, purchè le scuole fossero aperte al pubblico. I somaschi accettarono, ma la città si avvide presto che l'insegnamento era troppo rigoroso ed elitario per un pubblico cittadino di esterni, composto in prevalenza di non nobili, figli di mercanti, fittabili, medi possidenti locali. La convenzione con la città cessò quasi subito, ma il collegio continuò la sua vita per un pubblico di convittori che venivano anche da lontano e che avevano a disposizione circa trenta posti.

La 'svolta' della congregazione verso un impegno educativo attraverso collegi- convitti (pur senza abbandonare varie iniziative precedenti, di natura diversa, e senza abban-

153. M. Tentorio, *Il collegio di S. Maria Egiziaca di Rivolta d'Adda*, «Rivista della congregazione di Somasca», 1957, pp. 173-177.

154. G. Baroni, *I Padri somaschi nella storia lodigiana 1528-1810*, Lodi 1930; Idem, *Alcune istituzioni già rette dai somaschi in Lodi*, in *L'ordine dei Chierici Regolari somaschi nel IV centenario della fondazione (1528-1928)*, Roma 1928, pp. 100-102; A. Bianchi, *L'istruzione superiore in età moderna*.

donare la cura degli orfani), è evidente anche a Tortona, dove a più riprese, e pur con gravissime traversie di natura bellica, i somaschi tentarono di aprire un convitto, accanto alle scuole che gestivano, quando le circostanze lo permettevano. Nel 1609 la casa somasca, non distante dal castello, fu distrutta dallo scoppio dello stesso: dopo un decennio di inagibilità, si iniziarono i lavori per riadattare la casa, che dal 1622 fu di nuovo in grado di accogliere lo studentato somasco e il noviziato. Dal 1626-27 la casa potè avere anche un gruppo di convittori laici. La città, visto il buon rendimento delle scuole, consentì nel 1624 un ampliamento della casa somasca in vista dell'ampliamento delle scuole, che funzionarono, con annesso convitto, fino al 1642. In questo anno i francesi conquistarono città e castello e quando li lasciarono si impose la ristrutturazione dell'apparato militare: la casa somasca, troppo vicina, era destinata alla distruzione e fu distrutta. Si doveva ripartire da capo, ma per alcuni anni non si potè avere né scuola né convitto. La ricerca di un luogo (e di una chiesa) adatti si protrasse per alcuni anni finchè si risolse nel 1654. I somaschi stavano per avere quanto avevano prima i barnabiti, costretti a lasciare la città, ma preferirono costruire una sede nuova, che fu pronta nel 1660. Non furono però riprese le scuole e per varie difficoltà i somaschi non le ripristinarono se non nel corso del secolo successivo, quando in ben altre condizioni poterono, nel 1710, riaprire scuole e convitto[155].

Se nel caso di Tortona i somaschi furono particolarmente sfortunati (ma riuscirono poi a riprendere un ruolo di primo piano), ad Alessandria non fu così. La presenza somasca in seminario, dove avevano anche un piccolo convitto per dozzinanti laici (in numero di 14), non andò oltre il 1624, mentre le scuole di grammatica e umanità dell'orfanatrofio di San Siro furono aperte agli esterni per quanto se ne sa fino al 1636[156]. Dopo questo le fonti tacciono e non si è in grado di dire se le scuole siano continuate per un certo tempo. Il continuo silenzio tuttavia lascia pensare che siano cessate. In città erano giunti i gesuiti, le cui scuole pubbliche ebbero da subito un successo clamoroso e probabilmente attirarono a sé tutto il pubblico cittadino a partire dal 1633, quando l'intero corso, dalla grammatica alla filosofia, fu aperto alla gioventù della città.

Nonostante la 'sparizione' delle scuole di Tortona e di Alessandria, le scuole somasche possono contare a metà secolo più di 500 alunni nello Stato. È notevole anche il fatto che le realtà nuove (Lugano, Merate, Rivolta e Lodi) assommino più della metà degli alunni e rappresentino istituzioni cospicue, accanto alla novità pavese della apertura al pubblico delle scuole e all'avvio del convitto.

Nella seconda parte del secolo XVII la situazione rimase pressappoco quella che era a metà Seicento, ma con qualche incremento quantitativo nelle case e collegi, meglio sistemati e qua e là oggetto di interventi edilizi migliorativi. Due sole le novità di rilievo, una a Como e una a Vigevano. A Como a metà Seicento l'esistenza di un nuovo seminario (il seminario Benzi) tolse chierici diocesani al Collegio Gallio (gestito come si sa dai somaschi) e permise a un maggior numero di allievi laici la permanenza in collegio[157]: gli allievi somaschi, non chierici diocesani, furono dunque più numerosi (una settantina?). A Vigevano il vescovo Marino Sormani (vescovo dal 1688 al 1702) costruì il seminario ex novo avendolo trovato troppo angusto e insufficiente ad ospitare i chierici della sua pur piccola diocesi (che si estendeva alla città e a tre parrocchie fuori di essa, per un totale di circa 12.000 anime). Nel 1695 lo affidò ai somaschi che ne assunsero la cura insegnando grammatica, umanità e retorica non solo ai chierici, ma a un buon gruppo di giovani della città che subito approfittarono della scuola (una quarantina?)[158] (vedi Carta 2).

155. M. Tentorio, *Storia dei somaschi in S. Maria Piccola.*
156. G. Amato, *I Padri somaschi e la chiesa di San Siro in Alessandria*; M. Tentorio, *I somaschi in Alessandria.*
157. G. Zonta, *Storia del collegio Gallio.*
158. G. Giarda, *Il seminario di Vigevano*; R. Romagnoli, *Le scuole superiori a Vigevano*, tesi di laurea in Storia Moderna, Università di Pavia, a.a. 1997-98, rel. Xenio Toscani. Si cita la lettera del Pretore Preverino alle autorità di Governo, che avevano richiesto notizie sulle scuole nel 1770, nella quale si afferma che grammatica, umanità e retorica «vengono pure insegnate in questo seminario dai Padri somaschi stati eletti da Mons. Sormani [...] Abusivamente molti laici della città concorrono ad approfittarsene e varii eziandio si vedono dalle circonvicine terre accettati e mantenuti dai Padri collegialmente...» (Archivio di Stato di Torino, fondo Paesi per A e B).

Gli alunni dei somaschi nello Stato di Milano a fine secolo XVII possono così essere valutati a quasi seicento.

I gesuiti

La presenza di uomini e opere della Compagnia di Gesù nello Stato di Milano data dal secondo generalato, dal governo cioè di Giacomo Laìnez[159], ed ha ai suoi inizi un carattere accentuatamente militante e tridentino, teso alla difesa dalla penetrazione protestante e alla formazione e educazione del clero, oltre che, come vedremo, alla istruzione e educazione del laicato.

Durante il primo generalato, quello del fondatore, la Compagnia aveva aperto in Europa 52 collegi, 19 dei quali in Italia, ma nessuno negli Stati sabaudi o nello Stato di Milano, e due soltanto (Venezia e Padova) nella Serenissima Repubblica di Venezia[160]. L'Italia a nord del Po, la più vicina ad aree protestanti, e la più in rapporto con queste, risultava ancora quasi del tutto sguarnita. Le direttive e le scelte della Compagnia, dopo alcune esperienze, non tutte positive, si erano nel frattempo precisate: non si sarebbero accolte proposte di fondazione di piccole case, con pochi soggetti e pochi mezzi, a meno che non lo imponessero precisi bisogni o situazioni di emergenza, e si avrebbe avuto riguardo sia per le necessità strategiche di difesa dal protestantesimo nelle regioni più minacciate, sia per le missioni[161]. Proprio la difesa dal pericolo protestante porta i gesuiti nello Stato di Milano ed anzi, inizialmente, nella Valtellina, che faceva parte della diocesi di Como, ma che politicamente era sottoposta ai Grigioni riformati.

La valle, in grande maggioranza cattolica, era in condizioni politiche di sudditanza, o alleanza non paritaria, con i Grigioni e risultava permeabile alle nuove idee, rifugio di numerosi riformati italiani, banditi dalle proprie città di origine per eterodossia, terreno aperto al proselitismo dei predicatori grigioni, luogo dove si stampavano liberamente (ad esempio dalle tipografie di Poschiavo) e si facevano circolare testi riformati[162]. Nel 1557 la Dieta grigiona diede libertà ai predicatori riformati di stabilirsi e operare in Valtellina, ma vietò a ecclesiastici cattolici non originari della valle la dimora in essa, a meno che non vi fosse un permesso apposito del vescovo di Coira e della Dieta. La stessa Dieta impose la cessione di chiese cattoliche al culto riformato nei paesi dove vi fossero stati anche pochi riformati, e dove si trovava più di una chiesa. Se invece la chiesa fosse stata

159. M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-65), I, Il Governo*, Roma 1964, *II, L'azione*, Roma 1974.
160. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, II, 2, Dalla solenne approvazione dell'ordine alla morte del Fondatore (1540-1556)*, Roma 1951; M. Scaduto, *Storia della Compagnia*; M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Venezia 1999, pp. 105-186 per Venezia e 187-260 per Padova.
161. M. Scaduto, *Storia della Compagnia*, vol. III, pp. 246-247.
162. C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona ticinese e retica fra Cinque e Seicento*, Milano 1999; C. Bonorand, *Attuale situazione delle ricerche sulla Riforma e sulla Controriforma in Valtellina e in Valchiavenna*, «Quaderni Grigionitaliani», 1991, pp. 90-97; E. Camenish, *Storia della Riforma e della Controriforma nelle valli meridionali del Canton Grigioni e nelle regioni soggette ai Grigioni: Chiavenna, Valtellina e Bormio*, Samedan 1950; G. Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni. G. Zanchi, S. Forillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e sociopolitici a Chiavenna (1563-67)*, Coira 1978; A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento*; A. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*; S. Cavazza, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-53). Attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società nei Grigioni*, a cura di A. Pastore, Milano 1991, pp. 33-62.

unica, in un paese dove convivevano cattolici e protestanti, questa si sarebbe dovuta usare per entrambi i culti, alternativamente.

Queste condizioni suscitarono gravi inquietudini e nel 1550 determinarono il pontefice a chiedere a Ignazio di Loyola l'apertura di uno o due collegi nella valle[163]. Nello stesso anno anche la comunità di Morbegno chiese al generale dei gesuiti di aprirvi un collegio, ma la domanda non fu accolta per mancanza di personale[164]. Alcuni notabili cattolici furono motivati a competere con più energia con la Riforma. Nel 1558 Antonio Quadrio, chirurgo di Carlo Quinto, originario e residente a Ponte in Valtellina, che nel corso della sua attività al servizio dell'imperatore aveva potuto conoscere i gesuiti, chiese alla Compagnia di inviare a Ponte sei soggetti di buona vita e abili a predicare e insegnar lettere, offrendo casa per ospitarli e beni per mantenerli. Analoga richiesta intanto era pervenuta da Como[165].

La domanda era conforme alle linee strategiche della Compagnia e fu presa in considerazione. Nel 1559 si trattò per l'avvio dell'opera tra mille difficoltà e, soprattutto, senza la certezza del permesso della Dieta. Le scuole furono di fatto aperte nel novembre 1560: due classi (grammatica e umanità) per 35 scolari, che divennero tre classi con più di 50 allievi dopo pochi mesi[166], e ancora di più sarebbero stati se sopra le scuole e la piccola comunità non fosse stata pendente la minaccia di espulsione dalla valle. Questa fu comminata nel 1561, anche per l'ostilità ai Padri degli eredi del Quadrio (che si vedevano privati dell'eredità), ma soprattutto perché i gesuiti furono dichiarati religiosi 'non nazionali' e introdotti nella Valle con la frode e in violazione dei decreti della Dieta. L'esperienza di Ponte Valtellina fu presto interrotta e riprenderà solo nel 1622, in mutate condizioni politiche[167]. L'ostilità grigiona e la pressione degli eterodossi erano però motivi forti e, se possibile, ancora più atti a motivare i gesuiti a una presenza nella diocesi di Como, diocesi di frontiera e, anzi, in parte sottoposta politicamente ad autorità riformate.

I gesuiti presero dunque in seria considerazione proposte che erano loro pervenute di stanziamento in Como[168], dove Bernardo Odescalchi ed altri avevano loro offerto edifici (per la verità modesti) ad uso di abitazione (collegio) e di scuole. Risolti alcuni problemi di adattamento pratico, e accettate le condizioni economiche, non laute, i gesuiti nel 1561 si stanziarono in piccolo numero in Como, aprendovi scuole di grammatica e umanità. Il successo fu rapido e grande: già l'anno dopo gli alunni erano saliti a più di 150 e ai gesuiti si cominciavano a chiedere anche lezioni scritturali per clero e laici. L'insegnamento ai ragazzi presto si estese alla retorica, e tra gli alunni alcuni banchi erano riservati a giovani valtellinesi in memoria delle scuole di Ponte, che non si erano potute continuare[169].

163. *Monumenta Historica Societatis Jesu* (d'ora in poi MHSI), *Sancti Ignatii de Loyola epistulae et instructiones*, Madrid 1906, epp. 6118 e 6126.
164. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, pp. 652-660; A. Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 159-165.
165. N. Moretti, *Il collegio dei gesuiti di Ponte in Valtellina. La prima fondazione (1559-61)*, «Archivio storico della Diocesi di Como», 1998, pp. 243-301; molto materiale (lettere e varie relazioni) conservato nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù è stato edito in MHSI, *Lainii monumenta, III-VI*, Madrid 1912 -15; MHSI, *Polanci complementa, I*, Roma 1968; MHSI, *Bobadillae monumenta*, Roma 1970.
166. Archivio Romano della Compagnia di Gesù, *Italiae 116*, lettere varie del p. Rinaldi al generale Lainez, del periodo ottobre 1560- gennaio 1561, con dati numerici sugli scolari e notizie sulla loro estrazione sociale.
167. N. Moretti, *Il collegio*; sulla ripresa del collegio di Ponte e le sue condizioni a metà del Seicento cfr. Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 73, Visitatio Collegii Pontani, dic. 1660*. Cfr. pure S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 281-282.
168. M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 344-345; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 269-76; cfr. pure Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 83, Historia Collegii comensis*, e *Med. 91, Historia della fundatione del collegio di Como*.
169. M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 344-345; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, p. 270; Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 75*, relazione sulle scuole di Como ad opera di G. Guerrieras.

Ma un nuovo e più largo campo all'azione dei gesuiti, in questa Lombardia di frontiera, si apriva con l'ascesa alla cattedra episcopale di Milano di Carlo Borromeo. Tentativi erano stati fatti anche negli anni '50, ma senza successo; sviluppi promettenti si ebbero solo con il biennio 1563-4 e cogli anni successivi[170]. Il giovanissimo ma autorevolissimo vescovo volle impiegare da subito la Compagnia nella predicazione al popolo (in particolare al patriziato e al ceto di governo cittadino) e nella formazione del clero[171].

Richieste, pressioni e tentativi erano già stati fatti gli anni precedenti, ma senza successo. Nel giugno 1563 il Borromeo volle predicatori gesuiti in Duomo e ospitò in episcopio alcuni di essi, al fine di studiare le opportunità di un loro stanziamento a Milano. La ricerca di una sede adeguata fu molto laboriosa e complessa, anche perché il vescovo connetteva la presenza della Compagnia non solo ad una attività di predicazione e di apertura di scuole, ma, e specialmente, al suo disegno di erigere un grande seminario e di servirsi dei gesuiti per la direzione di esso e la educazione del clero.

Senza entrare nelle intricate questioni pratiche ed economiche della ricerca e individuazione della sede per i padri e per il seminario, e della definizione del ruolo dei gesuiti nel complesso disegno borromaico di rinnovamento della Chiesa milanese[172], qui basti dire che alla fine del 1564 i padri ebbero una sede (angusta e provvisoria) presso il seminario, anche esso in sede provvisoria: i seminaristi, come si è detto, erano un centinaio (34 interni e 66 pendolari tra casa e scuola); gli alunni laici esterni dei gesuiti, che seguivano le lezioni di grammatica e umanità assieme ai chierici, erano quasi 200, ma molti più chiedevano di poter frequentare le scuole. Era evidentemente necessario dare sistemazione migliore sia al seminario, sia alla casa gesuitica e alle scuole.

La sistemazione adeguata fu realizzata molto presto: nel 1567 i gesuiti ebbero la casa di S. Fedele, presso la quale aprirono scuole di retorica, logica e filosofia e tra il 1567 e il 1571 si approntò e si aprì il Collegio di Brera, che il papa eresse in università nel 1572 (con corsi di grammatica, umanità, retorica, filosofia, matematica, ebraico, casi di coscienza)[173]. I gesuiti continuarono però per alcuni anni a essere impegnati in seminario, finchè questo non fu affidato agli oblati, gruppo di sacerdoti diocesani istituito da S. Carlo[174]. Alla Compagnia di Gesù invece il potente arcivescovo affidò il Collegio dei Nobili, che aveva voluto in Milano per la formazione cristiana del ceto dirigente e che fu aperto nel 1574 con una settantina di convittori, poi cresciuti a una novantina negli anni successivi[175]. L'anno prima, sempre nello Stato di Milano, i gesuiti avevano aperto la piccola Casa di probazione di Arona, che tuttavia fu attiva solo per alcuni novizi della Compagnia, e non per allievi esterni o per laici convittori[176].

170. F. Rurale, *I gesuiti a Milano*, specie i cap. I (*La presenza gesuitica nel Ducato e i tentativi per introdurre la Compagnia a Milano*) e cap. II (*Roma, Madrid e i gentiluomini milanesi*).
171. F. Rurale, *I gesuiti a Milano*, pp. 65-87; A. Bernareggi, *La fondazione del seminario di Milano*; M. Fois, *San Carlo e i gesuiti: amore, servizio, dissenso*, «Studia borromaica», 1992, pp. 137-181; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 52-75 e 78-103.
172. A. Rimoldi, *Le istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese*, «La Scuola Cattolica», 1965, pp. 427-58; M. Scaduto, *Scuola e cultura a Milano in età borromaica*, in *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986; Idem, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 321-329 (*la Compagnia a Milano*).
173. G. Castellani, *La fondazione del collegio di Brera a Milano secondo i documenti inediti del tempo (1563-72)*, «Civiltà Cattolica», 1934, II, pp. 502-22 e III, pp. 28-40 e 586-97; F. Rurale, *I gesuiti*, pp. 137-175; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 119-128; M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 321-28.
174. A. Bernareggi, *Il seminario e gli Oblati*, «Humilitas», pp. 681-722 e 786-806.
175. I. Schuster, *Il collegio della Madonna dei nobili in una cedola testamentaria di San Carlo*, «Ambrosius», 1938, pp. 205-11; I. Battistini, *I gesuiti e il teatro nel collegio dei nobili di Milano*, Tesi di laurea in lettere, Università cattolica, a.a. 1992-93, rel. Cascetta; M. Scaduto, *Scuola e cultura a Milano*, pp. 977-979.
176. I. Schuster, *Gli ultimi giorni dell'abbazia di Arona*, «La Scuola Cattolica», 1942, pp. 17-25; E. Conti, *Il seminario minore del S. monte di Arona*; L. Sella, *Storia dei seminari minori milanesi*, pp. 46-57; M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 346-347.

Negli anni settanta le scuole di Brera ebbero tra i 400 e i 500 studenti, cresciuti a 650 nel 1580 e non lontani dai 900 alla fine del secolo[177]. Nella sola Milano, alla fine del Cinquecento, i gesuiti istruivano circa 1000 giovani, cui andavano aggiunti i 130-150 delle scuole di Como.

Lo Stato di Milano, vicino a territori passati alla riforma, come peraltro gli Stati sabaudi e alcuni territori della Repubblica di Venezia, ricevono grande attenzione da parte della Compagnia, specie dopo Trento. Durante il generalato di Francesco Borgia (1565-72) lo sviluppo della presenza della Compagnia in Italia riguarda in particolare il nord, con fondazioni a Torino, Chambéry, Ferrara, Brescia, Parma e i noviziati di Arona e Novellara[178]. Nel 1583-84 fu la volta di Mantova, capitale di un piccolo ma importante ducato, dove la Compagnia aprì un collegio che ebbe lo status di università[179]. Tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento fu la volta di importanti città come Cremona (la seconda città dello Stato per economia e per popolazione), Pavia (sede dell'università dello Stato), cui si affiancò Alessandria. In tutte e tre queste città furono aperti collegi con annesse scuole pubbliche di pieno esercizio (grammatica, umanità, retorica, filosofia, cui spesso venne aggiunta la teologia, almeno quella cosiddetta dei casi di coscienza). A Cremona e Pavia fu anche aperto un collegio-convitto per nobili.

A Cremona[180] si erano intavolate trattative tra nobili benefattori e Compagnia fin dal 1593, ma per alcuni anni non si potè aprire un collegio. Ci fu solo una 'residenza' di quattro o cinque gesuiti che predicavano, celebravano e tenevano lezioni di filosofia e retorica a taluni rampolli di nobile famiglia. In breve però i lasciti a loro favore raggiunsero l'entità necessaria per un collegio, e questo fu eretto nel 1599 e aperto alla frequenza degli studenti nel 1600 con le classi di grammatica inferiore, grammatica superiore, umanità e retorica, cui si aggiunse una classe di casi di coscienza. Gli alunni però crescevano impetuosamente e nel 1603 i gesuiti dovettero ampliare la sede delle scuole e aprirvi un corso di logica, e nel 1608 dovettero fare ulteriore posto, accogliendo i chierici del seminario nelle classi di teologia morale e scolastica. I loro allievi a questa data erano quasi 300 e salirono a 369 alla metà del secolo[181].

A Pavia già dal 1570 alcuni nobili (parte dei quali poi si fecero gesuiti) avevano donato terre alla Compagnia perché aprisse in Pavia una casa professa o un collegio, ma per tre decenni circa i superiori rimandarono la esecuzione di tali desideri. Accolsero invece nel 1601 la richiesta del vescovo, che voleva i gesuiti nella sua diocesi, e inviarono a Pavia alcuni padri che, dopo tre anni passati predicando missioni e officiando una chiesa, nel 1604 comperarono case di fronte all'università e vi iniziarono scuole di grammatica, umanità e retorica con immediato successo[182].

177. S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario*, pp. 124-127, che cita varie relazioni per gli anni 1582, 1584, 1596 conservate nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù.

178. M. SCADUTO, *L'opera di Francesco Borgia*, pp. 321-28 (per Milano), 344-47 (per Como, Novellara, Arona).

179. U. BAZZOTTI, D. FERRARI, *Il palazzo degli studi. Appunti per una storia dell'istruzione superiore a Mantova. Luoghi e vicende dal collegio dei gesuiti al liceo ginnasio Virgilio*, Mantova 1991; M. ARDENGHI, *Per la storia dell'Università di Mantova*, «Civiltà mantovana», 1972, pp. 209-216; A. MAINARDI, *Dello studio pubblico di Mantova*, Mantova 1871; G. GORZONI, *Istoria del collegio di Mantova della Compagnia di Gesù*, a cura di A. Bilotto e F. Rurale, Mantova 1997; L. TAMASSIA, *Il collegio dei gesuiti a Mantova (1584- 1773)*, Tesi di laurea, Università di Bologna, a.a. 1982-83; B. SCHILINGI, *Storia del collegio dei gesuiti in Mantova dal 1584 al 1773*, Tesi di laurea, Università Cattolica, a.a. 1966-67.

180. A. FOGLIA, *Il collegio dei gesuiti dei santi Pietro e Marcellino e il collegio della Beata Vergine (o delle «gesuitesse») di Cremona*, in *L'architettura del collegio*, pp. 139-158; IDEM, *Brevi cenni sulle vicende del complesso residenziale dei gesuiti di Cremona fra XVII e XVIII secolo*, in *La scuola classica di Cremona. Annuario dell'associazione degli ex alunni del liceo ginnasio D. Manin*, Cremona 1983, pp. 81-85; S. NEGRUZZO, *Collegii*, pp. 311-320 che utilizza due memorie esistenti nell'archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 83: Historia collegii cremonensis qua continetur fundatio atque progressus*, e *Med. 79, Storia del collegio de' gesuiti*.

181. Per il 1608 relazione di visita del p. Tolomei e per il 1659 relazione della visita del p. Francesco Vasci, provinciale (citate da S. NEGRUZZO, *Collegij*, pp. 315-319).

182. A. FANTINI, *Il collegio dei gesuiti in Pavia dal 1601 al 1773*, tesi di laurea in Lettere, Università di Pavia, a.a. 1986-87, rel. Xenio Toscani; EADEM, *Il collegio di Pavia. Profilo storico attraverso i documenti rinvenuti*, «Archivum Historicum Societatis Jesu», 1989, pp. 329-354; EADEM, *Problemi di inurbamento per i nuovi ordini religiosi nel Seicento e Settecento a Pavia: il caso dei gesuiti*, «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1987, pp. 127-137; R. AVERSA, *La Casa degli esercizi spirituali della Compagnia di Gesù a Pavia*, «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1994, pp. 171-75; Archivio Romano della Compagnia di Gesù, *Med. 89: Ristretto del principio e progresso del collegio della Compagnia di Gesù in Pavia (1601-1700)*, f. 8-9; *Med. 91: Brevis narratio fundationis papiensis residentiae eiusque progressus ab anno 1602 usque ad 1617*, f. 137-138; S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario*, pp. 227-238.

Per qualche anno i gesuiti a Pavia ebbero a che fare con problemi di mancanza di spazio e si impegnarono nella non facile ricerca di nuovi e più ampi locali. Grazie a un lascito, poterono ampliare la propria residenza negli anni venti, ed erigerla a collegio nel 1634. Intanto il vescovo aveva erogato in loro favore un lascito cospicuo (lire 1800 annue nel 1630), perché essi tenessero pubbliche scuole di grammatica, umanità, retorica e casi di coscienza, e a questo lascito se ne erano aggiunti altri, da parte di nobili pavesi.

Se si eccettuano temporanee e brevi fasi di difficoltà, negli anni più difficili della guerra dei trent'anni[183] e nelle vicende belliche immediatamente successive (Pavia subì un durissimo assedio nel 1656 da parte di truppe francesi e sabaude), il collegio gesuitico pavese continuò la propria attività scolastica, incrementandola, anzi, negli ultimi anni venti del Seicento con l'aggiunta delle classi di filosofia e di teologia morale. Gli alunni giunsero a sfiorare i 400 a fine secolo, ed erano poco meno di 300 alla metà del Seicento, dopo la fase difficile (per ragioni belliche ed economiche) del 1637-1641[184].

Ad Alessandria i gesuiti erano giunti nel 1591 e la città aveva donato loro la chiesa dell'Annunciata (eretta nel 1573 da una compagnia di laici) perché vi predicassero esercizi spirituali, nonché case e siti attigui per loro abitazione e perché vi aprissero in futuro delle scuole[185]. Vari lasciti di privati nobili e di mercanti consentirono ai gesuiti di adattare i locali e di strutturare la loro residenza, ma nelle more dei lavori le scuole dovettero attendere. Si aprirono solo nel 1608, con grande concorso di scolari (circa 200 all'atto dell'apertura), e prevedevano lezioni di grammatica e umanità, cui pochi anni dopo si aggiunsero retorica e filosofia.

Le difficoltà degli anni di guerra furono particolarmente gravi in Alessandria, città fortezza di confine col bellicoso Ducato dei Savoia, e alla metà del Seicento gli scolari delle classi di grammatica e umanità non sono più di 125-130. Con la pace, negli anni sessanta la frequenza si riprese rapidamente, e nel 1683 ben 370 ragazzi frequentano le "scuole minori" dei gesuiti in Alessandria[186].

Un ulteriore e definitivo incremento del sistema dei collegi gesuitici nello Stato di Milano (o nei territori ecclesiasticamente dipendenti da diocesi dello Stato) si ha negli anni venti e nei primissimi anni trenta del Seicento, con la ripresa della presenza in Valtellina, a Ponte e a Bormio, con la casa di Bellinzona (nel baliaggio svizzero del Ticino, ma in diocesi di Como) e con i collegi di Novara e Castelnuovo Scrivia, nel territorio dello Stato.

Cacciati da Ponte Valtellina nel 1561, come si è detto, i gesuiti non poterono ritornarvi che sessantuno anni dopo. Durante il Cinquecento erano andati a vuoto anche i tenta-

183. Nel 1637 per la rovina delle possessioni del collegio a causa delle operazioni di guerra i gesuiti chiusero le scuole fino al 1646 (Archivio di Stato di Milano, *fondo di religione, parte antica*, cart 5814, relazioni e piante del collegio).

184. Archivio di Stato di Milano, *fondo Studi, parte antica*, cart. 311 (notificazioni delle scuole gesuitiche); *fondo di religione, parte antica*, cart. 5817 (corrispondenza relativa al collegio gesuitico pavese). Si veda anche S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario*, pp. 231-232 e A. FANTINI, *Il Collegio*.

185. (AN.), *Le scuole dei gesuiti in Alessandria*, «Rivista di storia, archeologia e arte della provincia di Alessandria», 1909, pp. 444-445; A. FAGGIOTTO, *Cenni storici sul regio Liceo ginnasio "Plana"*, Alessandria 1909; C. PATRUCCO, *La scuola classica in Alessandria dal secolo XIV al XX*, in *Il centenario del liceo "Plana" di Alessandria*, Alessandria 1962; B. SIGNORELLI, *La chiesa e il collegio dei gesuiti di Alessandria*, «Bollettino della società piemontese di archeologia e belle arti», 1989, pp. 199-221; IDEM, *I gesuiti nel Piemonte orientale*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese*, Vercelli 1993, pp. 159-163; R. LIVRAGHI, *La "libreria del seminario" di Alessandria*, Alessandria 1991; A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, sei vol., Chieri 1914-1920; S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di seminario*, pp. 439-448.

186. Per i dati su docenti e studenti a metà Seicento e alla fine del secolo cfr. Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 73*, ff. 135-136 (visita 1659) e f. 171 (visita 1661); S. NEGRUZZO, *Collegij*, pp. 446-448.

tivi di Carlo Borromeo, che li reiterò nel 1571 e nel 1582, ma senza successo[187]. Solo dopo la sanguinosa sollevazione popolare del 1620 (che la tradizione storiografica tardo ottocentesca chiamò "sacro macello") i dominatori Grigioni furono indotti dalle circostanze internazionali, e dalla pressione militare spagnola, a maggiore liberalità e a consentire l'ingresso nella Valle alla Compagnia di Gesù[188].

La popolazione di Ponte accolse con favore i gesuiti, che vi tornarono in numero prima di 4 e poi di 6, e ripresero a tenere pubbliche scuole di grammatica, umanità, retorica e filosofia, cui aggiunsero poi teologia morale. Data la situazione della Valle, sotto dominio grigione e protestante, e caratterizzata da grandi distanze e comunicazioni difficili, aprirono anche un convitto per «persone civili e di onesta nascita»[189].

A Bormio[190], contea che comprende tutta la parte più alta della Valtellina, territorio vasto, montuoso, difficile, e nello stesso tempo collegato da importanti valichi a regioni parte cattoliche (il Tirolo asburgico) parte protestanti (i Grigioni riformati), già dal 1559 la comunità aveva chiesto alla Compagnia del personale, da impegnare per l'educazione cattolica dei giovani di quel territorio, ma la Compagnia, non essendo conforme alle Regole l'invio (come era stato richiesto) di una sola persona, aveva declinato l'invito. Nel 1580 il Consiglio degli Anziani di Bormio, ignorando deliberatamente il decreto del governo grigione che aveva messo al bando i gesuiti, chiede che questi vengano a predicare e a istruire i figlioli e la loro richiesta, che si scontra col rifiuto governativo, viene appoggiata quattro anni dopo, nel 1584, alla Dieta di Coira, dai rappresentanti di ben sette Cantoni cattolici. Anche questa volta, però, non si potè piegare l'ostile volontà grigiona.

Nel 1611 una facoltosa possidente locale lasciò beni al comune di Bormio perché fosse mantenuto un predicatore e un maestro. Bormio chiese l'invio di gesuiti, e ne giunsero due, nativi della Valtellina e dunque autorizzati a entrare nella Valle (come privati cittadini e non come membri di un ordine religioso non gradito ed anzi espulso), e nel 1612 aprirono scuola. Subito alcuni maggiorenti fecero lasciti per avere a Bormio un collegio, ma il governo espulse un'altra volta i religiosi, che si erano rivelati per tali, e non come semplici preti nativi. Come a Ponte, i gesuiti poterono ritornare a Bormio solo dopo il 1620, nel mutato clima politico seguito alla sollevazione popolare e al diverso contesto militare internazionale.

Affluendo lasciti, la "residenza" gesuitica nel 1632 diventò collegio, e le scuole crebbero di alunni: nel 1660 il Collegio di Bormio annovera sei padri e una sessantina di allievi[191].

Un altro tentativo di aprire un terzo collegio della Compagnia nelle terre minacciate dalla Riforma fu fatto nel 1627-28 dalla comunità di Chiavenna, che puntò al duplice fine di consolidare la presenza pastorale e spirituale cattolica e di avere scuole qualificate. Il tentativo fallì, ma testimonia dell'importanza del "fronte" valtellinese-chiavennasco per la Compagnia e per la chiesa comasca[192].

A Novara dal 1399 la comunità pagava maestri pubblici di grammatica, umanità, retorica, filosofia e elementi di diritto[193]. Con alterne vicende le scuole pubbliche furono sem-

187. C. Di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, specie le pp. 47-77.
188. E. Mazzali - G. Spini, *Storia della Valtellina e della Valchiavenna*, Sondrio 1969; E. Besta, *Storia della Valtellina e Valchiavenna*, Milano 1955.
189. N. Moretti, *Il collegio dei gesuiti di Ponte*; M.A. Carugo, *Tresivio, una pieve valtellinese tra Riforma e Controriforma*, Sondrio 1990.
190. L. Vuga, *Memoria del collegio di Bormio dei Padri della Compagnia di Gesù (1559-1773)*, Piacenza 1903; L. Dossi, *Il collegio della Compagnia di Gesù a Bormio (1632-1773)*, «Gioventù nostra», 1967, pp. 17-21; I. Balestreri, *La chiesa di S. Ignazio a Bormio*, in *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia (XVI-XVIII secolo). Atti del convegno 24-27 Ottobre 1990*, Genova 1992, pp. 279-286.
191. Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 73, Visitatio Collegii bormiensis 1660*; S. Negruzzo, *Collegij*, pp. 283-286.
192. G. Scaramellini, *Una scuola gesuitica a Chiavenna: un progetto del 1627-30 mai realizzato*, «Clavenna», 1989, pp. 153-177.
193. A. Lizier, *Le scuole di Novara*; F. Cognasso, *Storia di Novara*.

pre attive, ma nel secondo Cinquecento apparivano poco adeguate a un pubblico e ad esigenze che erano entrambi cresciuti; l'inadeguatezza era anche dovuta alle difficoltà della città a trovare sempre maestri di buona qualità. Sul finir del secolo Amico Canobio, un sacerdote novarese di famiglia patrizia e doviziosa, dottore in diritto canonico e abate commendatario di una abbazia che gli dava una buona rendita, fece testamento e dotò Novara di scuole letterarie, filosofiche, teologiche e giuridiche, stabilendo stipendi più che dignitosi per docenti, e una sede adeguata per le scuole: la Casa Pia Canobia della Sapienza[194]. Le scuole cominciarono a essere attive morto il fondatore, nel 1603, e nel 1607 funzionavano a regime, con scuole di grammatica, retorica, logica, filosofia, legge, teologia morale. Gli alunni erano circa 200[195].

L'idea di chiamare i gesuiti a Novara prese corpo nel 1610, quando un canonico suggerì di affidare le Scuole Canobiane alla Compagnia di Gesù, garantendo così alla città un corpo docente buono, e disponendo già delle rendite lasciate da Amico Canobio. Per qualche tempo la città fu incerta se chiamare i gesuiti o affidare le scuole ai barnabiti, ma il vescovo fece propendere la bilancia per i gesuiti, cui nel 1624 vengono affidate le scuole e offerta una residenza[196]. I gesuiti iniziano così il loro apostolato a Novara, avendo subito più di 300 alunni, numero che rimane, con qualche oscillazione, per tutto il Seicento e che comprendeva anche, per la teologia, i chierici del seminario. Nel 1660 le scuole gesuitiche hanno sei classi: grammatica inferiore (50 alunni), grammatica superiore (70 alunni), umanità (80), retorica (35), filosofia (15), teologia morale (80)[197].

A Castelnuovo Scrivia la fondazione del collegio gesuitico fu dovuta a lasciti del marchese Gerolamo Marino e del dottore in legge Giovanni Ferrari[198]. Lo scopo perseguito dai fondatori era che i padri predicassero missioni popolari e insegnassero buone lettere e costumi cristiani «in una terra grossa et popolata, in mezzo della strada tra Genova e Milano, popolata di circa 6000 anime e con molta nobiltà».

Gli inizi del collegio, nel 1619, vedono la comunità gesuitica impegnata solo nelle missioni, e non nelle scuole, per le quali non esistevano locali adatti. Questi furono pronti, e le scuole poterono iniziare, solo nel 1632 e durarono fino alla soppressione della Compagnia, con una temporanea interruzione di qualche anno, tra 1654 e 1670, a causa dei gravi danni subiti dalla istituzione castelnovese in operazioni belliche. Le materie insegnate furono grammatica e umanità e gli alunni, tutti esterni e non convittori, furono sempre in numero tra 50 e 80[199].

Alla metà del Seicento gli alunni delle scuole gesuitiche nello Stato di Milano sono vicini a 3400 (Bormio e Ponte una cinquantina di alunni per ciascuna sede, Cremona circa 300, lo stesso per Pavia, Como 215, Milano Collegio dei Nobili 70, Milano Scuole di Brera 1900, Novara circa 300, Alessandria 130, Castelnuovo una cinquantina).

194. G. De Paoli, *Amico Canobio, protagonista della Novara del Cinquecento. Potere economico e politico di una famiglia novarese*, «Novarien», 1987, pp. 5-44.
195. S. Negruzzo, *Collegij*, p. 360-61 notizie sugli alunni delle scuole canobiane prima della chiamata dei gesuiti.
196. D. Tuniz, *Per uno studio sulla presenza della Compagnia di Gesù in diocesi dal 1624 al 1848*, «Novarien», 1993, pp. 71-77; M. Casassa, *La Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale nei secoli XVI, XVII e XVIII*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese*, pp. 1-11; M.F. Mellano, *I centri della Compagnia di Gesù nel Piemonte orientale alla fine del generalato Acquaviva (1581-1615)*, *ibidem*, pp. 25-46; S. Negruzzo, *Collegij*, pp. 360-373.
197. Varie notizie di natura quantitativa vengono pubblicate da S. Negruzzo, *Collegij*, pp. 367-68, traendole da lettere e relazioni da Novara conservate nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù, *Med. 73 e 77/I.*
198. L. Anversa, *Il collegio gesuitico di Castelnuovo Scrivia (1618-1773)*, Tesi di laurea in Lettere, Università di Pavia, a.a. 1999-2000, rel. Xenio Toscani; F. Santillo, *Il collegio e la chiesa di Castelnuovo Scrivia*, in *La Compagnia di Gesù e la società piemontese*, a cura di B. Signorelli e P. Uscello, Vercelli 1993, pp. 301-347; U. Rozzo, *Il fondo antico della biblioteca dei gesuiti di Castelnuovo Scrivia*, in *Castrum novum terra magna et opulenta*, a cura di A. Brunetti, Castelnuovo Scrivia 1981, pp. 87-108.
199. L. Anversa, *Il collegio gesuitico*.

Alla fine del Seicento gli alunni dei gesuiti sembrano essere saliti a quasi 4000, e cioè circa 55 a Bormio e 50 a Ponte Valtellina, 70 a Castelnuovo Scrivia, 370 ad Alessandria, 330 a Novara, 370 a Cremona, lo stesso a Pavia, 220 a Como, 70 a Milano al Collegio dei Nobili, e più di 2000 alle Scuole di Brera (vedi Carta 3).

I barnabiti

A differenza dei gesuiti e dei somaschi, i barnabiti sono una congregazione religiosa che ebbe origine nello Stato di Milano, nel capoluogo, attorno al 1530, ad opera del cremonese S. Antonio Maria Zaccaria, insieme con due gentiluomini milanesi (G.A. Morigia e B. Ferrari) incontrati dallo Zaccaria all'oratorio dell'Eterna Sapienza, uno dei cenacoli della Riforma cattolica pretridentina[200].

Anche i barnabiti, come i somaschi e i gesuiti, non sorsero per insegnare, ma con altri scopi, e solo più tardi si impegnarono nella scuola. Alle origini, i barnabiti vollero essere preti esemplari, dediti alla predicazione (e in vista di questa si dedicarono naturalmente agli 'studi sacri'), alle confessioni, alle opere di pietà, con forte sottolineatura dell'obbedienza e dello zelo per l'osservanza religiosa. I "Figli di Paolo santo" (come si chiamarono all'origine) si riallacciavano ai movimenti dell'evangelismo europeo e alla *Devotio moderna*, puntando alla riforma della vita cristiana attraverso la predicazione (su forte base biblica, e in particolare delle Lettere di S. Paolo), la frequenza ai sacramenti, la restaurazione della dignità e purezza del culto divino[201].

Il gruppo raccolto dal fondatore nei primi anni trenta, per oltre venti anni non conobbe diffusione fuori Milano, in altre città, anche perché un primo tentativo di radicamento a Venezia incontrò la diffidenza della Repubblica, che nel 1551 li espulse dal suo territorio, ma soprattutto perché furono oggetto di diffidenze e sospetti da parte della stessa autorità ecclesiastica, che pure poco prima aveva approvato ufficialmente la congregazione (documenti di approvazione tra il 1533 e il 1543)[202]. Alcune opere del direttore di spirito dello Zaccaria, il domenicano Battista da Crema, furono condannate e i barnabiti furono oggetto di una visita apostolica (del 1552), dalla quale tuttavia uscirono non solo assolti, ma molto apprezzati[203].

I difficili inizi della congregazione, chiamata popolarmente dei barnabiti dalla chiesa di San Barnaba che officiarono dal 1545, non consentirono una rapida espansione né del numero dei membri né delle sedi: nel 1540 i barnabiti erano una quarantina, e nel 1557 poco sotto il numero di 30[204]. La precoce morte del fondatore (nel 1539) e le difficoltà cui si è accennato (cattivi rapporti con alcune autorità politiche e sospetti e diffidenze da parte di autorità religiose) si aggiungevano all'estremo rigore dei responsabili nell'accettare i postulanti e alla modestia delle risorse economiche del gruppo originario.

200. O.M. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913; Idem, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, Roma 1922; S. Pagano, *Stato della congregazione dei barnabiti in Italia nel 1650*, «Barnabiti Studi», 1984, pp. 7-100; C. Bascapè, *I barnabiti e la Controriforma in Lombardia*, Milano 1931; *I barnabiti nel IV centenario della fondazione (1533-1933)*, Genova 1933; G.M. Cagni, *Spunti e documenti per una biografia critica di S. Antonio Maria Zaccaria*, «Barnabiti Studi», 1997, pp. 395-615 con bibliografia; D. Frigerio, *Ferrari e Morigia: i primi compagni del santo fondatore*, «Barnabiti Studi», 1997, pp. 311-374; E. Bonora, *Antonio Maria Zaccaria e l'esperienza religiosa dei primi barnabiti nella Milano degli anni '30: le comunità paoline e la città*, «Barnabiti Studi», 1997, pp. 149-170.
201. A.M. Gentili, *I barnabiti. Manuale di storia e spiritualità dell'ordine dei Chierici Regolari di San Paolo decollato*, Roma 1967; V. Michelini, *I barnabiti, Chierici Regolari di San Paolo. Alle radici della congregazione (1533-1983)*, Milano 1983; A. Erba, *Chierici Regolari di S. Paolo*, voce in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Roma 1975, pp. 945-974.
202. A. Erba, *Chierici Regolari*, p. 945.
203. S. Pagano, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema*, «Barnabiti Studi», 1997, pp. 221-310.
204. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 148-50; A. Erba, *Chierici Regolari*, p. 950.

Proprio perché rigorosi nel vagliare i postulanti e nell'esigere da tutti i membri una solida preparazione culturale, teologica e biblica, i barnabiti si posero da subito il problema di come e dove istruire e formare le loro 'reclute': negli anni quaranta e nei primi anni cinquanta i giovani chierici intenzionati a farsi barnabiti e che erano alla casa di Milano (l'unica fino al 1557) venivano istruiti dai confratelli anziani, ma anche inviati alla scuola del vicino convento di S. Maria della Pace, dove un frate di quella comunità faceva loro da maestro[205]. È chiaro però che, in prospettiva, si sarebbero dovute cercare altre e più convenienti soluzioni.

Una possibilità in tal senso si presentò nel 1556 quando una confraternita pavese propose ai barnabiti di officiare la chiesa di S. Maria Incoronata di Canepanova, offrendo loro anche un alloggio, attiguo a questa[206]. La proposta venne accettata nel 1557, anche perché Pavia era sede di una università, con antica e celebre Facoltà teologica, ed era dunque rilevante sia come campo di apostolato (ambiente ricco di giovani studenti cui indirizzare una qualificata predicazione su base biblica) sia come possibile sede di studio per le giovani reclute della congregazione. Attrezzata (sobriamente) la casa, l'organizzazione degli studi dei giovani aspiranti barnabiti fu riformata nel 1560 nel modo seguente: a Pavia per gli studi di logica, filosofia, teologia; a Milano per i primi studi di grammatica, umanità, retorica oltre che per una prima esperienza di noviziato alle regole, spirito, ritmi della vita della comunità[207].

Qualche giovane infatti affluiva: furono 4 nel 1561, altri 4 nel 1562, due nel 1563 e altri un poco più numerosi negli anni seguenti[208]. Possiamo immaginare un reclutamento medio di 4 o 5 persone l'anno, se nel 1576 i barnabiti, che erano poco più di venti nel 1557, sono ora cresciuti a 45 sacerdoti, 21 fratelli e 15 chierici studenti[209]. Questo numero, di circa 15 chierici studenti, è immaginabile che fosse quello normale per il periodo 1556-1576, quando la congregazione conosce i primi modesti sviluppi e articola in modo più compiuto il percorso formativo e scolastico per i giovani che aspiravano a farsi barnabiti. Come si è detto, dagli anni sessanta le vocazioni, pur rigorosamente vagliate e selezionate, stavano lentamente aumentando.

Nei Capitoli generali si pensò a una sede a Roma (S. Maria in Monticelli), ma la cosa parve prematura. Più concreta e possibile fu giudicata l'apertura di una casa a Cremona, che si realizzò nel 1570 (la prepositura di S. Giacomo)[210] e che permise ai barnabiti di darsi una nuova articolazione pratica per gli studi: a Milano, nella casa di S. Barnaba, fu conservato il noviziato, ma solo per quanto attineva alla prova della vocazione e alla formazione allo spirito e alla Regola della comunità. Gli studi inferiori (grammatica, umanità, retorica) vennero stabiliti a Cremona, e lì si stabilì che soggiornassero i chierici studenti, mentre la sede pavese di S. Maria di Canepanova fu riservata agli studi di filosofia e di teologia[211].

Agli inizi degli anni settanta la congregazione era alla vigilia di uno sviluppo più accelerato, favorito anche dalla stima che S. Carlo Borromeo nutriva per i «filioli di Paolo Santo»: nel 1571 il vescovo di Milano offrì loro due case dell' estinto ordine degli Umilia-

205. G.A. Gabuzio, *Historia Congregationis Clericorum Regularium Sancti Pauli ab eius primordiis ad initium saeculi XVII*, Roma 1852; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, p. 154, che cita gli Atti Capitolari, decisioni 15 maggio 1552, 4 giugno 1553, 25 e 30 Agosto 1553; S. Negruzzo, *Collegij a forma di seminario*, pp. 212-215.
206. P.M. Sevesi, *Il santuario di S. Maria Incoronata di Canepanova in Pavia*, Pavia 1920; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 153-155.
207. *Ibidem*, pp. 166-167.
208. *Ibidem*, pp. 171-173.
209. A. Erba, *Chierici Regolari di San Paolo*, p. 951.
210. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 212-221.
211. *Ibidem*, pp. 240-249; cfr. pure L. Manzini, *Alessandro Sauli in Pavia dal 1557 al 1567*, in *Sant'Alessandro Sauli, note e documenti*, Milano 1905, pp. 31-71; cfr. pure Archivio Storico dei Barnabiti, Roma, *Acta Collegiorum triennalia, Prov. Lombarda I*, e *Acta Capitularia* dal 1544 al 1579, S-I-V.

ti, una a Monza (S. Maria del Carrobiolo) e una a Casale Monferrato. Nel 1572 le due case furono riattate e approntate, ricevendo subito alcuni barnabiti[212].

In queste circostanze il p. Besozzi, superiore della congregazione, pensò a un nuovo piano di studi e a una diversa distribuzione dei chierici studenti, aspiranti a farsi barnabiti[213]: a Monza si decise di collocare il noviziato di formazione, a Cremona si conservarono gli studi di grammatica, umanità e retorica e a Pavia quelli di filosofia e di teologia, ma, poiché a Pavia «trovavansi troppi soggetti in paragone dei mezzi materiali di quel collegio, Besozzi ne chiamò alcuni a Milano, stabilendo nella casa di S. Barnaba una scuola di S. Scrittura, di teologia scolastica, di filosofia morale e di logica, e infine compose per tutta la congregazione alcune Regole per gli studi (*Studiorum Regulae*) inserite negli atti del Capitolo generale del 1573»[214]. Dunque dai primi anni settanta i luoghi di studio per i giovani chierici barnabiti furono tre: Cremona, Pavia e Milano. Il noviziato di Monza non era destinato agli studi, ma solo alla formazione spirituale. Il numero di giovani educati e istruiti era tuttavia molto modesto (tra i venti e i trenta) dal momento che queste scuole non erano aperte ai laici, ma riservate esclusivamente agli aspiranti alla professione religiosa nella congregazione.

Questa lentamente crebbe e cominciò ad espandersi anche fuori dai confini dello Stato di Milano. Nel 1574 il vescovo di Vercelli e alcuni influenti nobili locali li invitarono e offrirono mezzi materiali: dal 1575 i barnabiti ebbero sede anche in quella città. Nello stesso 1574 un nobile milanese donò loro denari e beni perché erigessero un collegio alle porte di Milano, nel luogo detto La Torretta, presso porta Vercellina. Il luogo però era così insalubre, che i barnabiti chiesero di poter commutare i beni per aprire casa a Roma, dove dal 1575 furono presenti (presso la chiesa di S. Biagio all'anello) registrando molto presto un confortante numero di vocazioni[215].

Nel Capitolo del 1579 si diede di nuovo ordine alla materia degli studi: furono stabiliti due noviziati (a Monza e a Zagarolo presso Roma), ma le sedi deputate agli studi veri e propri continuarono ad essere tre: Cremona, Pavia e Milano[216]. Gli studenti erano sempre soltanto i chierici della congregazione, che tuttavia andavano rapidamente crescendo: se nel 1576 i barnabiti contavano 45 sacerdoti, 21 fratelli e 15 chierici, trenta anni dopo, nel 1608, i sacerdoti erano 157 e i chierici ben 119[217].

Analogo negli ultimi venticinque anni del Cinquecento lo sviluppo degli insediamenti: nel 1588-89 alcune famiglie del più illustre e potente patriziato milanese (Cusani, Visconti e altre) elargirono loro denari e beni, e ciò consentì alla congregazione di ottenere la chiesa di S. Alessandro e le case attigue e di progettare una nuova e più ampia sede sia per il culto, sia, come si dirà, per le scuole[218]. Nel 1588 il conte Aureliano Beccaria donò loro case e terre a Montù, piccolo centro della collina pavese. Una lunga contesa con una parente consentì tuttavia ai barnabiti di stanziarsi a Montù solo nel 1604 aprendovi un collegetto[219]. Nel 1593

212. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 241-3 per Monza e 243-8 per Casale.
213. I. Gobio, *Vita del Venerabile Padre G. P. Besozzi*, Milano 1861; O. Premoli, *Da un carteggio fra due santi prelati*, «Rivista di Scienze Storiche», 1907, pp. 161-77, 261-279, 435-455 e 1908, pp. 3-8 e 103-112; Idem, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 255-7.
214. *Ibidem*, p. 256.
215. *Ibidem*, pp. 257-73.
216. *Ibidem*, pp. 289-95.
217. A. Erba, *Chierici Regolari*, p. 951.
218. C. Gromo, *I barnabiti a Milano nel Seicento e nel Settecento e il complesso di S. Alessandro e delle scuole Arcimbolde*, Tesi di laurea in Lettere, Università Cattolica di Milano, a.a. 1971-72, rel. M.L. Gatti Perer; A. Spirito, *La fabbrica del collegio di S. Alessandro a Milano nel XVII secolo, problemi e proposte*, in *L'architettura del collegio*, pp. 89-100; *Le scuole dei barnabiti 1533-1933 (numero speciale della rivista "Vita Nostra" nel IV centenario dell'approvazione dell'ordine)*, Firenze 1933, pp. 103-112; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 333-335.
219. M. Giacoboni, *Montù Beccaria. Note storiche*, Pavia 1984, pp. 68-105; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 335-336 e 374-377.

la loro presenza a Roma si accrebbe del collegio di S. Paolo alle colonne, nel 1594 fu aperta la sede di Pisa, nel 1599 si stanziarono a Bologna e in un'altra città dello Stato di Milano, Novara, dove il vescovo, il barnabita Carlo Bascapé, con l'aiuto economico di alcuni nobili novaresi diede loro sede e mezzi per stanziarsi[220].

Crescendo la loro importanza e notorietà, nonché la stima da parte di vescovi e del ceto dirigente, in particolare dello Stato di Milano, anche i barnabiti non poterono sfuggire alle stesse "pressioni" che già avevano condizionato gesuiti e somaschi, spingendoli sulla via dell'impegno nella istruzione dei giovani: una forte domanda sociale di istruzione qualificata (sia culturalmente che religiosamente) fu loro rivolta, e in particolare a Milano, culla della congregazione e città che forniva ai barnabiti numerose reclute da famiglie di nobili, di patrizi, di professionisti. «Al preposito Bascapè alla fine degli anni ottanta si deve la prima idea che si potessero ammettere alle scuole del collegio di Cremona rette dal p. Gabuzio alunni esterni. Era un primo passo verso quell'ufficio di educare e istruire la gioventù, il quale prenderà poi fra i barnabiti uno sviluppo imponente»[221].

Dunque alla fine degli anni ottanta i barnabiti aprono le loro scuole anche a giovani "esterni", non intenzionati a diventare barnabiti, ma desiderosi di istruzione qualificata: non si trattava solo delle scuole di Cremona (dove si insegnava grammatica, umanità e retorica), ma anche di quelle di Milano, dove oltre all'ebraico si insegnava la filosofia e da qualche anno anche umanità. «Già da tempo (dalla fine degli anni ottanta) si era permesso che nel collegio milanese si impartisse anche a giovinetti secolari l'insegnamento letterario che si dava ai chierici della congregazione. Non sappiamo se fosse semplicemente per accondiscendenza a molte richieste di parenti oppure per fare un esperimento, ma intanto il favore con cui quell'insegnamento era accolto andava rapidamente crescendo»[222].

Alla fine del Cinquecento i barnabiti avevano incrementato la loro espansione al di fuori dello Stato di Milano (Casale Monferrato, Roma, Vercelli, Pisa, Bologna), ma avevano anche consolidato la presenza nello Stato, culla della congregazione: a Milano avevano due case (S. Barnaba e S. Alessandro) ed erano presenti a Pavia, Cremona, Monza, Novara e Montù. Le loro scuole (non considerando tali i noviziati di Monza e di Zagarolo presso Roma) erano in tre città (Pavia, Cremona e Milano) e, oltre ad accogliere un accresciuto numero di aspiranti barnabiti (un centinaio a fine Cinquecento, 119 nel 1608)[223], da qualche anno si stavano aprendo a studenti esterni, che possiamo prudentemente valutare almeno tanti quanti i chierici, ma probabilmente parecchio più numerosi.

Apprezzati come sacerdoti colti e zelanti, apprezzati pure come maestri e richiesti come tali dal patriziato milanese, i barnabiti agli inizi del Seicento sono alla vigilia di una espansione accelerata delle sedi e a una svolta decisiva nell'attività: premuti da più parti, accettano di aprire le loro scuole agli esterni e diventano anche ufficialmente un ordine insegnante. La svolta avviene nel 1605 a Milano dove, come si è detto, gia da tempo (da circa 15 anni) in via di fatto si erano ammessi giovinetti secolari alle aule e alle lezioni impartite ai chierici della congregazione. Il favore con cui tale insegnamento era accolto andava rapidamente crescendo. «Non è improbabile che esso suggerisse a Mons. G.B.Arcimboldi, patrizio milanese e protonotario apostolico, di favorire una istituzione

220. S. Pagano, *Linee di governo episcopale di C. Bascapè (1596-1615)*, «Bollettino Storico della Provincia di Novara», 1993, pp. 87-112; P.G. Longo, *Studi e prospettive critiche sull'episcopato di Carlo Bascapè*, «Novariens», 1992, pp. 3-39; I. Chiesa, *Vita di Carlo Bascapè barnabita e vescovo di Novara (1550-1615)*, a cura di S. Pagano, Firenze 1993.
221. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, p. 332.
222. *Ibidem*, p. 389.
223. Nel 1608 la congregazione contava, come si è detto, 157 sacerdoti e 119 chierici, che erano ancora tutti impegnati negli studi (A. Erba, *Chierici Regolari*).

che cresceva, si può dire, all'ombra del suo palazzo paterno. Certo si è che con atto testamentario del 1603 egli lasciò ai barnabiti un ricco legato a condizione che si stabilissero nel collegio di S. Alessandro pubbliche scuole a vantaggio della gioventù milanese»[224]. Nel Capitolo generale del 1605 si accettò il principio di istruire e educare la gioventù: i barnabiti divennero così un ordine insegnante[225].

L'espansione della congregazione si andava accelerando: nel 1600 i barnabiti furono chiamati a San Severino Marche, nel 1601 il vescovo e alcuni nobili li chiamarono ad Asti, nel 1604 si stanziarono a Spoleto e vennero chiamati a Casalmaggiore, nel 1605 è la volta di Acqui e di Lodi, nel 1607 di Perugia, nel 1609 di Napoli, Genova e Vigevano, nel 1618 di Tortona[226]. Questa espansione si deve soprattutto alla ben nota loro qualità di predicatori colti ed efficaci, di direttori di spirito, di educatori di preti; nei primi anni del Seicento la loro fama come insegnanti non è ancora universale, anche perché le loro scuole (a Cremona e Milano) sono aperte ai laici solo da pochissimi anni e solo in via di fatto a un numero non grande di giovanetti.

In questa fase i barnabiti sono richiesti da vescovi, che intendono affidare loro la formazione spirituale e teologica di seminaristi, e avere preti esemplari, e da membri del ceto dirigente delle città, che ricercano in loro colti predicatori e apprezzati direttori di spirito. Nello Stato di Milano, a Casalmaggiore[227], i barnabiti sono chiamati nel 1604 dal Consiglio cittadino, che vuole predicatori efficaci, e vengono ospitati inizialmente in case di nobili locali, mentre una confraternita mette a loro disposizione la chiesa di S. Croce. Il concorso di privati e del comune consente di costruire il Collegio di S. Croce, dove i barnabiti rimangono poi per due secoli. A Lodi[228] è il vescovo che nel 1605 li chiama per affidare loro l'officiatura della chiesa di S. Giovanni alle vigne e compiti di predicazione straordinaria in tutta la diocesi, nonchè di catechesi: nel 1607 i barnabiti introdussero nella diocesi la pratica della predicazione quaresimale degli esercizi spirituali. Ad essi il vescovo aveva anche fatto ricorso per l'istruzione del clero diocesano, in particolare nella teologia morale, attraverso le "congregazioni dei casi di coscienza", obbligatorie, almeno in via di principio, per tutto il clero. A Vigevano[229] furono chiamati nel 1609 dal vescovo Landriani per incrementare predicazione e culto, e alloggiati inizialmente nello stesso episcopio. Ben presto ebbero casa e oratorio proprio, ma incontrarono difficoltà e gelosie di altre congregazioni religiose presenti in città e la scarsa benevolenza del vescovo succeduto a colui che li aveva chiamati. Anche a Tortona furono voluti e invitati dal vescovo, il barnabita Cosimo Dossena, che voleva preti conformi alla sua spiritualità e formazione[230].

224. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, p. 390.
225. D. Frigerio, *Ricerche sull'origine e lo sviluppo delle scuole e loro ordinamento presso i barnabiti dal 1533 al 1666*, Tesi di laurea in Filosofia, Università Cattolica di Milano, a.a. 1940-41, rel. Cognasso; V. Michelini, *La "Ratio studiorum" e il metodo educativo dei barnabiti*, Roma 1956; A. Erba, *Le scuole e la tradizione pedagogica dei barnabiti*, in *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, a cura di P. Braido, Roma 1981, pp. 157-193; F. De Vivo, *De studiis litterarum regulae apud clericos regulares S. Pauli*, «Rassegna di Pedagogia», 1959, pp. 26-36; Idem, *Indirizzi pedagogici e istituzioni educative di ordini e congregazioni religiose dei secoli XVI-XVII*, «Rassegna di Pedagogia», 1958, pp. 263-289, 1959, pp. 255-262, 1960, pp. 145-158; Idem, *I Chierici di San Paolo o barnabiti*, in *Nuove Questioni di Storia della Pedagogia, I*, Brescia 1977, pp. 691-708.
226. O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, ultimo capitolo (1599-1608), pp. 363-398.
227. M. Torri, *Il collegio di S. Croce dei Chierici Regolari di San Paolo a Casalmaggiore*, «Bollettino Storico Cremonese», 1997, pp. 199-224; O. Premoli, *Storia dei barnabiti*, pp. 382-383.
228. A. Bianchi, *L'istruzione superiore tra barocco e età dei lumi. Il collegio di San Giovanni alle vigne di Lodi e l'esperienza pedagogica dei barnabiti*, Milano 1993; Idem, *L'istruzione superiore in età moderna*; E. Biagini, *Lodi e i barnabiti*, in *Feste in onore di S. Antonio Maria Zaccaria*, Lodi 1897, pp. 5-14; T. Abbiati - P. De Ruggero - P.C. Barzaghi, *I barnabiti a Lodi. III Centenario. I Centenario del collegio S. Francesco*, Milano 1934.
229. R. Romagnoli, *L'istruzione superiore a Vigevano*; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 21; Archivio Comunale di Vigevano, Deliberazioni della Comunità 14 dicembre 1608.
230. S. Pagano, *Stato della congregazione dei barnabiti in Italia nel 1650*, pp. 86-7; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 37-9 e 77.

Agli inizi del Seicento si registra dunque una espansione dei barnabiti nello Stato di Milano e fuori dai confini di esso, che non è tuttavia ascrivibile ad attività di insegnamento, scolastiche: queste ragioni e attività vengono successivamente, a partire dagli anni venti e trenta, quando la fama delle scuole aperte a Milano per lascito Arcimboldi, e di fatto aperte a Cremona nella casa di S. Giacomo, si diffonde e li accredita. Nello Stato di Milano nella prima metà del Seicento si va formando dunque una rete di scuole pubbliche barnabitiche aperte ai laici, spesso volute dai patriziati e dai consigli cittadini, e ciò a cominciare dalla sede più importante e più precoce: le scuole Arcimbolde di Milano.

Il legato Arcimboldi, come si è detto, fu accettato nel Capitolo generale del 1605. Fu allestito il locale (presso la chiesa di S. Alessandro), furono scritte le regole ad opera del p. T. Gallo, furono approntati apprezzati strumenti didattici quali la grammatica del padre Vincenzo Gallo, cremonese, distinto letterato e insegnante nelle scuole di Cremona, pubblicata nel 1609[231]. Si incominciò ufficialmente nel 1608 con le classi di grammatica, umanità e retorica, inaugurate con fastosa cerimonia alla presenza delle massime autorità religiose e civili, nonché di una folla di patrizi, eloquente manifestazione della committenza e dei fruitori effettivi, anche se in via di principio, essendo gratuite, le scuole erano aperte a tutti[232].

Nel 1624, ultimati i lavori di sistemazione della sede a Sant'Alessandro, ai corsi di grammatica, umanità e retorica si aggiunsero quelli di filosofia e teologia. Gli alunni crebbero e, superata la crisi dovuta alla peste del 1630 (la peste manzoniana), erano 352 nel 1647 e quasi 500 a metà degli anni cinquanta[233].

Nelle scuole di Milano, affollate dai figli della nobiltà e del patriziato, la congregazione impegnò i suoi uomini migliori i quali elaborarono anche importanti testi per l'insegnamento nonché la *Ratio studiorum* barnabitica, la *Exterarum scholarum disciplina* del p. Melchiorre Gorini, approvata nel Capitolo generale del 1665, ma stesa qualche tempo prima[234]. La fama e la qualità di queste scuole contribuirono a rendere la congregazione apprezzata e ricercata da molte parti, perché assumesse ruoli di insegnamento.

A Casalmaggiore nel 1638, ritiratosi per età il maestro di grammatica e umanità stipendiato dal comune, la città volle affidare ai barnabiti l'insegnamento di grammatica, umanità, retorica e filosofia[235]. A Vigevano nel 1644 il Consiglio cittadino non rinnovò il contratto con i maestri laici, cui in passato era stato solito conferire l'incarico delle scuole, e lo stipulò invece con i barnabiti (dopo aver tentato analoga convenzione con i somaschi)[236]. Tale contratto, ad onta di momenti di difficoltà e di contrasti (vi fu una sospensione nel triennio 1675-78), continuò poi fino al secondo Settecento; a metà Seicento a Vigevano i barnabiti tenevano corsi di grammatica, umanità, retorica e filosofia ed avevano una ottantina di scolari[237]. A Lodi nel 1624 un lascito dell'arcidiacono Dunieri impe-

231. T. Gallo, *Regulae Praefecti studiorum*, Milano 1614; V. Gallo, *De grammatica institutione libri tres*, Milano 1609.
232. T. Abbiati, *Le scuole dei barnabiti nella provincia lombarda*, in *Le scuole dei barnabiti*, pp. 103-144, la notizia a p. 103.
233. *Ibidem*, p. 108.
234. M. Gorini, *Exterarum scholarum disciplina apud clericos regulares S. Pauli*, Milano 1666; sulla 'Ratio' barnabitica e sul modello educativo, nonché sulla concreta organizzazione degli studi, cfr. A. Bianchi, *L'istruzione superiore*, pp. 67-100 e la bibliografia ivi citata.
235. Archivio Comunale di Casalmaggiore, busta 43, fasc. 1, 19 settembre 1643, *Convenzione* tra la comunità e i barnabiti del collegio di Santa Croce per l'insegnamento di umanità e retorica in Casalmaggiore a seguito della scomparsa del rev. Giacomo Vezzani, reggiano, dottore del locale Ginnasio pubblico. In altri 10 fascicoli della stessa busta 43 varia documentazione sulle scuole barnabitiche a Casalmaggiore e sui rapporti con la comunità.
236. Archivio Storico del Comune di Vigevano, *Scuole pubbliche di Vigevano*, art. 112 § 1 fasc. 11, Memoriale del Vescovo ai Deputati della città (1614) con proposta di introdurre i somaschi per le scuole di grammatica, umanità e retorica dietro corresponsione di 200 scudi annui. Non se ne fece nulla per difficoltà di bilancio. Art. 52 § 1, vol. 38, Convocati dal 1647 al 1650, art. 112 § 1 fasc. 23-55, *fondo Istruzione pubblica, scuole pubbliche*, collegio di S. Paolo.
237. R. Romagnoli, *Le scuole superiori a Vigevano*.

gnò i barnabiti a tenere corsi di casi di coscienza e nel 1629 lo stesso Dunieri (ma questa volta per testamento) li lasciò eredi delle sue cospicue sostanze perché tenessero regolare scuola di teologia scolastica e di logica[238]. Questi corsi ebbero inizio nel 1630 e, accanto ai chierici del seminario lodigiano, vi furono inviati subito anche alcuni novizi barnabiti che avevano prima finito i corsi di grammatica, umanità e retorica a Cremona, in numero di 12. A Montù, risolta nel 1604 la lite per l'eredità Beccaria, contestata dalla figlia del conte Aureliano, i barnabiti attuarono le disposizioni del testatore, che aveva voluto in Montù un piccolo collegio per chierici della congregazione e un impegno dei padri nel culto, nella catechesi e nella carità (distribuzione di doti a fanciulle povere, di medicine tutto l'anno ai malati miserabili e di pane agli indigenti in talune ricorrenze). Il collegetto negli anni venti del Seicento ospitava una quindicina di chierici per la teologia scolastica e la morale, e così continuò, con qualche oscillazione, per tutto il secolo XVII[239].

Alla metà del Seicento dunque i barnabiti contavano, nelle loro scuole, poste nello Stato di Milano, circa seicento giovani, secondo un calcolo prudenziale: a S. Alessandro erano 352 nel 1647 e 500 nel 1655 (possiamo valutarli attorno ai 400 nel 1650?); a Vigevano erano da 70 a 80 l'anno nei primi dieci anni della attività 'scolastica' della congregazione; a Casalmaggiore le fonti indicano in una trentina gli alunni delle scuole di S. Croce per tutta la seconda metà del Seicento; a Montù gli allievi erano una quindicina (e solo per la teologia); a Lodi, dove alla metà del secolo i barnabiti insegnavano pubblicamente solo filosofia e teologia, gli alunni di filosofia si possono calcolare tra i 15 e i 20; a Cremona, dove accanto agli studenti chierici barnabiti si ammettevano alle scuole di grammatica, umanità e retorica anche alunni laici, in numero pressochè pari a quello dei chierici, è pensabile che studiassero 15-20 chierici e circa 20 secolari; a Pavia, nella casa di Canepanova, erano presenti solo chierici barnabiti studenti teologia presso l'università, e con la 'supervisione' dei superiori presenti nella casa: possiamo calcolarli in una quindicina.

Nella seconda metà del Seicento e nei primissimi anni del Settecento (e cioè finchè lo Stato restò nell'orbita politica spagnola) le scuole dei barnabiti conoscono una ulteriore significativa espansione, soprattutto per quanto attiene al numero di alunni, e una indubbia crescita qualitativa e di prestigio: le scuole milanesi di S. Alessandro, punto di riferimento e modello per tutta la congregazione, furono ampliate, arricchite, servite dai migliori soggetti e videro crescere gli alunni (in gran parte figli della Milano che conta) a oltre 500 per tutta la seconda metà del secolo, scesi a 466 nel 1705, e cioè nella fase più difficile della guerra di successione spagnola[240].

Nel 1665 il Capitolo generale approvò come si è detto la *Exterarum scholarum disciplina* del p. Melchiorre Gorini, nuova e prestigiosa *Ratio studiorum* di una congregazione e di un sistema scolastico in espansione. Questa avviene soprattutto fuori dalla "culla" della congregazione, in territori diversi dallo Stato di Milano (Piemonte, Toscana, Stato della Chiesa, Francia)[241], ma qualche significativo sviluppo si ebbe anche nello Stato di Milano, e in particolare a Lodi e a Tortona.

Alla metà del Seicento Lodi non aveva ancora una soddisfacente scuola pubblica di grammatica, umanità e retorica, perché i somaschi, che la praticavano nel Collegio di S. Maria, avevano fatto di tale collegio un convitto per nobili, non una scuola pubblica aperta a chiunque e gratuita. I barnabiti, come si è detto, in seguito al legato Dunieri del 1629 insegnavano teologia e filosofia, e dunque è da supporre che tale insegnamento fosse principalmente rivolto a chierici barnabiti e ad alunni del seminario vescovile, o comunque ad alunni che avessero già ricevuto una sufficiente preparazione letteraria,

238. A. Bianchi, *L'istruzione secondaria*, pp. 32-35.
239. M. Giacoboni, *Montù Beccaria*.
240. T. Abbiati, *Le scuole dei barnabiti*, p. 108.
241. *Le scuole dei barnabiti*.

umanistica e retorica: la conoscenza del latino era infatti discriminante per lo sviluppo successivo degli studi di filosofia e teologia. Per questo, trattative complesse vennero avviate da comune e diocesi con la congregazione, ed ebbero esito positivo nel 1664, per il concorso di forze (economiche) della città, di un lascito privato e della congregazione cittadina dei mercanti : i barnabiti aprirono, nel Collegio di S. Giovanni alle vigne, una scuola pubblica, con corsi di grammatica, umanità e retorica, oltre che, come già facevano, di filosofia e teologia. Gli alunni furono subito parecchi, circa due centinaia (erano 208 nel 1670), e crebbero, sia pur con qualche oscillazione, fino a 320 nel 1713[242].

A Tortona, per tutto il Seicento, i barnabiti non praticarono insegnamento, ma solo attività di predicazione, culto, preghiera. L'occasione per aprir scuole e collegio di educazione si presentò solo nell'anno 1700 quando la municipalità cittadina propose ai barnabiti di assumere scuola di umanità e retorica dietro un emolumento annuale di lire 900, a patto che le scuole fossero "all'istesso modo et forma che si praticano in Milano"[243]. La convenzione aveva valore novennale ed era volta a soddisfare un antico lascito cui era tenuto il Comune di Tortona, per la scuola gratuita a una ventina di fanciulli del patriziato locale. Inizialmente si trattava, dunque, di una scuola a pubblico limitato, ma apriva prospettive: risolta la convenzione nel 1709, e cessato il rapporto con il Comune, non per questo i barnabiti cessarono dall'insegnare in Tortona. Mantennero aperta infatti una loro scuola, frequentata da giovani della città e del contado circostante, che nel 1753, quando però Tortona era ormai parte dello Stato sardo, aveva 40 scolari di grammatica e 25 di retorica[244] (vedi Carta 4).

Al chiudersi dell'età spagnola i barnabiti potevano annoverare un numero sensibilmente accresciuto di allievi: 500 a Milano, 20 a Tortona, quasi 300 a Lodi e cifre più o meno stabili a Montù (15), Vigevano (70-80), Casalmaggiore (25-30), Cremona (40), Pavia (15-20). Il totale dei loro allievi può essere così valutato a circa un migliaio, contro i circa seicento di cinquanta anni prima.

Altri collegi (scolopi, oblati, preti secolari)

Le tre grandi congregazioni religiose dei gesuiti, somaschi e barnabiti dominano, ma non esauriscono, il panorama dei collegi cinque-seicenteschi (e delle loro scuole) istituiti nello Stato di Milano ad opera di religiosi o di sacerdoti secolari. Alcuni altri arricchiscono il quadro, e se è vero che questi si moltiplicano soprattutto nel Settecento, almeno tre collegi incominciano il loro cammino in età spagnola, tra la fine del Cinquecento e la fine del secolo successivo.

Il marchese Giovanni Andrea Terzaghi, autorevole esponente di una nobile famiglia, dotata di molti beni non solo in Milano, ma anche e soprattutto nella valle dell'Olona, dettò testamento il 20 luglio 1599: lasciò agli oblati milanesi una casa da nobile in Gorla minore, altre case e orti e una serie di possedimenti fondiari con l'obbligo di mantenere in Gorla un oblato, che istruisse i ragazzi del luogo «in litteris, bonis moribus et vita christiana». Altri beni lasciò alla stessa congregazione perché fissasse il domicilio in Gorla, celebrasse una messa quotidiana in suffragio del defunto e provvedesse a istruire i ragazzi del luogo oltre a predicare quotidianamente durante la quaresi-

242. A. Bianchi, *L'istruzione superiore*, pp. 41-44. Le informazioni sul numero degli studenti sono contenute nelle *Relationes* del 1670, 1684, 1711, 1712 (Archivio storico dei Barnabiti, Milano, A cart. IX, fasc. 1) e nella lettera del p. Vajni del 5 agosto 1713 in *Ibidem*, B art. VI, fasc. 3.
243. Archivio Storico del Comune di Tortona, *Atti della città*, vol. 56, Convenzione 8 ottobre 1700; O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 425.
244. T. Abbiati, *Le scuole dei barnabiti*, p. 130.

ma. Gli oblati accettarono il legato e aprirono scuola di grammatica e umanità in Gorla, affiancandovi presto una struttura recettiva, nella stessa casa da nobile lasciata dal testatore, per ospitare alunni residenti nel territorio circostante[245].

La congregazione scelta, gli oblati, era stata fondata da San Carlo Borromeo e aveva da un ventennio assunto il compito di dirigere il sistema dei seminari milanesi e di insegnarvi, sostituendo in questo i gesuiti. Preti votati all'incondizionato servizio del vescovo di Milano, erano stati voluti da san Carlo come insegnanti e direttori dei seminari, e in tali compiti si erano "specializzati". Il "collegetto" di Gorla si conforma, per stile di convivenza e qualità delle scuole, ai seminari minori della diocesi ambrosiana, da poco aperti da S. Carlo, come Ascona, Celana, Inverigo. Non è però un seminario, e rappresenta per i figli di nobili, possidenti e professionisti dell'alto milanese e del varesotto una buona opportunità, garantita dall'esperienza e dalla buona fama degli oblati. La struttura, dove si studiava grammatica, umanità e retorica, fu subito riempita da una quarantina di alunni, destinati nel corso del Seicento a crescere quanto era possibile, dati gli spazi a disposizione[246].

La fama del collegio e la crescente richiesta da parte delle famiglie indussero gli oblati a radicali interventi di ampliamento, ma ciò avvenne solo alla fine del Seicento e agli inizi del Settecento, quando ormai si esce dall'ambito cronologico assunto per questo lavoro. Nel Settecento il collegio di Gorla arriverà a toccare gli ottanta alunni interni e una sessantina di frequentatori esterni, risultando così un ragguardevole collegio, al servizio non tanto della grande nobiltà e del patriziato più illustre, quanto piuttosto di un ceto di nobili minori, possidenti, professionisti[247].

Agli scolopi fu affidato invece il collegio di educazione aperto in Voghera nel 1695, dopo un tentativo andato a vuoto di affidarlo ai somaschi, e complesse tensioni e difficoltà nella cittadina[248].

Fino al 1685 la comunità vogherese aveva provveduto alle scuole stipendiando (lire 900 annue) un maestro che insegnasse «humanas scientias et christianos mores»[249]. A questa data però il ceto dirigente cittadino non potè evidentemente sottrarsi al confronto con quanto accadeva in vicine e non certo maggiori località: Castelnuovo Scrivia aveva appena avuto un collegio di gesuiti con scuole di grammatica e umanità, Tortona aveva i somaschi e il seminario. Si chiese dunque ai somaschi di stanziarsi e aprire scuola anche in Voghera, ma le trattative non andarono a buon fine[250].

L'insuccesso spinse il consiglio cittadino (in accordo col vescovo di Tortona, diocesi cui Voghera apparteneva) a chiedere nel 1686 l'insediamento in Voghera di quattro oblati milanesi, con il compito di insegnare alla gioventù, sia secolare che ecclesiastica, grammatica, umanità, retorica, filosofia e teologia morale. L'invito agli oblati, maestri dei seminari milanesi, l'estensione delle scuole alla filosofia e teologia e l'apertura di queste ai chierici, oltre che ai secolari, spiegano il favore e l'appoggio del vescovo di Tortona, che puntava ad avere in tal modo in Voghera quasi un secondo seminario per la sua vasta diocesi. Vescovo e comune avrebbero co-finanziato la presenza degli oblati, ma per ragioni non chiare, tra le quali pare vi fosse anche il timore di una imminente guerra, oblati e vescovo di Milano rifiutarono, e le scuole non si fecero[251].

245. *Il collegio Rotondi di Gorla Minore (1599-1999)*, a cura di G. Landini, Gorla 1999 (in particolare G. Landini, *Il collegio nei secoli*, pp. 53-104).
246. *Ibidem*.
247. Archivio di Stato di Milano, *fondo Studi, p. antica*, cartella 42, *Notizia del collegio di Gorla*, mandata al Governo dal preposito di S. Sepolcro (superiore degli oblati di S. Ambrogio e Carlo), Pietro Crugnola, il 17 settembre 1786. Nel collegio ci sono 110 convittori.
248. B. De Ambrosi, *La chiesa di San Giuseppe. Gli scolopi a Voghera e a Zavattarello*, Voghera 1995.
249. *Ibidem*, pp. 8-10; G. Manfredi, *Storia di Voghera*, Voghera 1908, p. 184.
250. B. De Ambrosi, *La Chiesa*, p. 10.
251. G. Manfredi, *Storia di Voghera*, pp. 323-4.

La soluzione al problema di dotare di scuole la città si presentò il 20 maggio 1691 quando una nobile signora vogherese, Giulia Novati de' Cani, lasciò agli scolopi vari beni, a condizione che mantenessero in Voghera, in una casa da lei donata, quattro religiosi «acciò insegnino Grammatica, Humanità e Rettorica e Dottrina Christiana a quei terrieri»[252]. Con questo la testatrice venne incontro a tentativi e contatti peraltro già in corso tra la comunità e gli scolopi, offrendo beni e edifici senz'altro sufficienti.

Superando varie difficoltà (create dalle altre congregazioni religiose presenti in Voghera, che vedevano come fastidiosi concorrenti gli scolopi) le scuole furono aperte nell'ottobre 1695 e ad esse fu affiancato un collegio per convittori. Gli alunni delle scuole scolopiche, convittori e esterni, furono subito numerosi (16 interni e 90 esterni nel 1696) e rappresentati non solo da giovani della cittadina, ma anche da "forestieri" del contado, tanto da rendere necessario ben presto un ampliamento del locale. Nel 1717 i religiosi addetti erano 10 di cui 7 maestri, e gli alunni 123, di cui 12 di teologia morale, 24 di retorica, 32 di umanità, 43 di grammatica e 12 convittori[253].

Sull'estremo limitare dell'età spagnola sorse nello Stato di Milano un altro collegio, tenuto questa volta da due sacerdoti secolari e destinato all'esclusiva educazione di giovani nobili: il Collegio Cavalleri di Parabiago[254].

Due fratelli sacerdoti, don Claudio e don Carlo Cavalleri, figli di un agiato possidente locale, fragili di costituzione e «inadatti alle fatiche della cura d'anime», si erano dedicati al privato insegnamento, nel quale si mostrarono così valenti da essere richiesti da non poche famiglie nobili che avevano terre e villa nella campagna a nord di Milano. Le molte richieste, e l'impossibilità di dividersi nella cura materiale di vari ragazzi, diede loro l'idea di aprire in Parabiago un collegio-convitto per l'istruzione e l'educazione della nobile gioventù di Milano e dintorni. Aperto nel marzo del 1700, il collegio dopo pochi mesi non bastava ad accogliere i numerosi alunni, cosicchè nel 1701, con l'acquisto di nuove case, si poterono ospitare alcune decine di alunni convittori.

La vita del Collegio Cavalleri durò oltre un secolo e i suoi fasti (fu frequentato da alunni anche della migliore nobiltà, quali i D'Adda, i Durini, i Morigia, e in edifici costruiti o risistemati da architetti come i Bibbiena) si registrarono tra il 1720 e il 1780, ma già dai suoi primi inizi ebbe un successo significativo, e rappresentò un collegio privato retto da sacerdoti secolari[255].

Nel primo lustro del Settecento, al concludersi dell'età spagnola, le tre istituzioni di Gorla (oblati), Voghera (scolopi) e Parabiago (sacerdoti secolari) ospitavano circa 180 alunni: 106 a Voghera, una quarantina a Gorla e una trentina a Parabiago.

Una valutazione quantitativa (vedi Carta 5)

Seminari, scuole e collegi di ordini religiosi diedero un contributo importante all'istruzione e ai livelli di scolarizzazione nello Stato di Milano in età spagnola: la tabella mostra la consistente crescita del numero degli allievi educati in questi istituti nel secolo che va dalla morte di Carlo Borromeo alla guerra di successione spagnola.

252. B. De Ambrosi, *La Chiesa*, pp. 11-21.
253. *Ibidem*, pp. 57-74.
254. A. Giulini, *Il collegio Cavalleri in Parabiago*, Milano 1902; M. Ceriani, *Storia di Parabiago*, Milano 1948, pp. 201-211.
255. Notizie e documentazione tardo settecentesca su tale collegio in Archivio di Stato di Milano, *fondo Studi, parte antica*, cart. 65.

Tabella 1: numero di alunni di seminari e collegi di ordini religiosi nello Stato di Milano

	Fine '500	Metà '600	Fine '600
Seminari	1150	1300	1450
somaschi	250	500	600
gesuiti	1150	3400	4000
barnabiti	250	600	1000
altri	—	30	180
TOTALE	2800	5830	7230

Alcune componenti di questo quadro mostrano di aver già raggiunto a fine Cinquecento un notevole livello di maturazione e di adeguatezza strutturale, altre invece sono in forte crescita, in fase di sviluppo ancora lontana dall'assestamento.

Meno dinamici appaiono i seminari, più precocemente istituiti e organizzati, e i collegi di preti secolari e di privati, che conosceranno una forte crescita solo nel Settecento (e qui fanno la loro prima, timida comparsa sulla scena, con tre soli istituti, negli ultimi anni del secolo spagnolo); in crescita molto più rapida sono invece le scuole dei tre ordini religiosi dei somaschi, gesuiti e barnabiti, con la forte prevalenza della Compagnia di Gesù che a fine Seicento fa registrare nelle proprie scuole più della metà di tutti gli allievi (circa 4000 su poco più di 7000).

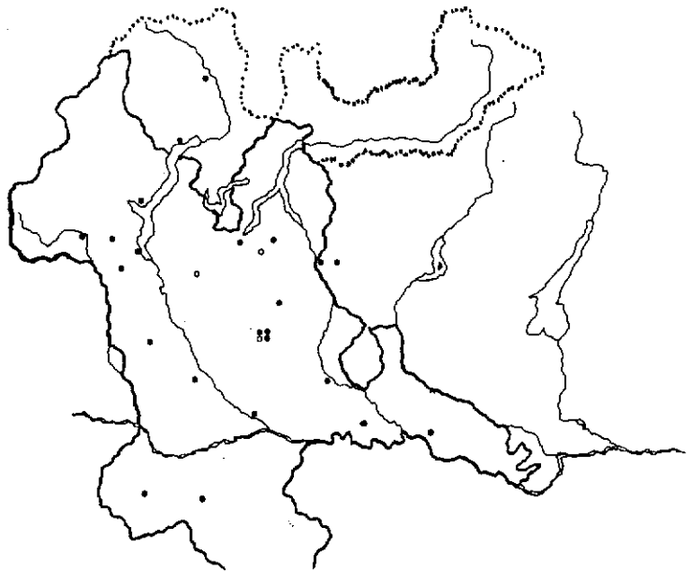
È possibile tentare una valutazione dell'importanza di questi dati rispetto al totale della popolazione giovanile dello Stato? Assumendo gli stessi criteri usati da Julia e Frijhoff per la Francia del Sei-Settecento[256] sembra di poter giungere a una prima approssimazione, che ci offre un dato importante.

Lo Stato di Milano alla fine dell'età spagnola aveva circa 1.200.000 abitanti. Con un tasso di natalità medio vicino al 40 per mille, ogni anno si possono calcolare 48.000 nuovi nati, di cui 24.000 maschi. La mortalità neonatale e infantile faceva sì che giungesse all'età di 10 anni solo la metà dei nati, pertanto ogni anno si può contare sull'intero Stato la cifra di 12.000 fanciulli di 10 anni d'età.

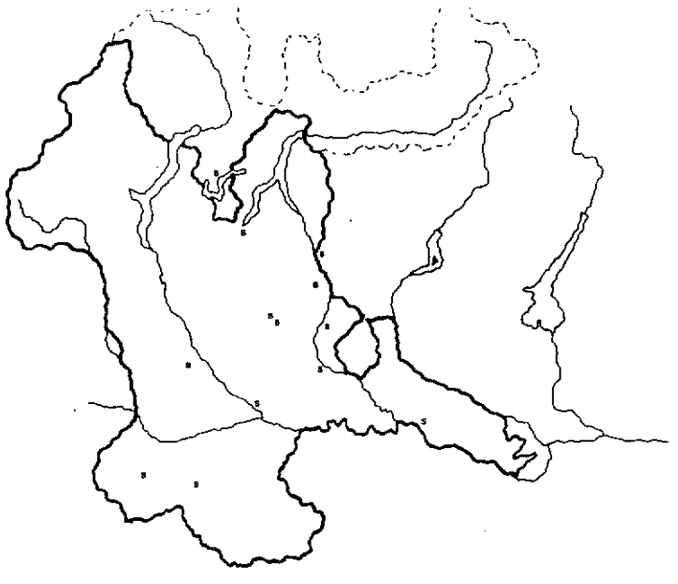
Quanti nuovi alunni entravano ogni anno nelle scuole dei seminari e degli ordini religiosi di cui si è detto? Se valutiamo a otto anni la permanenza media degli allievi in tali scuole, occorre dividere 7.300 (il numero totale degli allievi) per otto, e considerare pari a poco più di 900 il numero medio dei nuovi ingressi ogni anno, e cioè il 7,6 % del totale di tutti i ragazzi dello Stato.

Se si considera poi che tale percentuale è quella toccata dalle scuole dei soli seminari e ordini religiosi, e che a questa andrebbe aggiunta quella dovuta alle scuole comunali, cittadine, di grammatica, umanità e retorica, lo Stato di Milano (se i parametri di calcolo sono corretti) fa registrare livelli di scolarità non inferiori a quelli delle più avanzate aree europee[257].

256. D. Julia - W. Frijhoff, *Ecole et société dans la France d'ancien régime*, Paris 1980.
257. F. De Dainville, *Effectifs des collèges et scolarité aux XVII et XVIII siècles dans le Nord-est de la France*, «Population», 1955, pp. 454-488 e Idem, *Collèges et fréquentation scolaire au XVII siècle*, «Population», 1957, pp. 467-494.



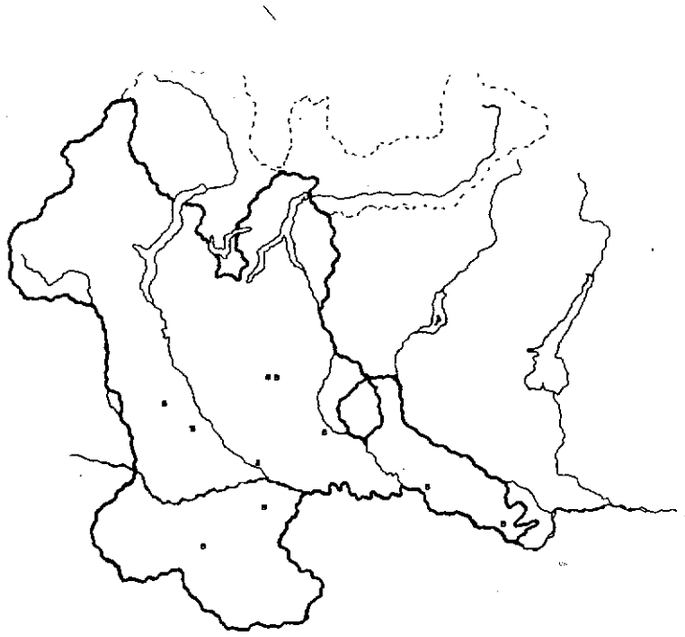
Carta 1 – Seminari nello Stato di Milano alla fine del sec. XVII.



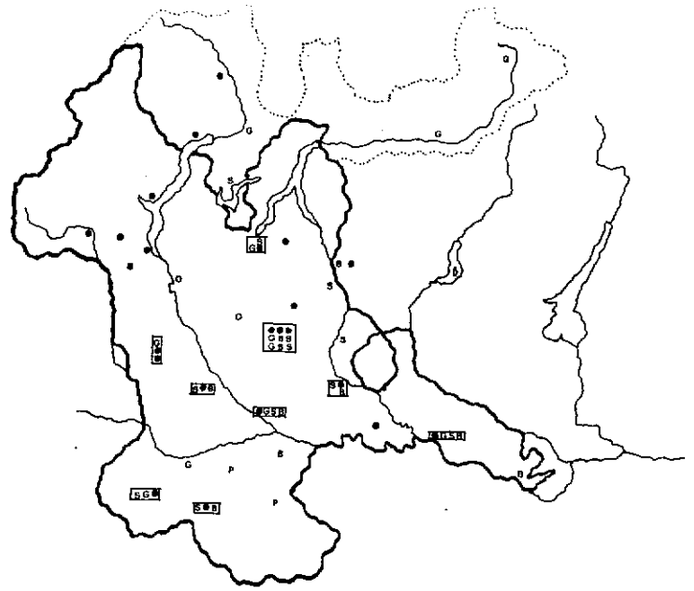
Carta 2 – Scuole della congregazione Somasca alla fine del sec. XVII.



Carta 3 – Scuole della Compagnia di Gesù alla fine del sec. XVII.



Carta 4 – Scuole barnabitiche alla fine del sec. XVII.



Carta 5 – Quadro complessivo di seminari e scuole di congregazioni religiose nello Stato di Milano alla fine del sec. XVII (circondate da riquadro le scuole nei capoluoghi delle province del tempo: Milano, Como, Lodi, Cremona, Pavia, Novara, Vigevano, Tortona, Alessandria).

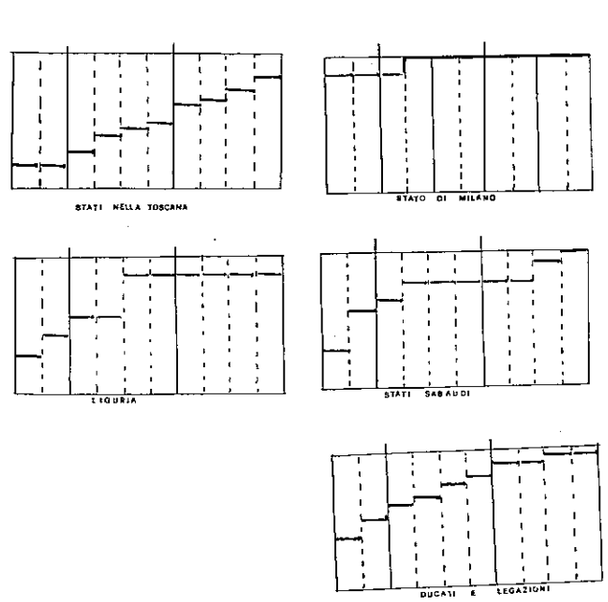


Grafico 1 – Percentuale delle Diocesi dotate di seminario in alcuni antichi Stati italiani per il periodo 1550-1799. *(Ogni colonna rappresenta un periodo di 25 anni, a partire dal periodo 1550-1574. Il tratto orizzontale, visibile in ogni colonna, rappresenta la percentuale delle diocesi dello Stato dotate di seminario (funzionante) alla fine del venticinquennio cui corrisponde la colonna).*

CHIERICI E SEMINARI NEI PRIMI DECENNI DEL PERIODO POST-TRIDENTINO[1]

KATHLEEN M. COMERFORD

Secondo Claudio Donati, «il sintomo più evidente del fallimento dell'azione di controllo dei vescovi sul clero secolare fu il mancato decollo dei seminari diocesani»[2]. David Coleman ha invece scritto che «l'educazione seminariale è stata forse la più importante delle riforme dal Concilio di Trento»[3]. Noi storici possiamo comprendere la Chiesa cattolica nella prima età moderna, ed anche l'età della confessionalizzazione, se capiamo come i seminari contribuirono al processo di «professionalizzazione» o «sacerdotalizzazione» del clero – termini che Gaetano Greco ha utilizzato per indicare l'elevamento delle abilità, della sapienza e della pastoralità dei chierici nel periodo post-tridentino, mutamenti che appaiono «come il frutto di processi individuali [...] di aderenza personale agli interessi del ceto sociale di appartenenza»[4]. Questi processi individuali cui Greco si riferisce furono entrambi di iniziativa locale (e quindi differenti tra nord e sud) e frutto del lavoro di singoli individui; furono attuati nell'ambito dell'educazione e del disciplinamento oltre che nell'ambito dei rapporti di negoziazione tra i preti diocesani ed i vescovi, ed assunsero la forma di processi invece che di trasformazioni istantanee. In questo intervento, mi occuperò di alcuni comuni della Toscana (Fiesole, Lucca, Montepulciano e Siena) per mettere a confronto diverse diocesi che hanno aperto i primi seminari, relativamente ai concili locali, ai sacramenti e alle visite.

Poiché i seminari fondati nel Cinquecento, e i rispettivi seminaristi, furono pochi, e poiché l'educazione nei seminari avvenne ad un livello molto basso, si può dire che il primo secolo post-tridentino rappresentò un fallimento nell'ambito della *cura animarum*. La riforma cattolica, come anche la riforma protestante, sarebbe stata senza significato, se si fosse limitata ad essere un insieme di direttive scritte da alcuni burocrati e lette da altri. La vera riforma fu quella che toccò la gente. La trasformazione del clero parrocchiale costituisce il collegamento più adatto tra il burocrate ed il parrocchiano, e perciò, comprenderne l'effetto (nel più ampio senso possibile) che esso esercitò su quelle persone o su quei gruppi ristretti equivalenti al «middle management» – i preti delle parrocchie che mediano tra l'alto clero e la massa dei fedeli – è di primaria importanza per riuscire a capire i cambiamenti che i seminari furono tenuti ad introdurre, i modi in cui attuarono alcuni di questi cambiamenti ed il perché fallirono nel loro proposito. Tuttavia, una delle maggiori insidie in questo approccio incentrato sui preti risiede nell'attribuire troppa importanza al clero post-tridentino come «agente della controriforma». Invece di supporre che ogni prete recepì, comprese e accolse tutti i diversi impulsi di rinnovamento della Chiesa cattolica riformata, dobbiamo basarci sulla premessa che si trattasse probabilmente di un gruppo conservatore, non desideroso né capace di cambiare, e da questa base proseguire la nostra analisi.

Nel Cinquecento, com'è noto, si incontrano molte lamentele nei confronti del comportamento dei chierici, soprattutto dei secolari. Sia in città che nel contado, nei centri

1. La ricerca presentata in questo articolo è stata possibile grazie a due borse di studio della Georgia Southern University. L'articolo è stato tradotto da Marco Addiego, con l'aiuto di Daniele Semino.

2. C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina*, in *Clero e società nell'italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza 1992, p. 349.

3. D. COLEMAN, *Moral Formation and Social Control in the Catholic Reformation: The Case of San Juan de Avila*, «Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, p. 26.

4. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, p. 73.

ricchi e in quelli poveri, intellettuali e gente comune manifestavano le proprie rimostranze per comportamenti che andavano dall'ostentazione della propria ricchezza, alla mancanza di cultura, o alla scelta di non risiedere nella propria diocesi. Mentre non possiamo determinare con esattezza quanto di vero ci fosse in queste lamentele, possiamo nondimeno essere certi del fatto che esse furono serie e diffuse. I riformatori di tutte le tendenze davano vita a nuove soluzioni – aumento della predicazione, volgarizzazione dei testi sacri e di quelli liturgici – e, soprattutto, concentravano la propria attenzione sull'educazione del clero. Sembrava un'ottima idea: insegnare ai preti che a loro volta avrebbero insegnato alla gente. Purtroppo, però, non si trattava di un'idea facilmente attuabile e dalle conseguenze immediate. In questo mio intervento analizzerò quanto si fece in alcune città toscane per riuscire a comprendere meglio il contesto del Cinquecento e del primo Seicento. Avendo pochi dati relativi al sedicesimo secolo, è necessario allargare i termini cronologici del presente volume: «Per il 'Cinquecento' religioso italiano». Meno della metà delle diocesi italiane istituì seminari maggiori prima del Seicento. Fra questi, la maggior parte si trovavano nel regno di Napoli (34) e nello Stato Pontificio (33), mentre solo 6 erano in Toscana[5].

Le ragioni per cui era necessario istituire seminari sembrano abbastanza chiare: durante il corso dei secoli, i sinodi fecero continuamente riferimento al bisogno di educare il clero. Il decreto circa i seminari approvato al Concilio di Trento (1563) avrebbe dovuto porre rimedio a questa situazione, stabilendo che ogni diocesi desse vita ad un'istituzione per la formazione del clero parrocchiale. Tuttavia, l'attuazione di questo provvedimento fu difficile, ed il decreto non impose che tutti gli aspiranti al sacerdozio frequentassero i seminari. A causa del fallimento del tentativo di rendere la permanenza nei seminari degli aspiranti al sacerdozio, e a causa dei nuovi oneri che i seminari comportarono alle diocesi – necessità di trovare nuovi capitali, di cercare gli studenti, di vigilare sugli studenti stessi e sul personale, di visitare le varie sedi, ecc. – possiamo comprendere perché solo poche diocesi istituirono seminari durante il sedicesimo secolo, perché pochi studenti le frequentarono e perché molte delle prime istituzioni seminariali furono prive di stabilità. Gli esempi che seguono ne illustrano le difficoltà. Nel Cinquecento, le diocesi di Chieti, Vasto e Luni-Sarzana aprirono, chiusero e poi riaprirono seminari[6]; Caiazzo e Teano non ebbero fondi necessari né per aprire né per mantenere seminari funzionanti[7]; Aquileia e Faenza incontrarono notevoli difficoltà nel riuscire a reperire i capitali necessari per istituire i rispettivi seminari e, di conseguenza, ne ritardarono l'apertura[8]. La fondazione di un seminario a Ceneda fu ritardata da invasioni militari nel Veneto, mentre quella del seminario di Cremona dalla peste e da invasioni militari in Lombardia[9]. Ulteriori seminari aprirono soltanto grazie all'aiuto di ordini religiosi (ad esempio in Basilicata[10]); altri, come il seminario "rurale" della diocesi di Milano a San Fermo durò solo un decennio[11]; si aggiunga poi che un cospicuo numero di diocesi non istituì affatto seminari fino al diciassettesimo secolo. C'era comunemente un ritardo tra i primi provvedimenti, fossero essi la soppressione di benefici, la nomina di esaminatori, l'elaborazione di *Regole* o altro; e la nomina del personale insegnante e l'ammissione degli studenti. Il numero degli studenti nei primi seminari fu sempre molto ridotto; sembra che la norma fosse di un numero inferiore a trenta[12].

Per illustrare casi singoli, farò riferimento ad alcuni centri della Toscana. A questo proposito è necessario menzionare alcune caratteristiche delle diocesi analizzate. Lucca e Siena furono centri urbani di considerevoli dimensioni, ciascuno dei quali controllava un contado ed ebbe, ad un certo punto del rinascimento o della riforma (o in entrambi questi due periodi storici), autorità governativa regionale. Siena fu il centro più significativo, una vera e propria rivale per il potere fiorentino durante i secoli sedicesimo e diciassettesimo. Fiesole e Montepulciano furono comuni di dimensioni inferiori. La particolarità di Fiesole, il centro più popoloso di questo secondo gruppo, dipese in gran parte dalla propria collocazione geografica (molto vicina a Firenze). Fiesole, Lucca e Siena furono diocesi di antica istituzione, mentre quella di Montepulciano venne istituita alla metà del sedicesimo secolo[13]. Lucca e Siena furono arcidiocesi, mentre Fiesole e Montepulciano diocesi. Verso la fine del sedicesimo secolo, ci furono università a Siena ed anche a Firenze, vale a dire molto vicino alla città di Fiesole. In quest'ultimo centro, come pure a Montepulciano, vi furono poi collegi di gesuiti[14]. Di conseguenza, questi comuni rivestirono una grande importanza dal punto di vista politico, geografico, religioso ed educativo.

Per quanto riguarda il fatto che ognuna di queste città toscane aprì un seminario diocesano poco dopo il Concilio di Trento, potremmo essere in grado di concludere che queste diocesi furono pronte ad aderire al rinnovamento cattolico tridentino (sebbene il concilio avesse stabilito abbastanza chiaramente che ogni diocesi dovesse aprire tale tipo d'istituzione, è chiaro che questa direttiva non venne universalmente applicata), ma questa conclu-

5. Per le date di fondazione dei seminari maggiori nella penisola italiana, vedi K. M. COMERFORD, *Italian Tridentine Diocesan Seminaries: A Historiographical Study*, «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, pp. 997-1020.
6. P. TOCCHINI e P. LAZZARINI, *Storia dei Seminari di Lucca*, Lucca, Accademia Lucchese di Scienze, Lettere e Arti, 1969, pp. 24-51, e L. DONVITO e B. PELLEGRINO, *L'organizzazione ecclesiastica degli Abruzzi e Molise e della Basilicata nell'età postridentina*, Firenze, Sansoni 1973, p. 25.
7. L. DONVITO, *Società meridionale e istituzione ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano, Franco Angeli 1987, pp. 68-69.
8. G. MARCUZZI et al., *Il Seminario di Udine: cenni storici pubblicati nel terzo centenario dalla fondazione*, Udine, Tip. Pont. dal Patronato 1902, p. 59; F. LANZONI, *La fondazione e l'apertura del seminario di Faenza (1576)*, Faenza, Stabilimento Grafico F. Lega [1926], pp. 7-14. Tale seminario fu chiuso nel 1798.
9. P. ZANGIACOMI, *Storia del Seminario di Vittorio Veneto*, Vittorio Veneto, Tipografia del Seminario 1954. All'inizio del diciasettesimo secolo, quel seminario, come molti altri, era affetto della peste. Le invasioni della Lombardia, che ebbero luogo nello stesso periodo, contribuirono a ostacolarne lo sviluppo. A. BERENZI, *Storia del Seminario Vescovile di Cremona*, Cremona, Unione Tipografica Cremonese di A.G. Bignani 1925, pp. 23-72.
10. L. DONVITO e B. PELLEGRINO, *L'organizzazione ecclesiastica*, p. 46.
11. C. ALLIEVI, *Il seminario di S. Fermo*, «Humilitas», II, 1930-31, pp. 888-896: il seminario aprì o nel 1574 o nel 1586, chiuse nel 1596-97, riaprì, e poi chiuse definitivamente nel 1621.
12. Secondo Luigi Donvito, il seminario di Sessa insegnava solo a sei studenti fino al 1640; L. DONVITO, *Società meridionale*, p. 68. Il seminario di Lucca aveva 25 studenti nel 1589; P. TOCCHINI e P. LAZZARINI, *Storia dei Seminari di Lucca*, pp. 23-25, 28. Nel 1601, anno della sua fondazione, il seminario di Aquilea aveva 26 studenti. G. MARCUZZI et al., *Il Seminario di Udine*, pp. 68-69. Non sono informata sul numero degli studenti del seminario di Cremona, dove il primo esempio di insegnamento risale al 1593 – anche se le prime *Regole* erano già scritte nel 1569, ed il seminario sembra sia stato al centro di lotte sia finanziarie che intelletuali fino alla metà del '600. A. BERENZI, *Storia del Seminario Vescovile di Cremona*, pp. 23-72. Gli studenti del seminario di Fiesole erano 22 nel 1636 (l'anno della fondazione), e pare fossero in media 24 durante il primo decennio; K. M. COMERFORD, *Ordaining the Catholic Reformation*, Firenze, Leo S. Olschki 2001, tavola 6,2, p. 284. A causa della confusione riguardo all'identificazione degli studenti come *alunni*, *convittori*, o *seminaristi* a Fiesole (vedi *Ordaining the Catholic Reformation*, p. 51), ho adottato la parola «studente» per ogni tipo, anche se questa scelta non è adatta per ogni seminario, dal momento che i diversi termini possono avere significati specifici: alunni per gli studenti che non vi pernottavano indipendentemente dai redditi; convittori per gli studenti che vi pernottavano e avevano benefici, patrimoni, oppure altri redditi; e seminaristi per riferirsi in modo più generico agli studenti. Per ulteriori informazioni sulla popolazione dei seminari, vedi, e.g., A. DE SPIRITO, *La formazione del clero meridionale nelle regole dei primi seminari*, in *Studi di storia sociale e religiosa scritti in onore di Gabriele de Rosa*, a cura di A. Cestaro, Napoli, Ferraro 1980, p. 903 e n. 28. Per molte date di fondazione e cenni riguardo alle difficoltà dei primi seminari nella penisola, vedi X. TOSCANI, *I seminari e il clero secolare in Lombardia nei secc. XVI-XIX*, in *Chiesa e società: Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro («Storia Religiosa della Lombardia», vol. I), Brescia, La Scuola 1986, pp. 215-262, soprattutto pp. 227-236.
13. Nel tardo XX secolo, la diocesi di Siena verrà unita anche alle diocesi di Colle di Val d'Elsa e Montalcino nel 1986.
14. I gesuiti aprirono per la prima volta una casa a Montepulciano nel 1557, ne edificarono una nuova dopo il 1570, e poi cominciarono a costruire un collegio della Compagnia di Gesù nel 1630. Vedi M. RUSSO, *La chiesa e il collegio della Compagnia di Gesù. Fondazione e sviluppo* (pp. 53-63), e *Cronologia storica di Montepulciano* (pp. 99-102), in *Montepulciano: Il centro storico e il collegio dei gesuiti*, a cura di M. Marchetta, Perugia, Electa Editori Umbri 1992.

sione risulterebbe non corretta per quattro motivi principali: la precarietà di queste istituzioni, la debole tradizione dei sinodi, il fallimento nel riformare i sacramenti ed i resoconti generalmente negativi delle visite. La prima questione da comprendere è quella relativa all'apertura dei seminari. In ciascuno di quelli risalenti al sedicesimo secolo emergono chiare difficoltà e per alcuni è evidente un andamento caratterizzato da problemi finanziari[15]. Un esempio pertinente è l'istituzione nella diocesi di Fiesole. Alcuni documenti fanno risalire l'istituzione del seminario diocesano al 1575, benchè esso non sia stato poi operativo fino al 1636. Il vescovo Francesco Cattani da Diacceto (1570-1595), energico riformatore, considerò i seminari diocesani come una componente del suo piano di visitare, disciplinare e apportare miglioramenti alla sua diocesi; nonostante questo la *mensa episcopalis* rimase povera[16]. Cattani considerò l'Oratorio della Vergine Maria di Ponterosso, a Figline Valdarno, come il luogo appropriato dove aprire il seminario. Esso si trovava in posizione centrale ed era dotato di risorse accertate[17]. Cattani da Diacceto nominò diversi funzionari – alcuni operai, un procuratore vescovile, un *praefectus operariorum* – ed in successione due rettori[18]. Inoltre, i documenti relativi all'istituzione del seminario fanno riferimento ad un «Sacrae Theologiae Doctor», che avrebbe insegnato giornalmente, e ad un maestro di umanità per l'insegnamento, anch'esso giornaliero, della grammatica[19]. L'oratorio in questione era mantenuto dalla famiglia fiorentina dei Parigi, ed era un luogo di speciali devozioni alla Vergine Maria[20]. Il vescovo, con il sostegno del granduca Francesco I de' Medici, destinò i proventi di queste devozioni all'istituzione del nuovo seminario, l'8 maggio del 1575, e separò l'oratorio dal capitolo della collegiata di Santa Maria a Figline, senza il consenso dei canonici della Collegiata di Ponterosso. Questo comportò una battaglia legale che si protrasse per lungo tempo e che, coinvolgendo la famiglia dei Parigi, giunse fino a Roma[21].

15. Infatti, la maggior parte dei primi seminari aveva scarsa stabilità; solo in casi eccezionali rimanevano aperti per lungo tempo, mentre era abbastanza comune che l'istituzione fallisse oppure che aprisse solo molto tempo dopo che fosse espressa l'intenzione di edificare un seminario.

16. G. RASPINI, *L'archivio del seminario diocesano*, «Bollettino Diocesano di Fiesole», 1991, p. 55, e *Perchè Figline non ebbe un seminario diocesano*, «L'Osservatore Toscano», XVIII, 1962, n. 8 e n. 10, 25 febbraio e 11 marzo, n.n. Camaiani fu vescovo dal 1552 fino al 1566, quando fu trasferito ad Ascoli Piceno, diocesi in cui fu aperto un seminario. Il suo successore fu Angelo Cattani da Diacceto.

17. Il documento di fondazione (la costituzione) è: Archivio Vescovile di Fiesole (d'ora in poi AVF) VII.3 (una copia MS si trova in AVF VII.1.6); Cattani da Diacceto scrisse nello stesso informazioni riguardo all'impiego di S. Maria a Ponterosso. L'unione delle due istituzioni è descritta anche in altri documenti: vedi soprattutto AVF VII.1.15: *Carte relative all'Unione dell'Oratorio di S. Maria a Ponterosso al Seminario Diocesano e alla relativa causa mossa dai Canonici di Figline (1604-1697)*; e VII.1.10: 1575, 8 maggio. *Unione dell'Oratorio di S. Maria a Ponterosso al Seminario diocesano eratto da Mons. Francesco Cattani da Diaccetto* [sic!].

18. AVF VII.3.5, 28 luglio 1575: *Publice pateat [. . .]*; AVF VII.3.7, *Franciscus Diaccetius . . . ac Nobili patritio Florentino Ludovico Serristorio Averardi filio salutem in Domino. Deputatio prefecti operariis oratorii S. Maria de Ponte Rubeo.* AVF VII.3.8A: 25 ott. 1577, *Reverendissimus in Christo pater et Dominus Dominus Franciscus Diaccetius Dei, et sanctae sedis Apostolicae gratia episcopus Fesularum deputavit Gubernatorem seminarii episcopatus Fesulani Reverendus Dominus Lucam de Iuliani de Stia [. . .]*; VII.3.9: 31 ott. 1582, *Deputatis gubernalius seminarii*. Vedi C. BANCHETTI, *Il Santuario Abbazia di Ponterosso presso Figline Valdarno*, Figline Valdarno, Tipografia G. Borgogni 1917, pp. 38, 42; G. RASPINI, *L'archivio del Seminario diocesano*, p. 56; R. TUCCI, *Ricerche su Francesco Cattani da Diacceto il Giovane (1531-1595): Cultura teologica e problemi formativi e pastorali*. Tesi di Laurea. Firenze, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia. Anno Accademico 1979-1980, pp. 194, 232, e 296, e G. RASPINI, *Perchè Figline non ebbe un seminario diocesano*.

19. AVF VII.3.4: *Francescus Diacetius [. . .] quibus has literas exhiberi, et prèsentari contigerit salutem et sinceram [. . .]. Dat. Florentiae [. . .] MDLXXV. Indictione tertia. Die vero Mercurii octava mensis Maii.* Lo stesso documento si trova nel VII.1.6: 8 maggio [s.d.]: *Copia del decreto di erectione del Seminario a Figline di Mons. Francesco Cattani da Diacceto.* Simili informazioni si trovano anche nel VII.1.5/C e VII.1.10. Vedi anche R. TUCCI, pp. 193-195 e 229.

20. AVF VII.1.1: *Donazione dell'Oratorio di S. Maria a Ponterosso al Capitolo dei Canonici di Figline da parte di Antonio del fu Paolo Parigi cittadino Fiorentino, 1499, 3 aprile* e C. BANCHETTI, p. 5. L'oratorio non riuscì a resistere ad una tempesta violenta nel 1557, durante la quale pare che una porzione del muro sia rimasta indenne grazie a un quadro della Vergine Maria; i Parigi riedificarono e ingrandirono la struttura nel periodo 1560-1590. AVF VII.1.2: *L'alluvione distrugge l'Oratorio di S. Maria a Ponterosso*, s.d.; VII.1.3: *Memorie su alcuni miracoli operati dalla 'Madonna' di S. Maria a Ponterosso e sul Seminario ivi esistente*, s.d.

21. AVF VII.1.5 e 5/A: *Memorie sulla costruzione dell'Oratorio di S. Maria a Ponterosso del Seminario a Ponterosso (1575), nell'Oratorio di S. Maria*. C. BANCHETTI, pp. 47-49. Il vescovo sosteneva di avere giurisdizione relativa ai canoni, ma la Congregazione del Concilio decise in favore della indipendenza dell'oratorio nel febbraio 1594.

Benchè Cattani agisse apparentemente «in buona fede», la Congregazione del Concilio, sia nel 1588 che nel 1594, decise a favore dell'oratorio[22]. Durante i sei decenni, in cui la controversia si protrasse, l'ufficio del vescovo fece spesso riferimento al «seminario»[23], sebbene questo seminario non avesse studenti. Infine, l'8 giugno del 1641, papa Urbano VIII destinò i profitti dell'oratorio, ma non l'edificio, in perpetuo al seminario[24]. Il seminario di Fiesole non entrò in funzione fino al 1636, e quando fu aperto lo fu in seguito all'interessamento del vescovo Lorenzo della Robbia (1634-1645).

Per quanto riguarda Lucca, secondo quanto riportato da P. Tocchini e P. Lazzarini, i primi documenti relativi all'istituzione del seminario, nel 1572 o 1574, prevedevano la presenza di un maestro e in alcuni casi di un sotto-maestro di grammatica o di lettere. Durante alcuni anni venne prevista anche la presenza di un lettore di filosofia e di un altro di logica, di un maestro di musica e, per la cattedrale, di un maestro di trombone ma non, evidentemente, di un rettore o di un prefetto[25]. Questo seminario, in cui si trovavano circa venticinque giovani, chiuse intorno al 1617 e riaprì nel 1637[26]. Tra questi seminari del Cinquecento, quello di cui si hanno più scarse notizie è il Seminario di Montepulciano. Si sa solo che venne aperto nel 1561 vicino alla residenza vescovile[27] mentre,

22. AVF II.19: *fotocopie dei sinodi diocesani (libro preparato nel Archivio nel 1971): Esortazione del Reverendissimo Monsignor Francesco de Cattani da Diacceto Gentilhuomo Fiorentino et Vescovo di Fiesole*, Fiesole, 14 maggio 1578, pp. 1-20; G. RASPINI, *L'archivio del seminario diocesano*, p. 55; AVF VII.1.6: 8 maggio: *Copia del decreto di erectione del Seminario a Figline*; AVF VII.1.7: *Decreto di erezione del Seminario del Vescovo Francesco da Diacceto dato a Firenze, dalla Curia Vescovile Fiesolana sotto l'anno al incoronazione 1575, Indizione terza, mercoledì 8 maggio a Figline Valdarno, presso L'Oratorio di S. Maria a Ponterosso*; VII.1.8: *Il seminario a Figline secondo quanto scritto nella che anche cui edificio costruito ex novo dal vescovo Franceso Cattani da Diacceto come Resulta dalla Carta annessa [1635]*; VII.1.10; VII.3.6, 3 luglio 1575, *Possessi Seminarii*, in cui al seminario è attribuito il possesso dell'Oratorio. Vedi anche A. BOSSINI, *Storia di Figline del Valdarno Superiore*, Firenze, Stabilimento tipografico già Chiari succ. Carlo Mori 1964, pp. 191-192; R. TUCCI, pp. 192-193, e C. BANCHETTI, pp. 48-49. Per quanto riguarda il ruolo di Francesco I, vedi G. RASPINI, *Perché Figline non ebbe un seminario diocesano*. Il documento *Fesulanae Unionis* del 1640 definisce l'apertura del seminario nell'Oratorio da parte di Francesco Cattani nel 1575 con il termini *inviti* (contro il volere dei canoni). AVF VII.1.9: *Carte relative all'origine dell'Oratorio di Ponterosso alla cause mossa dal Capitolo di Figline contro il Vescovo di Fiesole per l'unione dell'Oratorio di S. Maria a Ponterosso al Seminario Diocesano*, p. 1. Vedi anche AVF VII.1.15.

23. Vedi, e.g., AVF XXV.13: *Entrata-Uscita della Madonna di Ponte Rosso di Figline* e *Entrata & Uscita del Seminario di Fiesole [1634-1635]*.

24. AVF VII.13: *Libro della Collectanea del Seminario di Fiesole*, f. 30r-31v: *Confirmatio Antica Unionis Oratorio B. Maria de Ponte Rubeo*; VII.1/A.5, 8 giugno 1641, *Breve di Urbano VIII riguardante l'Oratorio di Santa Maria a Ponterosso unito al Seminario Diocesano*, che si trova anche come VII.1/A.4 e VII.3.3. ASF Misc. Med. 348 Inserto 7, f. 502r, è un altro documento in cui si accenna ad un accordo, ma senza precisare una data o un autore; il documento sembra solamente una bozza. Questo documento dichiarò che la soluzione era che il vescovo «restasse Padrone di detto oratorio nel modo che e hora. Et che detta Collegiata havesse in perpettuo tutte le Uffiziature, che sono è saranno in detto oratorio con la mercede solita; con tenere residente in detto oratorio uno Canonico di detta Collegiata a ellezione del D.mo Monsignore di Fiesole. Et in questo modo si finirebbe, ogni pretensione et litigio, et per la parte della Collegiata si presterebbe, ogni consenso, a tutte le cose seguite; et detto oratorio sarebbe meglio tenuto, et maggiore numero de Canonici, starebbono alla Residenza quali di presente non si stanno per la loro gran poverta.» Segue un elenco delle concessioni dei Canonici di Figline: ci deve essere un canonico scelto dal vescovo residente nell'oratorio; il *Proposto* del Capitolo dovrebbe essere sempre uno degli *operai* dell'oratorio. L'ultimo documento nel pacco è un avviso da Roma all'arcivescovo di Firenze nel 1610 o il 1630 (vi è una data scritta e una seconda sovrapposta) in cui si afferma che la controversia deve essere risolta. È evidente che l'arcivescovo di Firenze avesse assunto il ruolo di mediatore. VII.1 n. 26 (21 luglio 1641) riferisce di un «Instrumenetum [sic!] unionis» con l'oratorio nel maggio 1635; tuttavia si pensa debba trattarsi di un errore visto il disaccordo con altri documenti.

25. P. TOCCHINI e P. LAZZERINI, *Storia dei seminari di Lucca*, p. 26.

26. C. FANTAPPIÈ, *Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna: i seminari-collegi vescovili*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento XV», (1989), p. 210, e I. MARCOCCI, *Medaglioni: I vescovi di Montepulciano 1561-1964*, Siena, Edizione Arteditoria Periccioli 1975, pp. 24, 41. P. TOCCHINI e P. LAZZARINI, pp. 33-39, e A. ADAMI, *Osservazioni sopra la storia del seminario della catthedrale di Lucca*, manoscritto, dopo 1825. Secondo Adami, durante i primi due anni della esistenza del seminario, gli studenti continuarono a resiedere nelle proprie case; inoltre gli studenti non abitarono nell'edificio del seminario fino al 1574. Nei primi anni del '600, sempre secondo Adami, il seminario subì alcune non meglio precisate controversie. Il registro relativo al pagamento degli stipendi dei *maestri* cessò nel 1617 e non riprese fino al 1637; A. ADAMI, pp. 5, 27, 45, 53, 56.

27. I. MARCOCCI, p. 18.

per quanto riguarda gli avvenimenti successivi, si hanno notizie contrastanti. Forse nel 1564 venne trasferito presso la casa dei gesuiti; chiuse almeno due volte, verso la fine del Cinquecento e ancora una volta dopo l'apertura nel 1601 per poi riaprire nuovamente tra il 1650 e il 1660[28]. L'attività del seminario durante i suoi primi anni non è chiaramente documentata. Prove certe ne indicano l'esistenza durante l'episcopato di Sallustio Tarugi (1600-1607)[29] e fanno pensare a problemi durante il periodo di Alessandro della Stufa (1622-1640) – «non si trovava nelle migliori condizioni soprattutto per la mancanza di aiuti finanziari che andarono diminuendo sempre di più, per cui gli alunni dovevano rimanere presso le loro famiglie e andare a scuola in seminario soltanto alcuni giorni della settimana»[30].

Il secondo motivo per cui non è corretto supporre che queste diocesi fossero desiderose di aderire al rinnovamento voluto dal concilio è riscontrabile nei sinodi diocesani che ciascuna di queste città celebrò. Nel 1564 Lucca fu tra le prime ad organizzare un sinodo post-tridentino. I successivi ebbero luogo nel 1568, nel 1572 e nel 1590 (solenni, ma non esattamente i sinodi annuali che il Concilio di Trento richiese[31]). Anche a Fiesole il primo sinodo ebbe luogo nel 1564, mentre il successivo fu celebrato nel 1585. Montepulciano e Siena organizzarono i rispettivi sinodi solo nel Seicento e nel Settecento. La documentazione sinodale è assai standardizzata, essendo i verbali delle sedute molto simili l'un l'altro: pubblicazione dei decreti tridentini, esortazioni per le visite, «De Vita et Honestate Clericorum» ed un linguaggio colorito col quale viene dichiarato l'appoggio ad un'azione imminente come la costruzione di seminari e, a volte, l'insegnamento del catechismo. L'impegno per la riforma è ancora una volta sospetto: i sinodi venivano rinviati e tenuti con scarsa frequenza – inoltre veniva utilizzato un linguaggio standardizzato per produrre decreti che dopo un po' sembrano assomigliarsi tutti. Sarebbe difficile, nell'ambito di una diocesi, immaginare che si sia realizzata una riforma su larga scala senza il supporto dell'apparato burocratico.

Il terzo motivo è correlato alle modifiche apportate dal Concilio di Trento al conferimento dei sacramenti e che ogni diocesi era tenuta a far proprie e rispettare. Fra i sette sacramenti della Chiesa cattolica, il sacramento dell'ordine è a questo proposito il più rilevante, trattandosi del sacramento che consente ad un prete di divenire tale. Secondo quanto stabilito dal Concilio di Trento, gli avanzamenti nell'ambito degli ordini ecclesiastici sarebbero dovuti avvenire nell'arco di un certo numero di anni: non più di una promozione in un singolo giorno, neppure per quanto riguarda gli ordini minori, almeno un anno per l'avanzamento dagli ordini minori a quelli maggiori, ed infine un altro anno per il rispettivo passaggio a ciascuno dei tre ordini maggiori. A questo proposito mi sono proposta di ricostruire le modalità in cui avvenivano le ordinazioni ecclesiastiche durante il sedicesimo secolo, ma i dati erano alquanto incompleti. Per quanto riguarda Fiesole e Siena (non dispongo di informazioni analoghe per Lucca o Montepulciano), pur avendo la documentazione relativa ad alcune centinaia di preti, ancora non è stato possibile trovare informazioni complete circa l'ordinazione di neppure una piccola parte degli stessi. A causa dell'incompletezza dei dati non è al momento possibile arrivare a conclusioni definitive. Per quanto riguarda il diciassettesimo secolo, i dati in mio possesso sono migliori, ma ancora in parte incompleti. Con il materiale al momento disponibile, le uniche affermazioni che mi è possibile fare sono le seguenti:

28. E. Fumi, *Guida di Montepulciano e dei Bagni di Chianciano*, Montepulciano, Atesi Editore 1894, pp. 35, 36.
29. I. Marcocci, p. 24.
30. I. Marcocci, p. 35.
31. *Chapter II: Provincial Synods Are to be Celebrated Every Three Years, Diocesan Synods Every Year; Who Are to Convoke Them and Who Are to be Present Thereat*, in H. J. Schroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent. Original Text with English Translation*, St. Louis, Mo., B. Herder Book Co., 1941, p. 193.

1. Per completare il processo di ordinazione sacerdotale, a Fiesole, i seminaristi del diciassettesimo secolo impiegavano un po' più di tempo rispetto a quelli che durante i secoli sedicesimo e diciassettesimo non studiavano in seminario. Se pur più lungo, il periodo impiegato dai seminaristi di Fiesole era comunque ancora troppo breve rispetto a quello previsto dalle disposizioni del Concilio di Trento.

2. Per quanto riguarda Siena, non possiedo né informazioni complete circa il sedicesimo secolo, né dati relativi all'ordinazione dei seminaristi del diciassettesimo secolo, ma solo informazioni relative a cinque aspiranti agli ordini sacri non frequentanti il seminario. In base a queste, posso affermare che ci voleva meno tempo per completare il processo di ordinazione rispetto a quanto avvenisse a Fiesole nel diciasettesimo secolo, ma a causa del piccolo numero di dati a questa affermazione non può essere data grande rilevanza[32].

Per fornire un elemento di comparazione dovrei menzionare il fatto che possiedo alcuni dati relativi a Firenze, ma un uso più pertinente di tali informazioni non può essere fatto, poiché la relativa arcidiocesi non ebbe un seminario fino al diciottesimo secolo. Nel diciassettesimo secolo, gli aspiranti agli ordini che non frequentavano un seminario in altre diocesi (si trova qualche fiorentino nei seminari vicini, ad esempio quello di Fiesole) impiegavano molto meno tempo per completare il processo di ordinazione sia rispetto ai non seminaristi che ai seminaristi di Fiesole, e anche meno tempo rispetto alla rispettiva controparte senese. La diocesi di Firenze non ebbe seminari fino al diciottesimo secolo, organizzò sinodi sporadicamente, e compì, rispetto alle diocesi di Fiesole e Siena, visite pastorali meno frequenti. Alla luce di quanto riportato, non suscita nessuna sopresa il fatto che i dati relativi alle ordinazioni del diciassettesimo secolo indichino tempi più brevi rispetto a quelli di Siena e Fiesole[33].

Il quarto motivo che mi spinge ad essere prudente è costituito dai contenuti delle visite. Le visite dovrebbero costituire la migliore fonte d'informazioni riguardo a come la riforma tridentina venisse diffusa tra i parrocchiani; ma invece lasciano spesso più domande che risposte. Le visite celebrate a Fiesole, per esempio, erano principalmente rivolte ai beni materiali posseduti dalle chiese, sebbene occasionalmente riguardassero anche le mansioni di carattere pastorale. La visita pastorale del 1564, la cui attenzione sembra essere concentrata sul contenuto fisico della chiesa (altari, fonti battesimali, acqua santa, ecc.) e sul numero di persone facenti parte della parrocchia, non fu sostanzialmente diversa da quelle realizzate negli anni dal 1530 al 1550[34]. D'altro canto, le visite del 1589 e del 1592 concentrarono la propria attenzione sulla residenza, sulla celebrazione della messa, sulle condizioni dell'eucarestia e del cimitero, e sui matrimoni dei parrocchiani, tralasciando i battesimi, le cresime, l'educazione o l'ordinazione dei preti[35]. Le visite compiute all'inizio del diciassettesimo secolo tornano a concentrare la propria attenzione su ciò che può essere quantificato, in questo caso tenendone complete registrazioni, piuttosto che sulla cura d'anime o le attività educative dei preti e delle parrocchie[36].

32. Per Fiesole: vedi K.M. Comerford, *Ordaining the Catholic Reformation*, pp. 94-98. Per Siena: Archivio Arcivescovile di Siena (d'ora in poi AAS), 3043: *Ordinationes factae Senis ... de Anno 1550 et per Ill.mus et R.mus D Archiepiscopum Senen. 1553*; AAS 3050, *Acta Ecclesiastica Ordinazioni dal 1638 al 1685*; AAS 3051, *Acta Ecclesiastica Ordinationes Ecclesiasticae 1578-1682* (infatti, 1658-1682).
33. Per ulteriori informazione sui sinodi, visite e programmi delle riforme dei vescovi fiorentini duranti il tardo-sedicesimo secolo e il primo-diciassettesimo, vedi Gilberto Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze tra cinque e seicento: Ippolito Galantini fondatore della Congregazione di San Francesco della dottrina cristiana di Firenze: 1565-1620*, Firenze, Giampiero Pagnini 1997.
34. AVF V.9: *Visitatio Sacrorum per D. Vicarum de Mense Septembris 1538*, *Interrogatoria* della visita pastorale del 1542, alla chiesa di S. Martino in Valle, e *Visitatio Annorum 1564 et 1565, 1569*: parrocchia di S. Lorenzo de Miransù e chiesa di S. Stefano alle Corti.
35. AVF V.11: *Visite dal 1583 al 1589*: chiese di S. Maria de Porrena e S. Andrea de Domibus Arni, 1589, ff. 65*r*-67*r*., e S. Maria a Ponterosso 1592, ff. 74*v*-78*r*.
36. AVF V.14: Visite dal 1616 al 1619, f. 316*r*. Per ulteriori informazioni su questa scuola cattedrale, vedi K.M. Comerford, *Ordaining the Catholic Reformation*, cap. 4.

Sebbene nel 1635 il vescovo Lorenzo della Robbia chiedesse informazioni riguardo all'insegnamento catechetico relativo ai giorni di festa, e verificasse la disponibilità di nuove edizioni del messale, la sua attenzione fu ancora concentrata sul numero dei comunicandi, sulla conservazione dell'archivio parrocchiale e degli strumenti liturgici[37]. Nel 1638, gli studenti del seminario furono descritti come «ardentemente infiammati» d'amore e di carità; benché tuttavia la attività del seminario per l'educazione dei preti e dei parrocchiani fosse chiaramente soltanto all'inizio. Nonostante le visite dei seminari del 1651 e 1666 abbiano indirizzato la propria attenzione su quali materie venissero insegnate, l'impostazione della maggioranza dei resoconti si uniformò a quella solita delle visite, riportando quelli che erano gli stipendi del personale di servizio e dei maestri ed il numero di studenti che frequentavano il seminario senza pernottarvi. Solo riguardo al 1671 si trova una testimonianza certa di un esame fatto sostenere agli studenti per valutarne il grado di conoscenza della grammatica e della teologia morale – benché non siano state riportate né le domande fatte né le risposte date[38]. Chiaramente la riforma non raggiunse ogni ecclesiastico nella diocesi e la responsabilità di ciò può essere attribuita sia ai preti, che a coloro che venivano istruiti nel seminario, che anche ad altri, inclusi gli amministratori della diocesi, tra cui i visitatori, che dimostrarono mancanza di entusiasmo nei confronti di questo tipo d'istituzione.

Ulteriori informazioni, derivanti dai documenti degli archivi che le parrocchie custodivano in attesa delle visite pastorali, e chiamati «Inventaria Bonorum Ecclesiarum», evidenziano un esiguo incremento, da parte delle parrocchie stesse, nella dotazione dei libri liturgici; ma ancora un'insufficienza circa la dotazione di catechismi, breviari e dell'ordinaria documentazione amministrativa esigita dai sinodi. Durante l'inizio del diciassettesimo secolo, le parrocchie di Fiesole aumentarono leggermente la disponibilità di *Rituali*; per esempio, tra il 1600 ed il 1644, approssimativamente il 9% in più delle parrocchie possedeva il proprio *Missale*, rispetto a quanto era possibile verificare invece durante gli anni che vanno dal 1550 al 1570[39]. In altre parole, le parrocchie del periodo post-tridentino furono solo leggermente meglio servite. Questo miglioramento solamente parziale può essere in parte dovuto all'ampiezza ed alla portata dell'incarico cui i vescovi del diciassettesimo secolo dovettero far fronte: malgrado anni di sforzi, poche aree della diocesi compirono effettivamente un cammino di riforma.

Nella diocesi di Montepulciano le visite sono molto meno dettagliate. Non esistono nell'archivio diocesano resoconti di visite relative al periodo pre-tridentino, perchè la

37. AVF V.17: *Visitatio anni 1634 ad 1641: Visita di Monsignore Illustrissimo e Reverendissimo Lorenzo della Robbia Vescovo di Fiesole, e Conte di Turichi dall'Anno 1634 fino all'* [sic!], f. 114, la Chiesa di S. Bartolomeo de Scampata, 3 maggio 1635, e L. Cipriani, *Visite pastorali nell'Altopiano del Valdarno, tra il 1621 e il 1646. Materiale per lo Studio di una società religiosa rurale*, Tesi di laurea in lettere, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di lettere e Filosofia, Firenze, 1974, pp. 93-94, sulla visita pastorale alla chiesa di S. Tommaso a Castelfranco.

38. Archivio del Seminario di Fiesole (d'ora in poi ASemFi) V.22: 3 aprile 1671, f. 10*r*.

39. Una scelta casuale di questi documenti tra il 1585 e il decennio del 1670 dimostra che il 53% delle parrocchie possedevano almeno un messale, sebbene alcuni fossero danneggiati. Il punto più importante, invece, è che solo circa il 34% delle parrocchie possedeva il messale emendato, mentre nei decenni 1550 e 1560 tale percentuale ammontava al 30%, indicando pertanto un miglioramento trascurabile. Circa il 32% dei parroci possedeva il *Rituale*, e il 17% registrò sacramenti e morti, mentre i valori corrispondenti relativi ai decenni 1550 e 1560 non superavano il 3% indicando quindi un miglioramento molto più significativo, ma chiaramente ben al di sotto delle attese. D'altra parte articoli relativi alla *cura animarum*, e.g. catechismi, breviari, e libri del canto fermo e/o figurato, e relativi all'amministrazione, e.g. registri sinodali, furono rari sia nel periodo pre che in quello post-tridentino. AVF XIX.4: *Inventaria Bonorum Ecclesiastici Annorum 1600-1644*, filza prima e AVF XIX.6: *Inventaria Bonorum Ecclesiasticorum Annorum 1651-1674*, filza terza. AVF XIX.2: *Inventaria Bonorum Ecclesiastici 1501-1572*, filza seconda. ASemFi V.17. *Monasterium de Sanctissime Conceptione de Castrofranco. Visite Pastorali Vescovo Lorenzo della Robbia*. Ho presentato queste statistiche alla 2000 American Historical Association Conference (Chicago), e ho pubblicato i risultati in una forma più dettagliata in *Clerical Education, Catechesis, and Catholic Confessionalism: Teaching Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, pp. 241-265, in *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John O'Malley, S. J.*, a cura di K. M. Comerford e H. M. Pabel, Toronto, University of Toronto Press 2001.

diocesi fu fondata nel 1555. Negli anni dal 1580 al 1600, un po' di catechismo veniva insegnato, come ad esempio nell'ottobre del 1590 all'interno della cattedrale, dal maestro del seminario[40]. Presso la chiesa parrocchiale di San Mostiolo operava un parroco con una *licentia* in teologia, ma non è indicato che egli la sfruttasse ai fini dell'insegnamento[41]. In nessuna delle sei chiese su dieci delle quali ho potuto esaminare la documentazione relativa alle visite veniva insegnato il catechismo[42]. Quattro chiese su dieci non possedevano un *Missale* riformato. La situazione non era molto diversa all'inizio del diciassettesimo secolo, sebbene il campione esaminato sia più vasto[43]. In una visita del 1613 o del 1617 – la scrittura è molto difficile da decrifrare – solo due chiese su venti possedevano il nuovo *Rituale Romanum*[44], e solo cinque chiese insegnavano il catechismo ai ragazzi durante la domenica[45]. Una singolare dichiarazione fu fatta riguardo alla chiesa di San Vincenzo di Ascianello: benchè il catechismo non fosse insegnato, fu detto al parroco di annunciarne l'insegnamento durante i giorni di festa e di incoraggiare i ragazzi e le rispettive madri a prendervi parte[46]. Complessivamente, per quindici chiese non si fa assoluta menzione di catechismo, e tale cifra può raggiungere anche il valore di diciassette su un totale di ventidue se si includono quelle con indicazioni poco chiare. Sebbene il mio campione sia limitato e casuale, esso indica, per quanto riguarda il diciassettesimo secolo, un declino nel livello di conformità alle disposizioni sinodali da un 40% che insegnano il catechismo ad un minimo, forse, del 23%. Poiché le visite pastorali compiute nel sedicesimo secolo non menzionano alcun *Rituale* e quelle del diciassettesimo secolo, allo stesso modo, non menzionano alcun *Missale*, non sono in grado di effettuare comparazioni. Nell'ambito della diocesi di Montepulciano, non ho trovato alcuna traccia di *Breviari* riformati o di copie dei *Canoni e dei Decreti del Concilio di Trento*.

Visite effettuate nella diocesi di Lucca mostrano risultati simili: in una visita del 1581, tra tredici chiese scelte casualmente solo tre erano dotate di messali: una, Santa Maria di Tofori, possedeva un messale che non fu classificato né come vecchio, né come riveduto; un'altra, la chiesa della Pieve a Camaiore, possedeva un nuovo messale e tre vecchi insieme ad un certo numero di libri musicati di preghiere; un'altra ancora, la chiesa di San Lorenzo, possedeva due messali chiamati «moderni» insieme, anch'essa, ad un certo numero di libri di preghiere e salmi musicati[47]. Lo stesso documento include anche un *Interrogatorio per la visita della Cattedrale* (senza data, ma sembra risalga al tardo sedicesimo secolo), che non menziona alcuna incombenza circa l'ambito educativo o incarico d'insegnamento nei confronti dei preti. Non ho poi trovato alcun cenno riguardo all'insegnamento del catechismo nelle poche visite lucchesi che ho avuto modo di visionare, ad eccezione della visita del 1649 effettuata presso l'oratorio di San Rocco[48]. Le visite effettuate a Siena durante i periodi dal 1640 al 1650 e dal 1660 al 1670 sono state quelle che, tra le visite che ho avuto modo di visionare, hanno rivelato il minor numero d'informazioni: intraprese chiaramente con rapidità, esse forniscono, oltre ad un conteggio di

40. Archivio Diocesano di Montepulciano (d'ora in poi ADM) *Visitatio Civitatis, ac Diocesis totius Montispolitiani facta per Ill.rem ac R.mo DD Angelum Perutiu' Episcopu' Sasinetj et Comitem, ac Vis.rem aplicum gen.alem*, f. 14*v*.

41. ADM *Visitatio Civitatis....*, ff. 41*r*-43*v*.

42. ADM *Visitatio Civitatis....* Per tutti i conteggi ho incluso la cattedrale nei casi in cui ho rilevato una visita pastorale, ma non ho mai compreso le chiese monastiche.

43. ADM *Visitatio Civitatis....*, ff. 36*v*, 46*r*, 54*v*.

44. ADM *Visitatio 1613[17]-1619*: senza titolo, senza fogliazione: ff. 36r-36v, 38r-40v (il mio conteggio).

45. Sia S. Bartolomeo che S. Bernardo possedevano i *Missali* riformati, e la chiesa parrocchiale di S. Francesco possedeva quattro *Missali* riformati. ADM *Visitatio 1613[17]-1619*, ff. 43*r*, 46*v*, 53*v*, 58*v*.

46. ADM *Visitatio 1613[17]-1619*, f. 48*r*.

47. Archivio arcivescovile della Curia di Lucca, *Libro 12*, ff. 69*r-v*, 91r-92*v*, 93r-94*v*.

48. Archivio di Stato di Lucca, 34: *Offizio Sopra la Giurisdizione*. Visite dell'Oratorio di S. Rocco, 11 sett. 1649. Senza paginazione o fogliazione.

candele, davvero poche informazioni; anzi, la visita del 1649 non accenna per nulla all'insegnamento del catechismo o ai rituali[49].

Questa analisi dei diversi aspetti – il seminario, la frequenza dei sinodi, il contenuto delle visite, l'insegnamento del catechismo – come parziale verifica della storiografia concernente il rinnovamento del clero nel periodo post-tridentino e per tutta la durata dei secoli sedicesimo e diciassettesimo è l'inizio di un progetto più vasto che riguarda la storia dei primi seminari e dei primi seminaristi della Toscana. Pur non potendo ancora trarre molte conclusioni, ho alcune idee riguardo a come tali conclusioni potrebbero essere alla fine della ricerca. Prima di tutto, è abbastanza chiaro che l'apertura di un seminario non apportò cambiamenti immediati e rilevanti; il mio studio approfondito su Fiesole, ed il mio attuale lavoro su Lucca, Montepulciano e Siena concordano con questa tesi per via dei pochi studenti formati nei seminari e della disorganizzazione dei programmi di studio. In generale, la presenza di un seminario in una determinata città significò certamente un impegno sia finanziario che pedagogico per ottemperare al più pratico, forse, dei decreti emanati dal Concilio di Trento; ma quest'impegno fu molto limitato e molti preti, rimanendo senza un'appropriata educazione, non furono in grado, come sarebbero dovuti essere, di attuare la riforma presso le proprie parrocchie. Devo comunque precisare che ogni seminario, per quanto posso affermare a questo stadio ancora preliminare della mia ricerca, costituì un'istituzione diversa dalle altre. In particolare ho trovato a Siena un programma di studi molto più rigoroso che in qualsiasi altro luogo, mentre a Lucca una maggiore attenzione rivolta alla valutazione degli studenti. In secondo luogo, penso che nessuna zona della Toscana – indipendentemente dal profilo economico, dalla popolazione, dall'urbanizzazione o dall'impegno episcopale di riformare – potrebbe rivendicare un effettivo successo nella realizzazione di un modello di prete post-tridentino: un prete, cioè, che si occupasse, la domenica e durante i giorni di festa, dell'insegnamento del catechismo in ogni chiesa; che persistesse nel seguire le direttive del Concilio riguardo ai doveri che erano legati all'ordine presbiterale; e che utilizzasse i rituali che il Concilio stesso realizzò. Tutto questo è chiaramente evidente dalle visite, non solo osservando gli aspetti che in esse sono assenti, ma anche notando che la documentazione relativa mostra segni di trascuratezza dovuti alla fretta e alla superficialità e anche violazioni esplicite a quanto stabilito dal Concilio di Trento. Concludo affermando che nel Cinquecento e anche fino alla metà del Seicento vi era ancora un grande bisogno di riforme nella Chiesa toscana. A tale conclusione sono portata dalla convinzione che dal clero toscano del diciassettesimo secolo non ci si potesse ancora attendere, data la scarsa preparazione, una effettiva attuazione della riforma.

49. AAS 41: *Acta et decreta secondae ac tertiae visitationis diocesis de anno 1640 e 1645*; AAS 42: *Atti della visita pastorale alle parrocchie di campagna dell'Arcivescovo Ascanio Piccolomini*, 1649; AAS 43: *Visitationis Diocesanae, et civitatis de anno 1653-1660*.

MAESTRI, PRETI-MAESTRI E SCUOLE A SIENA E A VENEZIA NEL SECONDO CINQUECENTO

MAURIZIO SANGALLI

A Xenio Toscani*

Siena città di scuole: XIII-XV secolo

Siena è citta unica, tutti lo dicono, molti l'hanno scritto[1]. *Esisterebbe* una specificità senese estrinsecantesi nei vari aspetti, politici, economici, sociali, della sua storia recente e remota[2]. Al di là di affermazioni tanto perentorie, che schiere di storici si sono affannati a suffragare con prove a loro dire irrefutabili, anche noi ci siamo chiesti, all'interno del nostro limitato campo d'indagine, se esistono tratti distintivi della realtà senese rispetto ad altre realtà coeve. Ma siamo partiti per così dire dal basso, abbiamo risalito la china della ricostruzione storica soffermandoci a segnalare peculiarità e tratti distintivi, inserendoli però in un contesto più ampio, locale, regionale, sovra-nazionale. E volutamente abbiamo stabilito raffronti, consci che le caratteristiche storiche di una città risultano tanto (o tanto poco) peculiari proprio se messe in rapporto con fenomeni similari sviluppantesi altrove; solo se inserite in un sostrato di esperienze, tentativi, realizzazioni che in epoca moderna accomunano realtà di per sé distanti, quando non remotissime. Non solo, per comprendere tali peculiarità e tratti distintivi, è indispensabile risalire indietro nel tempo, evidenziare come ci si è posti di fronte al problema in epoche antecedenti.

Le scuole, i maestri, gli assetti istituzionali prepostivi: questo il campo d'indagine. È noto che si tratta di un settore destinato ad acquisire sempre maggiore rilevanza a mano a mano che ci si addentra nel XVI secolo. È altrettanto noto però che un libero comune, una libera repubblica quale Siena fu sino al 1555, al pari di tanti altri liberi comuni e libere repubbliche, si pose e in maniere più o meno simili risolse il problema di garantire un'istruzione elementare ai suoi cittadini. Con l'età moderna, accanto ad una certa continuità dell'attenzione pubblica nei confronti di tale delicato settore, si sviluppano nuove risposte, nuovi tentativi e nuove realizzazioni provenienti da altri ambiti della società coeva.

Siena città di banchieri, Siena città di mercanti, Siena città di studi: l'assetto socio-economico si lega strettamente in epoca medievale alla spinta verso certe forme di alfa-

* Al mio maestro. A colui che mi ha insegnato a fare storia. Grazie.

1. Premessa d'obbligo: quanto sterminata la bibliografia su Siena, su Venezia e su altri contesti, anche per questo campo d'indagine, tanto mirata e limitata quella inserita qui di seguito nelle note, e pur, pare, già rigogliosa, abbondante, copiosa. Ciò anticipato, a guisa di *summa* storica e storiografica senese, si stagliano ora i recentissimi volumi aggiornati e problematici dedicati da MARIO ASCHERI alla sua città di adozione: *Siena nella storia*, Siena, Monte dei Paschi di Siena 2000 («Itinerari di una civiltà», 1); *Lo spazio storico di Siena*, Siena, Fondazione Monte dei Paschi di Siena 2001 («Itinerari di una civiltà», 2). Ad essi si rinvia per informazioni bibliografiche maggiormente esaurienti. Ma vedi anche *Storia di Siena*, a cura di R. Barzanti-G. Catoni-M. De Gregorio, I-III, Siena, Banca Monteriggioni 1995-1997, in particolare il secondo volume: *Dal granducato all'unità*, Siena 1996; J. HOOK, *Siena. Una città e la sua storia*, Siena, nuova immagine 1989; L. FUSAI, *La storia di Siena dalle origini al 1559*, Siena, Il Leccio 1987; G. CATONI, *La dimensione archivistica della ricerca storica: il caso di Siena*, «Bullettino senese di storia patria» (da ora in avanti «BSSP»), LXXXIV-LXXXV (1977-78), pp. 320-392.

2. Di tale specificità si fa portavoce, per citare un solo esempio, G. PICCINNI, *Cultura, società, università a Siena nel medioevo*, in *Cultura e università a Siena. Epoche, argomenti, protagonisti*, a cura di B. Baccetti, Siena, nuova immagine 1993, pp. 13-17: «a mio avviso esistono effettivamente alcuni "caratteri originali" della storia di Siena», caratteri che però vanno più opportunamente inseriti, «sia pure con qualche variante, in un tratto che fu comune a tutte le città toscane: cioé la nétta prevalenza della mercatura sulle altre attività», p. 13.

betizzazione (e di istruzione)[3]. Quell'abbozzo di università che prende corpo a partire dagli anni quaranta del Duecento; la necessità di saper leggere e di tenere registri contabili tipica di mercanti e di artigiani; la volontà che l'*iter* scolastico, dai livelli inferiori a quelli universitari, si sviluppi sotto l'egida pubblica: ecco i tratti salienti che fanno di Siena, tra Duecento e Trecento, una città di scuole[4]. Non diversamente, peraltro, da altre realtà vicine e lontane, da Lucca a Firenze a Venezia a Milano, ma anche San Gimignano, Volterra, Montepulciano. Ciascuna in modi differenti, con differenti esiti istituzionali, ma tutte, laddove più laddove meno, città di scuole, e città di maestri. Maestri che viaggiano, che si gettano nelle braccia del miglior offerente, che litigano sui compensi delle loro *condotte*: un panorama quanto mai vario e variegato, libero, giocato sull'incontro della domanda e dell'offerta, in cui l'eccellenza vince, e si fa pagare. Tanto distante, tanto differente dalla realtà ben più stabile e rassicurante dell'età moderna.

È stato scritto che la Toscana medievale si sarebbe caratterizzata per un elevato tasso di alfabetizzazione, sia a livello delle città, sia a livello del contado. La si è, forse a ragione, voluta definire una «regione con la penna in mano»[5]. Più prudentemente ancorati a dati statistici che sarebbe arduo poter definire esaurienti per il Tre-Quattrocento, non è certo possibile negare che la vocazione artigianal-mercantile di certe città toscane abbia portato con sé un'esigenza maggiormente avvertita di istruzione, perlomeno ai livelli inferiori. Basterebbe a provarlo, se non altro, certamente la precoce, e costante, presenza in città di scuole e di maestri d'abaco.

E il contado? anche qui un ruolo non secondario giocano la diffusione dei contratti mezzadrili e di colonìa parziaria, e conseguentemente la necessità di mantenere rapporti con i detentori della cultura scritta, i proprietari e i loro notai, da parte di mezzadri e coloni, spesso a colpi di atti notarili, di controversie processuali, di documenti comprovanti le più o meno buone rese dei poderi[6]. Ecco pertanto i libri dei conti e le memorie familiari del contadino senese Benedetto del Massarizia, che a metà Quattrocento sa leggere e, pur non sapendo scrivere, si fa annotare da altri svariati aspetti della sua vita privata e professionale a mo' di testimonianza per sé, per i padroni, per i posteri: avverte cioé l'esigenza di adeguarsi alle usanze del mondo della cultura scritta ed è testimone, lui come altri del suo tempo, di una «crescente confidenza con la scrittura»[7]. Così come testimone potrebbe essere assunto, Benedetto del Massarizia, di quel «semialfabetismo funzionale» studiato al femminile da Armando Petrucci di lì a qualche decina d'anni, sul farsi del Cinquecento[8].

Un'alfabetizzazione che però non è mai acquisizione definitiva: va valutata caso per caso, va inseguita negli alti e bassi che ne contraddistinguono il percorso all'interno della storia di una medesima area. Se infatti tra Tre e Quattrocento è stato affermato che in Toscana si avverte una maggiore dimestichezza tra più o meno ampi

3. Sugli aspetti più prettamente economici e più latamente regionali vedi quanto ha scritto P. Malanima, *La formazione di una regione economica: la Toscana nei secoli XIII-XV*, «Società e storia», VI, 1983, n. 20, pp. 229-269; e, per il periodo successivo, dello stesso, *Industria e agricoltura in Toscana tra Cinque e Seicento*, «Studi storici», XXI, 1980, pp. 281-309.
4. F. Cardini, *L'argento e i sogni: cultura, immaginario, orizzonti mentali*, in *Banchieri e mercanti di Siena*, Siena, Monte dei Paschi di Siena 1987, pp. 291-375: 293-296. Vedi anche *Lo Studio e i testi. Il libro universitario a Siena (secoli XII-XVII)*, catalogo della mostra coordinato da M. Ascheri, Siena, Biblioteca comunale degli Intronati 1996.
5. D. Balestracci, *La zappa e la retorica. Memorie familiari di un contadino toscano del Quattrocento*, Firenze, Salimbeni 1984 («Quaderni di storia urbana e rurale», IV), p. 15.
6. Cfr. L. A. Kotel'nikova, *L'evoluzione della rendita fondiaria in Toscana sulle terre dei cittadini e della Chiesa (secoli XIV-XV)*, «Società e storia», VII, 1984, n. 23, pp. 1-43.
7. *Ibid.* Vedi anche T. Matarrese, *Manuali di alfabetizzazione e di grammatica italiana nell'Italia moderna*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 3, 1996, pp. 9-24.
8. A. Petrucci, *Scrittura, alfabetismo, educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento. Da un libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*, «Scrittura e civiltà», II, 1978, pp. 163-207.

strati della popolazione con la lettura, in misura di gran lunga inferiore con la scrittura, tale dimestichezza sembra restringersi nei decenni iniziali del Cinquecento: sarebbero mutati i «valori grafico-testuali»; ci sarebbe stata una *serrata* dei detentori della cultura scritta che ne avrebbe allontanato la comprensione del contenuto dalla portata delle classi inferiori; la scrittura sarebbe diventata «uno strumento troppo delicato per essere maneggiato con disinvoltura se non dagli addetti ai lavori»[9]. Non è un caso che un notaio lucchese a metà Cinquecento possa scrivere che i fanciulli del contado, «vagabundi absque custodia [...], crescunt sicut beluae»[10]: sono anche le ripetute crisi economiche che colpiscono nel XVI secolo le comunità rurali, oltre ai motivi già menzionati, a restringere le possibilità di assumere maestri pubblici; e se alcune di queste comunità, com'è il caso di Borgo a Mozzano nel 1546, giunsero alla decisione di imporre una «tassa delli fanciulli», scaricandone il costo sulle famiglie[11], altre rimasero senza maestro condotto o sempre più, anticipando un fenomeno che vedremo aggredire le città con un certo ritardo, si servirono di preti-maestri, integranti la paga da insegnante con i proventi di una cura d'anime o di una cappellanìa.

E le piccole città? San Gimignano, a qualche decina di chilometri da Siena, segue un percorso similare: i mercanti che governano il comune comprendono precocemente che istruzione e cultura sono «strumento della propria opulenza materiale, del proprio prestigio politico, della propria spirituale ricchezza»[12]: risulta pertanto assai significativo che il primo maestro stipendiato dal comune sia, nel 1279, un maestro di abaco. Dagli inizi del Trecento anche i docenti di grammatica ricevono emolumenti comunali, nonché la possibilità di usufruire per sé e per le scuole di case affittate dal pubblico. Dalla campagna al borgo fortificato alla città i percorsi dell'istruzione pubblica si intersecano e si influenzano, esprimono un crescente desiderio e una crescente domanda di istruzione che accomuna artigiani mercanti banchieri nobili e strati più infimi della società.

Ma è della città che vogliamo qui soprattutto parlare, e di Siena. Non a caso è sotto il governo artigianal-mercantile dei Nove, tra il 1287 e il 1355, che il settore educativo riceve un impulso notevole. Vuoi sotto il profilo semi-paternalistico ed edulcorato di cui si è fatto portavoce William M. Bowsky nel descrivercelo[13]; vuoi sotto la spinta ben più prosaica, ma saldamente ancorata alla necessità di dare una risposta alla richiesta di alfabetizzazione dei ceti che rappresentavano, è un fatto che i Nove si prodighino per il decollo dello Studio pubblico e vi ancorino prontamente, e saggiamente, la rete delle scuole inferiori. E sì, perché sin da ora prende corpo una caratteristica che ritroveremo pervicacemente immutata anche a Cinquecento inoltrato: l'università senese è università di stato, sicuramente a partire dai primi decenni del Trecento; l'università senese si preoccupa di controllare anche le fasi preparatorie ai gradi superiori, perlomeno di quei suoi cittadini che decideranno di proseguire gli studi nell'ateneo della città, ma anche, ovviamente, altrove[14].

9. A. Bartoli Langeli, *Culture grafiche e competenze testuali nel Quattro-Cinquecento italiano (la prima matricola della confraternita del S. Anello di Perugia, 1487-1542)*, in *Retorica e classi sociali*, atti del IX convegno interuniversitario di studi (Bressanone, 1981), a cura di M. Cortelazzo, Padova, Centro stampa di Palazzo Maldura 1983, pp. 83-94: 91.
10. M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi 1965, p. 322.
11. *Ivi*, nota 2, p. 322.
12. J. Vichi Imberciadori, *L'istruzione in San Gimignano dal sec. XIII al sec. XX*, «Miscellanea storica della Valdelsa», LXXXVI, 1980, nn. 1-3, pp. 59-122: 59. E anche E. Becchi, *L'istruzione di base tra quattro e seicento: scuola laica e occasioni di alfabetizzazione*, in *Chiesa e scuola. Percorsi di storia dell'educazione tra XII e XX secolo*, a cura di M. Sangalli, Siena, Cantagalli 2000, pp. 29-45.
13. W. M. Bowsky, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove 1287-1355*, Bologna, il Mulino 1986 («Collezione di testi e studi. Storiografia»), pp. 379-386.
14. Cfr. L. Zdekauer, *Lo Studio di Siena nel rinascimento*, Milano, Hoepli 1894; G. Minnucci-L. Kosuta, *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Milano, Giuffré 1989; e P. Nardi, *Lo Studio di Siena nell'età*

Dal maestro di grammatica Tebaldo, che nel 1241 risulta stipendiato dal Comune, alle scuole pubbliche distinte per Terzo (le porzioni amministrative in cui risultava divisa Siena), e poste sotto il controllo dei Savi sopra lo Studio, il passo, se non proprio breve, non è neppure molto lungo. Bastano alcuni decenni nei quali l'università si viene strutturando e la decisione delle autorità governative di razionalizzare e di avocare a sé la cura di scuole alle quali preporre docenti già sovvenzionati singolarmente in precedenza. Bastano, ma non sono sufficienti a garantire una regolarità e una continuità in tale assunzione di responsabilità: così come l'università senese fu soggetta a battute di arresto e ad interruzioni tra Duecento e Quattrocento, lo stesso sarà pur accaduto alle *condotte* dei maestri pubblici, anche se in misura minore, anche se potendo proseguire nell'insegnamento grazie all'integrazione dei fondi comunali con la richiesta di contributi agli scolari[15].

Sarà nonostante tutto proprio la scuola di grammatica, maggiormente congeniale agli interessi pratici delle classi dirigenti al potere, soprattutto dopo l'arrivo dei Nove nel 1287, a fiorire e a prosperare, mentre decollano in tono minore le pur attive scuole di diritto e di medicina. Saranno solamente le scuole di grammatica, di abaco e di notaria a sopravvivere alla fiammata che nel 1321-22 parve dare il via alla creazione di un vero e proprio *Studium generale*, grazie alla *migratio* degli studenti bolognesi, ma che si estinse nel breve volgere di pochi anni: sintomo di un radicamento di questo tipo di istituzioni, accanto alla scuola capitolare, che «da oltre due secoli era l'unico vero centro di cultura della città»[16]; espressione di un bisogno che si riteneva imprescindibile, e pertanto insopprimibile, da parte di ceti cittadini che proprio in quel torno di tempo andavano accentuando in maniera straordinaria la loro vocazione artigianale mercantile bancaria. Non può certo essere così un caso che, nonostante il sospirato riconoscimento in qualità di *Studium generale* nel 1357 da parte di Carlo IV di Lussemburgo, la successiva depressione che colpì l'università risparmiò proprio solo il maestro di grammatica, unico stipendiato pubblico nel 1379[17].

E il tutto sotto lo stretto controllo dell'autorità pubblica: dapprima il Consiglio generale, deliberante le *condotte* pubbliche, dopo aver sentito il parere dei Quattro di Biccherna e del Camarlengo; poi, tra Trecento e inizio Quattrocento, i Savi o Riformatori dello Studio, prima tre in seguito sei cittadini in carica per un anno con potere consultivo ed esecutivo delle decisioni prese dal Concistoro (e più tardi, come vedremo, dalla Balìa)[18]. Le sorti dei maestri stipendiati dal pubblico si legano strettamente quindi a quelle dei ben più prestigiosi docenti universitari, in un'originale commistione di maestri di grammatica posti istituzionalmente sullo stesso piano di illustri professori di umanità greca e latina. Sullo stesso piano, si badi bene, e siamo nella prima metà del Quattrocento, di illustri

rinascimentale. Appunti e riflessioni, «BSSP», IC (1992), pp. 249-265; e P. DENLEY, *Dal 1357 alla caduta della Repubblica*, in *L'Università di Siena. 750 anni di storia*, Siena, Monte dei Paschi di Siena 1991, pp. 27-44.

15. «Il ritorno a Siena di maestro Tebaldo, avvenuto intorno al 1264, segnò una timida ripresa dello Studio, o almeno della scuola di grammatica»: così P. NARDI, *Dalle origini al 1357*, in *L'Università di Siena*, pp. 9-26: 10.

16. *Ivi*: p. 9. Esistevano invero anche scuole notarili e scuole mediche, come ci informa G. PRUNAI, *Lo Studio senese dalle origini alla "migratio" bolognese (sec. XII-1321)*, «BSSP», LVI, 1949, pp. 53-79: 54-57. Sul capitolo senese vedi anche V. PETRONI, *I privilegi dei canonici del capitolo della cattedrale di Siena*, «Miscellanea toscana di elzeviri storico-archivistici», 2, 30 luglio 1993, pp. 29-49.

17. Sul ruolo di tale insegnamento negli atenei italiani tardo-medievali vedi G. BILLANOVICH, *L'insegnamento della grammatica e della retorica nelle università italiane tra Petrarca e Guarino*, in *Les universités à la fin du moyen âge*, actes du congrès international de Louvain 26-30 mai 1975, édités par J. Paquet-J. Ijsewijn, Louvain 1978, pp. 365-380: «al di sotto dell'università grammatica e retorica, o anche, con un accoppiamento che non è stato finora bene chiarito, grammatica e logica, furono insegnate durante il Trecento in Italia – ciò che significa sopra tutto Italia settentrionale e centrale – nelle scuole inferiori da maestri ancora rozzi, ma appassionati; e, per l'alto grado a cui ormai era salita la civiltà italiana, incredibilmente numerosi», p. 377. E ora anche G. ORTALLI, *L'insegnamento di base e l'"invenzione" della scuola laica*, in *Chiesa e scuola*, pp. 13-28.

18. Vedi il paragrafo *Nobiltà e cultura: qualche spunto* in *Siena e il suo territorio nel rinascimento*, documenti raccolti da M. Ascheri-D. Ciampoli, Siena, Il Leccio 1986, pp. 17-20.

umanisti quali Francesco Filelfo, Benedetto Accolti e il sangimignanese Porcellio (*alias* Giannantonio de' Pandoni)[19].

È controllo, questo delle autorità comunali, mai abdicato e perpetuantesi anche nel clima per molti aspetti completamente rinnovato del regime mediceo. È osmosi, questa tra Studio e Comune, meglio tra università e ceti dirigenti, che si esplica anche nell'utilizzazione dei docenti universitari in qualità di *impiegati* comunali: se giudici e avvocati possono essere tradizionalmente anche professori di diritto, e in quanto tali doppiamente utili nel districare le complicate materie giuridiche in sede pubblica; Francesco Patrizi, Agostino Dati e Niccolò Borghesi, esimi umanisti, possono ben divenire cancellieri della repubblica tra gli anni quaranta e gli anni ottanta del Quattrocento: a Borghesi, insieme alla cattedra di retorica e alla carica di segretario di stato, verrà affidato pure l'incarico di redigere una sorta di *Annales civitatis Senarum ab urbe condita*[20]: disposizione pubblica di una classe dirigente che a fine Quattrocento avverte la necessità di auto-celebrarsi, costruendo e cristallizzando la storia delle sue origini, sul modello di analoghe e coeve realizzazioni fiorentine e veneziane.

Sono dunque altrettanto indispensabili sia le scuole giuridiche, che formano il personale amministrativo, gli garantiscono una solida cultura politica ed anzi consentono di esportare uomini e modelli; sia le scuole più latamente umanistiche, che forgiano cancellieri e notai, ma pure mercanti e banchieri, fornendo loro una preparazione letteraria sempre più caratterizzante a mano a mano che ci si inoltra nel Quattrocento e permettendo un'alfabetizzazione diffusa. La figura del maestro discettante dallo scranno in un particolare degli affreschi sugli *Effetti del Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti in Palazzo pubblico tipizza un fenomeno che ormai è divenuto parte integrante della società cittadina coeva e allo stesso tempo conferma la progressiva laicizzazione dell'ambito educativo all'interno dei comuni medievali italiani, inserita oltretutto com'è in un manifesto della progettualità e dei risultati di un'intera classe dirigente, che in quel ciclo di affreschi si identifica e si celebra.

Laicizzazione e dirigismo statuale che non consentono però, almeno nei primi tempi, di reggersi senza ricorrere all'imposizione di collaborazioni forzate da parte del clero cittadino e dell'istituzione più potente e doviziosa del panorama urbano, vale a dire l'Ospedale di Santa Maria della Scala: tutto il tessuto urbano, o almeno quello in grado di corrispondere, viene pertanto chiamato a sostenere l'acquisizione di prestigio, di notorietà e di decoro che un ben strutturato Studio pubblico avrebbe arrecato alla città nel suo insieme. E vi viene chiamato sicuramente sino agli anni trenta del Quattrocento, ma in modi più o meno larvati grossomodo per tutto il secolo.

Con l'inizio del XIV secolo, quando alle scuole di grammatica, retorica e dialettica si aggiunge quella di oratoria, risultano pertanto completati gli stadi dell'istruzione primaria e media, per usare una terminologia moderna. Con in più la permanenza della scuola di abaco. I maestri insegnano a casa propria, in una chiesa o in locali appositamente affittati dal Comune. Già dal 1280, quando vi si leggeva dialettica; e dal 1288, quando maestro Bandino vi teneva le sue lezioni di grammatica, assumono la fisionomia di fulcro educativo cittadino la chiesa di San Vigilio e le sue adiacenze, fisionomia destinata a consolidarsi nel Cinquecento con l'insediamento dei gesuiti, permanendo immutata sino ai nostri giorni grazie all'acquisizione da parte del rettorato accademico[21]. Così come nella prima metà del Trecento, sede di scuole erano i locali adiacenti alla chiesa di San Pietro in Ovile, nei pressi di una delle porte cittadine[22].

19. Cfr. L. DE FEO CORSO, *Il Filelfo in Siena*, «BSSP», XLVII, 1940, pp. 181-209 e 292-299. Francesco Filelfo insegnò in Siena dal 1435 al 1439.

20. *Ivi*: pp. 200-209.

21. G. PRUNAI, *Lo Studio senese*, p. 75.

22. G. PRUNAI, *Lo Studio senese dalla "migratio" bolognese alla fondazione della "Domus Sapientiae" (1321-1408)*, «BSSP», LVII, 1950, pp. 3-54: 30. In San Vigilio è attestata pure la docenza di Cino da Pistoia, *ivi*, p. 33.

Lucca, repubblica come Siena, come Siena inserita nel contesto toscano, giunge invece un po' più tardi ad esiti peraltro molto simili, ma li porta avanti con decisione: è solo nel 1369 infatti che gli Anziani, la magistratura cittadina più autorevole, optano per il parziale finanziamento pubblico delle scuole di logica, filosofia e teologia, ma soprattutto di abaco, geometria e notarìa, scuole queste ultime che fioriscono molto più velocemente proprio perché anche qui si attua la simbiosi con una città a prevalente vocazione mercantile[23]. A Lucca non avremo una spinta verso la creazione di uno Studio pubblico, ma il sostegno comunale all'insegnamento inferiore non verrà mai meno. Anzi, a metà Cinquecento, le magistrature cittadine si porrano il problema di riformare il settore e ne delegheranno il compito ad Aonio Paleario, assunto nel 1546 in qualità di docente di umanità.

Tra Trecento e Quattrocento abbiamo visto pertanto definirsi la fisionomia di Siena città di scuole. Scuole che però non sono solamente pubbliche: esiste la scuola capitolare in duomo; esistono scuole notarili; esistono scuole di maestri privati pagati direttamente dagli alunni; esiste, e si fa sempre più evidente nei decenni tra Quattro e Cinquecento, il fenomeno del precettorato. Siena non è più, nel XV secolo, piazza di primaria importanza nel panorama bancario e mercantile europeo; Siena ha però acquisito posizioni di rendita che consentono alla sua classe dirigente di irrobustirsi e ad un più o meno ristretto numero di famiglie di affiancare all'attivita mercantile in declino l'acquisizione di terre nel contado e in campagna[24]. Il fenomeno delle ville nobiliari che costellano il paesaggio collinare senese, così come l'accaparramento di feudi e di terre di proprietà comune parlano di un ceto dirigente sempre più interessato all'immobilizzo fondiario dei suoi patrimoni, sempre più spinto ad omogeneizzarsi all'interno di una ben riconoscibile classe nobiliare, che godrà di una trattatistica sempre più corposa a mano a mano che ci si inoltra nel XVI secolo[25].

Una delle caratteristiche del ceto nobiliare consiste infatti nell'evitare di mescolare i suoi rampolli con quelli di esponenti delle classi inferiori: i suoi figli non possono più frequentare le scuole pubbliche, necessitano di un aio che li educhi e li istruisca in casa, necessitano di collegi appositamente adibiti ad una preparazione consona al posto che occuperanno in società[26]. È palpabile la differenza tra due episodi che segnano, nel volgere di poco più di un trentennio, un cambiamento di rotta. Quando nel 1499 Giacomo Todeschini-Piccolomini, nipote e fratello di papi (Pio II e Pio III), indirizza al figlio Enea, allora affacciantesi all'età della pubertà, un elenco di istruzioni sul ben vivere, sul ben comportarsi e sul ben studiare, dopo gli adempimenti devozionali di rito da compiersi

23. S. Adorni-Braccesi, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca tra riforma e controriforma*, «Società e storia», IX, 1986, n. 33, pp. 559-594. L'autrice informa che già nel 1350 il comune iniziò a stipendiare i maestri, scelti dagli Anziani coadiuvati da tre o quattro cittadini divisi per terziere, ma la vera riorganizzazione del settore data appunto dal 1369, quando, liberatasi dal dominio pisano, Lucca fu reintegrata nelle proprie autonomie dall'imperatore Carlo IV di Boemia. Della stessa, vedi anche, più recentemente, *'Una città infetta'. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki 1994 («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 5).

24. Cfr. G. Pansini, *Per una storia del feudalesimo nel Granducato di Toscana durante il periodo mediceo*, «Quaderni storici», 19, 1972, pp. 131-186, benché l'autore sottolinei come «il fenomeno della rifeudalizzazione in Toscana nei secoli XVI, XVII e nel primo decennio del XVIII può essere considerato poco rilevante», p. 183. Più in specifico per Siena e il Senese vedi L. Bonelli Conenna, *Proprietà fondiaria e rifeudalizzazione nello Stato senese tra il XVI e il XVII secolo*, «BSSP», LXXXII-LXXXIII, 1975-76, pp. 405-412; e I. Polverini Fosi, *Proprietà cittadina e privilegi signorili nel contado senese*, «BSSP», LXXXVII, 1980, pp. 158-166; ma prima ancora, della stessa, *Un programma di politica economica: le infeudazioni nel Senese durante il principato mediceo*, «Critica storica», XIII, 1976, pp. 660-672.

25. Cfr. G. R. F. Baker, *Nobiltà in declino: il caso di Siena sotto i Medici e gli Asburgo-Lorena*, «Rivista storica italiana», LXXXIV, 1972, pp. 584-616; S. K. Cohn-O. Di Simplicio, *Alcuni aspetti della politica matrimoniale della nobiltà senese: 1560-1700 circa*, «Annali della Facoltà di scienze politiche di Perugia», 16, a.a. 1979-80; «Materiali di storia», 4, pp. 313-330; G. Hanlon, *The Decline of a Provincial Military Aristocracy: Siena 1560-1740*, «Past and Present», n. 155, 1997, pp. 64-108.

26. Vedi D. Cantimori, *L'ideale educativo umanistico-religioso nel Cinquecento*, in Id., *Umanesimo e religione nel rinascimento*, Torino, Einaudi 1975, pp. 232-246 («Piccola Biblioteca Einaudi. Geografia. Storia», 247).

giornalmente, si limita ad imporgli una conoscenza del latino «tanto che tu intenda in modo che possi fare una epistola et parlar bene latino», oltre a «imparar bene a scrivere et, quando te avanza tempo, un pocho di abbico». Al nobile non pertiene la necessità di una profonda cultura umanistica, anche se non guasta una sufficiente nozione del latino e, retaggio della vecchia cultura mercantesca, ma anche necessità dettata dalla saggia amministrazione dei suoi possedimenti, una spolveratura di contabilità. Soprattutto, la sua educazione deve avvenire in villa, nel feudo di Montemarciano, lontano dal clamore e dai pericoli della città: e in villa è seguito da due maestri, Pietro Marini da Foligno e il fratello Vincenzo, il primo tra l'altro lettore di oratoria presso lo Studio pubblico; in villa è educato sotto la vigilanza dello zio, Andrea Todeschini Piccolomini, del vescovo di Pienza Girolamo Piccolomini e del canonico Francesco da Sarteano, che ne curano la formazione religiosa, peraltro alquanto tradizionale; in villa è formato dai due fattori, ser Girolamo e ser Andrea, nei suoi futuri compiti di feudatario[27].

Ben diverso il contesto culturale nel quale si svolge trent'anni più tardi il precettorato di Aonio Paleario nei confronti dei quattro figli del nobiluomo senese Antonio Bellanti, seguiti nella loro formazione nell'arco di circa un quindicennio (tra il 1533 e il 1546). Costretto a ritirarsi da Siena nei suoi castelli di Aiole e Menzano per la fiera opposizione ai Petrucci, Antonio Bellanti vi riunisce, oltre agli umanisti Bartolomeo Carli Piccolomini e Bernardino Buoninsegni, esponenti delle famiglie dei Malevolti, dei Pannilini, degli Spannocchi, dei Bandini e discorre con loro dei più svariati temi, politici religiosi economici. I figli crescono in questo clima: siamo ben lontani dalle raccomandazioni a Enea Todeschini-Piccolomini di non «impacciar[si] di cose apartinenti a li stati né in decti né in facti»[28]. Non solo, ma Paleario tiene anche una scuola privata, di dodici alunni, con la quale arrotonda i 130 scudi mensili ricevuti in qualità di aio dei Bellanti: ai frequentanti la sua scuola insegna il greco, la dialettica e Cicerone. È infine significativo, della sua irrequietudine interiore, delle sue pericolose frequentazioni, della sua condizione di maestro libero e al servizio di privati potenti, che non riesca ad ottenere la cattedra universitaria di umanità, attribuita ad un oscuro docente di second'ordine[29].

Giacomo Todeschini-Piccolomini non esige dal figlio e dai suoi mentori un impegno profondo in campo educativo, si accontenta delle basi per la formazione di un buon gentiluomo; Antonio Bellanti si serve invece di un maestro di punta e circonda i suoi rampolli di un contorno di umanisti e di intellettuali: sono due modi differenti di concepire la funzione del precettore privato, due maniere che vedremo convergere verso una maggiore omogeneità, quando non un appiattimento, nella seconda metà del Cinquecento, allorquando troveremo sempre più ecclesiastici ad infoltire la schiera di precettori e maestri, sempre più religiosi ad occuparsi di formare, in appositi reclusori, gli allievi secondo il modello del perfetto gentiluomo[30].

27. P. Piccolomini, *Istruzioni di Giacomo Todeschini-Piccolomini al figlio Enea (1499-1500) e Calendario dello Studio senese nel 1510*, «BSSP», X, 1903, pp. 107-116. Alla conoscenza del latino sono dedicate tre ore la mattina e due il pomeriggio, integrate da esercizi di calligrafia e di oratoria. Vedi anche, più in generale, G. Fioravanti, *Alcuni aspetti della cultura umanistica senese nel '400*, «Rinascimento», XIX, 1979, pp. 117-167; e P. Nardi, *Umanesimo e cultura giuridica nella Siena del Quattrocento*, «BSSP», LXXXVIII, 1981, pp. 234-253. Ad una riconsiderazione dell'incidenza dell'umanesimo a Siena è dedicato il volume *Umanesimo a Siena. Letteratura, arti figurative, musica*, atti del convegno di Siena 5-8 giugno 1991, a cura di E. Cioni-D. Fausti, Siena-Firenze, Università di Siena-La Nuova Italia 1994 («Bibliotheca Studii Senensis», 9).

28. *Ivi*, p. 113. Sul fenomeno del precettorato privato vedi anche M. Ferrari, *Scuole per i principi tra '500 e '600 in Francia e in Italia. Il dibattito e le istituzioni*, in *Chiesa e scuola*, pp. 81-107.

29. S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana 1979, pp. 18-21, 34-35, 77; e A. Paleario, *Dell'economia o vero del governo della casa*, testo, introduzione e commento a cura di S. Caponetto, Firenze, Olschki 1983 («Biblioteca dell'"Archivum Romanicum"», serie I, 172). Sull'educazione prettamente letteraria nel Cinquecento vedi E. Sordina, *L'educazione letteraria nel '500. Problematiche pedagogiche e metodologiche. Con appendice di testi*, Padova, Imprimitur 1996.

30. Per un raffronto con la realtà inglese, cfr. il paragrafo *Precettori privati e "public schools"*, in L. Stone, *La crisi*

E Siena non fa eccezione nel panorama di questa evoluzione verso scuole meno libere e più ortodosse, verso un ritorno massiccio dell'impegno ecclesiastico in ambito educativo. Fa piuttosto differenza il permanere di un ancor saldo controllo delle scuole cittadine da parte del pubblico, pur all'interno di un fermentare di iniziative di altra matrice e di altra provenienza.

Maestri e università a Siena: tra primo e secondo Cinquecento

Con il 1555, anno della caduta della repubblica senese; con il 1557, anno della infeudazione da parte imperiale a Cosimo I de' Medici, a Siena termina un'epoca, l'epoca delle libertà comunali; l'epoca degli scontri violenti tra fazioni avversarie; l'epoca di chi si illude di contare ancora sullo scacchiere europeo, ormai dilatato e oppresso dalla voracità degli stati nazionali; l'epoca in cui Siena, e la sua indipendenza, cessano di essere un «problema politico italiano ed europeo»[31]. È considerazione oramai *vulgata*, se si vuole poco originale, ma tanto scontata quanto della massima rilevanza: il 1555, anno della capitolazione di Siena di fronte alla truppe medicee e imperiali, è cesura netta nella storia, e nella storiografia, di questa città.

Altrettanto giocoforza però risulta il concordare con chi non vi ravvisa una così netta soluzione di continuità, meglio con chi sottolinea una sorta di continuità nella discontinuità[32]: nessuno contesta il nuovo clima culturale, politico-sociale e urbano (nel senso di una nuova *facies* assunta dall'urbe tra Cinque e Seicento[33]) che fa seguito all'infeudazione medicea dello Stato senese; tutti, o quasi tutti, sono invece ormai concordi nel rilevare la relativamente ampia autonomia lasciata da Cosimo I alla classe dirigente senese, pur nell'oculatezza riscontrabile nella scelta di amministratori fedeli o quantomeno ben disposti verso il nuovo corso della storia cittadina[34]. Tutti, o quasi, si trovano d'accordo

dell'aristocrazia. L'Inghilterra da Elisabetta a Cromwell, Torino, Einaudi 1972, pp. 747-751 («Biblioteca di cultura storica», 118). A Siena, come altrove, il precettorato privato è vitale ancora a fine Settecento: ecco cosa scrive Peter Beckford in quel periodo: «"Come accade a Firenze, alcune famiglie ingaggiano per i loro figli dei tutori privati e degli abati che si dedicano appunto a queste mansioni"», in A. Brilli, *L'Università e la presenza degli stranieri*, in *L'Università di Siena*, pp. 541-557: 556.

31. A. D'Addario, *L'indipendenza senese problema politico italiano ed europeo*, «BSSP», LXVI (1959), pp. 49-78; ma anche, del medesimo, *Il problema senese nella storia italiana della prima metà del Cinquecento*, Firenze, Le Monnier 1958; nonché *La caduta della Repubblica di Siena*, a cura di E. Pellegrini, Siena, nuova immagine s.d. («Studi e testi di storia e cultura senese», 1); e F. Landi, *Gli ultimi anni della Repubblica di Siena 1525-1555*, Siena, Cantagalli 1994. E sui mutamenti socio-istituzionali vedi D. Marrara, *Riseduti e nobiltà. Profilo storico-istituzionale di un'oligarchia toscana nei secoli XVI-XVIII*, Pisa, Pacini 1976 («Biblioteca del "Bollettino storico pisano". Collana storica», 16); e prima A. K. Chiancone Isaacs, *Popolo e Monti nella Siena del primo Cinquecento*, «Rivista storica italiana», LXXXII, 1970, pp. 32-80.

32. Cfr. M. Ascheri, *Siena senza indipendenza: repubblica continua*, in *I Libri dei Leoni. La nobiltà di Siena in età medicea (1557-1737)*, a cura di M. Ascheri, Siena, Monte dei Paschi di Siena 1996, pp. 9-68: non bastasse il titolo, l'autore ribadisce in apertura «la straordinaria continuità che percorre la storia senese e l'impossibilità per i dominanti fiorentini di scalfire pur sui tempi lunghi un'identità cittadina ormai tanto saldamente definita», p. 11.

33. Da D. Balestracci-G. Piccinni, *Siena nel Trecento. Assetto urbano e strutture edilizie*, Firenze, Clusf 1977 («Studi di storia medievale toscana») a F. Bisogni, *La nobiltà allo specchio*, in *I Libri dei Leoni*, pp. 201-283, passando per P. Pertici, *La città magnificata. Interventi edilizi a Siena nel rinascimento*, Siena, Il Leccio 1995 («Sena Vetus. Argomenti senesi», 5); e P. Turrini, *"Per honore e utile de la città di Siena". Il Comune e l'edilizia nel Quattrocento*, Siena, Tipografia senese 1997.

34. Su questa tematica e sul nuovo assetto istituzionale senese dopo il 1560, anno di emanazione della *Reformatione del governo della città e Stato di Siena*, vedi ancora le acute osservazioni di M. Ascheri, *Siena senza indipendenza*, pp. 29-38. Sulle linee direttive del principato cosimiano cfr. invece E. Fasano Guarini, *Potere centrale e comunità soggette nel granducato di Cosimo I*, «Rivista storica italiana», LXXXIX, 1977, pp. 490-538, in cui l'autrice, riferendosi alla stessa Firenze, invita a non «attribuire a questa azione di controllo [principesca] caratteri radicalmente nuovi, dimenticando l'origine repubblicana degli organi preposti alla tutela del dominio e di alcune delle leggi specifiche a cui essi si richiamavano, e misconoscere quindi la continuità e la complessità del processo di formazione ed organizzazione dello stato regionale tra repubblica e principato», p. 511; e ancora, della stessa, *Principe ed oligarchie nella Toscana*

nell'inseguire le tracce che legano istituzioni, atteggiamenti, abiti mentali posti al di qua e al di là del fatidico 1555.

Giunti ad abbordare il periodo tra prima e seconda metà del Cinquecento, conviene subito avvertire che il nostro contributo si dipanerà sul crinale socio-istituzionale, più sociale per alcune tipologie di fonti, maggiormente istituzionale per altre; e che, all'interno del tema istruzione, in questo caso istruzione di livello inferiore, cercheremo di inseguirne le differenti tracce interpretando le quali si comprende il sempre più massiccio coinvolgimento della componente ecclesiastica in ambito educativo, anche a Siena. Non mancano gli studi sui livelli medi e superiori dell'istruzione a Siena in epoca controriformistica[35]; mancano invece, se non per qualche sparuto contributo sparso qua e là, studi seri sull'istruzione inferiore in età moderna.

Mette conto di scoprire le carte fin da subito: le deliberazioni della Balìa senese, il massimo organo di governo locale in età medicea, inseguite grossomodo tra gli anni quaranta del Cinquecento e la fine del secolo; i documenti relativi allo Studio pubblico senese tra il 1544 e il 1610; la visita apostolica di monsignor Francesco Bossi, vescovo di Perugia, datata 1575[36]; la visita pastorale dell'arcivescovo Francesco Maria Tarugi, anno 1598, parlano tutti di una realtà forse adombrata, forse in tono minore, ma di certo non priva di interesse, e comunque, dato ovviamente più rilevante, ne parlano.

Ne parlano, *ça va sans dire*, a modo loro, condizionati dalle mansioni degli estensori, dalle aspettative dei protagonisti delle ricognizioni, dalla reticenza o dalla disponibilità degli indagati: i documenti ufficiali e governativi rilevano pertanto l'avvicendarsi delle condotte, i problemi posti dalla gestione delle scuole pubbliche, la nomina dei soggetti preposti «a rivederle»; quelli di parte ecclesiastica sono maggiormente sensibili al dato sociale: quanti i preti maestri; quali i libri utilizzati per il loro compito; quanti e di che tipologia gli alunni e i chierici discenti; quale lo spazio occupato dall'attività docente rispetto ai compiti legati al ministero sacerdotale. Un viaggio, il nostro, con premesse che ritroveremo nelle conclusioni: maestri laici, preti-maestri, chierici, alunni, scuole pubbliche e private (più pubbliche che private) vengono a costituire un buon angolo visuale nel quale possono trovare o meno conferma i discorsi storiografici e i percorsi storici più ampi ai quali abbiamo testé accennato.

Con la riforma medicea del 1560 la Balìa senese, originariamente convocata solo in momenti particolarmente gravi e poi sempre più stabilmente presente nel contesto istituzionale cittadino negli ultimi decenni della repubblica, con i suoi venti membri scelti cinque per Monte dal serbatoio costituito dal Consiglio grande (il vecchio Senato repubblicano, posto però ora all'inizio del *cursus honorum*), viene a rappresentare il più influente consesso cittadino, il più ascoltato, anche se spesso solo in via consultoria, dal governatore mediceo, vero e unico reggente del vecchio stato senese[37].

del '500, «Annali della Facoltà di scienze politiche di Perugia», 16, a.a. 1979-80; «Materiali di storia», 4, pp. 105-126; nonché *Architettura e politica nel principato mediceo del Cinquecento*, a cura di G. Spini, «Rivista storica italiana», LXXXIII, 1971, pp. 792-845.

35. Un progetto di ricerca relativo all'apporto gesuitico in tale campo è già partito e vedrà la luce nel 2003, affidato a giovani e competenti studiosi e legato alle celebrazioni dei mille anni della chiesa di San Vigilio in Siena, prima sede della Compagnia di Gesù in città.

36. Su Francesco Bossi vedi A. Prosperi in *Dizionario biografico degli italiani*, XIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1971, *ad vocem*.

37. Cfr., per la situazione più generale del nuovo stato mediceo, F. Diaz, *Il Granducato di Toscana. I Medici*, Torino, UTET 1976; e, prima, E. Fasano Guarini, *Lo stato mediceo di Cosimo I*, Firenze, Sansoni 1973 («Archivio dell'Atlante storico italiano dell'età moderna», Quaderno 1); nonché D. Marrara, *Studi giuridici sulla Toscana medicea. Contributo alla storia degli stati assoluti in Italia*, Milano, Giuffrè 1965; e, poi, L. Mannori, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e decentramento amministrativo nel principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*, Milano, Giuffrè 1994.

La Balìa diviene pertanto specchio della parte più potente ed influente della classe dirigente cittadina, classe che si fa un punto d'onore di mantenere vitalità intellettuale e artistica in una città ormai definitivamente dequalificata ad un ruolo subordinato rispetto al regime ducale, poi granducale. Ed espressione di tale vitalità è senza dubbio lo Studio pubblico che, dopo un periodo piuttosto florido coincidente con la chiusura dell'ateneo pisano tra il 1528 e il 1543, passa anch'esso in modo definitivo in secondo piano una volta inserito all'interno della politica culturale di Cosimo I, interessato a fare di Pisa l'unica vera università di richiamo sovra-nazionale della sua neonata entità statuale. Nonostante ciò, una delle prime preoccupazioni della Balìa senese, all'indomani della resa alle truppe imperiali, risulta quella di riorganizzare la rete dell'istruzione inferiore scardinata da tre anni di guerra: già nell'ottobre del 1555, viene approntata una lista di maestri di grammatica, di scrittura e di abaco tra i quali scegliere gli insegnanti da preporre alle scuole di ciascun Terzo cittadino[38].

Sin dal 3 luglio 1557 poi, giorno della infeudazione di Siena a Cosimo da parte di Filippo II, costanti e reiterati sono gli appelli della cittadinanza senese e dei suoi rappresentanti affinché venga mantenuto e sostenuto lo Studio cittadino: per i senesi, è sintomo di continuità e di difesa delle tradizioni urbane perpetuare e proteggere un'istituzione ormai stabilmente presente nel contesto appunto urbano[39].

Essendo ormai noto dipendere anche l'istruzione inferiore dall'università a Siena, non stupisce che le preoccupazioni e le occupazioni cittadine siano indirizzate a mettere ordine pure in questo settore. Tra l'inizio degli anni quaranta e la metà degli anni cinquanta, la situazione è certo più mossa e meno rigidamente pre-stabilita: i maestri oscillano tra i sette del 1544 e i sei del 1550[40]: tre docenti di grammatica per i tre Terzi in cui risulta divisa la città, la cui popolazione si aggira all'epoca intorno ai ventimila abitanti (venticinquemila con le Masse, vale a dire i sobborghi extra-murari), con tra i quattro e i cinquemila fanciulli, maschi e femmine (ma non è detto che tutti vadano a scuola)[41]; altri due con mansioni non specificate, ma certo di supporto ai primi tre (si parla di stipendio «con diminuzione», per il minore prestigio, per il minor numero di allievi); un maestro d'abaco e un maestro di scrittura. In quegli anni, la presenza ecclesiastica tra i docenti condotti dall'autorità pubblica è limitata ad uno tra i maestri di grammatica (Benedetto prete nel Terzo di San Martino): il maestro di scrittura è di solito un notaio preso dalla cancelleria pubblica; quello di abaco uno studioso di estrazione logico-filosofica, ma con un interesse specifico portato ai problemi della mercatura (è il caso di Dionigi Gori, docente per una trentina d'anni grossomodo tra il 1560 e il 1590)[42]. Quasi esclusivamente cittadina, territoriale, al massimo regionale la provenienza dei maestri: Giovanni da Montalcino, Camillo da Città di Castello, Luca da Asciano parlano di uno Studio in via di progressiva e veloce regionalizzazione, dove non confluiscono più umanisti e maestri da altre zone della penisola. La stagione aperta da Francesco Filelfo negli anni trenta del XV secolo e forse chiusasi con Aonio Paleario un secolo più tardi testimonia di un precoce

38. G. Catoni, *Le riforme del granduca; le «serre» degli scolari e i lettori di casa*, in *L'Università di Siena*, pp. 45-66: 45.
39. G. Prunai, *Lo Studio senese nel primo quarantennio del principato mediceo*, «BSSP», LXVI (1959), pp. 79-160.
40. Archivio di stato di Siena (da ora in poi ASS), *Ms. A 140*, ff. 16-21. Pubblicato il ruolo dello Studio per il 1563-64: M. Battistini, *Senesi insegnanti. Il Ruolo dello Studio di Siena nel 1563 e 64. Girolamo Benvoglienti, senese, lettore a Pisa. Giov. Battista Piccolomini lettore a Macerata*, «BSSP», XXIV, 1917, pp. 295-300.
41. Cfr. D. Ottolenghi, *Studi demografici sulla popolazione di Siena dal secolo XIV al XIX*, «BSSP», X, 1903, pp. 297-358; G. Pardi, *La popolazione di Siena e del Senese attraverso i secoli*, «BSSP», XXXII, 1925, pp. 3-62; e, più recentemente, e più in generale, M. Della Pina, *Alcune riflessioni sull'evoluzione demografica della Toscana tra medioevo ed età moderna*, «Società e storia», IV, 1981, n. 12, pp. 423-433.
42. S. Moscadelli, *Maestri d'abaco a Siena tra medioevo e rinascimento*, in *L'Università di Siena*, pp. 207-216: che la nomina del maestro d'abaco avvenga contemporaneamente agli altri lettori dello Studio e che venga effettuata in concomitanza con quella dei maestri di grammatica e di scrittura induce l'autore a ritenere giustamente che «a tale categoria di maestri erano affidati i fanciulli dei primi livelli scolastici», nota 55, p. 215.

adeguamento dell'ateneo senese ad un fenomeno che durante il Cinquecento aggredisce molte altre università italiane, eccettuata probabilmente solo Padova, il fenomeno della provincializzazione, quando non della municipalizzazione nel reclutamento del corpo docente.

Se l'istruzione inferiore dipende dallo Studio pubblico, a sua volta questi dipende dalle decisioni dei deputati di Balìa, mediatori tra la classe dirigente senese e il governatore mediceo, penultimo organo veramente decisionale in materia[43]. È tra i deputati di Balìa che vengono scelti gli otto savi che soprintendono da prima della caduta della Repubblica alla gestione della Casa della Sapienza, il collegio che ospita studenti dell'università, soprattutto stranieri; è dai deputati di Balìa che escono i quattro deputati «sopra lo Studio publico e condotte d'esso»; tra i deputati di Balìa sono infine prescelti due soggetti «che habbino cura di visitare le scuole e detti maestri ad effetto che faccino il debito loro».

Bisogna attendere una decina d'anni dal momento dell'infeudazione medicea perché i Quattro sopra lo Studio e i Due sopra le scuole prendano piede come magistrature effettivamente e fattivamente operanti in ambito educativo: datano infatti al 1567 e al 1568 le rispettive elezioni, che continueranno ininterrottamente poi per tutto il secolo. Non è però un caso legato a contingenti lamentele che colpiscono i due maestri di abaco e di scrittura inadempienti quanto a orari di apertura delle scuole e a richieste di emolumenti ai privati in soprappiù rispetto allo stipendio previsto dalla condotta pubblica la molla che spinge a mettere ordine in questa materia[44]: si tratta piuttosto di anni, il 1567 e il 1568, in cui la Balìa sembra prendere in mano tutto il settore educativo-assistenziale per farne ambito di diretta pertinenza pubblica: ecco pertanto l'istituzione dei Due deputati sopra le derelitte, dei Due sopra gli orfani e appunto dei Due sopra le scuole pubbliche[45]. In una commistione non inedita tra assistenza, carità, preservazione dell'ordine costituito ed educazione. Ed è innovazione tanto più rilevante, in quanto si tratta di magistrature nuove rispetto a quelle repubblicane, maggiormente orientate quelle verso il disciplinamento del settore mercantile e finanziario, di quello fiscale, di quello giudiziario e di quello suntuario[46] (i preesistenti Savi dei pupilli sono magistratura di carattere amministrativo-finanziario più che assistenziale e men che meno educativo).

A Lucca i deputati alle scuole assumono il titolo ben più pregnante di Conservatori delle lettere, ma competenze e reclutamento sono del tutto simili a quelli senesi, così come altrettanto affine è la ferma volontà di controllo del ceto dirigente cittadino soprattutto sull'istruzione inferiore[47]. Un modo per tenere sotto sorveglianza i ceti subalterni e le loro manifestazioni non sempre pacifiche; una maniera per assicurarsene in un certo senso il consenso. Fa comunque impressione quanto vicine e analoghe siano tra le due repubbliche motivazioni, esiti e politiche messe in atto nel campo dell'istruzione inferiore. Induce a riflettere ulteriormente sulla necessità di rendere confrontabili il maggior numero di realtà possibile, integrandole con analisi socio-economiche tanto intimamente legate al nostro ambito d'indagine.

43. Su Federigo Barbolani da Montauto, governatore a Siena tra il 1567 e il 1582, vedi lo studio di F. Bertini, *Feudalità e servizio del principe nella Toscana del '500. Federigo Barbolani da Montauto governatore di Siena*, Siena, Cantagalli 1996 («Documenti di storia», 18).
44. ASS, *Balìa 176*, f. 136r.: i due soprintendenti designati dalla Balìa, in accordo col governatore Federico da Montauto, sono Buoninsegna Buoninsegni e Orazio Sansedoni. A tale episodio fa cenno anche S. Moscadelli, *Maestri d'abaco a Siena*, nota 56, p. 215.
45. ASS, *Balìa 177*, f. 92r.: nel 1568, i Due sopra le derelitte sono Giovan Battista Piccini e Tommaso Docci; i Due sopra gli orfani Federigo Bargagli e Panfilo Colombini; i Due sopra le scuole Ambrogio Spannocchi e Antonio Fondi.
46. Su quest'ultimo aspetto cfr. R. Lugarini, *Il ruolo degli «Statuti delli sforgi» nel sistema suntuario senese*, «BSSP», CIV (1997), pp. 403-422; e più in generale F. Catastini, *Sulle vicende dei rapporti fra Firenze e Siena in materia di beneficenza*, «BSSP», XXIII, 1916, pp. 115-201.
47. S. Adorni-Braccesi, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca*, pp. 564-570.

Vigili e accorti i deputati anche nella scelta dei soggetti da preporre alla soprintendenza di Studio e scuole pubbliche: i nomi di Orlando Malavolti, intellettuale congeniale al nuovo regime per la sua opera di mediazione con il vecchio ceto dirigente; del letterato Belisario Bulgarini, noto per le sue polemiche anti-dantesche, sono espressione della volontà di mettere le persone giuste al posto giusto. Intercambiabili poi i soggetti tra i Quattro sopra lo Studio e i Due sopra le scuole: più volte rieletti sia di qua che di là; più volte (ben 14 tra il 1570 e il 1600) deputati nello stesso anno ad entrambe le magistrature; alcune volte (4 nel periodo considerato) scelti entrambi – i Due sopra le scuole – dal serbatoio dei Quattro sopra lo Studio: segno non solo della necessità di un coordinamento tra le due magistrature, ma anche dell'interesse a legare istruzione universitaria e istruzione inferiore, in un connubio certo non inedito, ma neanche tanto diffuso (a Padova per esempio, caso eclatante almeno tanto quanto l'importanza di quello Studio, così non è nel secondo Cinquecento).

La vigilanza della Balìa ha però carattere bivalente: da una parte troviamo attestata la presenza dei *preti riformati*, che si avvicendano per una decina d'anni (dal 1558 al 1567) nella conduzione di una delle scuole pubbliche di grammatica; dall'altra, e negli stessi anni, la condotta del francescano conventuale fra' Sisto da Siena in qualità di maestro di scrittura[48]. Valerio Marchetti ricostruì un quarto di secolo fa la trama delle vicende dei gruppi ereticali che scossero Siena tra il 1543 e il 1560[49]; Pietro Pirri, una decina d'anni prima, aveva chiarito l'apporto gesuitico al ritorno all'ortodossia di una città tanto infetta quale fu Siena grossomodo negli anni in cui si svolgeva il concilio tridentino[50]. Ed è proprio grazie al gesuita che riusciamo ad identificare i nostri *preti riformati*: «con questo appellativo, e l'altro di "teatini", venivano designati i gesuiti»[51]. Ai membri della Compagnia di Gesù, giunti in città nel 1556, viene quindi affidata la conduzione di una delle scuole pubbliche, molto probabilmente quella del Terzo di San Martino[52]: la Balìa fin da subito li impiega pertanto in campo educativo e i gesuiti vi si prestano di buon grado. Così come altrettanto di buon grado, il rettore del loro collegio, il catalano Girolamo Rubiols, nel 1558 fornisce al rappresentante della Balìa i nomi di vari personaggi sospettati di eresia, guadagnandosi però in tal maniera l'avversione degli indagati, tra i quali figurano alcuni dei nomi di punta del ceto dirigente senese: «sono fuori cartelli con cose bruttissime et disonestissime contra la Compagnia», gli scrivono i confratelli da Siena nel settembre di quello stesso anno, trovandosi Rubiols a Firenze[53].

Le vicende ereticali senesi intersecano pertanto il nostro campo d'indagine, anzi, tra gli anni cinquanta e sessanta del Cinquecento, paiono esservi oserei dire intimamente, e tanto pericolosamente, legate. Nel 1558 i gesuiti sono gli unici ecclesiastici tra i maestri condotti dalla Balìa per le scuole di grammatica cittadine: nello stesso anno però, afferma di tenere «scola publica d'albaco e scrivere» Paolo Cataldi da Bologna, che nel luglio di

48. ASS, *Balìa 171*, f. 51r.; *Balia 174*, f. 157v.
49. V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia 1975.
50. P. PIRRI, *Episodi della lotta contro l'eresia a Siena*, «Archivum historicum Societatis Iesu», XXXII, 1963, pp. 103-132. I gesuiti cessano la loro attività come maestri condotti dal pubblico nel 1567, quando si dà ordine ai deputati sopra lo Studio di concordare con il governatore la scelta di un maestro di grammatica che ne prenda il posto, ASS, *Balìa 176*, f. 134v.
51. *Ivi*, p. 111.
52. I documenti non lo dicono esplicitamente, ma siccome vengono sempre citati per secondi dopo il maestro del Terzo di Città e prima di quello del Terzo di Camollia, è altamente probabile che a loro spettasse la cura dell'altro Terzo cittadino.
53. *Ivi*, p. 113. I nomi sono quelli di Cornelio, Camillo e Fausto Sozzini; Scevola Lelio Pecci; Marcantonio Cinuzzi, Niccolò Spannocchi («uno dei priori della Balìa e fra i più stimati», *ivi*, p. 115) e Francesco Buoninsegni, come da V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi*, p. 150, ma vedi *passim*, sul coinvolgimento gesuitico nella lotta all'eresia in Siena, le pp. 148-210.

due anni dopo sarà accusato di eresia ed arrestato, nonché costretto all'abiura il 5 marzo 1561[54]. Ora, nell'elenco dei maestri condotti dal pubblico per l'anno 1558, Paolo Cataldi non figura[55]: ciò non significa però che non potesse tenere «scola publica», valendo tale espressione anche come aperta al pubblico, agli scolari frequentanti e paganti. La vicenda di Paolo Cataldi ci offre, al di là del suo coinvolgimento in ambito ereticale, la cui storia è già stata fatta, la possibilità di avere informazioni innanzitutto su quel sottobosco di maestri privati che decidevano di aprire scuola in maniera autonoma, sottobosco la cui presenza viene in tal modo (ma non sarà l'unico) attestata anche per Siena. Secondariamente, è, il suo, tipico esempio di docente che all'insegnamento ad una classe di allievi abbina il precettorato privato presso famiglie facoltose, «in più case a diversi gentilomini», come già abbiamo visto accadere per Aonio Paleario una ventina d'anni prima. «E fra li altri [sono stato] in casa di misser Deifebo Turamini et del cavaliere de' Placidi e di ser Francesco Christiani e in casa di madonna Portia Ventura, dove andavo in persona a insegnare a' suoi putti e in casa di misser Claudio Sozzini»[56]: Paolo Cataldi è quindi precettore dei rampolli di alcune tra le principali famiglie di Siena, benché poi la frequentazione più pericolosa sia soprattutto quella dei Sozzini; a Paolo Cataldi, nonostante le sue amicizie non proprio ortodosse, il ceto dirigente senese decide di affidare l'educazione dei suoi figli. Atteggiamento ambivalente, così come fluido e non opprimente era ancora il clima socio-politico-religioso degli anni cinquanta del Cinquecento. Se il coinvolgimento dei gesuiti anticipa il successo del modello educativo da loro approntato, la libera condotta di più o meno sospetti eretici quali Paolo Cataldi e fra' Sisto da Siena denota uno scarto operato dal ceto dirigente senese rispetto alle direttive romane e fiorentine, la precisa volontà di ritagliarsi spazi di libertà almeno nella sfera privata, dopo la definitiva fine di qualsiasi illusione di poter essere indipendenti sotto il profilo politico.

Fra' Sisto da Siena, minore conventuale, subisce una sorte simile a quella di Cataldi: sospettato di eresia all'inizio degli anni cinquanta, viene però difeso da Marcello Biringucci e da Orlando Marescotti, anzi la stessa Signoria senese se ne assume l'onere del patrocinio[57]. Una decina di anni più tardi, nel 1563, al maestro di scrittura Bernardino Cattanei, la Balìa impone addirittura di farsi sostituire durante la sua vacanza dal nostro fra' Sisto, che l'anno successivo subentra a pieno titolo nell'incarico[58]: fugati i sospetti di eresia, i riseduti senesi continuano ad accordare la loro fiducia al frate minore, e lo fanno per più anni, tanto che troviamo fra' Sisto docente sino al 1570.

Sono episodi, questi richiamati, che testimoniano da un lato l'apertura di una parte del ceto dirigente senese verso i nuovi ordini religiosi insegnanti, dei quali approfitta con celerità per impiegarli in ambito educativo; dall'altra l'affermazione di una sorta di indipendenza nello scegliere i maestri non solo nella sfera privata, dove poteva essere legittimo il farlo senza dover rendere conto a nessuno, ma pure in quella pubblica, affidando loro un settore tanto delicato e investito di sempre maggiore attenzione da parte dell'autorità ecclesiastica, perlomeno a livello centrale, quale quello dell'istruzione. Da un'altra angolazione ancora,

54. P. PIRRI, *Episodi della lotta contro l'eresia*, p. 121; e V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi*, p. 213-227.
55. Oltre ai gesuiti, gli altri «maestri di gramatica e scrivere» sono Vittorio Ceratti, Giacomo Calderini d'Arezzo e Bernardino Cattanei, ASS, *Balìa 171*, f. 51r.
56. V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi*, p. 213.
57. P. PICCOLOMINI, *Documenti del Regio Archivio di Stato di Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, «BSSP», XVIII, 1911, pp. 3-35: 30-31. A. CASTELLINI, *Il cardinale Francesco Maria Tarugi arcivescovo di Siena*, «BSSP», L, 1943, pp. 88-109, informa che «Sisto da Siena, già deviato alle novità religiose, era spirato (1569) pienamente riconciliato con la Chiesa [...] è il fondatore dell'introduzione biblica, autore della *Bibliotheca sancta*, stampata a Venezia nel 1566, che ha servito di feconda miniera ai posteriori studiosi della Sacra Scrittura», p. 97 e nota 4, laddove l'attenzione portata al testo sacro arduamente potrebb'essere separata da un passato quantomeno di simpatizzante del movimento riformato o perlomeno dell'evangelismo italiano. Vedi anche su di lui L. PASTOR, *Storia dei papi*, VIII, Roma, Desclée 1925, p. 89-90 e 140.
58. ASS, *Balìa 174*, f. 157v.; *Balia 175*, f. 54v.: fra' Sisto vi è indicato con il cognome Landi.

sono episodi che legano le vicende senesi a quelle coeve lucchesi, laddove la riforma delle scuole affidata ad Aonio Paleario ripropone la centralità della figura del maestro quale veicolo di nuovi percorsi educativi non sempre ortodossi: sono anche qui alcune tra le componenti più colte del ceto dirigente cittadino che sostengono il tentativo e individuano proprio nella scuola di grammatica il fulcro educativo in grado di fornire gli strumenti per un approccio più diretto alla lettura e alla comprensione delle Sacre Scritture; ma, ben più incisivamente che a Siena, dove tali influenze paiono meno organiche e organizzate, nel contesto lucchese risulta significativa l'esistenza di una progettualità a livello delle magistrature cittadine. Ed è un fatto che si debba aspettare più a lungo, vale a dire sino alla visita apostolica di Giovan Battista Castelli nel 1575, per la dispersione completa del movimento filo-riformato lucchese[59].

Tornando a Siena, la scelta oculatamente filo-papale di Cosimo I, anche se mitigata da una decisa difesa di precisi ambiti giurisdizionali; la pressoché definitiva sconfitta dei fermenti ereticali in Toscana già dagli anni sessanta del Cinquecento; la sempre più massiccia presenza dell'elemento ecclesiastico in ambito educativo fanno rapidamente diminuire le possibilità di libera scelta in questo settore e anche il ceto dirigente senese si adegua ad un *trend* comune a tutto il mondo controriformato, pur nella strenua difesa del diritto ad intervenire nel campo dell'istruzione a tutti i livelli.

Aspetti di una sensibilità nuova, quindi? aspetti da attribuire a quella che qualcuno ha definito la politica conciliare, o meglio post-conciliare, di Cosimo I? oppure oculato tentativo da parte della classe dirigente senese di non lasciarsi sfuggire dalle mani la gestione di un settore sempre più rilevante nelle comunità di *ancien règime*? o ancora volontà di porsi nella scia dell'interesse rivolto al campo assistenziale-educativo da parte delle strutture ecclesiastiche, ma, nel caso senese, più anticipandole che non volendo entrarvi in concorrenza perché a Siena quelle medesime strutture si rivelano latitanti, indifferenti, senza progetti ben delineati?

Forse è più probabile dover tenere conto di tutti questi elementi nel cercare di rispondere alle domande che ci poniamo. È un fatto che alla fine degli anni sessanta del Cinquecento le autorità pubbliche senesi imprimono una sterzata alla gestione dell'ambito assistenziale-educativo, nel tentativo di mantenerne saldamente nelle mani la preminenza. Con quali solamente parziali risultati vedremo fra poco: per ora, giova sottolineare che è riforma attuata sempre più con l'impiego di preti-maestri: dai gesuiti che si avvicendano per una decina d'anni (dal 1558 al 1567) nella conduzione di una delle scuole pubbliche di grammatica fino a giungere all'apice del 1576, anno nel quale tutte e tre le scuole di grammatica dei Terzi sono affidate ad ecclesiastici (ed è fenomeno che si ripete nel 1591). Pare ormai tramontata l'epoca dei maestri condotti laici, che ancora poche decine di anni prima monopolizzavano la conduzione delle scuole pubbliche senesi. Se la Chiesa di Siena si rivela per il momento incapace di coordinare anche minimamente il livello inferiore dell'istruzione (e vedremo i dettagli di tale incapacità), è ai preti senesi che la Balìa si rivolge per garantire tale livello alla popolazione. Giova infine ripetere che sempre più cittadino, statuale (dell'antico stato senese, beninteso), al massimo toscano è l'ambito geografico di provenienza dei maestri: definitivamente tramontata è dunque anche la tradizione dei maestri condotti da lontane regioni perché più famosi e di conseguenza più contesi.

È di per sé, questo appurato relativamente al livello *basso* dell'istruzione, fenomeno che investe anche gli alti gradini dell'insegnamento universitario: il fenomeno cioé di una progressiva «clericalizzazione» dello Studio senese, peraltro già autorevolmente illustra-

59. S. Adorni-Braccesi, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca*, pp. 579-583.

to[60], peraltro condiviso da altri atenei della penisola. Non lo era invece, forse, il suo riverberarsi anche nel campo delle scuole, perlomeno a Siena. Ma se in quest'ultimo ambito sembrano prevalere i preti-maestri tratti dalle fila del clero secolare, le cattedre universitarie più prestigiose sono ambite esclusivamente dai membri del clero regolare, l'unico peraltro in grado di avere una formazione, una preparazione e gli strumenti culturali adatti all'uopo. È ben preoccupata la Balìa del fatto che «le sedie della filosofia, vote per l'assentia del Bartolucci e del Tommasi, capitano di giustitia in questo suo stato, pare che si vada disegnando da essi riempirle con lettioni di frati, delle quali non si può sperare molta satisfattione dello studio», scrivendo al granduca Francesco I il 27 agosto 1578[61]. Meno lo è quando, di fronte all'evidenza, non può far altro che continuare a condurre in qualità di maestri dei terzieri cittadini chierici, cappellani, sacerdoti in cura d'anime: è terreno meno scivoloso e controverso quello delle scuole *basse*, meno ideologicamente connotato, più pragmaticamente gestibile.

Se nulla ci è dato sapere, perlomeno allo stato attuale della ricerca, sul numero dei frequentanti tali scuole, sui metodi didattici, sui testi utilizzati, qualche informazione in più, e di non scarso rilievo, viene fornita relativamente al corpo insegnante: assodata la preminenza dell'elemento ecclesiastico, che preannuncia nuove frontiere nel campo dell'istruzione inferiore – ma non solo, le scuole pubbliche senesi si caratterizzano per altre novità non di poco conto: la relativamente lunga stabilità degli insegnanti nelle condotte (si parla di una media di dieci anni per molti di loro, con punte massime di circa trenta); un sistema di avanzamento di carriera per i maestri di grammatica, progredienti quasi di diritto dal Terzo di Camollia a quello di San Martino al più importante e popoloso Terzo di Città[62]; ma soprattutto l'istituzione di un concorso per l'ottenimento di una delle condotte delle scuole pubbliche.

L'introduzione di tale sistema, almeno a stare ai documenti, data al 1591: è ovviamente conseguenza della riforma dello Studio pubblico senese degli anni appunto 1589-91, studiata da Danilo Marrara, riforma che ha tra i suoi capisaldi innovativi proprio l'accettazione da parte granducale della possibilità di bandire concorsi per l'assegnazione delle cattedre universitarie senesi, nonostante il parere negativo di esperti vicini al granduca Ferdinando I. Costume che vige solo per una trentina d'anni però, sino alla nuova riforma del 1621, ma costume che contraddistingue senza dubbio lo Studio senese rispetto al panorama delle università della penisola[63]. È pur vero che tale decisione viene sostanzialmente aggirata dai docenti con vari accorgimenti che consentono loro di accordarsi sul nome del concorrente al quale assegnare la cattedra: «queste publicationi di concorso si fanno per forma, perché li dottori s'accordano tra di loro, e si distribuiscano come vogliono le cattedre», informerà l'auditore Cosimo Taglia in una missiva indirizzata nel 1609 alla Segreteria granducale[64]. Ma conta che, almeno per alcune cattedre, il sistema sia stato messo in moto e abbia prodotto certi risultati; conta, per noi, che le scuole di livello inferiore siano state equiparate in questo specifico ambito a quelle di carattere più prettamente universitario, benché nulla al riguardo prevedesse la legislazione ferdinandea.

60. V. Marchetti, *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, «Rassegna degli archivi di stato», XXX, 1970, pp. 58-87: 59-60.
61. *Ivi*, p. 60, nota 1, citazione tratta da Archivio di stato di Firenze, *Mediceo*, b. 714, c. 79.
62. ASS, *Balìa 180*, ff. 98v.-99r.: nel 1576, alla morte del maestro del Terzo di Città Giacomo Calderini d'Arezzo, viene infatti espressamente ordinato ai deputati sopra lo Studio che «habbino autorità di tramutare il maestro di gramatica del Terzo di San Martino al Terzo di Città sicondo il solito di chi ha più servito, che deve succedere in luogo più degno»: i designati, tre giorni più tardi, saranno Giovan Battista Grati e Niccolò Carini da Monticchiello, *ibidem*.
63. D. Marrara, *Lo Studio di Siena nelle riforme del granduca Ferdinando I (1589 e 1591)*, Milano, Giuffré 1970.
64. *Ivi*, p. 71.

Ecco pertanto che i deputati di Balìa sopra lo Studio, vacata la scuola di grammatica del Terzo di Camollia, bandiscono «per editto» il 25 luglio 1591 un concorso per l'assegnazione di tale scuola. In quella data, alla presenza di «humanisti et persone litterate chiamate a questo effetto», i deputati esaminano ad uno ad uno i concorrenti. Tre le prove d'esame: la dimostrazione della conoscenza della lingua latina; la presentazione di un'epistola scritta in volgare su un soggetto preventivamente comunicato dagli esaminatori; l'esposizione e la spiegazione di una ode di Orazio. Vincitore risulterà, manco a dirlo, il chierico Donato Santini[65]. Non solo, ma proprio in quell'anno, come già si è notato, tutti i tre maestri di grammatica dei Terzi risultano nuovamente essere preti: anche il nuovo sistema inaugurato con la riforma dello Studio pubblico premia pertanto l'elemento ecclesiastico: sintomo di un'offerta certo superiore a quella dei maestri laici; espressione di una preparazione forse migliore; indizio di un restringimento del settore educativo a chi, oltre ai magri proventi dell'insegnamento, poteva contare su altri benefici, su altre sinecure, su un sistema di solidarietà di corpo sempre più accentuato, che ne facilitava l'accesso all'istruzione?

Ordinato il settore col preporvi una magistratura apposita, che controlli «accioché i maestri faccino il debito loro» ma, si badi bene, «insegnino [anche] i buoni costumi», di lì ad una ventina d'anni si provvede pure a rendere il più democratica possibile l'assegnazione delle cattedre: segni tutti di un'attenzione vigile e costante della classe dirigente senese nei confronti di un ambito avvertito come sempre più socialmente rilevante per il mantenimento dell'ordine costituito, per l'affermazione di una qualche indipendenza dal potere granducale, per la perpetuazione di una tradizione illustre in cui il vecchio e il nuovo ceto dirigente, ma anche ogni singolo cittadino possano continuare a specchiarsi[66].

Un'attenzione che si conferma e se vogliamo si rafforza quando si passi ad esaminare gli stipendi di questi maestri e a confrontarli con quelli degli altri docenti universitari: nel rotolo del 1574, il maestro di grammatica del Terzo di Città, così come il maestro d'abaco percepiscono 100 fiorini annui, esattamente gli stessi che finiscono nelle tasche del titolare della cattedra di filosofia in primo luogo e di medicina teorica; i maestri di grammatica dei Terzi di San Martino e di Camollia, così come quello di scrittura si attestano sugli 80 fiorini, equiparati pertanto al docente di diritto canonico e meglio trattati di quello di metafisica, che si arresta a 60[67]. Considerato che il lettore di umanità viene pagato lautamente, con 175 fiorini annui; che una quindicina d'anni più tardi, nel 1588, Siena istituisce, prima in Italia, una cattedra di *tosca favella*, non si può non concludere sottolineando il forte interesse portato a livello delle magistrature pubbliche nei confronti della salvaguardia e della crescita del settore dell'istruzione grammaticale-retorico-umanistica; l'uniformarsi di tali magistrature alla presenza ecclesiastica sempre più consistente in ambito educativo; la strenua difesa di una sfera di interessi che richiamano il ricordo del passato, pur nell'accettazione del nuovo corso impresso dal potere mediceo e più ancora, forse, da fenomeni esorbitanti la stessa orbita granducale che accomunano tante comunità sparse in tutta Europa.

Preti-maestri e clero a Siena: Trento e dintorni

E i preti, quei preti che la Balìa assoldava in qualità di maestri, quale la loro condizione, quale la situazione della Chiesa di Siena nel secondo Cinquecento? Disarmante, allarmante, pressoché disastrosa: nel 1575, visitatore il barnabita monsignor Francesco Bossi, il 50% dei parroci cittadini non risiede; in solo due parrocchie cittadine si insegna la dottrina cristiana; il livello culturale di rettori e cappellani tende verso il mediocre o è quasi nullo[68].

Per la verità, Siena sconta, quanto a ordinario diocesano, una situazione che, ancora ad un quarto di secolo dalla conclusione del concilio tridentino, non si errerebbe a definire ben più che pre-conciliare, pressoché tardo-medievale: l'arcivescovo Francesco Bandini Piccolomini, ricevuta la sede arcivescovile per resignazione dallo zio Giovanni nel 1529, a soli 24 anni, dopo essersi lasciato coinvolgere nelle fazioni anti-spagnole e anti-medicee degli anni trenta e quaranta, nel 1546 è tra i prelati congregati a Trento. Dove, quando si discute della residenza dei vescovi, ha il pudore, bontà sua, di dichiararsi per la remissione di ogni decisione al pontefice. Anche perché, nella sua quasi sessantennale permanenza sulla cattedra senese, di permanente ha avuto ben poco: dapprima oratore della repubblica presso Carlo V, con l'obbligo di seguirlo nelle sue peregrinazioni; poi governatore pontificio nella Marca d'Ancona; in seguito di nuovo ambasciatore presso l'imperatore; il 17 aprile 1555, quando Siena si arrende alle truppe imperiali, segue il fratello Mario in quella che verrà designata con il pregnante titolo di *Repubblica di Siena ritirata in Montalcino*, ritiro che dura sino al 1559. Persa ogni speranza di recuperare la patria alla libera repubblica, da allora e fino alla morte nel 1588, Francesco Bandini Piccolomini si stabilisce a Roma, continuando a governare la diocesi attraverso i suoi vicari, ma non facendovi mai più ritorno[69].

E i vicari, solitamente canonici della cattedrale e suoi parenti, non brillano certo per zelo nell'applicazione delle nuove norme emanate a Trento, sino a giungere all'estremo di quell'Alessandro Piccolomini, noto agli storici della letteratura, promotore fra i principali dell'Accademia degli Intronati, tutt'avvolto nei suoi interessi filologico-letterari e completamente ignaro delle condizioni del suo clero. Lettore di filosofia a Padova, ritornato (come succederà a fine Cinquecento anche all'altrettanto illustre Francesco Piccolomini[70]) a concludere la sua vita tra le mura avite, il povero Alessandro, quasi stritolato tra le figure dei due visitatori apostolici Francesco Bossi e Giovan Battista Castelli e la necessità di salvaguardare gli interessi del granduca Francesco in occasione della visita di cui andremo ad occuparci, viene a morte di lì a pochi anni, nel 1579, senza aver potuto approfittare della nomina con diritto di successione all'arcivescovo in carica, causa l'estrema longevità di Bandini[71].

65. ASS, *Balìa 186*, ff. 116v., 118r.-v., 140v. Vedi anche D. Marrara, *Lo Studio di Siena*, pp. 82-84.
66. D. Marrara, *Lo Studio di Siena*, parla di un «legislatore senese, tutto proteso, in effetti, ad attuare una piena statizzazione delle istituzioni scolastiche», p. 97.
67. ASS, *Balìa 179*, f. 164v.
68. Lo studio attualmente più esauriente e rappresentativo è quello di O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, FrancoAngeli 1994, in particolare il paragrafo *La trasformazione del clero secolare curato*, pp. 59-99. Vedi anche, relativamente al ruolo svolto a Siena dal Tribunale dell'Inquisizione, dello stesso *Inquisizione stregoneria medicina. Siena e il suo stato (1580-1721)*, Siena, Il Leccio 2000 («Documenti di storia», 35). Il discorso si allarga sia avanti che indietro dal punto di vista cronologico nel recente *Chiesa e vita religiosa a Siena dalle origini al grande giubileo*, atti del convegno di studi, Siena 25-27 ottobre 2000, a cura di A. Mirizio-P. Nardi, Siena, Cantagalli 2002 («Istituto storico diocesano di Siena», Testi e documenti IV).
69. D. Bandini, *Francesco Bandini arcivescovo di Siena (1505-1588)*, «BSSP», XXXVIII (1931), pp. 103-126. Più in generale, cfr. G. Greco, *I vescovi del Granducato di Toscana nell'età medicea*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992, II, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici 1994, pp. 655-680 («Pubblicazioni degli archivi di stato. Saggi», 31); ma prima, dello stesso, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Siena dopo il Concilio di Trento*, Torino, Sellino 1994; e poi, del medesimo, *La Chiesa di Siena in età moderna: gli aspetti istituzionali*, in *Chiesa Chierici Sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, a cura di M. Sangalli, Roma, Herder 2000, pp. 111-139.
70. Su quest'altro Piccolomini, e sui suoi interessi pedagogici, cfr. M. Battistini, *Francesco Piccolomini e un suo scritto educativo per il gran principe di Toscana*, «BSSP», XXII, 1915, pp. 434-438; e, più in generale, e più recentemente, G. F. Pagallo, *A proposito di Francesco Piccolomini «ricovrato»*, in *Dall'Accademia dei Ricovrati all'Accademia Galileiana*, atti del convegno storico per il IV centenario della fondazione (1599-1999), Padova 11-12 aprile 2000, a cura di E. Riondato, Padova, Accademia galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova 2001, pp. 411-432 («Accademia galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova. Historia», 2).
71. E. Casanova, *Lettere di Alessandro Piccolomini arcivescovo di Patrasso e coadiutore di Siena (1572-1578-9)*, «BSSP», XIII, 1906, pp. 187-219.

In realtà, la visita apostolica del vescovo di Perugia, monsignor Francesco Bossi, iniziata il 5 luglio 1575, si configura fin da subito come banco di prova dei tesi rapporti in campo giurisdizionalistico tra Roma e Firenze, in particolare relativamente ai controlli da effettuarsi sui libri contabili di ospedali, confraternite e monti di pietà[72]. Da qui poi a dire che si presenta come l'avvio della trasformazione della diocesi senese sulla base dei decreti tridentini, di acqua ne corre, e tanta, sotto i ponti. È innegabile che sia un punto di partenza, ma la vera svolta si colloca per il clero senese tra fine Seicento e Settecento, quando i germi del mutamento spirituale (ma anche temporale) hanno cominciato a dare frutti; quando il seminario, fondato nel 1614, è ormai istituzione stabilmente operante e formativa a livello diocesano; quando l'unione attuata tra Chiesa e braccio secolare nella formazione delle coscienze, di nuove coscienze, si può dire effettivamente germogliante e vivificante. Per il momento, monsignor Bossi con i suoi incartamenti testimonia le miserie di una situazione di fatto, sin tanto che, tra luglio ed agosto, si occupa di visitare il clero secolare. I problemi iniziano quando si tratta di passare a prendere provvedimenti contro i monasteri femminili, dove la clausura non viene quasi per nulla rispettata, ma dove più avvertito è l'interesse del ceto dirigente, che li vede come facili e veloci sistemazioni di parte della prole esclusa dall'asse ereditario[73]. E come ottenere risultati quando il vicario arcivescovile, il nostro Alessandro Piccolomini, scrive al granduca di aver fatto di tutto «in defenderle [le monache] che non siano state con gravi pene ridotte alla rigorosa osservantia delle lor regole: che sarebbe stato un occiderle in breve tempo tutte»[74]? E come poter ottenere sostegno da un ordinario diocesano che non riesce a farsi rispettare dai suoi preti, «poiché ogni minimo ministro dispone et può più di me [...] onde temo che mi sarà forza di risolvermi che le mie attioni si riduchin solo a cantar messa, a fare i sacramenti et simili»[75]?

Gustose, sapide, fin divertenti le lettere di Piccolomini, che soffre nell'arrabattarsi tra i timori del granduca, le sfuriate del visitatore, le pressioni dei concittadini, le incomprensioni di Roma; che di visitatori ne deve sopportare persino due, sostituito Bossi con il vescovo di Rimini Castelli, frutto di mediazioni tra Roma e Firenze, «poiché, dove l'altre città hanno hauto sol un visitatore, [noi] haviamo havuto favore d'haverne due»[76]; che, poverino, non si raccapezza più tra le «cose arabiche et turbide» messe in atto dai due visitatori apostolici. E deve affrontare i rimbrotti da Firenze, le imposizioni da Roma, una città tutta «conturbat[a]», un clero tutto «sollevato et disperato»[77].

È ben vero che il 5 dicembre 1564, con una tempestività che ha del sorprendente, ma che in realtà vien dietro agli esiti della politica conciliare di Cosimo[78], la Balìa senese «udito il tenore del bando del editto dell'obbedienza et osservantia dele provisioni et ordinationi fatte nel sacro concilio tridentino», ne fa propria l'applicazione e la pubblicità in città e nelle comunità dello Stato nuovo[79]; altra cosa ne è, e ne sarà, la ricaduta effettiva

72. G. Catoni, *Conflitti giurisdizionali e compromessi politici per una visita post-tridentina a Siena*, in *La nascita della Toscana*, dal convegno di studi per il IV centenario della morte di Cosimo I de' Medici, Firenze, Olschki 1980, pp. 217-221: «fu a Siena che il difficile rapporto tra Stato e Chiesa si rivelò capace di compromettere tutta la politica ecclesiastica medicea, ispirata ad un cauto giurisdizionalismo», p. 217.
73. G. Catoni, *Interni di conventi senesi del Cinquecento*, «Ricerche storiche», X, 1980, pp. 171-203: «fra monache vere e proprie, converse, novizie, "servigiali", "scolare" e "citole" abitavano nei monasteri senesi 926 donne, con una punta massima a S. Girolamo (67) e a S. Petronilla (66), mentre la casa più piccola era quella delle diciassette Mantellate di S. Francesco», p. 177.
74. *Ivi*, p. 197, lettera da Siena del 2 dicembre 1575.
75. *Ivi*, pp. 198-199, lettera di Alessandro Piccolomini da Siena al granduca del 12 gennaio 1576.
76. *Ivi*, p. 201, lettera da Siena del 18 marzo 1576.
77. *Ivi*, pp. 201-202, lettera da Siena dell'aprile 1576.
78. H. Jedin, *La politica conciliare di Cosimo I*, «Rivista storica italiana», LXII, 1950, pp. 345-374, 477-494.
79. ASS, *Balìa 175*, f. 60v.

nella prassi. Lo testimoniano, se non altro, gli atti della visita apostolica di dieci anni dopo; ma anche il primo sinodo diocesano che terrà Francesco Maria Tarugi solo a fine Cinquecento; ma anche la lentezza dei mutamenti nel clero che la sua visita pastorale certifica; ma anche, infine, un seminario che potrà dirsi tale solo a partire dal 1666, quando verrà *rifondato* da papa Alessandro VII[80].

Disarmante la radiografia che esce dalla visita di Francesco Bossi al clero secolare: in diocesi 2 parrocchie su 105 godono dell'insegnamento del catechismo; dei 76 parroci interrogati, 33 rispondono in maniera soddisfacente, 36 mediocre, 7 nulla. Di tali parrocchie, 38 risultano senza clero in cura d'anime, vale a dire il 43% del totale[81]. Tra queste si colloca il caso emblematico di Civitella Marittima.

L'anno è appunto il 1575: Girolamo de Paris, pievano della chiesa di S. Maria di Civitella, a una ventina di chilometri da Siena direzione Grosseto, compare dinanzi al visitatore apostolico per ragguagliarlo sul suo stato sacerdotale. Uno stato ben misero: suddiacono da poco, si è sempre accontentato di mantenere gli ordini minori presi vent'anni prima. Nessun documento per attestare il suo stato; men che meno per provare il pacifico possesso del beneficio di Civitella. Beneficio gravato da una pensione a favore di un sotto cameriere del papa polizianese Giulio III, che non gli consente di riuscire a sostentarsi; beneficio che non ha mai goduto della presenza del suo beneficiario, «stato sempre fuori, parte in Spagna, parte in Roma et parte in Romagna»; beneficio officiato da un cappellano che de Paris, bontà sua, va a trovare una volta al mese. E già, perché il nostro suddiacono, rientrato da quattro anni in quel del Senese, mica ha pensato di andare a risiedere nella sua cura: no no, se ne sta a Trequanda, in diocesi di Pienza, perché «quell'aere» – di Civitella – gli è «nociva assai». Di fronte al giusto stupore del visitatore, su come abbia potuto mantenere una cura senza essere sacerdote, Girolamo de Paris mica si lascia intimidire e risponde perentorio: «innanzi il Concilio si permetteva e di poi il Concilio ho cercato di mettermi in ordine sacro». Lui, le leggi canoniche, e i nuovi decreti tridentini, li conosce bene perché è dottore in legge e fa parte del Collegio dei legisti senesi; ma la professione avvocatesca ha fatto aggio in tutti questi anni sui suoi compiti pastorali: «la professione mia è stata ad attendere alle leggi et essendo stato fuora non ho potuto attendere a queste cose [di chiesa]»[82].

L'anno è ancora il 1575, pura coincidenza, ma degna di attenzione: Matteo Guerra viene accolto nella Compagnia della Madonna sotto le volte dello Spedale. A Siena lo Spedale per antonomasia è quello di Santa Maria della Scala. Matteo Guerra è analfabeta, è stato addirittura rifiutato come novizio dai pur non troppo pretenziosi cappuccini. Matteo Guerra ha però accompagnato a Trento Teodoro Tantucci; ha conosciuto Bonsignore Cacciaguerra; ha sperimentato la spiritualità di Filippo Neri. Matteo Guerra fonda a Siena la Congregazione dei Sacri Chiodi, congregazione che riunisce laici e sacerdoti; congregazione dedita alla disciplina, all'amministrazione dei sacramenti, all'insegnamento della dottrina cristiana, alla predicazione: proprio tutte quelle attività nelle quali la stragrande maggioranza dei preti cittadini era latitante.

80. Sul seminario arcivescovile senese si possono ora vedere S. Pagano, *Il seminario di Siena nella documentazione dell'Archivio Segreto Vaticano, con un saggio sulle fonti per la storia dei seminari d'Italia del medesimo Archivio*; M. Livraga, *Il riordinamento dell'Archivio storico del Seminario arcivescovile di Siena*; M. Sangalli, *Per la storia del Seminario arcivescovile di Siena: prime indagini*, in *Chiesa Chierici Sacerdoti*, rispettivamente alle pp. 155-186; 187-198; 199-240.
81. O. Di Simplicio, *La giustizia ecclesiastica e il processo di civilizzazione*, «BSSP», XCVIII, 1991, pp. 150-194: 154. Non inutile ricordare l'ormai classico studio di L. Allegra, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia*. Annali 4: *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1981, pp. 895-947; e il più recente dibattito tra J. I. Tellechea Idigoras-J. Delumeau-P. Stella-X. Toscani-G. Martina-M. Guasco, *Il clero nell'età post-tridentina: utopie, modelli, realtà*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 11-94.
82. Archivio della Curia arcivescovile di Siena (da ora in poi ACAS), *Sante visite 21*, ff. 463-466.

Girolamo de Paris rappresenta il vecchio mondo tardo-medievale e Matteo Guerra quello nuovo? Torneremo sull'opera della Congregazione dei Sacri Chiodi, per ora basti rilevare quanta distanza separa due laici, perché tali entrambi sono, nel rispettivo approccio alla ventata di novità che confluiva a Siena da nord (Trento) e da sud (Roma).

Qualcosa che ci interessa più da vicino la visita apostolica di Bossi, così come la successiva visita pastorale di Tarugi, comunque ci dicono[83].

Ci dicono che in cattedrale è ancora in vita la scuola canonicale, legata giuridicamente alla cappellanìa di S. Antonio presso l'altare di S. Bernardino, volgarmente chiamata *cappellanìa della grammatica*. Tre i cappellani insegnanti: Fabio Bartolomeo Tizzoni per la grammatica; Sebastiano de' Rossi per il canto fermo; Sebastiano Pedino per quello piano. Incommensurabilmente più tenue rispetto ai maestri pubblici lo stipendio: il Pedino percepisce 25 fiorini annui. Ma molto più esiguo è anche il numero dei discenti che apprendono gratuitamente i rudimenti del sapere: ci è dato conoscere solo il numero dei chierici maggiori, ascendente a sei, causa la scarsità di notizie su questa scuola per il periodo cinquecentesco, benché, avendo altrove appurato che un secolo più tardi i chierici si aggirano sui 25, 6 maggiori, 6 mezzani e 13 minori (la ricorrenza del primo numero induce a sospettare trattarsi di classi *chiuse*), è probabile che nel nostro periodo non ci discostasse molto da tale cifra. Soprattutto, tale scuola è completamente gratuita per i frequentanti[84].

Ci dicono ancora, le nostre visite, che non è pacifica l'associazione buon ministero sacerdotale/insegnamento della dottrina cristiana/conduzione di una scuola di grammatica: il cappellano di S. Pellegrino, unico esempio in cui i documenti riportano essere presente tale tipo di scuola in una parrocchia cittadina (ma è prebenda del preposito della cattedrale), benché docente, non insegna la dottrina cristiana, non predica la domenica e i suoi libri concernono quasi esclusivamente la sua attività di maestro («sunt humanarum literarum fere omnes»)[85]; il succitato Tizzoni, maestro di grammatica in cattedrale, non sa nulla né di casi di coscienza né di cura d'anime; Luzio Piccolomini, rettore della parrocchiale di S. Maurizio, insegnante di dottrina cristiana sino a cinque anni prima, cessato da tale impegno «examinatus de doctrina christiana [...] mediocriter respondit»[86].

Ci dicono, infine, le nostre fonti, che molti dei chierici e dei neo-tonsurati stanno apprendendo chi la grammatica, chi l'umanità, chi il diritto canonico presso il locale Studio, stanno cioé preparando quel ricambio generazionale, che è ricambio anche culturale, rilevato per il clero senese tra Cinque e Seicento. Quella sorta di *status cleri* evincentesi sia dalle deposizioni e dagli esami personali di canonici e parroci, sia dalle domande fatte dal visitatore in calce all'ispezione di chiesa e canonica, sanno essere a volte più eloquenti su quanto sottaciuto, benché la reticenza delle fonti non permetta di andare al di là di timide ipotesi: ma apprendere che il decano della metropolitana Scipione Bandini nel 1598 ospita in casa sua la vedova Fillide con i cinque figli non può non far sorgere il

83. Sullo stato di una singola chiesa radiografata dalle due visite, vedi ora O. Di Simplicio, *San Pietro e la Chiesa senese in età moderna*, in *La chiesa di San Pietro alla Magione nel Terzo di Camollia a Siena. Il monumento l'arte la storia*, a cura di M. Ascheri, Siena, Cantagalli 2001, pp. 167-184. Per un confronto con la realtà milanese, il rimando d'obbligo è ai lavori di X. Toscani, *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, La Scuola 1993 («Paedagogica. Testi e studi storici»); e di A. Turchini, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, il Mulino 1996 («Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia», 29).

84. ACAS, *Sante visite 21*, ff. 23-54.

85. ACAS, *Sante visite 21*, ff. 79v.-81 (si modernizza così il San Peregrino risultante dai documenti). Forse non è inutile sottolineare, riprendendo il legame tra domanda di istruzione e classi sociali, che «la "Universita de l'artte de la lana" e la "Universita de l'arte dei coiari", tutte due nella compagnia di San Pellegrino del Terzo di Città, sono piuttosto ricche» già a inizio Cinquecento, come attesta A. K. Chiancone Isaacs, *Popolo e Monti*, p. 72.

86. ACAS, *Sante visite 21*, ff. 412v.-448.

sospetto che l'istruzione dei piccoli sia affidata a quel suddiacono Angelo Bartolini di anni 22 che vi convive[87]; così come venire a sapere che il rettore di S. Maurizio ha fatto crescere in casa sua il chierico Antonio di anni 18 fa propendere per l'ipotesi che dell'educazione del ragazzo egli si sia fatto carico personalmente, dal momento che questi «inservit in ministerio ecclesiae et bonis studiis et honestis moribus incumbit»[88]. E frequenti sono i casi di questo tipo: il canonico Luzio Piccolomini, rettore di S. Maurizio, offre ospitalità al fratello, al figlio di questi, oltre a due sacerdoti e ad un chierico di 16 anni, del quale cura l'educazione; così come Mario Cosci, nella parrocchia dei SS. Vincenzo e Anastasio, garantisce sopravvivenza e formazione al nipote e al diacono Antonio de Morgantibus; mentre il confratello Girolamo Fanzio divide casa con il fratello e i suoi tre figli, ai quali, se non se ne è assunto personalmente l'onere, avrà pur curato di far loro frequentare una delle scuole cittadine[89]. L'abitudine, per la verità dettata da motivazioni contingenti, di contenimento del costo della vita, di coabitare con il parente sacerdote, se garantisce a quest'ultimo la sicurezza di avere una famiglia alle spalle, famiglia che può intervenire nei momenti di bisogno, offre la possibilità ai parenti non solo di partecipare dei proventi ecclesiastici del loro congiunto, ma anche di utilizzarne la *cultura* a pro' di chi in famiglia raggiunge l'età scolare.

Migliora la situazione nel quarto di secolo che divide le due visite, quanto all'impegno educativo profuso dalle parrocchie cittadine: la grammatica ora viene insegnata a S. Donato e a S. Andrea, oltre che a S. Pellegrino. Ma proprio il sacerdote operante a S. Donato, don Filippo Pellio, offre il destro per una considerazione che lega il nostro discorso a quanto venivamo osservando in precedenza: di lui si dice «munus exercet docendi pueros grammaticam, conductus a Republica Senarum»[90]: si tratta quindi di una scuola che formalmente sarebbe privata, ma della quale si fa carico la magistratura cittadina, stipendiandone il titolare. E non è una delle scuole di Terziere perché il nome di Pellio non compare tra i tre maestri condotti per il 1598: segno che esistevano altre scuole oltre a quelle ufficiali, e fino a qui niente di strano; ma indice anche di una precisa volontà del ceto dirigente cittadino di non lasciarsene sfuggire il controllo: pare pertanto ulteriormente confermata la vocazione sostanzialmente pubblica, e il diretto coinvolgimento delle autorità perché tale permanga, della rete cittadina di istruzione inferiore.

La situazione migliora anche quanto a residenza dei parroci (solo 5 gli inadempienti); a riorganizzazione della rete parrocchiale (riduzione delle parrocchie curate da 128 a 110; loro divisione in 12 vicarìe); a preparazione del clero curato (55 le testimonianze dell'esistenza di biblioteche personali, maggiormente concentrate in città rispetto al contado)[91].

Pressoché inesistente, quanto ad impegno pastorale, il decennio di episcopato di Ascanio I Piccolomini, il cui «maggior diletto» pare fosse «nelle lettere humane, e nelle delicatezze delle accademie», oltre che nell'oculata gestione dei suoi feudi[92], Siena pare finalmente entrare nell'orbita tridentina con l'arrivo nel 1597 dell'oratoriano Francesco Maria Taru-

87. ACAS, *Sante visite 27*, f. 63.

88. ACAS, *Sante visite 27*, ff. 135-143.

89. ACAS, *Sante visite 21*, ff. 23-54.

90. ACAS, *Sante visite 27*, ff. 173-180. A Pellio accenna pure O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono*, pp. 68-69.

91. O. Di Simplicio, *La giustizia ecclesiastica*, p. 156. Lo stesso, in *Peccato penitenza perdono*, specifica opere e autori consigliati: «il domenicano spagnolo Luis de Granada ricorre 12 volte; la *Bibbia* 11; la *Summa Armilla* 5 volte; il Navarro (Martin de Azpilcueta) 4 volte; il *Concilio Tridentino* 4 volte; il *Catechismo Romano* 3 volte; la *Summa Antonina* 2 volte», p. 67. Sui testi per il clero in un periodo anteriore cfr. A. Prosperi, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, «Critica storica», VII, 1968, pp. 137-168. Vedi anche F. D. Nardi, *Aspetti della vita dei religiosi a Siena nell'età della controriforma (1600-1650). Parte prima*, «BSSP», XCIII, 1986, pp. 194-240, soprattutto le pp. 194-218.

92. N. Mengozzi, *Ascanio Piccolomini quinto arcivescovo di Siena*, «BSSP», XX, 1913, pp. 249-353: la citazione è tratta da I. Ugurgieri Azzolini, *Le pompe sanesi, 'o vero Relazione delli huomini, e donne illustri di Siena e suo stato*, Pistoia, Pier Antonio Fortunati 1649.

gi[93]. Polizianese, già vescovo di Avignone, vivificato dalla spiritualità filippina e dall'esempio borromeano, negli ultimi anni del Cinquecento imprime una vera e propria sterzata all'organizzazione e al funzionamento della diocesi a lui affidata. La visita pastorale, il sinodo diocesano, la diffusione delle compagnie del SS. Sacramento, la cura nei confronti dell'insegnamento della dottrina cristiana, l'introduzione di nuovi ordini religiosi e il sostegno alle confraternite laicali parlano tutti di un impegno se si vuole più organizzativo, maggiormente sensibile al disciplinamento di fenomeni già esistenti e vitali, che non attenzione a seguire quanto posto in opera nel suo evolversi nel tempo, attenzione peraltro impossibile a realizzarsi per le dimore sempre frequenti e prolungate a Roma piuttosto che a Siena del medesimo arcivescovo.

È infatti all'iniziativa di tanti rivoli, convogliati da Tarugi sotto il suo controllo, che vengono attuandosi a Siena le nuove idee e le nuove realizzazioni post-tridentine: 15 le scuole di catechismo che la *relatio ad limina apostolorum* del presule polizianese attesta attive in città a fine Cinquecento, *9 pro pueris* e *6 pro puellis*[94]. Rimanendo nell'alveo del nostro tema, l'azione della Congregazione dei Sacri Chiodi risulta senza dubbio di notevole rilevanza[95]. Creatasi informalmente nel 1567, organizzatasi a partire dal 1579, affiancata da un gruppo di sacerdoti votati alla vita comune, nell'ultimo quarto del Cinquecento la congregazione individua tra le sue attività prioritarie quella dell'insegnamento della dottrina cristiana. Matteo Guerra organizza pertanto già nella chiesa del Santa Maria della Scala una scuola di catechismo divisa in sei classi, esemplificata sulle regole comuni alle *scuole dei puttini in carità* di Castellino da Castello, ormai ampiamente diffuse nel nord della penisola[96]. Trasferitisi nel 1584 nella chiesa di San Giorgio, ai Padri della dottrina cristiana o Padri giorgini viene offerto il destro per allargare il loro raggio d'azione alle altre parrocchie cittadine, inviandovi alla domenica dei confratelli, dal momento che in Siena «non si frequentavano i sacramenti se non un poco in S. Martino, luogo dei reverendi padri agostiniani della Congregazione di Lecceto, e in S. Vigilio luogo dei reverendi di padri della Compagnia di Gesù»[97]. Affermazione un po' drastica, ma non del tutto destituita di fondamento, visto la desolante situazione attestata pochi anni prima dalla visita Bossi-Castelli. La Congregazione dei padri del ristretto, creata dall'arcivescovo Piccolomini nel 1594, costituirà infine il nucleo di un seminario destinato alla formazione dei chierici della congregazione medesima, seminario che vedrà la luce sotto il successore Tarugi nel 1599 presso l'Abbadia di S. Michele Arcangelo. Ma seminario non propriamente diocesano, frutto cioè dell'iniziativa della compagnia creata da Matteo Guerra, nata dalla fusione e dall'amalgama dell'elemento laico e di quello ecclesiastico. Se poi, morto il fondatore nel 1601, la congregazione andò incontro a dissapori e litigi tra queste

93. A. Castellini, *Il cardinale Francesco Maria Tarugi arcivescovo di Siena*, «BSSP», L, 1943, pp. 88-109.
94. O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono*, p. 69. Circa l'influenza sul nuovo corso post-tridentino del modello borromeano vedi anche C. Barbieri, *Il cardinale Federigo Borromeo a Siena*, «BSSP», XXXIX, 1932, pp. 65-81; e G. Cecchini, *Federigo Borromeo e Caterina Vannini in due recenti pubblicazioni*, «BSSP», XL, 1933, pp. 314-346.
95. Sulla quale vedi F. D. Nardi, *Matteo Guerra e la Congregazione dei sacri chiodi (secc. XVI-XVII). Aspetti della religiosità senese nell'età della Controriforma*, «BSSP», XCI, 1984, pp. 12-148. Va in questo senso richiamato quanto ha scritto O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono*: «la ricostruzione dei rapporti tra stato e chiesa nella Toscana medicea rimane nondimeno ancora oggi subordinata a un'ottica interpretativa prevalentemente illuministica. Il senso della prospettiva storica non se ne avvantaggia e si perde di vista il *mutamento culturale* profondo apportato dalla diffusione della catechesi tridentina», p. 61.
96. Vedi al riguardo X. Toscani, *Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, «Società e storia», VII, 1984, n. 26, pp. 757-781; e prima, M. Turrini, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 407-489; e prima ancora, P. Lucchi, *La Santacroce, il Salterio e il Babuino. Libri per imparare a leggere nel primo secolo della stampa*, «Quaderni storici», XIII, 1978, n. 38, pp. 593-630.
97. Biblioteca comunale degli Intronati di Siena, *Ms. A XI 32*, f. 59r., copia manoscritta di G. A. Lenzi, *Vita del venerabile servo di Dio Matteo Guerra da Siena*, Siena, nella stamperia di Francesco Quinza 1734, citato da F. D. Nardi, *Matteo Guerra*, p. 45.

due componenti, nondimeno il seme del suo fervente operare nell'arco di un trentennio era gettato e continuerà a germogliare nella realtà senese seicentesca. Anzi, c'è chi sostiene che la regolarizzazione e la normalizzazione apportata dall'intervento dell'ordinario diocesano, che in un certo senso prese sotto la sua egida l'istituto, contribuì a smorzare il fervore delle primitive opere di carità della compagnia[98]. È un fatto che alcuni decenni più tardi, nel 1670, l'arcivescovo Ascanio II Piccolomini rilevi, tra le attività dei padri giorgini, il declino dell'insegnamento della dottrina cristiana, nonché delle pratiche devozionali e penitenziali[99].

Assodato dunque che la Controriforma, tanto per semplificare, in ambito educativo non passa per l'ordinario diocesano, nonostante gli sforzi di un arcivescovo come Francesco Maria Tarugi; che le autorità cittadine non vogliono mollare la presa relativamente a tale settore, abbiamo appurato come per altri canali giunga a Siena il vento del nuovo corso post-conciliare: estremamente significativo è il fatto che a S. Andrea il curato sia coadiuvato nelle confessioni dai padri della Compagnia di Gesù[100]; altrettanto rilevante rilevare che il cappellano di S. Pellegrino Francesco Bindi è legato ai padri di S. Giorgio, vale a dire a quella Congregazione dei Sacri Chiodi che a Siena ha portato da qualche decennio l'insegnamento della dottrina cristiana, il carisma dell'Oratorio filippino, la spiritualità misticheggiante delle *beate vive*[101]. Sul versante educativo, pertanto, non si può proprio dire che le scuole pubbliche la facciano da padrone: la tradizionale e ormai consolidata scuola cattedrale; la scuola per chierici presente all'interno dell'Ospedale di Santa Maria della Scala[102]; il seminario istituito dai padri della Congregazione dei Sacri Chiodi per garantirne la continuità; il collegio dei gesuiti in San Vigilio e la loro opera di promotori di iniziative educative nelle parrocchie cittadine: pur nell'assenza di un seminario diocesano (arriverà solo nel 1614), l'offerta educativa delle strutture ecclesiastiche viene rimpolpandosi a mano a mano che ci si inoltra nel secondo Cinquecento. Quello che però non è possibile negare, e che forse caratterizza Siena rispetto ad altre realtà, soprattutto rispetto ad altre città universitarie, è la volontà pubblica di mantenere e rafforzare la rete di istruzione inferiore che può preludere all'avanzamento negli studi e magari all'entrata nell'università cittadina: così non sarà ad esempio a Padova, dove i gesuiti occupano in breve volgere di tempo lo spazio del *cursus* preparatorio agli studi universitari, dalle *scuole basse* alla filosofia, dove vengono censurati, nel 1591, ma dove i Riformatori dello Studio si dimostrano incapaci di creare, e di legare alla struttura dello Studio pubblico, quella rete di classi propedeutiche che consentano un'adeguata preparazione al futuro studente universitario[103].

98. F. D. Nardi, *Matteo Guerra*, p. 58.
99. M. Sangalli, *Per la storia del Seminario arcivescovile di Siena*, p. 215.
100. ACAS, *Sante visite 27*, ff. 192-198.
101. ACAS, *Sante visite 27*, ff. 204v.-208. Su santi e beati senesi, vedi ora *Santi e beati senesi. Testi e immagini a stampa*, a cura di F. Bisogni-M. De Gregorio, Firenze-Siena, Maschietto&Musolino-Protagon 2000. Su una mistica contemporanea di Matteo Guerra, la fondatrice delle cappuccine senesi Passitea Crogi, il rimando è al vecchio studio di E. Lazzareschi, *Una mistica senese: Passitea Crogi 1564-1615*, «BSSP», XXII, 1915, pp. 419-433; XXIII, 1916, pp. 3-46; XXV, 1918, pp. 125-165.
102. Dell'esistenza di tale scuola è indizio anche quanto scrive F. D. Nardi, *Aspetti della vita dei religiosi a Siena*, riguardo al «caso del prete Antonio Marchesi, colpevole di aver colpito con una chiave la testa del chierico Agnolo di Cristofano Spinelli da Scofiano, per un debito non saldato. Il fatto era accaduto il 23 dicembre 1602 davanti allo Spedale di Santa Maria della Scala, in presenza di Camillo Parigini, scolaro di circa otto anni», p. 216.
103. Cfr. M. Sangalli, *Università Accademie Gesuiti. Cultura e religione a Padova tra Cinque e Seicento*, Trieste, Lint 2001 («Accademia galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova. Atti, documenti e testi», 3).

Maestri, preti-maestri e scuole a Venezia a fine Cinquecento

È riferimento, questo padovano, che ci conduce verso la conclusione del nostro *excursus*: non tanto per occuparci di Padova, dove peraltro una carenza di scuole inferiori preparatorie agli studi universitari viene segnalata tra fine Cinquecento e Seicento, ma di Venezia, dei suoi maestri, delle sue scuole. Tale aggiunta a nostro modesto parere non apparirà superflua qualora si ponga mente alla rilevanza di comparazioni basate sulla medesima tipologia di fonti, collocate nel medesimo torno di tempo, ma concernenti aree geografiche e umane tra loro differenti e distanti; così come qualora si presti attenzione al divario tra le informazioni che tali fonti possono fornire di quelle differenti realtà.

Due repubbliche, la veneziana e la senese, due modi divergenti di governare, operare, in una parola vivere: due maniere dissimili di approcciarsi all'ambito educativo. Giuseppe Gullino ha sostenuto essere estremamente arduo parlare di una vera e propria politica scolastica da parte delle autorità veneziane cinque-seicentesche[104]. Non si vuole certo affermare da parte nostra che invece a Siena nel secondo Cinquecento una politica scolastica fu effettivamente operante: forse l'intento di riordinare tale settore si sostanzia del rimpianto per un passato di libertà e della volontà di rinverdirlo pur se aggiogati al carro mediceo; certo però, e l'abbiamo visto, qualche elemento innovativo e di particolare attenzione a tale ambito non mancò nella Siena del tardo Cinquecento.

La magistratura veneziana dei Riformatori dello Studio di Padova non è certo paragonabile ai Due sopra le scuole senesi e neppure ai Quattro sopra lo Studio: al di là delle debite proporzioni da farsi tra popolazione e popolazione (quella veneziana è in questo periodo quasi dieci volte superiore a quella senese), tra Studio e Studio (quello padovano è tra i più frequentati d'Europa e raccoglie docenti di fama internazionale; quello senese deve essere per volontà granducale limitato «più per intertenimento delli stessi Sanesi, che non attendono alla mercatura», come ebbe a scrivere il governatore Del Caccia nel 1589), i Riformatori veneziani hanno anche competenza nel delicato ambito della stampa, e della stampa nella città certo più viva e attiva in tale settore durante il Cinquecento.

«Agli inizi del Cinquecento ormai l'istruzione era chiaramente percepita come affare di stato e veniva proposta a tutti i ceti»: Sandro de Bernardin ha messo in luce l'impegno pubblico in campo educativo a Venezia a partire dal secondo decennio del XVI secolo, ma allo stesso tempo ne ha valutato gli esiti limitati a causa della «cronica inefficienza dell'apparato tributario veneziano». Soprattutto per quanto riguarda le classi più umili, e di conseguenza le scuole cosiddette *basse*, o di sestiere, l'intento paternalistico del ceto dirigente raccolse consensi non entusiastici, dal momento che l'istruzione non veniva ancora avvertita come «fattore di promozione sociale»[105]. Proliferano pertanto, accanto alle scuole gratuite di sestiere, quelle gestite dalle organizzazioni filantropiche e dagli ordini dediti all'educazione di orfani e diseredati (somaschi *in primis*), nonché le scuole parrocchiali di dottrina cristiana. Non solo, dal 1520 i maestri di sestiere vengono obbligati ad insegnare la dottrina cristiana, non ignorando la signoria le implicazioni di mantenimento dell'ordine costituito e di controllo sulle classi inferiori garantito dall'educazione religiosa.

Nel 1533 giunge poi per i Riformatori l'assunzione dell'impegno ad occuparsi in Venezia dell'istruzione inferiore, laddove nelle altre città del dominio (Padova compresa) l'iniziativa continuava ad essere lasciata ai privati o tutt'al più agli organi municipali. Nella sostanza simili risultano gli organismi addetti a tale compito a Siena e a Venezia: i Quattro sopra lo Studio e i Riformatori sono infatti diretta espressione della classe dirigente locale, che pertanto individua il settore come primario per il mantenimento dell'ordine costituito e della sua posizione di privilegio. Diverge invece, e non è nei fatti divergenza di poco conto, lo stretto legame tra ateneo e istruzione inferiore a Siena, mentre per l'ateneo di stato veneziano, cioé Padova, i Riformatori non ritengono di dover istituire tale vincolo. A loro basta, paiono voler dire, che si garantisca agli abitanti della Dominante (con le scuole di sestiere prima, con la Scuola di Rialto poi) una sufficiente preparazione che consenta a chi vuole, e soprattutto a chi ne ha le possibilità economiche, di proseguire gli studi a Padova[106]. Di offrire tale opportunità anche alla nobiltà di Terraferma, almeno durante il XVI secolo, non sembrano peritarsi più che tanto.

Rispetto alle idee tardo-medievali in proposito, a Venezia vengono compiuti nel Cinquecento veloci e notevoli passi avanti: Manlio Pastore Stocchi ha giustamente rilevato come ancora nel XV secolo nella Dominante si ritenesse il settore educativo di stretta pertinenza privata e, laddove si iniziarono a creare scuole pubbliche, queste vennero indirizzate alla formazione di funzionari statali (come la Scuola di San Marco a partire dal 1446)[107]. Non solo, ma si accentuò lo iato tra i grandi umanisti pur presenti in laguna (Francesco Barbaro, Leonardo Giustinian) e i *ludimagistri*, maestri di grammatica che godevano di sempre minore considerazione, soggetti a Venezia all'incerto incontro di domanda ed offerta, il tutto a scapito della qualità dell'istruzione offerta ai rampolli del ceto dirigente, laddove questi non potessero permettersi dei precettori privati[108]. L'elevata presenza del fenomeno del precettorato può infatti essere in parte attribuita anche alla cattiva qualità dell'offerta scolastica lagunare, cattiva qualità che vedremo riproporsi anche all'interno delle scuole di sestiere cinquecentesche.

Maggiore attenzione era invece attribuita, come a Siena del resto, ai maestri di abaco, poiché i fini eminentemente pratici del loro insegnamento e la vocazione mercantile cittadina confluivano verso una positiva valutazione del loro ruolo. Anzi, poteva accadere che le scuole di grammatica venissero ad essere considerate propedeutiche rispetto all'insegnamento dell'abaco, così come che i grandi maestri dell'umanesimo (da Guarino a Vittorino da Feltre) stazionassero in laguna per qualche tempo, ma poi cercassero altrove sistemazioni maggiormente stimate, sicure e definitive: «una condotta a Verona, a Vicenza, a Treviso dava una sicurezza e un'indipendenza evidentemente preferibile per chi non trovasse del tutto rispondente alle sue mire o al suo carattere lo stato di precettore in casa di un patrizio veneziano o le piccole funzioni burocratiche»[109]. È pur vero che tra primo e secondo Quattrocento l'influsso umanistico concorse a creare a Venezia una generazione di letterati consapevoli dell'importanza delle lettere e del settore educativo. Pur se mai umanisti «a tempo pieno», è agevole ipotizzare che la connotazione largamente positiva attribuita alla formazione letteraria e all'istruzione abbia contribuito a far nascere nella classe dirigente la consapevolezza della rilevanza di un controllo pubblico sulle scuole, dai livelli inferiori a quelli medi e superiori.

104. G. Gullino, *Educazione, formazione, istruzione*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, VIII: *L'ultima fase della Serenissima*, a cura di P. Del Negro-P. Preto, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1998, pp. 745-799; e prima, dello stesso, *La politica scolastica veneziana nell'età delle riforme*, Venezia, Deputazione di storia patria 1973.
105. S. De Bernardin, *I Riformatori dello Studio: indirizzi di politica culturale nell'Università di Padova*, in *Storia della cultura veneta*, 4/1: *Il Seicento*, a cura di G. Arnaldi-M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza 1983, pp. 61-91: 61-62.
106. Cfr. G. Benzoni, *La cultura: contenuti e forme*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*. VI: *Dal rinascimento al barocco*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1994, pp. 515-588, in particolare il paragrafo *Percorsi e ruolo dell'apprendimento*, pp. 518-530.
107. M. Pastore Stocchi, *Scuola e cultura umanistica fra due secoli*, in *Storia della cultura veneta*. I: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. Arnaldi-M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza 1983, pp. 93-121.
108. Cfr. G. Benzoni, *Le accademie e l'istruzione*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*. IV: *Il rinascimento. Politica e cultura*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1996, pp. 789-816: «sconfinata la fiducia nell'umanesimo dispiegato; e senza remore e riserve l'ammirazione per chi, nel patriziato, si distingua per dottrina, "maxime in humanità"», p. 804.
109. *Ivi*, p. 109.

Del resto anche Gherardo Ortalli, autore dello studio recente più serio e completo al riguardo, sottolinea il carattere sostanzialmente privatistico dell'offerta di istruzione sino a Quattrocento inoltrato e sotto certi aspetti sino a metà Cinquecento: l'impulso alla creazione della Scuola di Rialto per gli studi retorico-filosofici viene dal testamento di un privato, Tommaso Talenti, vergato nel 1408; l'ipotesi di istruzione diffusa si concretizza a Venezia formalmente solo nel 1551, quando si decide di istituire il *dazio dei grammatici* a sostegno delle scuole di sestiere[110]. Ma se intervento diretto non ci fu, da parte delle magistrature lagunari, numerose spie parlano di un'attenzione al settore educativo, che colpisce per l'elevato tasso di scolarizzazione, per la numerosa e variegata offerta di istruzione, sollecitata da un'altrettanto consistente domanda, tutti sintomi per il ceto dirigente di un ambito da tenere perlomeno sotto osservazione. Ecco allora le scuole di grammatica, quelle di umanità, quelle d'abaco, sino a giungere nel 1517 a quella scuola che in Merceria insegnava «a lezer e scriver in moresco»[111]: la varietà dell'offerta e lo stretto legame con le caratteristiche salienti dell'economia cittadina, così come una meno netta distinzione di classe nei frequentanti, almeno per il periodo tardo-medievale, risultano pertanto confermate per Venezia così come lo sono state per Siena: ciò che marca la differenza, giova ribadirlo, è invece il precocissimo intervento pubblico nella città toscana rispetto alla Dominante. Il tasso di alfabetizzazione, che abbiamo visto essere presumibilmente elevato nell'area toscana in epoca molto precoce, sarebbe comunque elevato anche a Venezia e le considerazioni di Ortalli spingono ad anticiparne l'evoluzione rispetto alle precedenti ricerche in materia, tendenti a sottolineare un ritardo veneziano rispetto ad altre realtà dell'Italia centro-settentrionale[112].

E il clero? quale il suo ruolo nella Venezia quattrocentesca? Assodato per il periodo un suo maggiore coinvolgimento nel campo educativo in campagna piuttosto che in città; assunta la limitatissima presenza in laguna di preti-maestri gerenti vere e proprie scuole, non si può non essere d'accordo sull'esistenza di sacerdoti docenti in privato, a un ristrettissimo numero di discenti, senza vincoli di rette, pagamenti, contratti. Una sorta di «sistema scolastico parallelo», insomma; di «non irrilevante istruzione "sommersa"»[113]. Del resto poi, non dobbiamo dimenticare che, come a Siena, anche a Venezia esiste una scuola capitolare o canonicale, anzi ne dovrebbero esistere due, una nella cattedrale di San Pietro di Castello, l'altra nel tempio civico di San Marco. Sicuramente attestata quella marciana, sulla base del testamento di Matteo *de Esculo*, anno 1456, che si dice *rector scolarum in canonica eiusdem sancti Marci*[114]. Da qui, la forte tentazione di concordare con chi scrive che «la grande stagione tardo medievale delle scuole laiche ci [avrebbe] fatto mettere troppo in ombra la tenace continuità del sistema educativo ecclesiastico [...] un tessuto educativo clericale sparso, quasi sommerso, difficile da recuperare a un organico quadro e tuttavia tenace e radicato»[115]. Anche a Venezia. Anche a Siena. E altrove.

Operante dal primo Cinquecento anche la scuola patriarcale di Castello: la istituisce il patriarca Antonio Contarini nel secondo decennio del secolo, la lega alla cattedrale di San Pietro il successore Girolamo Querini. Anzi, ne viene istituita una per ognuno degli altri cinque sestieri[116]. Come a Siena, come in altre città italiane, tali scuole ecclesiastiche

110. G. Ortalli, *Scuole e maestri tra medioevo e rinascimento. Il caso veneziano*, Bologna, il Mulino 1996, pp. 28-34.
111. *Ivi*, p. 67.
112. C. M. Cipolla, *Istruzione e sviluppo. Il declino dell'alfabetismo nel mondo occidentale*, Torino, UTET 1971, pp. 15, 40, 51-53, 61.
113. G. Ortalli, *Scuole e maestri*, p. 151.
114. *Ivi*, pp. 152-153. Su tale scuola per zaghi vedi anche P. Grendler, *La scuola nel rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza 1991, pp. 64-65.
115. G. Ortalli, *Scuole e maestri*, p. 155.
116. P. Grendler, *La scuola nel rinascimento*, pp. 65-69.

continuano a formare sacerdoti anche dopo l'istituzione dei rispettivi seminari: a Venezia dal 1579; a Siena dal 1614.

Il 23 marzo 1551, infine, Francesco Donà, lo stesso doge che accolse la Compagnia di Gesù nella repubblica, approva l'istituzione di scuole pubbliche di sestiere: tale data segna definitivamente l'uscita del settore educativo dall'ambito privatistico o semi-privatistico: il mantenimento dell'ordine costituito, strettamente legato all'educazione religiosa, sono i cardini portanti di questa iniziativa. Così come lo è l'esplicita volontà di fare delle scuole di sestiere il primo gradino di un *curriculum studiorum* progrediente da esse alle scuole di umanità a quelle di San Marco o di Rialto sino a giungere allo stadio terminale dell'ateneo patavino[117]. Furono ambizioni però che non sfociarono in reali successi: ridimensionate da sei a quattro già un quindicennio più tardi, affette da croniche difficoltà finanziarie, le scuole di sestiere ebbero vita stentata ma continuativa, contrastate nell'arco di qualche decennio dalle ben più fortunate scuole degli ordini religiosi insegnanti.

È dunque del 1551, lo sappiamo, la presa di coscienza da parte dei Riformatori della necessità di ordinare il campo dell'istruzione di livello inferiore con l'istituzione delle scuole di sestiere. È del 1567 la legge promulgata dal Senato veneziano che rende operative quelle medesime scuole – proprio gli stessi anni in cui la materia si discuteva pure in quel di Siena. È del 1587-88, ce lo hanno insegnato gli studi di Paul Grendler, quella richiesta di professione di fede cattolica per i maestri operanti nel contesto cittadino che ha consentito di valutare il peso di ben 256 soggetti impegnati in tale attività e di stabilire come a Venezia l'89% degli scolari frequentasse scuole private, il 7% scuole ecclesiastiche e solo il 4% scuole comunali[118].

I primi rudimenti dell'istruzione appresi tra le mura domestiche; le scuole della dottrina cristiana; quelle all'interno di monasteri e conventi, oltre alle scuole private e a quelle pubbliche hanno permesso di valutare intorno al 33-34% il tasso dell'alfabetismo maschile a Venezia in quegli anni. Risulta confermato per la Dominante l'abbinamento precettorato privato/scuola privata che abbiamo visto operante per Siena; così come in entrambe non pare che i convitti, che tanto successo avranno nel Seicento, abbiano rivestito grande rilevanza. Grendler dà notizia di solo due strutture del genere, più simili però ai convitti di età umanistica che non a quelli seicenteschi affidati alle cure degli ordini religiosi insegnanti: un domenicano fiorentino con sette convittori e quattro o cinque esterni; un maestro laico veneziano con tre convittori e ventisei o ventisette esterni (ma quest'ultimo insegnava, e non è aggiunta da poco, oltre al latino anche l'abaco)[119].

Debordante la prevalenza degli ecclesiastici tra i maestri, se si vuole di gran lunga superiore alla situazione senese, più cioé del 60%. Se poi distinguiamo scuole in latino e scuole in volgare, l'80% dei sacerdoti occupa le prime, così come simile percentuale di laici insegna nelle seconde. Ancora più massicciamente presenti gli ecclesiastici tra i precettori privati, con una percentuale che sfiora il 90%[120]. Maggiore dimestichezza col latino per la loro stessa formazione ed estrazione; minore remunerazione rispetto ai maestri laici; maggiori garanzie di ortodossia e di più o meno rigorosa educazione morale: queste alcune delle ragioni che aiutano a spiegare un fenomeno dalle cifre francamente impressionanti. Perché a Siena, pur se presente, fu meno presente? può aiutarci a spiegarlo una storia che parla di un maggiore e più cospicuo intervento del pubblico, atto ad incanalare e selezionare l'offerta verso elementi più laici per un più lungo periodo di tempo, anche se poi costretto a desistere una volta venuta meno la reperibilità di tali soggetti ed entrate in gioco le dinamiche del periodo post-conciliare e controriformistico?

117. *Ivi*, pp. 69-79.
118. *Ivi*, p. 50.
119. *Ivi*, pp. 59-60.
120. *Ivi*, pp. 58-64.

Si dipana infine tra il 1591 e il 1594 la visita pastorale del patriarca Lorenzo Priuli che si è rivelata fonte di eccezionale interesse per confermare di lì a pochi anni i dati forniti da Grendler, per integrarli, per ricomprenderli in un contesto più ampio e dai contorni meglio definiti[121]. Ben differente rispetto a quello del presule senese l'impegno profuso da Priuli per venire a conoscenza dei chierici formantisi nelle chiese veneziane (e non nei due seminari ducale e patriarcale) e dei sacerdoti che in quelle parrocchie erano addetti all'insegnamento a vario titolo[122].

Di ben 33 chiese vengono riportati in progressione di avvicinamento agli ordini sacri gli *zaghi*, gli *zoveni o chierici de chiesa* (con solo la prima tonsura), i sacerdoti: 198 gli zaghi e i chierici censiti, spesso con l'indicazione del patronimico e del mestiere del padre; 73 i maestri, in maggioranza sacerdoti all'infuori di 5 donne e di 19 laici; dei restanti 68 maestri sia laici sia ecclesiastici, di 10 viene detto espressamente che non hanno fatto la professione di fede pochi anni prima (e vanno pertanto aggiunti senza dubbi ai 256 censiti da Grendler), di 17 che invece la licenza l'hanno ottenuta, per i restanti 41 la fonte tace. Ma eloquente è la fonte nello specificare che 14 di quei 68 maestri sono precettori privati, chi in casa Berengo, chi in casa Malipiero, Vendramin, Gritti, da Mosto, Emo, Zorzi, Grimani, Soranzo: è il fenomeno sommerso e poco conosciuto del precettorato privato presso le famiglie dell'aristocrazia lagunare, sul quale una tenue luce il patriarca Priuli ha cercato di gettare con le ricognizioni da lui ordinate. Tra questi 14 precettori poi, solo 2 sono laici, tutti gli altri chierici e sacerdoti: percentuale eloquente, che individua nell'ecclesiastico, a differenza di quanto accadeva in età umanistica, il soggetto privilegiato dagli strati medio-alti della società veneziana (e non solo) al fine di garantire una buona educazione, sia sotto il profilo qualitativo sia sotto quello morale, ai loro figli. Rispetto alla provenienza dei maestri, laddove (raramente) specificata, giunge conferma di una vitalità e di un'attrazione ancora *internazionale* di Venezia a fine Cinquecento, diversamente da quanto si è appurato verificarsi a Siena: Arezzo, Cremona, Rimini, Vienna, Perugia, luoghi d'origine di alcuni precettori, si affiancano ancora a Salò e Ceneda nel territorio della Serenissima. Addirittura, tra i maestri di abaco, troviamo un messer Giovanni Lion «negro»[123].

Tra i preti-maestri, alcuni già ordinati, altri ancora con gli ordini minori, c'è chi «tiene figliuoli in casa a spese, informandoli di buone lettere, devotione et costumi»[124]. Chi «tiene scola di putti, et insegna a leggere et scrivere et qualche poco di abbaco et quaderno»[125]. Chi abbina all'officiatura, in luogo di sostituto, la residenza e il precettorato privato presso il nobiluomo Domenico Gritti[126]. Chi al precettorato privato congiunge l'espletamento delle sue funzioni più prettamente spirituali, quali la confessione, mansione sempre prioritariamente rivolta nei confronti dei suoi datori di lavoro[127]. Chi in casa di un nobile, per il quale cura l'educazione dei figlioli, apre una scuola in cui confluiscono anche altri «putti»[128]: così come Paleario un secolo e mezzo prima, scuola privata e pre-

121. Archivio della Curia patriarcale di Venezia (da ora in poi ACPV), *Visite pastorali 1591-93, b. 3 (Supplemento alle visite delle chiese parrocchiali del patriarca Priuli, contenente esami, decreti, inventarii et altre scritture, presentate nella cancelleria per commissione del sopradetto prelato. Comincia nell'anno 1591, termina nell'anno 1598)*.
122. Sulla figura e sull'epoca di Lorenzo Priuli cfr. *La Chiesa di Venezia tra riforma protestante e riforma cattolica*, a cura di G. Gullino, Venezia, Studium cattolico veneziano 1990 («Contributi alla storia della Chiesa di Venezia», 4); e, più in specifico, al suo interno, S. Tramontin, *Catechesi, catechismi e catechisti*, pp. 113-130, in particolare il paragrafo *Il catechismo del patriarca Priuli*, pp. 117-120.
123. ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Marcuola (25 agosto 1591), f.n.n.
124. ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa dei SS. Apostoli (4 febbraio 1593), don Nicola Bruni, f.n.n.
125. ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa dei SS. Apostoli (4 febbraio 1593), Menego da Venezia, f.n.n.
126. È Matteo de Luciis, sostituto di don Pietro Stridonio, assente in quanto vicario in Verona, ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Giovanni Decollato (31 dicembre 1592), f.n.n.
127. È Giovanni Maria Inzidori, «confessor ai signori Alvise», oltre che precettore di grammatica, ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Marcuola (25 agosto 1591), f.n.n.
128. È pré Bernardin, che «sta in contrà in casa del clarissimo signor Lunardo Zane per preccetor de alcuni putti et

cettorato si fondono e fondono molto probabilmente elementi provenienti da strati sociali differenti, perpetuando (ma non per molto ancora) quella commistione che abbiamo visto già operante nella Venezia tardo-medievale. Pochi casi servono ad illustrare le differenti maniere nelle quali veniva espletata la funzione di maestro e di educatore da parte degli ecclesiastici veneziani, da affiancare alle forme più tradizionali, e prevalenti, dell'apertura di una vera e propria scuola in contrada o di una scuola annessa alla parrocchia nella quale si ha cura d'anime o si sta seguendo l'*iter* della formazione sacerdotale. Due soli i casi (ma siamo a nemmeno un quindicennio dall'apertura dei due seminari veneziani, il patriarcale e il ducale) nei quali è attestata tale formazione all'interno dell'istituzione tridentinamente prespostavi[129]: indice evidente di percorsi formativi ancora molto lontani dalla normalizzazione prevista dall'assise conciliare; della necessità di integrare più fonti tra loro per poter fare storia della preparazione clericale agli ordini sacri in età moderna; di scansioni periodizzanti assai ardue da proporre per un fenomeno che va valutato in un arco temporale che lega medioevo e modernità.

La visita del patriarca Priuli non registra ovviamente solo la presenza dei preti-maestri: parrocchia per parrocchia si vengono a conoscere anche i laici insegnanti, e fra i laici pure alcune donne. Inutile dire però che gli ecclesiastici sono in netta maggioranza: 49 su 73, vale a dire il 67% del totale, percentuale che riconferma, su un campione più piccolo, ma non insignificante, di insegnanti, i dati emersi dalla ricerca di Paul Grendler. Non inutile invece sottolineare quella che pare una specializzazione preminente nell'ambito dei maestri laici: 9 su 19 sono insegnanti d'abaco; altri 9 vengono indicati genericamente come «maestri da scola», e pertanto non è escluso possano esserlo; di uno solo, messer Ottaviano spagnolo, è chiaramente specificato essere «maestro di grammatica senza licenza»[130]. Sempre più ecclesiastici si appropriano delle scuole di grammatica; sempre più laici perdono gli strumenti dell'istruzione nei primi rudimenti del sapere, relegati a mantenere il monopolio di quell'istruzione *tecnica*, nella quale solo a Seicento inoltrato verranno parzialmente insidiati, anche lì, da alcuni ordini religiosi insegnanti, scolopi *in primis*[131].

Le donne, che pur saranno state operanti anche in quel di Siena, che sappiamo presenti a Venezia con loro scuole sin dal medioevo, fanno timido capolino nei nostri documenti: una sola volta, nella parrocchia di S. Biagio, dove, si badi bene, «maestri di scolla non vi sono». Vi sono, però, «alcune donne che insegnano ai figlioli piccoli»[132]: «missera Cattarina vedova in corte Dolfina; missera Prudentia di Nicolò in corte Frumenta; donna Cattarina vedova in corte Grimana; missera Giacoma vedova in le case della Piove; donna Cattarina moglie de Antonio Salermo in corte Grimana» parlano di un'istruzione limitata ai primissimi rudimenti del sapere, per maschi e femmine indistintamente; di scuole aperte nelle corti di palazzi patrizi; di una condizione, quella di maestra, affidata in preva-

è zovene de chiesa a san Basegio»; lo stesso fa Paolo Galuzi da Salò, che tiene scuola di umanità «in questa contrà zò del ponte per andar a san Polo in calesella da chà Centanni nella casa della clarissima madonna Marina Moresini», ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Tomà (6 gennaio 1593), f.n.n.
129. Si tratta di Giovanni «fiol del q. signor Andrea cimolin, il qual al presente si ritrova nel Ceminario de S. Marcho» ed è «giovene de chieza» ai SS. Apostoli, ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa dei SS. Apostoli (10 gennaio 1593), f.n.n.; e di Andrea Fò «nel Seminario, et hora sta in ca' Vendramin alla Zuecca», *ivi*, visita alla chiesa di S. Simeone profeta (14 ottobre 1592), f.n.n. Sui due seminari lagunari cfr. M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti 1999, pp. 385-418 («Classe di scienze morali, lettere ed arti. Memorie», 84); e ora F. Cavazzana Romanelli, *Gli archivi dei seminari. Topografia e natura dei fondi veneziani*; P. Benussi, *L'Archivio antico del Seminario patriarcale di Venezia. Censimento del fondo (secc. XVI-XIX in.)*; G. Bernardi, *Gli archivi del Seminario patriarcale di Venezia (secc. XIX-XX) e gli altri archivi aggregati. Presentazione dei fondi*, in *Chiesa Chierici Sacerdoti*, rispettivamente alle pp. 263-286; 287-308; 309-328.
130. ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Giacomo dall'Orio (1592), f.n.n.
131. Cfr. di G. Benzoni, *La cultura*, il paragrafo *Tecniche, metodi, accorgimenti, ammaestramenti*, pp. 574-580.
132. ACPV, *Visite pastorali 1591-93, b. 3*, visita alla chiesa di S. Biagio (ottobre 1592), f.n.n.

lenza a donne socialmente deboli, a vedove che in tal modo integrano il magro bilancio familiare.

Per concludere, ma è elemento di non secondaria importanza, la visita pastorale veneziana del patriarca Priuli illumina a sufficienza la provenienza sociale dei chierici inservienti nelle rispettive parrocchie. E, a parte i precettori destinati per lo più ad educare i rampolli delle famiglie del ceto medio-alto, è luce gettata sul mondo dei mestieri lagunari, dai più umili a quelli economicamente più remunerativi. È luce che rischiara una domanda di istruzione che sale soprattutto dagli strati più bassi della popolazione: falegnami-*marangoni*; marinai; barcaioli; calafati impermeabilizzanti i natanti con pece e catrame; tessitori; conciatori di pelli-*vaginari*; lavoratori di sciamìto (un tessuto di seta o velluto)-*samiteri*; conducenti di lettiga; cimatori che levano il pelo ai panni; tintori; facchini; fornai; bottai; barcaioli di chiatte-*piateri*; servitori; cestai; fruttivendoli; riempitori di sacchi-*insaghadori*; lanieri; sarti; sceglitori e raccoglitori di lana-*cimolini*; merciai; speziai; misuratori della capacità dei recipienti per olio e vino-*sagomadori*; stampatori. Ma anche orefici. Ma anche proprietari di marciliana. È domanda che ha contagiato tutti gli strati sociali: domanda di istruzione, ma pure domanda di collocazione dei propri figli nel seno protettivo di santa madre Chiesa. E sì, perché questi chierici saranno per la maggior parte i futuri sacerdoti, i futuri confessori, i futuri maestri, i futuri beneficiari di prebende, di cappellanìe, di cure d'anime.

Altre tematiche andrebbero abbozzate, alcune sono state tralasciate: un'indagine più approfondita su Siena rivelerà la consistenza della rete delle scuole inferiori in città e in maniera più o meno approssimativa il tasso di scolarizzazione. È necessario mettere in rapporto la città col suo contado e con le comunità di campagna affinché risaltino più nettamente somiglianze e differenziazioni, che pur sono notevoli in età moderna, anche perché in altri contesti è stata appurata una maggiore incidenza dell'elemento ecclesiastico in ambito educativo al di fuori del contesto cittadino, almeno sino al secondo Cinquecento. Non ultimo, con l'avvento del principato mediceo anche a Siena, non può essere tralasciata in ambito scolastico-educativo la dialettica centro (Firenze)/periferia (Siena), le scelte operate a livello centrale così come l'acquiescenza o le resistenze a livello periferico. Ci fu, e fu incisiva, reale, fattiva, un'influenza sulla rete delle scuole inferiori delle decisioni prese a Firenze relativamente allo Studio pubblico senese? se tale influenza pare minima per Venezia nei confronti delle città della Terraferma, non si può dimenticare che lo stretto legame istruzione inferiore/istruzione universitaria fu operante a Siena anche dopo l'arrivo dei Medici. Il *declassamento* dell'ateneo senese a favore di quello pisano voluto dai granduchi ebbe riflessi negativi anche sull'organizzazione e sulla qualità dell'insegnamento inferiore a quell'ateneo intimamente connesso?

Dal confronto tra le realtà senese e veneziana pare emergere una situazione ben differente nello stesso torno di anni: nella città lagunare il livello inferiore di istruzione è lasciato più che altro alla libera iniziativa dei singoli, alla richiesta di comunità parrocchiali o di membri delle medesime, ma allo stesso tempo fa impressione il fermento di tutto un sottobosco di quello che si può definire *proletariato sacerdotale* indirizzantesi verso il settore educativo. Nella città della lupa il dato rilevante è invece la decisione con la quale le magistrature cittadine vogliono continuare a mantenere la gestione delle scuole pubbliche, nella quasi totale apatia del mondo ecclesiastico verso i temi della riscossa educativa propugnata dalla Chiesa della controriforma. Va ovviamente valutato quanto del coinvolgimento ecclesiastico veneziano nel settore educativo sia coscientemente perseguito a livello dell'ordinario diocesano o non sia piuttosto la risposta ad un'effettivo fermento e ad un'effettiva domanda di istruzione proveniente da tutti gli strati sociali, così come uno sbocco inevitabile per un clero in formazione o economicamente debole sotto il profilo beneficiario e di cura d'anime. È comunque un fatto che la situazione tardo cinquecentesca delle due città

risente fortemente di una differente maniera perseguita nel rapportarsi al tema dell'istruzione in epoche anteriori: in laguna i maestri privati prima, i preti-maestri poi hanno reso vitale un sistema scolastico in un regime di quasi latitanza, o meglio di maggiore libertà da parte delle magistrature cittadine, spinte non tanto a ciò da un «un orientamento meditatamente sfavorevole alla gestione pubblica dell'insegnamento», quanto piuttosto da un «pragmatismo portato a sistema»[133]; a Siena la forte impronta pubblica impressa al mondo dell'istruzione inferiore forse non ha compresso le iniziative private, ma certo le ha controllate (come abbiamo visto accadere al parroco di S. Donato) e probabilmente ha contribuito a procrastinare la presa di coscienza all'interno del mondo ecclesiastico della necessità di un coinvolgimento diretto in questo ambito, mondo còlto sostanzialmente impreparato sia in questo che in altri settori del suo ministero sacerdotale ancora a chiusura di secolo. Di più, quali i risultati, sotto il profilo qualitativo e quantitativo, di questi due differenti modi di accostarsi al problema?

Non avendo dati quantitativi sui quali riflettere, non è possibile stabilire quanto spazio queste scuole pubbliche abbiano occupato nell'ambito educativo cittadino senese: certo è che la desolante situazione che emerge dalle fonti ecclesiastiche, quasi opposta a quella veneziana, porta a concludere che la riscossa clericale in questo settore giunse a Siena (forse molto più che a Venezia, e certo meno precocemente) non tanto dal clero diocesano, ma da tutto un fermento di iniziative originato dai nuovi ordini religiosi insegnanti, dalle associazioni laicali, dalle confraternite, dalle congregazioni di preti riformati (a Siena estese la sua influenza anche quella creata a Lucca da Giovanni Leonardi nel 1574), obbligandoci a riconsiderare il peso della spinta per così dire dal basso per la riforma del mondo *a vera vita christiana*.

I VESCOVI E LE SCUOLE: LA SITUAZIONE A BERGAMO NEL '500[1]

CHRISTOPHER CARLSMITH

Nel giugno del 1556, dopo un anno scolastico piuttosto difficile, il consiglio comunale di Bergamo dichiarò la sua frustrazione per la mancanza di un buon maestro di grammatica[2]. Dalla fine del Quattrocento il comune si vantava della tradizione di offrire l'istruzione pubblica gratis negli studi umanistici, nella retorica, e nella giurisprudenza, ma negli anni cinquanta non riuscì ad ingaggiare un maestro. L'assenza di un maestro di scuola incaricato dal comune incoraggiò altre istituzioni, come le confraternite laiche e l'episcopato, a fondare nuove scuole e ad ingaggiare propri maestri. Improvvisamente il vescovo di Bergamo offrì di pagare la metà dello stipendio di un maestro di scuola pubblica[3]. Spronato da questa offerta generosa, il consiglio comunale ingaggiò un canonico della cattedrale, il reverendo Nicolò Cologno, per l'insegnamento delle due lingue classiche con un compenso di cento scudi all'anno[4]. Il contratto fu firmato dal maestro Cologno, dal vescovo e dai deputati del consiglio comunale nel palazzo episcopale accanto alla Piazza Vecchia di Bergamo.

Un altro episodio che ci dimostra alcuni temi importanti della storia della scuola e del coinvolgimento del vescovo risale a quasi due decenni più tardi, nel 1574. Di nuovo il consiglio cercava un maestro di scuola e di nuovo voleva dividere la spesa del salario con un altro[5]. In questo caso, però, il comune chiese l'aiuto di una confraternita del nome di Misericordia Maggiore, un'associazione potente e ricca e con una lunga storia di patrocinio dell'istruzione[6]. Di fatto, nel 1556 la confraternita aveva fondato una sua propria scuola, l'Accademia dei Chierici. La Misericordia acconsentì di contribuire 100 scudi all'anno e l'uso di una grande aula nell'edificio dell'Accademia dei Chierici. Nicolò Cologno, «nostra compatriota per bontà di vita et di costumi, per eccellenza di dottrina et per ottima maniera d'insegnare, conosciuto, amato et venerito da tutti» fu ingaggiato di nuovo, e insegnò sia per il consorzio sia per il comune finché non si trasferì a Padova come professore di filosofia morale[7]. Nello stesso anno (cioè, il 1574), il vescovo di Bergamo fu occupato con varie iniziative scolastiche, compresi un collegio dei Gesuiti, le Scuole della Dottrina Cristiana ed un seminiario diocesano.

1. Vorrei ringraziare Valentina Ricci della Stanford University per la sua gentile assistenza alla traduzione di questo saggio.

2. Biblioteca Civica di Bergamo 'Angelo Mai' (BCBg), Archivio Storico del Comune, *Azioni*, vol. 25, f. 223*r* (1 giugno 1556).

3. *Ibid.*

4. Archivio di Stato di Bergamo (ASBg), *Atti Notarili* di Gian Maria Rota, busta 2254, n.p. (23 giugno 1556). Si trova una copia identica nel BCBg, Arch. Storico del Comune, *Instrumenti* (1538-1610), ff. 100*v*-100*r*.

5. BCBg, *Azioni*, vol. 35, ff.46*r*-49*r* (30 novembre 1574).

6. La storiografia della Misericordia Maggiore di Bergamo (abbreviato come MIA) è vasta. Per le loro azioni in favore dell'istruzione, vedi C. CARLSMITH, *Le* scholae *e la scuola: l'istruzione* amore dei *a Bergamo tra '500 e '600*, «Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere, ed Arti di Bergamo», LX, 1996-97, pp. 235-256; ID., *Il Collegio Patavino della Misericordia Maggiore di Bergamo, 1531-ca. 1550*, «Bergomum», XCIII, 1998, pp. 75-98; P. VALOTA, *Il Collegio Mariano di Bergamo nella seconda metà del Settecento*, «Bergomum», LXXXIX, 1994, pp. 99-221; L. BORONI, *Maestri e scolari a Bergamo nei secoli XIV e XV: Ricerche sull'attività assistenziale del consorzio della Misericordia Maggiore*, tesi di perfezionamento, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Giuseppe Billanovich, 1969-1970; G. LOCATELLI, *L'istruzione a Bergamo e la Misericordia Maggiore*, «Bergomum», IV, 1910, pp. 57-169; ID., *ibid.*, V, 1911, pp. 21-100. Per le azioni caritative della MIA a Bergamo, vedi A. RONCALLI, *La MIA di Bergamo e le altre istituzioni di Beneficenza amministrate dalla Congregazione di Carità*, Bergamo, Tipografia S. Alessandro 1912; R. COSSAR, «For the Good of the Poor: The Misericordia Maggiore of Bergamo, 1265-1365», tesi di dottorato, Università di Toronto, 1999.

7. BCBg, *Azioni*, vol. 35, ff. 46*r*-49*r* (30 novembre 1574).

In cosa consiste l'importanza di questi due esempi? In poche parole, illustrano almeno tre aspetti della relazione tra l'istruzione e l'episcopato nel tardo Cinquecento. C'era a Bergamo (e in gran parte delle città settentrionali) un 'network scolastico' al quale varie istituzioni e individui contribuivano. Il comune, le confraternite, i genitori e la chiesa erano — e sono ancora — le grandi istituzioni su cui si basava la promozione della scuola e dell'educazione. Naturalmente c'era concorrenza tra le varie istituzioni, ma c'era anche cooperazione e vi sono anche esempi di scuole amministrate in modo congiunto. Secondo: questi episodi dimostrano la rinascita della Chiesa dopo il Concilio di Trento, ed alcune strategie per ricatturare un ruolo importante nell'insegnamento sia dei giovani laici che dei chierici. Attraverso i nuovi ordini religiosi, riformatori zelanti, e un gruppo di vescovi attivi, la chiesa riusciva a ristabilirsi nel campo scolastico. Con l'avvio della riforma protestante, e la seduta del Concilio di Trento, i vescovi di Bergamo riasserirono il loro desiderio di offrire istruzione al livello primario, secondario e universitario. Benché le azioni episcopali bergamasche fossero simili a quelle dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, i vescovi di Bergamo facevano tante cose per ampliare le possibilità educative sia per i ragazzi laici che per quelli destinati ad entrare nella chiesa. Si associavano con il consiglio comunale e con le confraternite per ingaggiare maestri di scuola; offrivano il proprio palazzo come un sito per le lezioni pubbliche; e un vescovo (Vittore Soranzo) assisté alla fondazione di una scuola elementare privata. La pletora delle attività educative incoraggiata dai vescovi bergamaschi dimostra la loro fedeltà all'istruzione durante il periodo della riforma cattolica. Inoltre suggerisce che i decreti del Concilio di Trento erano tutt'altro che promesse retoriche vuote, ma invece che il Concilio rianimò una forte devozione all'istruzione nella pietà, nella eloquenza e nella sapienza. Il vescovo occupava un posto unico e importantissimo all'interno del 'network scolastico', grazie al quale era in grado di influenzare le altre componenti.

In questo saggio vorrei concentrarmi sulle azioni e sulle idee del vescovo Federico Cornaro (vescovo di Bergamo tra il 1561 e il 1577). Cornaro fu un amico di Carlo Borromeo e un riformatore tridentino che lavorava col comune e con le vari confraternite per la promozione della scuola primaria e secondaria. Prima di esaminare i contributi del Cornaro, però, bisogna descrivere in breve le varie possibilità d'istruzione a Bergamo, e riassumere le azioni educative dei vescovi che precedettero il Cornaro.

Il "Network Scholastico" a Bergamo

Concepisco la storia dell'istruzione a Bergamo partendo dalle istituzioni che l'hanno sostenuta: il comune, le confraternite, i genitori e la chiesa[8]. Il comune di Bergamo sperimentò diversi modi di sostentamento per attrarre i maestri di scuola: l'esenzione dalle tasse, un salario e una sovvenzione per la casa, e la possibilità di tenere gli studenti a pigione a casa loro. In genere il comune si trovava d'accordo con la credenza umanistica nella virtù e nei benefici morali che risultano dall'apprendimento dei classici. Come dichiara il consiglio cittadino nel 1491:

> Nihil est ad alendos et egregie educandos juvenes magis necessarium quam habere unum bonum et discretum oratorem et gramaticum in studiis humanitatis consumatum qui et publice et private legat, et juvenes ac adolescentes in ipsis studiis edoceat et instruat...[9].

8. C. Carlsmith, *Schooling and Society in Bergamo, 1500-1650*, tesi di dottorato, Università di Virginia, 1999.
9. BCBg, *Azioni*, vol. 5, f. 259*v* (25 maggio 1491); si trova anche in G. Locatelli, *L'istruzione a Bergamo*, 1911, pp. 56-57.

Dal 1475 circa, il consiglio ingaggiò una serie di maestri per insegnare la grammatica e la retorica. L'ubicazione, la frequenza, la durata e il programma di studi erano diversi per ogni maestro, ma in genere i maestri tenevano lezioni sugli autori classici, cioè Cicerone, Virgilio, Ovidio, Sallustio e Quintiliano. Non c'era nessun 'sistema scolastico' centralizzato; ogni maestro era una sorta di libero professionista. Verso la fine del Cinquecento ed all'inizio del Seicento, il comune sperimentò alternative più ambiziose: dividere la spesa di un maestro con la Misericordia Maggiore, fondare una propria scuola di retorica e filosofia, trattare con vari ordini religiosi (teatini, gesuiti, somaschi) per l'insegnamento pubblico, e stipendiare un membro del collegio dei giuristi per insegnare pubblicamente il diritto civile, sia agli studenti che ai cittadini che volevano diventare procuratori. I tentativi del comune per migliorare l'istruzione pubblica furono sporadici e inconstanti, soprattutto dopo il 1575, ma rimangono importanti come indicazione dei vari mezzi con qui questa città reagì all'umanesimo rinascimentale ed al cattolicesimo tridentino. In breve, il comune non temeva di tentare qualcosa di nuovo nel campo dell'istruzione[10].

Le confraternite (oppure i consorzi, o i luoghi pii) svolsero un ruolo importantissimo nella storia dell'istruzione. Conferivano borse di studio; stipendiavano i maestri; fornivano agli scolari pane, libri, calze e mantelli; fondavano scuole, accademie, e collegi; e collaboravano con il comune e con il vescovo per istruire la gioventù[11]. La Misericordia Maggiore occupava il posto d'onore tra tutti i consorzi, a causa della sua ricchezza, della sua potenza e della sua longevità (esiste ancora oggi a Bergamo). Oltre a distribuire migliaia di scudi attaverso varie borse di studio, la Misericordia fondò una scuola per i giovani, un convitto a Padova per gli universitari ed una scuola residenziale per i chierici che funzionava come un seminario di secondo grado. Le varie confraternite — non solo la Misericordia — promuovevano le Scuole della Dottrina Cristiana, e davano contributi finanziari agli ordini religiosi.

I genitori promuovevano la scuola tramite gli insegnanti privati. Ad esempio, nel 1535 Hieronymo Agosto fu nominato tutore del ragazzo Alessandro Passi. Con un compenso di sessanta scudi all'anno, Agosto trovò un maestro di grammatica, gestì gli averi di Alessandro, lo educò e lo vestì in modo appropriato[12]. Nel 1526 Ludovico Suardi notò la presenza di un maestro salariato nella sua casa per motivo d'istruire i suoi figli[13]. Antonio Sale, un orfano nobile di dieci anni, ebbe un ripetitore a casa sua nel 1525[14]. Alessandro Offlaga, sopranominato «Alessandro da Brescia, 'rector scolarum'» fu un tutore in casa per tre famiglie diverse tra il 1508 e il 1545[15]. Un altro esempio, benchè piuttosto inusuale, riguarda una scuola elementare privata fondata nel 1547, che fu gestita quasi completamente dai genitori stessi, senza l'intervento di nessun istituzione. Tornerò ad una discussione più approfondita di questa Accademia dei Caspi.

Infine, nessun quadro della scuola sarebbe completo senza dare un'occhiata alle attività pedagogiche della Chiesa. Il Concilio di Trento fu un momento fondamentale, in cui il papa e le gerarchie ecclesiastiche tentarono di rioccupare il primo posto su tutta una serie di problemi morali ed intellettuali, scuola compresa. Come istituzione ma anche grazie ad una serie di riformatori appassionati, la chiesa cominciò a diffondere l'istruzio-

10. C. Carlsmith, *Schooling and Society*, pp. 1-53.
11. Cfr. n. 6 sopra.
12. ASBg, *Atti Notarili* di Lattanzio Maffei, busta 2747, n.p., (20 marzo 1547). Il Maffei fa riferimento al contratto originale, che si dovrebbe trovare in ASBg, *Atti Notarili* di Jo. Angelo d. Bartolomeo Finardi, busta 1202, fald. 5, (4 marzo 1535), ma non sono riuscito a trovarlo.
13. BCBg, *Estimi Veneti* n. 149, vicinia di S. Agata, f. 196*v* (anno 1526). Vorrei ringraziare Gian Mario Petrò di Bergamo, che mi ha segnalato questa citazione e quelle che seguono in questo paragrafo.
14. BCBg, *Estimi Veneti*, n. 167, vicinia di S. Giovanni dell'Ospedale, f. 196 (anno 1525).
15. ASBg, *Atti Notarili* di Giovanni Battista Donaselli, busta 933 (18 settembre 1508); ASBg, *Atti Notarili* di Antonio Spini, busta 970, f. 274*v* (21 maggio 1524); ASBg, *Atti Notarili* di Bernardino Barili, busta 932 (21 aprile 1545).

ne tra un pubblico sempre più vasto. Bambini, adolescenti, genitori ed altri – tutti erano compresi nella nuova visione della fede cattolica. Alcuni esempi dell'istruzione spinti dalla riforma cattolica: i nuovi ordini religiosi come somaschi, barnabiti, e gesuiti, fondati con lo scopo di diffondere la fede e di garantire l'istruzione a tutti i livielli sociali; le Scuole della Dottrina Cristiana per insegnare i rudimenti della fede e l'alfabetizzazione; ed i seminari diocesani per istruire i giovani aspiranti al sacerdozio. L'istruzione "tridentina" di solito sottolineava l'ubbidenza, la conformità, l'ortodossia e la fede. Un maestro doveva possedere non solo la adeguata conoscenza della grammatica e del catechismo ma in più doveva dimostrare "buoni costumi" ed essere "veramente cattolico"[16].

Come altre città in Italia settentrionale, l'esempio di Bergamo dimostra l'impatto della riforma cattolica in vari modi. I vescovi bergamaschi misero in opera i decreti tridentini; l'Ufficio della Santa Fede perseguitò alcuni protestanti, compreso il vescovo Vittore Soranzo; e nuovi ordini religiosi arrivarono con lo scopo di predicare ed insegnare. L'Indice dei Libri Proibiti venne rispettato, e con la sorveglianza dei Borromeo a Milano, la riforma delle chiese, delle confraternite e delle altre istituzioni religiose procedette. Come vedremo, varie scuole ed accademie furono fondate in tutta la città, e la figura del vescovo fu spesso al centro dell'attività scolastica.

Altri Vescovi a Bergamo

Il primo riferimento alla scuola a Bergamo risale al 973 quando il vescovo Ambrogio donò una casa con orto per l'uso dei maestri di grammatica e di musica[17]. Forse è da questa scuola cattedrale che abbiamo ancor'oggi il nome antico della parrocchia "Antescholis." Ci sono riferimenti sparsi ai maestri assunti dal vescovo (e dal comune) nei secoli successivi[18]. Paul Grendler ci ha fatto capire come il ruolo della Chiesa nell'istituzione declinò dopo il 1300[19]. L'ascesa dell'umanesimo civile e l'esigenza per l'istruzione sia in latino che in volgare trasformò il programma di lezioni, la pedagogia, ed i partecipanti alla scuola del Rinascimento italiano. Il comune ed i genitori presero un ruolo molto più importante.

Nonostante ciò, i vescovi continuavano a svolgere un ruolo importante nell'istruzione[20]. Nel 1468, ad esempio, il vescovo Luigi Donato invitò Gian Maria Filelfo, figlio del famoso cortegiano milanese Francesco Filelfo, ad insegnare la grammatica a Bergamo[21]. Nel 1536 il vescovo Pietro Lippomano firmò un contratto con il maestro di latino, Bono de Lulmo, per l'insegnamento a dodici giovani dentro il palazzo episcopale. Secondo il contratto, il de Lulmo aveva l'incarico di istruire una dozzina di ragazzi scelti dal vescovo per tre anni in grammatica, in buoni costumi e nelle cerimonie religiose. Il vescovo insisté che il de Lulmo si astenesse dall'insegnamento a studenti che non facevano parte del gruppo, e

16. M. Turrini, 'Riformare il mondo a vera vita christiana': *Le scuole di catechismo nell'Italia del '500*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», VIII, 1982, pp. 407-489.
17. BCBg, M. Lupi, *Codex Diplomaticus*, tom. II, p. 310, "Donatio Ambrosii Episcopi nonnulorum prediorum facta magistris grammaticae et cantus cathedralis ecclesie, anno 973," citato da G. Locatelli, *L'istruzione a Bergamo*, 1910, p. 60.
18. F. Lo Monaco, *Civitati autem illi magistrorum copia semper fuit (Appunti su maestri, scuole, e biblioteche a Bergamo fra i secoli XIII e XIV)*, in *Maestri e traduttori bergamaschi fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di Claudia Villa e Francesco Lo Monaco, Bergamo, Civica Biblioteca Angelo Mai 1998, pp. 27-50.
19. P. Grendler, *Schooling and Society in Renaissance Italy*, Londra e Baltimora, Johns Hopkins University Press 1989, pp. 6-10.
20. Per il caso francese, cfr. G. Huppert, *Public Schools in Renaissance France*, Urbana, Illinois, University of Chicago Press 1984; Amy Enright, *Municipal Identity and the Founding of Colleges in Early Modern Champagne*, tesi di dottorato in preparazione, Emory University.
21. B. Belotti, *La storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, IV, Bergamo, Bolis 1989, p. 258.

poi chiese una garanzia dal padre del de Lulmo nel caso che il giovane maestro non fosse riuscito ad adempiere al suo compito. In compenso, de Lulmo avrebbe ricevuto duecento lire più il vino, un servitore e un appartamento nel palazzo del vescovo[22].

L'esempio del vescovo Vittore Soranzo mostra una storia molto particolare nella storia della scuola[23]. Nel 1547 Soranzo scambiò lettere con il maestro di scuola bresciano Giacomo Chizola sull'organizazione di una scuola[24]. Poco dopo il vescovo ed i sedici genitori si riunirono nel palazzo episcopale per fondare «una scuola ovvero accademia dei putti», nominata l'Accademia dei Caspi. Nello statuto di fondazione, ogni padre promise di mantenere uno o due putti e di rispettare i trenta capitoli firmati qualche giorno prima[25]. Il vescovo ed una sottocomissione dei tre genitori trattò con Andrea Cato da Romano, un umanista rinomato che più tardi avrebbe insegnato per il comune di Bergamo; il contratto specificò un salario annuo di 400 lire, più la casa e le «spese di boccha» per se stesso e per la sua famiglia. Non poteva ricevere un regalo nè una mercede dai suoi allievi a meno che non fossero a beneficio dell'Accademia in generale. Oltre alle solite esortazioni a comportarsi bene davanti ai ragazzi, i padri dichiararano che sotto pena di una multa di 25 scudi, «debba rinunciare a tutte le altre cure sia della famiglia che di qualsiasi altro tipo, in modo tale che può dedicarsi esclusivamente e diligentemente all'ufficio di istruire, incoraggiare, e insegnare ai ragazzi assegnatigli»[26]. La sottocomissione affittò una casa spaziosa (la 'domus Casporum'), ingaggiò due ripetitori e un cuoco, e l'accademia dei Caspi cominciò l'anno accademico con un'orazione pubblica di Cato in difesa degli 'studia humanitatis'. Per due decenni l'Accademia ebbe grande successo con l'istruzione di una ventina di giovani bergamaschi all'anno in latino, greco, catechismo ed in buoni costumi, poi chiuse i battenti.

Nel contesto dei vescovi e delle scuole, questo esempio ha rilevanza per due motivi. Primo, con l'eccezione di una donazione da parte del vescovo nell'anno di fondazione, i genitori sorvegliano tutti gli aspetti della scuola: l'assunzione dei maestri, la selezione degli studenti, la supervisione della nuova costruzione, persino la gestione degli inventari periodici. Nonostante la presenza titolare del vescovo, l'Accademia rimaneva sempre sotto il controllo dei genitori. Secondo: l'Accademia illustra un compromesso interessante tra un'educazione religioso-morale e un'istruzione che potremmo definire secolare. Anche se il vescovo e l'arcidiacono furono coinvolti in qualche decisione dell'accademia, e il catechismo e la frequenza alla messa erano obbligatori, non era un mini-seminario. I maestri, gli studenti, l'edificio, il corso di studio: tutte queste cose erano sotto il controllo dei genitori laici[27].

Il vescovo Federico Cornaro

Benché ci siano tanti altri esempi delle iniziative episcopali in favore dell'istruzione, mi limito ad un esempio centrale: Federico Cornaro, vescovo di Bergamo tra il 1561 e il

22. ASBg, *Atti Notarili* di Zaccaria Colleoni, busta 1458 (anni 1524-1561), n.p. (4 ottobre 1536).
23. C. Carlsmith, *Una scuola dei putti: L'Accademia dei Caspi a Bergamo*, «Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere, ed Arti di Bergamo» LXI, 1997-98, pp. 291-302.
24. Archivio della Curia Vescovile di Bergamo (ACVBg), Mensa Vescovile, *1547 e seguenti, Accademia dei [Caspi]*, fald. 68/1, f. 6*v* (15 marzo 1547).
25. *Ibid.*, ff. 2*r-v* (22 aprile 1547).
26. ASBg, *Atti Notarili* di Giov. Maria di Rota, busta 2259, «Conductio Mag.ri Andrea Cato primi preceptoris Academie quibus in domo Casporum» (4 maggio 1547). Cfr. BCBg, Archivio del Comune, *Azioni*, vol. 24, ff. 148*r*-149*r* (7 febbraio 1551), e f. 157*v* (6 marzo 1551).
27. Non voglio suggerire che il vescovo Soranzo non fece niente per quanto riguarda la scuola. Egli fu coinvolto con la Misericordia Maggiore, e nelle sue visite pastorali promuoveva l'educazione e l'alfabetizzazione.

1577[28]. In particolare, esaminerò tre tipi di scuola promossi dal vescovo Cornaro: le Scuole della Dottrina Cristiana, il seminario diocesano e un collegio dei gesuiti.

Nel 1561, pochi mesi dopo essere diventato vescovo di Bergamo, Cornaro confermò Paolo Donadoni come priore generale di una nuova confraternita dedicata alla dottrina cristiana ed all'insegnamento del catechismo[29]. Nello stesso anno autorizzò un'indulgenza di quaranta giorni per i soci della compagnia e per chi avesse donato un libro alla compagnia[30]. Nel 1570 Cornaro chiamò un Francesco di Mazochi di Cividale «ad erigere et piantare di queste Scole et diligentemente insegnar a fanciulli et altre persone la vitta et Dottrina Christiana»[31]. Nel 1574 Cornaro dichiarò che le Scuole della Dottrina Cristiana dovevano seguire il modello del suo amico Carlo Borromeo a Milano. Cornaro si rese conto che alcune parrocchie avevano già istituito le scuole e le confraternite, ma continuò ad insistere sulla fondazione di una nuova scuola in ogni parrocchia entro trenta giorni[32]. Naturalmente Cornaro fu ispirato non solo dal Borromeo ma anche dalle direttive del Concilio di Trento che i rudimenti della fede dovevano essere insegnati ai bambini le domeniche ed i giorni festivi (11 novembre1563), e la bolla papale *Ex Debito* di Pio Quinto (6 ottobre 1567), nella quale il pontefice sosteneva che il catechismo avrebbe potuto aiutare i ragazzi ad evitare la rovina spirituale[33].

Sebbene l'obiettivo primario delle scuole rimanesse sempre il catechismo, e nonostante il fatto che l'insegnamento fosse basato sulla memorizzazione, sulla ripetizione e sul canto, le scuole offrivano almeno la possibilità di alfabetizzazione di base per i poveri e per le ragazze. Nella sua ricerca sull'alfabetizzazione popolare nella Lombardia dal Cinquecento all'Ottocento, Xenio Toscani ha concluso che il livello di alfabetizzazione era più alto nelle valli e nelle montagne che nella pianura — esattamente il contrario di quello che avremmo potuto immaginare[34]. Toscani suggerisce che la creazione delle Scuole della Dottrina Cristiana nei piccoli paesi permise l'istruzione di base ai poveri, a coloro che vivevano in zone isolate ed alle donne che altrimenti sarebbero rimaste analfabete. Da questo punto di vista, bisognerebbe riconoscere i meriti del vescovo Cornaro e delle sue iniziative per promuovere l'istruzione; la sua condotta è una conseguenza delle direttive tridentine che si prefiggevano l'espansione e la standardizzazione della fede. D'altro canto, il personale delle Scuole della Dottrina Cristiana era in gran parte laico; questo ci fa ripensare all'Accademia dei Caspi ed ai rapporti tra vescovo e genitori.

Per quanto riguarda il seminario, il vescovo Cornaro fu tra i primi a mettere in pratica i decreti della Sessione XXIII di Trento. Davanti al suo clero riunito nella cattedrale di San Vincenzo in occasione del primo sinodo diocesano, Cornaro lesse ad alta voce 'Cum adolescentium aetas', seguito da una sua dichiarzione, impegnandosi «totis viribus omnnique diligentia» nella fondazione di un seminario[35]. Nonostante la povertà della regione, le proteste dai monasteri, e la tirchieria dei Procuratori di San Marco di Venezia, il

28. *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), XXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, pp. 183-185. Sull'episcopato bergamasco, G. Zanchi, *L'età post-Tridentina e il consolidarsi della tradizione bergamasca*, in *Diocesi di Bergamo*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola 1988, pp. 181-200. Non ho visto C. Bellinati, *Un aspetto della riforma tridentina a Padova: le scuole e le compagnie di dottrina cristiana (1541-1664)*, tesi di laurea, Università di Padova, 1953-54, pp. 75-86.
29. ACVBg, *Licentiae 1560-66*, f. 51*v* (4 novembre 1561).
30. *Ibid.*, f. 15*v*; *Ibid.*, *Licentiae 1558-60*, f. 68*v*.; ACVBg, *Lettere Pastorali*, vol. II, f. 32*r* (18 luglio 1562).
31. ACVBg, *Lettere Pastorali*, vol. II, f. 54*r* (22 giugno 1570).
32. ACVBg, 'De Scholis, & Sodalitatibus Doctrinae Christiane', «Synodus Cornelio III» (25 Sep. 1574), *Acta Synodalia Bergomensis Ecclesiae* (*ASBE*), Bergamo, Fratres Rubeos 1737, pp. 70-72.
33. Concilio di Trento, sessione XXIV, 11 novembre 1563; «Ex debito pastorali officii» (6 ottobre 1567), citato da P. Grendler, *Schooling*, pp. 359-360.
34. X. Toscani, *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Milano, La Scuola 1992, pp. 34-37, 269-270.
35. ACVBg, *ASBE*, «Synodus Cornelia 1» (8 agosto 1564), p. 27; ACVBg, *Sinodi Diocesani*, fal. 1, vol. 3, «Ordines ceremoniarum in cathedra ecclesiae Bergomensis», f. 50r.

seminario si aprì il 1° ottobre 1567[36]. Nel 1573 Cornaro si vantò «delle buone frutte» prodotte dal seminario[37], ed esortò il clero a mandare «qualche figliuolo di buona indole e di buona speranza di imparare lettere, che siano de età almeno di 14 anni, che se ne accetteranno nel Seminario»[38]. D'altro canto, solo due anni più tardi (1575), l'arcivescovo Borromeo scrisse una relazione molto critica sui risultati delle sue interrogazioni dei seminaristi, e scelse uno dei suoi assistenti per riformare il seminario[39].

Un terzo esempio del coinvolgimento del vescovo con la scuola riguarda il tentativo di fondare un collegio dei gesuiti[40]. Questa in poche parole è la situazione: nonostante un beneficio lucrativo, il patrocinio dei vescovi bergamaschi, una lettera apostolica dal papa e un minimo di tre richieste, i gesuiti non riuscirono a stabilirsi in terra bergamasca per più di centocinquant'anni. Questo fallimento è in contrasto notevole rispetto al successo dei padri altrove, dove c'erano i maestri di scuola più rinomati (e più controversi), con centinaia di collegi in Europa e nel mondo[41].

Il nostro vescovo Cornaro nel 1569 invitò i padri gesuiti a Bergamo con la garanzia di una bella chiesa, una casa ampia, e un beneficio adeguato per sei o otto persone. Scrisse al padre generale: «voglio far ogni opera per ridurre qui una casa, al quale si farà col tempo un buon collegio. Et io procurerò che haverà il modo da vivere convenientemente, sì che i padri potranno star sicuri che non se la mancarà»[42]. Il padre generale disse di no, ma quattro anni più tardi (1573) i gesuiti presentarono una richiesta formale al consiglio comunale. Nonostante l'aiuto del vescovo, il consiglio comunale negò la richiesta. Un tentativo successivo, col vescovo Girolamo Ragazzoni nel 1591, fu una 'cause célèbre' e coinvolse Gregorio XIV, gli ambasciatori veneziani e il consiglio comunale in una polemica aspra[43].

I tentativi del Cornaro, però, non furono limitati a questi tre esempi: il catechismo, il seminario, e lo (sfortunato) collegio dei gesuiti. Il vescovo concesse alla Misericordia

36. A. Roncalli, *Gli inizi del Seminario in Bergamo e S. Carlo Borromeo*, «Humilitas: Miscellanea Storica dei Seminari Milanesi», XXV, 1938, pp. 988-1014; ripubblicato con lo stesso titolo, Bergamo, SESA 1939, pp. 1-85, l'edizione citata qui.
37. «Ex hoc Seminario nimirum, suggerente Spiritu Sancto, uberes fructus Ecclesia perceptura est». Citato da A. Roncalli, *Gli inizi*, p. 52.
38. ACVBg, *Lettere Pastorali*, vol. II, f. 64*r* (12 luglio 1575).
39. *Gli Atti della Visita Apostolica di San Carlo Borromeo a Bergamo, 1575* (AVASC), I, a cura di A. Roncalli, Firenze, Olschki 1936-57, p. 223.
40. C. Carlsmith, *The Jesuits in Bergamo, 1570-1729*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», LXX, n. 139, gennaio-giugno 2001, pp. 71-93.
41. P. Grendler, *Schooling*, p. 371; J. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1993, pp. 202-208. Entro il 1580, i gesuiti hanno fondato ca. 144 collegi in Europa. Per i collegi italiani dei gesuiti: su Napoli, M. Lewis, *The Social Impact of the Jesuit College of Naples, 1552-1600*, tesi di dottorato, University of Toronto, 1995; M. Errichetti, *"L'Antico Collegio Massimo dei Gesuiti a Napoli (1552-1806)*, «Campania Sacra», VII, 1976, pp. 170-264; su Imola, A. Ferri e M. Giberti, *I Gesuiti a Imola e le scuole cittadine nel complesso di Sant'Agata*, I, Bologna, University Press 1997; su Padova, J.P. Donnelly, *The Jesuit College at Padua: Growth, Suppression, Attempts at Restoration: 1552-1606*, «Archivium Historicum Societatis Iesu», LVI, 1982, pp. 45-79; M. Sangalli, *Cultura, politica, e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento*, Venice, Istituto Veneto di Scienze, Lettere, ed Arti, 1999; su Milano, F. Rurale, *I Gesuiti a Milano: Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni 1992; su Parma, G.P. Brizzi, *Il catechismo e la grammatica*, Bologna, Il Mulino 1985; Idem, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna, Il Mulino 1976; Idem, *Università, Principe, Gesuiti: La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622)*, Roma, Bulzoni 1980; su Venezia, G. Cozzi, *Fortuna, e sfortuna, della Compagnia di Gesù a Venezia*, in *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, a cura di M. Zanardi, Padua, Gregoriana 1994, pp. 59-87; G. P. Brizzi, *Scuole e collegi nell'antica Provincia Veneta della Compagnia di Gesù*, in M. Zanardi, pp. 467-511; su Roma, M. Fois, *Il Collegio Romano: l'istituzione, la struttura, il primo secolo di vita*, e F. McGinness, *The Collegio Romano, the University of Rome, and the Decline and Rise of Rhetoric in the Late Cinquecento*, entrambi in «Roma Moderna e Contemporanea,» III, settembre-dicembre 1995, pp. 571-600 e 601-624; su Firenze, P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. II, parte 2: *Dalla solenne approvazione dell'ordine alla morte del fondatore (1540-1556)*, Roma, Civiltà Cattolica 1951, pp. 420-433.
42. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Epp. Ext.*, 11, ff. 217*r*-218*v*.
43. Cf. C. Carlsmith, *The Jesuits in Bergamo*, *passim*.

Maggiore ed ai maestri stipendiati dal comune la possibilità di offrire lezioni nel palazzo episcopale. Il vescovo distribuì le *Regole* della Scuola della Dottrina Cristiana agli studenti ed ai maestri. Lui aiutò le confraternite della parrocchia a fondare 'scuole della vicinia', e reclutò gli studenti promettenti per il seminario. Quasi tutti le sue attività riflettono lo spirito della riforma cattolica. Oltre alla fondazione del seminario, ed alla nascita delle Scuole della Dottrina Cristiana, ci sono anche le sue riforme sinodali e le sue visite pastorali, dove vediamo ripetutamente la disciplina, l'ortodossia e la separazione dei due sessi nelle lezioni, nelle messe e in altre occasioni pubbliche. C'è anche la separazione dell'istruzione tra il sacro ed il profano, una caratteristica della riforma tridentina[44]. Infine c'è l'enfasi contro l'eresia, sia tra il popolo in campagna sia tra gli studenti nella scuola o nell' università.

Sommario finale

In conclusione, cosa possiamo dire sulla relazione tra le scuole e i vescovi nel Cinquecento?

Innanzitutto, dobbiamo riconoscere l'influenza della gerarchia ecclesiastica sull'istruzione, specialmente nei primi anni della riforma cattolica. I contributi dei vescovi, degli ordini religiosi, del clero, ecc., furono molteplici e ne vediamo ancora oggi i risultati. Questa constatazione non vuole suggerire una storia trionfale della Chiesa. Alcune iniziative della Chiesa ebbero grande successo (e.g., il Collegio Romano dei gesuiti, le riforme del vescovo Gian Matteo Giberti di Verona, il grande seminario di Padova sotto il vescovo Barbarigo nel '600); invece altre furono dei fallimenti (e.g., il collegio dei gesuiti a Bergamo). Oppure ci sono esempi dove istituzioni o persone al di fuori della Chiesa contribuirono in modo significativo alle riforme iniziate dalla Chiesa (e.g., Scuole della Dottrina Cristiana). Insomma, è impossibile negare l'influenza della Chiesa nel campo dell'istruzione.

Inoltre, dobbiamo riconoscere la diversità dei metodi, e la molteplicità degli obiettivi, del coinvolgimento del vescovo nel campo dell'istruzione. Ogni vescovo aveva i suoi progetti preferiti; nel caso di Bergamo, quasi ogni vescovo del '500 promosse un'iniziativa o un'altra in favore dell'educazione o dell'alfabetismo. Troviamo un elenco simile a Brescia, a Vicenza, e nelle altre città della Serenissima. Come suggerito all'inizio, il vescovo occupò un posto fondamentale nel network scolastico, permettendosi di incoraggiare sia l'istruzione ecclesiastica che altre scuole ed accademie sponsorizzate dal comune o dalle confraternite o dai genitori.

44. Ad esempio, Cornaro annunciò che i ragazzi laici fossero proibiti dentro il seminario: ACVBg, *Lettere Pastorali*, vol. 2, f. 56*r* (3 giugno 1573).

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO, SOTTO LE CURE DELLA ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, DALLE EDIZIONI DELL'ATENEO®, ROMA, UN MARCHIO DEGLI ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA

★

Marzo 2003

(CZ2/FG3)

Tutte le pubblicazioni delle nostre Case Editrici (riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste (sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:

www.libraweb.net

Per ricevere, tramite E_mail, periodicamente, l'elenco delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E_mail) all'indirizzo E_mail:

news@libraweb.net

★

Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works (journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.) through the Internet website:

www.libraweb.net

If you wish to receive periodic information by E_mail on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to send your details (Name and E_mail address) to the following E_mail address:

news@libraweb.net

3815854