Tesi di Perfezionamento
Classe di Lettere e Filosofia
Anno Accademico 2009-2010

L'inferno incerto.
Origenismo tra Umanesimo e Riforma

Candidato
Dr. Pasquale Terracciano

Relatore
Prof. Michele Ciliberto

L'inferno incerto. Origenismo tra Umanesimo e Riforma.

Introduzione (4)

I. LE ORIGINI

1.1 L'inferno nell'antichità (16)

1.2. Tra filosofia e religione: mortalità e immortalità, resurrezione e trasmigrazione (23)

1. 3. Origene, Girolamo e Agostino (32)

1.4. Nei dintorni dell'inferno medievale (53)

II. FRAGRANTIA ORIGENIS

2.1. La sopravvivenza di Origene nel Medioevo: il caso di Giovanni Scoto Eriugena (59)

2.2. Tra rinascita monastica e Umanesimo (66)

2.3. Il sogno e il veicolo: l'inferno di Marsilio Ficino (79)

2.4. Le Tesi di Pico (107)

2.5. Quadri, strofe e vite di sante (127)

2.6. Le edizioni a stampa (138)

III. SOSTRATI DI ERESIE

3.2. L'anima dell'aristotelismo (145)

3.3. Protestantesimi (156)

3.4. No hay infierno*: l'illuminazione andalusa (172)*

IV. LE MASCHERE DI ORIGENE

4.1 *Nelle pieghe del Libero Arbitrio: il* De immensa Dei misericordia *(189)*

4.1 b. Adamantio, l'arcinemico della Riforma? (211)

4.1 c "Cum Luthero Origenem sequutus est" (217)

4.2. Francesco Giorgio Veneto (224)

4.2 b. Punti fermi e nuovi sentieri. Una prima parziale conclusione: Origene e il cabalismo (267)

V. GLI AMBIENTI ERETICALI

5.1. Una bussola di carte (279)

5.2 Juan de Valdés: nicodemismo e spiritualità (283)

5.3. Giustificazione per fede e certezza del possesso della grazia (301)

5.4. L'anabattismo italiano (316)

5.5. Firenze e l'eresia: capricci e affreschi (334)

5.6. L' Epistola alli cittadini della Riva di Trento *(354)*

5.7. Tra Origene e Gioacchino da Fiore: il De Amplitudine Beati Regni Dei *(359)*

Bibliografia *(373)*

Introduzione

…che da ultimo, nel finale universale, nel momento della eterna armonia, avverrà e si svelerà qualcosa di tanto prezioso, che sarà sufficiente a bilanciare tutti i crucci, a placare tutti gli sdegni, a riscattare tutti i delitti degli uomini, tutto il sangue sparso da loro, e sarà sufficiente non solo a perdonare, ma perfino a giustificare tutto ciò che è accaduto nella storia degli uomini; si, si, tutto questo avvenga pure e si sveli; ma io non lo accetto e non voglio accettarlo!
Ivàn ad Alëša

Il movimento più puro della rivolta si corona del grido lacerante di Karamazov: "Se non sono salvi tutti, a che serve la salvezza di uno solo!"
A. Camus

Il presente lavoro è in primo luogo una storia della rinascita dell'origenismo, e una specificazione delle sue caratteristiche. Nella sua ultima parte offre un quadro delle deviazioni dottrinali sull'idea di inferno nel '500. Quest'ultimo è un fenomeno che, nelle sue diverse componenti, è stato ricostruito dalla storiografia sul mondo eterodosso degli ultimi cinquant'anni, soprattutto al riguardo del contesto italiano, spagnolo e inglese, pur mancando a questa data un testo complessivo sul fenomeno. Entrambe le questioni presentano delle difficoltà preliminari che andranno esplicate.

La parte più estesa di questa tesi ha inteso ricostruire le modalità di diffusione, le caratteristiche e le immagini di quello che viene definito come origenismo, attraverso il XV e il XVI secolo, integrando sulla base di nuovi documenti i precedenti testi che hanno affrontato l'argomento[1]. Il recupero di Origene è un

[1] Il testo che ha segnalato la rilevanza dei temi origenisti tra Quattrocento e Cinquecento fu il saggio di E. WIND, *The revival of Origen*, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954, pp.412-424. Interessante, ma parziale e non sempre condividibile nelle conclusioni, fu il lavoro di L. GIUSSO, *Origene e il Rinascimento*, Roma 1957. A segnalare nuovi possibili territori di ricerca contribuì invece D. P. WALKER, *Origène en France au début du XVIe siècle*, in *Courants Religieux et Humanisme a la fin du XVe et au dèbut du XVIe siècle*, Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957, Paris 1959, pp 101-119. Il lavoro più ampio e informato rimane senza ombra di dubbio M. SCHAR, *Das NachLeben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, 1979, che ha ricostruito il quadro generale delle "rinascite" origeniane. Pur essendo apparentemente incentrato solo un singolo episodio, anche se di grande rilievo come l'incontro tra Erasmo e Origene, è ricchissimo di spunti A. GODIN, *Erasme lectuer d'Origène*, Genève, 1982. Negli ultimi anni si segnala come ottimo lavoro di sintesi, pur nei limiti di spazio imposti da un'opera del genere, il lemma *Origenismo* in *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero,le opere* a cura di A. MONACI CASTAGNO, Milano 2000. Alcuni capitoli del recente T. P. SCHECK,*The legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008 sono infine dedicati al periodo preso in esame.

fenomeno che si inserisce nella cornice più generale dei nuovi legami che l'Umanesimo prima, e la speculazione teologica del '500 poi, riallacciarono con la patristica. Tale rinnovato interesse portava a rintracciare sentieri che si erano parzialmente interrotti; soprattutto, conduceva inevitabilmente a confrontarsi con idee e dottrine che si erano sviluppati prima delle definizioni dogmatiche e dei conflitti eresiologici. L'esaltazione di quegli autori, e in ogni caso l'uso delle loro dottrine, poteva portare su pericolosi crinali di indagine. Con Origene ci si trova a confrontarsi con il picco di questa tendenza. Origene d'Alessandria fu autore di rara prolificità e complessa fortuna: le sue dottrine furono vittime di ripetute condanne ecclesiastiche e fraintendimenti di lungo periodo. Nel vasto corpo delle sue dottrine, gli elementi che ne segnarono la "leggenda nera" furono le disquisizioni trinitarie e l'escatologia. Origene era del resto considerato la fonte più o meno prossima di due irriducibili nemici del cattolicesimo, cioè Ario e Pelagio.

Nonostante le condanne la diffusione del suo pensiero non smise di irrorare l'esegesi cristiana, non solo perché continuarono a essere lette alcune sue opere, in particolare quelle omiletiche, ma anche per il tramite di Girolamo e successivamente attraverso la *Catena Aurea* o le *Glosse* carolingie. Il nome del Padre Alessandrino era infatti strettamente legato all'interpretazione allegorica del testo biblico, non disgiunta da una conoscenza filologica estremamente approfondita.

La fecondità della sua dottrina, che venne letta come sintesi al massimo grado di cristianesimo e platonismo, nonché la trasmissione controversa delle sue opere e delle sue idee rende il caso della circolazione di Origene complesso e intrigante. Indubbiamente più teologo che filosofo, più di altri egli legò il suo nome all'una e all'altra tradizione: occuparsi di Origene non vuol dire solo riflettere sul ruolo della patristica, ma anche sull'esteso contributo esercitato da temi platonici e neoplatonici nei secoli presi in esame. Quantomeno nella prima fase della *renaissance* origeniana, la penetrazione del Padre Alessandrino, era facilitata dalla predilezione che nell'Umanesimo venne accordata non solo alla filosofia greca classica, ma soprattuto alle elaborazioni di fase ellenistica, anche in virtù degli afflati religiosi che le permeavano[2]; la sua autorità era accresciuta dall'inserimento tra i seguaci della *prisca theologia*, come adepto cioè dell'antichissima tradizione religiosa che univa Ermete e Zoroastro, Mosè e Platone mostrando il fondamento unico della rivelazione. Si

[2] E. GARIN, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, «La Rinascita», 1, 1938, pp. 102-146.

cercherà di mostrare come l'immagine di Origene si tinga di ermetismo e di cabalismo, risultando il grimaldello per inserire alcuni di quei temi nella tradizione cristiana. Nel Cinquecento questo aspetto della fortuna di Origene non scompare, e anzi per certi versi si rafforza, ma si complica con alcuni specifici contributi in campo dottrinale, primo tra tutti la soluzione al problema del libero arbitrio e in generale l'impronta da dare ai problemi di teodicea.

La figura di Origene non esaurisce però qui la sua funzione. Il nesso inestricabile che lo legherà al tentativo di "tenzone" filosofica tentata da Giovanni Pico della Mirandola e alla sua discolpa, lo rende spesso il referente, esplicito o implicito, dei dibattiti sulla *libertas disputandi*, della possibilità di muoversi con occhio indagatore intorno i confini dei dogmi, cercando di smussare la linea netta tra ortodossia ed eresia. E' un metodo di indagine che è in primo luogo esercizio continuo di ricerca e che già così eserciterebbe una sua carica eversiva. Ad esso si sommava la particolare vicenda della sua fortuna – la fortuna cioè di un grande esegeta condannato *post mortem* – che generava, nelle riprese o nelle polemiche su Origene, una necessaria acquisizione preliminare, cioè la consapevolezza della storicizzazione del dogma. In tal modo l'Alessandrino diveniva, per alcuni, simbolo di una teologia progressiva, che poteva mutare e modificarsi lungo il corso del tempo. Una visione di tal genere correva però parallela, e a volte si intersecava, con l'immagine dell'esponente cristiano della *prisca theologia*, conoscitore di una verità eterna, che era rimasta però velata: la cautela con la quale Origene aveva avvicinato testi e problemi viene letta da altri come il necessario accorgimento di una divulgazione che procede per svelamenti successivi. Di queste vicende si seguiranno i fili a partire dalla seconda metà del Quattrocento, in cui si rimette in moto la conoscenza dei suoi testi, fino alla metà del Cinquecento.

Quando si parla di origenismo alla mente compare alla mente come prima idea quella che fu la concezione più radicale tra quelle attribuitegli, l'apocatastasi, cioè il ritorno di tute le anime a Dio, in un momento finale di ricomposizione, che superava la dicotomia tra beati e dannati, arrivando a prospettare anche la salvezza del diavolo. Per questo motivo il nome di Origene ha veicolato e condensato, in ambito cristiano, il dissenso nei confronti dell'idea, del luogo e della funzione dell'inferno. Un importante storico della filosofia dello scorso secolo, Daniel P. Walker, in *The Decline of Hell*, ha sostenuto che il suo pensiero escatologico fosse "too wildly unorthodox" per l'epoca analizzata in questo lavoro, e che fu solo nel '600 che fu possibile muovere

conspevolemente all'attacco dell'inferno, a partire da presupposti dichiaratamente origenisti. Secondo lo storico della filosofia, dopo Origene e Giovanni Scoto Eriugena, "it is not until the mid 17th century that one finds explicit attacks on the orthodox doctrine of hell"[3].

Chiarisco: vorrei cercare di non presentare le tesi di Walker in maniera troppo semplicistica, rendendolo uno *straw man*, uno spaventapasseri polemico contro cui battagliare. Il soggetto della sua opera è un attacco radicale e consapevole all'idea dell' inferno, svolto sulla base di una teodicea positiva: non legato dunque a generiche affermazioni, nicodemitiche allusioni o irriflessi pensieri materialisti. Walker era inoltre ben consapevole dell'attenzione che avevano ricevuto le idee dell'Alessandrino nel periodo considerato in questo lavoro: ne è testimonianza un saggio, ricco di osservazioni penetranti, sulla diffusione delle idee di Origene nella Francia del '500 e sul suo contributo ai dibattiti sul libero arbitrio[4].

Anche rispetto a tali precisazioni, l'affermazione precedentemente riportata mi sembra poco convincente per alcuni fatti storici che mi paiono contrastare la tesi di Walker. Ne cito uno in particolare: l'articolo della *Confessio Augustana* - cioè di uno dei documenti cardine della teologia protestante, redatta nel 1530 – che, nel ribadire la dottrina dell'inferno e delle pene eterne, dichiara errate le tesi anabattiste secondo cui anche il diavolo sarà salvato. La qual cosa, oltre a costituire una negazione dell'inferno piuttosto esplicita, è un chiarissimo rimando a Origene, poiché, come si è detto, la salvezza del diavolo è una delle dottrina più caratteristiche, e più esecrate, attribuita al Padre Alessandrino. Altro elemento che mi ha spinto ad andare a ritroso nel passato nell'identificazione di questa possibile, presunta "tradizione" era il fatto che lo stesso testo di Walker prendeva le mosse affrontando il problema dell'eredità sociniana e postulando dunque un legame forte con l'ambiente radicale del Cinquecento italiano.

***

[3] D. P. WALKER, *The decline of hell*, London, Routledge & Kegan Paul 1964, p.4.

[4] D. P. WALKER, *Origène en France au début du XVIe siècle*, cit.; in particolare, concludendo,a p. 119: "Je me suis limité dans cette communication à quelques exemples d'un seul aspect de la survivance d'Origene au XVIe – comme champion du libre arbitre – et cet aspecte n'est pas probablement pas le plus important. Mais j'espère que même cette esquise pleine de lacunes suffira pour montrer que le sujet de la renaissance d'Origène, et des autres Pères grecs, méerite des recherches plus approfondies."

A contrastare implicitamente la tesi di Walker, quantomeno sull'idea dell'inferno, vi era del resto la già citata letteratura storiografica sui fermenti religiosi del Cinquecento, e gli accenni – meglio il rilievo- che in una parte di essa si trovavano sul tema dell'ampiezza della misericordia divina, giocata sul duplice versante di un regno della salvezza sempre più esteso e della singolare ricezione italiana del tema della predestinazione, che sembrava fare tutt'uno con la certezza della beatitudine. Credo possa bastare citare i nomi di Adriano Prosperi e di Carlo Ginzburg, di Silvana Seidel Menchi e di Massimo Firpo, che, da diverse e a volte contrapposte prospettive, hanno però messo in luce quanto diffusi fossero gli scivolamente eretici sul tema dell'inferno. Gli spunti provenienti dai lavori di questi storici hanno fornito negli anni una ricostruzione sempre più esaustiva, pur non arrivando mai a concretizzarsi in uno studio complessivo di quel fenomeno di cui andremo a parlare – il tentativo più vasto in tal senso è l'*Eresia del Libro Grande* di Adriano Prosperi. In una direzione diversa, ma sempre rilevante per quanto riguarda gli scopi di questa discussione, erano andati, ormai molto tempo fa, i lavori di Aldo Stella e di George H. Williams, che avevano riscontrato come caratteristica peculiare di una parte del mondo religioso italiano l'attitudine al mortalismo, ponendo una scivolosa relazione tra queste negazioni e i dibattiti aristotelici di inizio '500. La seconda parte intende dunque sorvolare, a volo d'uccello, le deviazioni, se non le vere e proprie negazioni, che si ebbero nel XVI sull'idea di inferno, aiutandosi con l'ampia bibliografia già nota.

***

L'operazione di costruire una serie credibile di elementi che possano dimostrare l'esistenza di una tendenza di opposizione al riguardo della dannazione eterna, comporta alcuni problemi e alcune necessarie cautele. Il confronto con le ricostruzioni generali sulla storia dell'inferno, o di temi simili come la storia del peccato o del rapporto con la morte, mostra che per un lungo periodo storiografico (di cui significativi esponenti sono stati Minois, Ariés, Delemueau), il XV e il XVI secolo sono state indicate come vere e proprie epoche di "infernalizzazione", permeate di cupezza teologica e psicologica. Un altro autore, Vovelle, invece ha tratteggiato in maniera meno unidirezionale questo periodo, ritrovandovi, anche per la conoscenza della storiografia sul '500 ereticale italiano, degli elementi che complicavano il quadro. Come considerazione generale, rimarcava la compresenza di una pluralità di

atteggiamenti, e dunque di modelli, dinanzi alla morte e – credo si possa aggiungere - dinanzi all'aldilà: "Il Cinquecento" – ha scritto lo storico francese - "in cui il prelievo della morte è forse divenuto meno oppressivo, lasciando un minore spazio a una diversificazione degli atteggiamenti, non propone dunque più né uno, né due modelli"[5]. Così come dinanzi alla morte, allo stesso modo dinanzi all'inferno si vedranno agire paradigmi e soluzioni differenti.

Vi è inoltre una questione preliminare di natura cronologica: un secolo, o poco più, rischia di essere troppo poco significativo per uno di quei problemi che per eccellenza vengono considerati di lunga durata: come appunto è la storia dell'escatologia, che è fatta di sedimentazioni poderose e modificazioni lentissime, e che quindi si espone al rischio di grossi errori di giudizio quando si voglia districarne e datarne gli elementi. La convergenza del giudizio sull'inferno nel Cinquecento da parte di quegli storici che ho prima citato, i quali lavorano da una distanza più ampia, conduce ad assumere un atteggiamento prudenziale. La presenza nei loro scritti però di alcuni sintomatici svarioni è indice però del fatto che non sarebbe stato del tutto inutile scavare in quella direzione: Delameau ad esempio, aveva sottolineato come solo nel '700 si trovi l'idea che gli eletti saranno più dei dannati, mentre essa è tesi diffusa tra gli eretici italiani. L'impressione che ne si ricava è che vi fossero anche dei motivi ideologici ad agire, e cioè la volontà di identificare nell'illuminismo, o nel preillumunismo la spallata decisiva volta ad abbattere l'immagine del mondo dell'uomo medievale.

D'altro canto, lo stimolo, indotto da Walker, a utilizzare la ripresa di Origene come reagente per scandagliare "il declino dell'inferno" mi ha portato a iniziare le ricerche nella seconda metà del Quattrocento, mettendo insieme due epoche divise almeno dai tre notissimi eventi che solcano il secolo: la sempre maggior diffusione della stampa;, le scoperte geografiche e dunque l'incontro con nuovi "altri", e infine, segnatamente nella storia della teologia e in quella dell'escatologia, la Riforma Protestante. Due epoche segnate dunque da problemi e tradizioni storiografiche distinte. Soprattutto un ulteriore motivo di prudenza, perché era in discussione la stessa liceità di mettere assieme alcuni autori molto diversi tra di loro. Vi erano però nei fatti alcuni elementi che spingevano nella direzione di andare indietro rispetto al rispetto al 1517; tra tutti, la natura della ricezione italiana dei dibattiti teologici

[5] M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Roma- Bari 2000, p. 169.

d'oltralpe, che necessitava dunque di comprendere verso dove si orientasse precedentemente la spiritualità e la speculazione religiosa. Inoltre vi erano alcune sintesi, come quella di Francesco Giorgio Veneto o di Celio Secondo Curione, in cui gli elementi filosofici del Quattrocento inoltrato dialogavano costantemente con le più tipiche discussione legate alla Riforma. Detto in termini più semplici, riconosciuta la cesura, era però utile indagare gli elementi di continuità.

L'ultima questione, prima di entrare nel vivo della questione, riguarda il problema del rapporto tra cultura alta e cultura bassa. Come si vedrà, la mia esposizione affronterà più il primo ambito che il secondo, senza ovviamente escluderlo, ma rinunciando, per ora, a coglierne le motivazioni più profonde. Non perché lo consideri più importante, o perché veda in maniera unidirezionale il rapporto tra i due. Accade in primo luogo per la serie di avvertimenti prudenziali che ho prima accennato, in particolare sulla brevità del lasso di tempo affrontato, anche quando il periodo ha in sé un momento rivoluzionario come la Riforma: diventa più forte, a mio parere, per la cultura popolare, poichè più difficili da rintracciare sono i nessi e le prove all'interno di una cultura prevalentemente orale, e più lente le modificazioni della stessa. In ogni caso una scelta di comodo, nel tentativo di (ri)costruire una tradizione, con minori salti nel vuoto di quelli che già inevitabilmente vi sono. Non che sia impossibile, testare la traducibilità, la rilettura o il rifiuto, nella cultura popolare, delle conclusioni alle quali si perviene: Carlo Ginzburg, tra gli altri, ne ha fornito un mirabile esempio nel ricostruire le idee escatologiche di Menocchio e di Pighino. Ma per farlo vi è la necessità di una nuova ricerca che affronti documenti diversi da quelli che su cui ho lavorato.

***

Converrà riunire, lungo una scala ascendente, le diverse forme sotto cui agì la mitigazione o negazione dell'inferno nel periodo preso in esame: a) l'inferno come stato mentale, come incubo o come minaccia; b) il dubbio sull'eternità; c) la salvezza di tutti (universalismo) o, in forme attenuate, della maggioranza degli uomini; d) il mortalismo e in generale l'immortalità condizionata (l'idea che non a tutti verrà concessa la vita eterna, ma solo ai beati).

Ad attraversare obliquamente questi aspetti vi è il tema della giustizia. Negare l'inferno vuol dire infatti confrontarsi con due problemi: il suo ruolo di deterrente

morale in questa vita e l'attesa di una giustizia retributiva o punitiva nell'aldilà. La presa di posizione riguardo la natura "dissuasiva" dell'inferno non è univoca. In molti autori che verranno affrontati, l'insofferenza nei confronti della dannazione eterna deriva da un'idea di religione che trae forza dall'amore di Dio e non dal timore della punizione; in altre parole dalla convinzione che la paura sia di maggiore ostacolo alla fede rispetto alla certezza della salvezza. In altri pensatori invece la possibile eclissi metafisica dell'inferno si accompagnava alla consapevolezza del suo ruolo sulla terra, cioè della sua funzione di controllo e di prevenzione degli istinti malvagi, e quindi alla necessità di una doppia verità. La messa in discussione della giustizia punitiva è il quadro più ampio che gli fa da sfondo. E' uno degli aspetti in cui la ripresa di Origene, nella cui dottrina è centrale l'enfasi sulla giustizia purgativa, "medicinale" (e dunque necessaria di uno scopo e di un termine), agisce come sicuro reagente.

Alle dispute sull'inferno è indiscutibilemte legata, inoltre, la questione dell'anima, con i nodi rimasti allorchè la tradizione filosofica - già in sé aggrovigliata sul versante platonico e ancor di più su quello aristotelico - si era fusa al filare del cristianesimo. Sul problema specifico dell'inferno, il platonismo è quella che ha offerto maggiore sponda all'immaginario escatologico cristiano, poiché oltre alla centralità che vi assume l'immortalità dell'anima, vi è in esso una riflessione sulla pena retributiva, sul problema del giudizio e dunque sulla sorte delle anime nell'aldilà. Con tale tradizione Origene presenta precise affinità dottrinali. La centralità della resurrezione cristiana costituisce però uno scarto significativo, e denso di conseguenze, rispetto alla dottrina dell'immortalità dell'anima platonica.

I principali elementi che costituiscono problema nel rapporto tra platonismo e cristianesimo sono la preesistenza delle anime rispetto ai corpi e la svalutazione della corporeità. Il primo punto invalida la dottrina della creazione continua delle anime, ma soprattutto, sul piano escatologico, può condurre a concepire una dottrina assolutamente inaccettabile per il cristianesimo: la trasmigrazione delle anime. Il secondo aspetto va invece a scontrarsi con uno dei cardini dell'ortodossia cristiana, cioè la resurrezione della carne. Poiché tale resurrezione a ben vedere, si lega, con l'idea delle punizioni corporali dell'inferno e con la raffigurazione di un fuoco espiativo che sia materiale e non solo spirituale, vi è una modificazione sottile dell'immagine dell'inferno qualora la si neghi e si proceda decisi sulla strada della spiritualizzazione. Nella descrizione dell'inferno di Marsilio Ficino si vedrà agire l'esacerbazione di questa tendenza, che era sì ripresa da San Tommaso, ma veniva

reinterpretata tramite una lettura platonica non esente da debiti con Origene. L'inferno verrà rappresentato alla stregua di un incubo. La sostituzione delle pene materiali con quelle spirituali non avviene infatti con un automatismo: non vi è un diretto passaggio cioè verso l'interiorizzazione della pena. Il passaggio cruciale proveniva dalla dottrina della *phantasia*, facoltà intermedia tra senso e intelletto, la cui attività diventa più intensa quando non è più sottoposta al vincolo dei corpi. Essa non solo funge da veicolo per l'anima nel suo tragitto verso il mondo intellegibile, ma come in un sogno agitato ricrea i *phantasmata* che agitano l'eternità del dannato.

La svalutazione della corporeità poteva però portare a esiti più radicali: poiché il male deriva dalla materia e dal corpo, se tali elementi venivano espunti nell'aldilà, sorgeva il dubbio che dovesse scomparire anche il male, in tutte le sue varianti; non solo come attitudine e volontà, ma anche come presenza attuale di inferno e dannati.

Il fronte aristotelico – di cui andrà sempre rimarcata la fisionomia consapevolemente eclettica e composta che ebbe in questo periodo – portò altre tensioni sul problema dell'inferno. In molti aspetti esse sono ben note. A partire dal problema dall'interpretazione dell'intelletto produttivo di *De Anima* III, Semplicio e Temisto, Alessandro d'Afrodisia e Averroè avevano condotto speculazioni che rischiavano di venire in contrasto con la proclamata immortalità dell'anima cristiana. In particolare la ripresa del pensiero degli gli ultimi due - mortalista il primo, sostenitore dell'intelleto unico il secondo – aveva rischiato seriamente di mettere in discussione l'allenza speculativa che si era consumata nei secoli precedenti tra aristotelismo e cristianesimo. Il secolo XVI vide, ai suoi albori, la chiarificazione dogmatica dell'immortalità dell'anima con il IV Concilio Lateranense del 1513, e assieme ad esso la proibizione di discutere del tema. I dubbi sulla possibilità di fondare sull'aristotelismo le verità della fede cristiana serpeggiavano però sia all'interno della Chiesa – si pensi al cardinal Cajetano – sia nelle aule dell'Università. Il nome di Pietro Pomponazzi è il simbolo di questa stagione; la data del *De Immortalitate animae*, il 1516, il punto simbolico in cui si apre teologicamente il nuovo secolo. La conclusione di Pomponazzi era, come è noto, che fede e ragione dovessero andare distinte, anche perché quest'ultima non riusciva a provare ciò che era fondante per la prima, cioè l'immortalità. I rivoli di questo dibattito avevano toccato teologi e intellettuali di diverse tendenze, ma soprattutto avrebbero sobillato irrequieti studenti e probabilmente rafforzato nelle loro osservazioni empiriche mugnai, fabbri e calzolai.

Nel 1534 Giovanni Calvino scriveva la *Psycopannychia*, un'opera in cui intendeva

opporsi a quelle "pestilenziali" idee, secondo cui l'anima, dopo il distacco dal corpo, dorme oppure muore. A essi opponeva una veglia consapevole, svelando così un implicito richiamo alle polemiche aristoteliche, nel tentativo di dimostrare la possibilità di operazioni dell'intelletto umano anche in assenza del corpo. Le dottrine avversate, che divennero note come psicopannchiste e tnetopannchiste, avevano una qualche giustificazione scritturale: in ogni caso dal dibattito relativo allo stato intermedio e dalla negazione del Purgatorio, che era l'ambito dove si muoveva lo stesso psicopannichista Lutero, venivano ben presto a spostarsi lungo crinali radicali, mentre una domanda ronzava nelle menti più impertinenti. Se l'anima per sua natura non è immortale, e tale immortalità è il maggior dono di Dio, perché tale dono dovrebbe essere destinato anche ai reprobi? Iniziò a farsi strada cioè la dottrina dell'annichilimento dei dannati, e dunque una esplicita negazione dell'inferno, causa scomparsa dei suoi domiciliati. Tale dottrina fu propria di gruppi anabattisti radicali, non solo in Svizzera e Germania, come Gerhard Westerburg, ma anche in Italia, in particolare tra Bologna e Venezia, cioè negli ambienti in cui era stata più forte l'eco dei dibattiti aristotelici. Essa divenne dottrina "ufficiale" degli anabattisti italiani, secondo i *Costituti* di Manelfi, e idea tipizzante il mondo radicale italiano, secondo un ideologico e fin troppo generoso giudizio dato da Williams.

Come si vede, anche solo tratteggiando rapidamente la messa in discussione dell'idea di inferno, si nota come essa sia stata condotta da più lati, e che probabilmente abbia avuto diversi motivi alla radice. Un primo elemento credo possa essere identificato senza troppi rischi di errore. Nel periodo in esame, infatti, il luogo intermedio dell'aldilà, il Purgatorio, subisce diverse sollecitazioni: nel Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze costituisce uno dei motivi che impediscono la riunificazione con il mondo greco e viene percepito come un elemento imbarazzante da parte di una generazione di intellettuali: a partire dalla predicazione luterana, per una parte della cristianità, viene invece completamente eliminato. Questo elemento costringe a ripensare l'intero impianto della vita dopo la morte, sia per quanto riguarda la sorte che tocca alle anime tra i due giudizi, quello individuale e quello Universale, sia per la "contabilità" della proporzione tra eletti e dannati. Senza entrare nelle dispute che coinvolgono i medievisti sul senso profondo dell'emersione di un luogo intermedio di espiazione, mi sembra che si possa affermare senza errori che esso rendeva più tollerabile e più dolce l'idea del futuro destino dell'anima, garantendo una seconda chance e smussando la divisione netta tra eletti e dannati. Non sorprende che vi sia

stato chi, di fronte alla negazione del Purgatorio, abbia avvertito l'esigenza di allargare quella porta verso la salvezza, che era diventata ormai troppo stretta. Per alcuni il Purgatorio, il momento di prova e di purgazione, si sposta sulla terra (la qual cosa non dista molto da una possibile definizione dell' origenismo, come si vedrà).

Altro fattore riguarda l'immortalità individuale. Come già detto, la diffusione, positiva o polemica, delle posizioni dell'aristotelismo radicale potè colpire invece chi, guardando il mondo, non si capacitava della possibile vita senza il corpo; o di chi, leggendo il Vecchio Testamento, vi trovava passi da cui parevache l'anima subito dopo la morte dormisse, o peggio, che fosse nulla. Chi giunse a considerare mortale l'anima, spesso compì un passaggio successivo: dichiarare che la resurrezione fosse propria solo dei giusti. Vi è da chiedersi se concorsero il fastidio verso una punizione eterna, che sapeva di vendetta senza perdono, e forse la convinzione che per agire rettamente bastassero immortalità e gloria come incentivi, mentre la sanzioni non potevano essere d'aiuto.

Il motivo di fondo che racchiude questi diversi fenomeni potrebbe essere indicata, pur nella sua generalità, come la risposta al timore che i mutamenti nella struttura – nelle strutture – ecclesiastiche e nelle architetture dogmatiche avevano portato nelle coscienze. Ma potrebbe essere risposta non del tutto soddisfacente, perché, ad esempio, l'annichilimento finale dei dannati, è risposta immediata ma non sempre rassicurante riguardo la propria sorte per l'aldilà. Scomparire è sempre meglio di essere torturati per sempre, in effetti, ma per affermarlo bisognerebbe preliminarmente indagare la diffusione e la forza del sentimento di ansia per la sopravvivenza *post mortem* nei settori e negli strati sociali in cui si diffuse quell'idea.

***

Da un lato vi è una nuova circolazione, non disgiunta da una rielaborazione, tra alti teologi e sommi filosofi di una dottrina patristica raffinata, la cui fama postuma si legò a dottrine empie sul tema dell'inferno. Dall'altra una negazione dell'idea della dannazione eterna, vasta e varia.

Con la consapevolezza di non riuscire a fornire una chiave esplicativa unica per fenomeni che rimangono in parte diversi, il presente lavoro cerca in ultima istanza di rispondere a questa domanda: tra la rinascita di quell'autore – immettendo nell'ambiguo termine rinascita non solo le sue dottrine, ma anche le false notizie che

lo attorniano – e quel fenomeno magmatico e multiforme, esiste qualche legame? Talvolta è stata infatti utilizzata la categoria dell'origenismo come possibile chiave esplicativa, sempre in maniera cauta e spesso dinanzi ad autori difficili da inquadrare. Origenismo inteso però come categoria metastorica, generica somma dell'istinto verso la misericordia e della possibilità del ritorno all'Uno. Alcuni interpreti, non tra i più sprovveduti, hanno fatto balenare la possibilità di tracciare la fortuna dell'origenismo per misurare meglio quei fenomeni. La mia proposta vorrebbe andare in questa direzione: definire quali fossero i contenuti di cui constava l'origenismo a quell'altezza cronologica e cercare i possibili addentellati in quel mondo multiforme che consapevolmente o instintivamente, si volgeva a negare l'inferno. Ricostruire delle teodicee utilizzando l'origenismo come cartina di tornasole per vedere se rivelino delle profondità nascoste. Riprendere in mano i documenti e sollecitarli con nuove domande.

Tre tappe sono risultate a mio avviso centrali. La vicenda di Pico, di cui si è già parlato, ne rende paradigmatica la difesa e getta le basi per proiettare l'Alessandrino in una prospettiva spirituale più vasta che quella del cristianesimo. Il confronto costante che Erasmo intraprende con Origene, utilizzandolo estensivamente nelle sue opere, fa circolare sotto traccia nella cultura religiosa del XVI secolo l'impianto di fondo di una teologia patentemente diversa, il cui tratto specifico è la bonta divina. In ultimo la rielaborazione effettuata da Francesco Giorgio Veneto veicolerà una dottrina finale non troppo dissimile dall'apocatastasi, mutata però dall'inserimento di questo tema in una cornice sorretta da profetismo e millenarismo.

I. LE ORIGINI

1.1 L'inferno nell'antichità

L'idea dell'inferno è una concezione basilare del cristianesimo così come di molte tradizioni religiose. Affermato ripetutamente dai testi sacri, esso è connesso direttamente con altre fondamentali nozioni del cristianesimo; un nesso strettissimo collega la dottrina dell'inferno con l'idea di una giustizia retributiva, con l'immortalitá dell'anima, il dogma della Redenzione e la dottrina del peccato originale. Si vedrá come, quando una di queste componenti è messa in discussione, vi è il concreto rischio che crolli l'intero sistema. La dottrina dell'inferno riceve maggior forza e giustificazione dalla sua funzione di deterrente morale. Quando si proverá a discutere ed a modificare la concezione ortodossa dell'inferno, nel '500 come nel '600, le prime accuse che ci si troverá dinanzi saranno di empietà, di licenziosità e di corruzione dei costumi del popolo. La stessa presa di posizione, del resto, che opposero i controversisti cattolici alla diffusione delle dottrine protestanti della salvezza per sola fide. In alcuni casi la negazione dell'inferno avverrá proprio sulla base di una critica radicale ad una concezione della religione che si rapporta a Dio per timore e non per amore.

Quando nasca il concetto di inferno è difficile dirlo: più semplice è affrontare brevemente la struttura e la genesi dell'inferno cristiano come era arrivato fino all'inizio dell'epoca moderna. In ogni caso sono due le grandi questioni filosofiche che vengono toccate dalle narrazioni dell'inferno: la sorte dell'anima (e del corpo) dopo la morte e la spiegazione del male.

Una visone ortodossa dell'inferno cristiano può, con qualche generalizzazione utile alla narrazione, essere riassunta in alcuni assioni fondamentali[6]:

1) *Anti-universalismo*: non tutti cioè verranno salvati. Il numero dei beati sarà comunque una minoranza.

[6] Si accoglie, con delle lievi modificazioni, il modello esposto in J. KVANVIG, *The problem of Hell*, Oxford, 1993.

2) *Esistenza e permanenza*: i dannati non verrano distrutti ma continueranno a vivere all'inferno; l'inferno non può essere abbandonato; l'inferno è reale e non è vuoto.

3) *Patto*: prescrizione di azioni da non compiere.

4) *Giustizia retributiva*: l'idea dell'inferno e le punizioni inflitte ai dannati sono ispirati ad un'ideale di una giustizia retributiva (ad ogni colpa cioè corrisponde una pena). Tale tipo di giustizia corrisponde, per così dire, ad una esigenza umana applicata a Dio; la necessità cioè di vedere puniti i peccatori e ricompensati i giusti. L'ultimo punto, in realtà, valido per la poena sensus, va integrato con la sofferenza del dannato per la sua lontanza da Dio; sofferenza che solo parzialmente può essere spiegata con un postulato di giustizia retributiva.

5) *Stato intermedio*: la visione tradizionale dell'inferno cristiano prevede che le anime dei dannati senza il corpo discendano all'inferno dove soffriranno la loro pena. Dopo la resurrezione, la riunificazione tra corpo e anima provocherà un'intensificarsi delle sofferenze.

Questi punti fondamentali presuppongono una serie di condizioni filosofiche e teologiche (immortalità dell'anima; rapporto tra tempo ed eternità; rapporto tra giustizia e misericordia divina, problema della grazia), che pure verranno affrontati in questa trattazione. Come si vedrà, i tipi di risposta che prevedono la negazione, o la mitigazione dell'idea dell'inferno sono sostanzialmente tre: la salvezza di tutti (universalismo) o, in forme attenuate, della maggioranza degli uomini; l'immortalità condizionata (l'idea che non a tutti verrà concessa la vita eterna, ma solo ai beati); l'inferno come stato metaforico.

Come si formano le idee cristiane sull'aldilà? L'inferno cristiano deve ovviamente molto, almeno nel suo immaginario, a due suoi illustri antecendenti: l'Ade greco e lo Sheol ebraico. Entrambi, vi è da dire, portano dietro di sé una certa vaghezza escatologica. Geograficamente più caratterizzato e più movimentato, forse perché trasmessoci da Omero ed Esiodo, appare il primo, da cui si è più volte tentato di far discendere alcune caratteristiche dell' inferno ebraico. E' diviso tra un Ade propriamente detto, e il Tartaro, il suo luogo più profondo e inaccessibile, dove vengono reclusi i semidei. Ne conosciamo la geografia, perché da Ulisse ad Achille, da Ercole a Dioniso, da Orfeo ad Admeto i semidei e gli eroi hanno l'abitudine di scendervi per cercare qualcuno nel regno dei morti. E' attraversato da fiumi, in primo luogo Oceano, che lo divide dal mondo; e poi il Flegetonte, l'Acheronte, lo Stige e il

Cocito; vi sono al suo interno dei giudici-guardiani, Radamanto e Minosse. Le punizioni vi appaiono elaborate e metaforiche, come i supplizi di Orione, Sisifo e Tantalo; soprattutto sono connotati dall'essere senza fine; ma i passi che li riguardano sono però spurie interpolazioni successive che non consentono di stabilire con esattezza quando si sia affermata l'idea di un giudizio postumo.

Alle pericolose incursioni compiute dagli eroi omerici si aggiunge nella tradizione latina il viaggio di Enea nell'Ade, che assieme alla vasta tradizione apocalittica ebraica, avrà una forte influenza per tutto il Medioevo.

Al contrario dell'inferno greco per un lungo periodo lo Sheol ("sepolcro", ma è un termine dai molteplici significati) è stato semplicemente l'oscuro e tenebroso luogo in cui vagano le anime - sia dei dannati che dei beati -; solo al periodo ellenistico si debbono più precise chiarificazioni su ruolo e struttura. Nei testi biblici più antichi, infatti, sembra difficile distinguere lo Sheol dalla tomba; sappiamo che è un luogo completamente buio, silenzioso, affollato di vermi (Salmo 144, 17; Is. 14, 11; Giobbe 17, 13-16); che è un luogo da cui non si può uscire (Giobbe, 7, 9-10); che è situato nella profondità della terra (Salmo 63, 10; ma anche Gen., 37, 35); viene infine talvolta descritto, in maniera tra il metaforico e il reale, come una fossa (Salmo 30, 4; Isaia 38, 17; Proverbi 1, 12). A confermare la natura materiale e poco teologica, per così dire, dello Sheol si veda come nel Salmo 16 e nel Salmo 49 per descriverne la funzione venga utilizzato il termine Shachath (che propriamente vuol dire "decomposizione"). La concezione che ne emerge ha portato a dubitare sulla credenza nell'immortalità dell'anima da parte degli Ebrei quantomeno fino al III secolo a.C. Si pensi ad esempio al paradigma di ogni teodicea, il Libro di Giobbe, probabilmente databile al IV secolo, in cui non sembra esistere una vita ultraterrena[7] ed in cui in ogni caso viene affrontata un'idea di giustizia retributiva che pare esclusivamente riferita a questa vita.

E' complesso comprendere quando si faccia strada l'idea dell'immortalità dell'anima individuale nel popolo ebraico. Dopo i ritrovamenti di Qumran, la retrodatazione dell'inizio del primo *Libro di Enoch*, il cosiddetto *Libro dei Vigilanti*, ha incrinato le parziali certezze che si avevano su questo punto. Non ci si addentrerà nei

[7] Per portare un solo esempio *Giob.* 14; 7-12 "Poiché anche per l'albero c'è speranza: se viene tagliato, ancora ributta e i suoi germogli non cessano di crescere; se sotto terra invecchia la sua radice e al suolo muore il suo tronco, al sentore dell'acqua rigermoglia e mette rami come nuova pianta. L'uomo invece, se muore, giace inerte, quando il mortale spira, dov'è? Potranno sparire le acque del mare e i fiumi prosciugarsi e disseccarsi, ma l'uomo che giace più non s'alzerà, finché durano i cieli non si sveglierà, né più si desterà dal suo sonno".

meandri cronologici di tale questione che qui interessa solo parzialmente.[8] Un momento cruciale vi è probabilmente nel II secolo a.C., quando la divisione nel popolo ebraico tra farisei e sadducei risiedette anche nella diversa concezione dell'aldilà[9]. Al contrario dei farisei, i sadducei, che erano una setta con un seguito maggiore nell'aristocrazia, negavano l'immortalità dell'anima: a motivo di questa scelta vi è il fatto che, nell'ottica di un tradizionalismo dottrinale, riconoscevano valida solo la Torah, o per alcune fonti il solo Pentateuco. In *Daniele* (12: 1-2, databile intorno al 175) si può trovare invece un'attestazione decisa e già ricca di implicazioni sulla vita dopo la morte: "Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno; gli uni per la vita eterna, gli altri per la vergogna e per un'eterna infamia".

In ogni caso, alcuni elementi di matrice babilonese, iranica ed egiziana entrano a far parte nel tempo dell'escatologia ebraica. In primo luogo, la resurrezione del corpo individuale, che ha probabilmente affinità con i culti egiziani, nei quali, come è noto, assume un ruolo centrale la cura del cadavere in vista di una futura rinascita; ma anche la presenza del fuoco, non solo "punitivo", come nei riti egizi, ma anche probatorio, che è invece un prestito zoroastrico[10]. L'idea del giudizio post-mortem è parzialmente mutuato dagli Egizi, ma per questi ultimi è solo individuale, mentre per Israele è inserito nella cornice di un giudizio collettivo[11]. Ciò non sorprende perché nel mondo ebraico la stessa idea di giustizia retributiva, quand'anche applicata solo alla vita terrena, era fortemente legata al patto tra Dio e il suo popolo.

---

[8] Se è vero che in questi brani di eterna sembra esservi solo la morte, non del tutto certa è la cronologia biblica di molti passi. Ciò che crea problema sul Libro dei Vigilanti, databile con buona probabilità al II sec. a. C. è il suo nucleo più antico (6-11), che richiama il giudizio universale e che è almeno del III secolo a. C. Su questi temi vedi A. BERNSTEIN, *The formation of hell*, London 1993; M. HIMMELFRAB, *Tours of Hell*, Philadelphia, 1983, p. 50; J. GWYN GRIFFITHS, *The legacy of Egypt in Judaism* in *The Cambridge History of Judaism*, pp. 1025-1050.; ma si vedano anche i precedenti *The idea of Posthumous Judgement in Israel and Egypt* in *Fontes atque pontes*, Wiesbaden, 1983 e *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden 1991, in particolar modo nella II parte; R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead, Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998.

[9] Cfr. Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, a cura di Giovanni VITUCCI, Milano 1974 II voll., 2, p., 162 sgg: "Delle altre due sette prima nominate una è quella dei Farisei; essi godono fama d'interpretare esattamente le leggi, costituiscono la setta più importante, e attribuiscono ogni cosa al destino e a dio; ritengono che l'agire bene o male dipende in massima parte dagli uomini, ma che in ogni cosa ha parte anche il destino; ce l'anima è immortale, ma soltanto quella dei buoni passa in un altro corpo, mentre quelle dei malvagi sono punite con un castigo senza fine. I Sadducei, invece, che compongono l'altra setta, negano completamente il destino ed escludono che dio possa fare qualcosa di male o solo vederla; affermano che è in potere degli uomini la scelta tra il bene o il male, e che secondo il suo volere ciascuno si dirige verso l'uno o verso l'altro. Negano la sopravvivenza dell'anima, nonché le pene dell'Ade e i premi."

[10] M. BOYCE, *A history of Zoroastrianism*, Leiden 1975, pp. 29-36.

[11] *Cambridge History of Judaism*, III, a cura di William David DAVIES, William HORBURY, John STURDY, Cambridge 2006 p. 1048.

Sempre dall'Egitto provenne probabilmente la vivida descrizione della durezza delle pene infernali ed influì su una trattazione che sullo Sheol era stata piuttosto parca di particolari macabri. Una differenza fondamentale è l'idea delle pene eterne per i dannati, che nella religione egizia vengono invece distrutti dopo il giudizio. Un'idea non scontata, e a differenza di quello che si crede tutt'altro che pacifica, tant'è che il rabbinismo giudaico ha parlato di periodo brevi e definiti di tormenti al termine dei quali i dannati raggiungevano i giusti[12].

Ad aggiungersi allo Sheol, un oltremondo generale, vengono successivamente paventate le sofferenze della Gehenna (o Gehinnom), che prende il nome, e parzialmente la funzione, di una valle vicino Gerusalemme. Come si può notare, è lungo il passaggio da una giustizia ed una punizione terrestre ad un luogo eterno e ad una punizione che non si compie in questa vita. Come attesta la Bibbia infatti la Gehenna è la valle dove gli abitanti della città bruciarono i loro bambini in offerta a Moloch (2 Re 23: 10); ma è anche il luogo dove venivano arsi i ladri e i saccheggiatori. In Geremia è il luogo dove Dio punirà i popoli idolatri, e gli animali mangeranno i corpi che lì vi giacciono senza sepoltura (Ger. 7: 30-34, 19:6, 32: 35). L'avvertimento del Signore in Isaia (66: 24), che mostra i corpi morti dei ribelli, per i quali i vermi non moriranno e le fiamme non si cheteranno, è indice probabilmente del cambiamento del paradigma culturale in corso e dell'ancora incerta collocazione della pena. La Gehenna in ogni caso è destinata solo ai dannati ed aggiunge all'immaginario infernale scritturale l'importante accessorio delle fiamme inestinguibili. Se si insiste sulla ricorrenze dell'inferno all'interno delle Sacre Scritture è perché la debolezza di tale costruzione, l'incoerenza tra alcuni brani anche all'interno del Vecchio Testamento favorirà i dubbi su alcune caratteristiche dell'inferno, nel '500 e ancora di più nel '600.

Un più ampio dossier sull'oltretomba, anche qui frutto di ripetuti viaggi nell'aldilà (*Nekvia*), ci consegna la tradizione apocalittica giudaico-cristiana, che data a partire dal III secolo a.C.[13]. Saranno i testi di Enoch (in particolare I Enoch: 27), e la visione di Davide (scritta verso il 165 a.C e presente nel canone biblico) a

---

[12] Cfr. *Cambridge History of Judaism*, cit.; Isidore EPSTEIN, *Judaism* (1959) p. 143; J. GWYN GRIFFITHS, *Eternal Torment in the Hermetical Asclepius* in *Jerusalem Studies in Egyptology*, Wiesbaden 1998; SHURER, *History of the Jewish people in the time of Jesus Christ*, II, 1979 (I ed. 1973), p. 545; J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; ed. italiana *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (rist. 1996), pp. 23-48.; G. MINOIS, *Histoire des enfers*, Paris 1991.

[13] Sull'opportunità di considerarla un'unica tradizione continua vedi. R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead, Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998, p. 2.

caratterizzare più propriamente l'inferno ebraico come luogo di eterno dolore e punizione[14]. Nel Libro di Enoch compare la prima attestazione nella letteratura ebraica di un viaggio all'inferno. Da esso si evince che i peccatori sono divisi in quattro categorie, ma per loro lo Sheol sembra essere un carcere, in attesa delle pene che dovranno patire dopo il giudizio universale[15]. Essa circolò almeno parzialmente nel Medioevo. In 4Ezra (7: 75-101) dopo la morte, le anime hanno sette giorni in cui guardano le punizioni dei dannati e le gioie dei beati. Scaduti i sette giorni i giusti vanno nelle loro camere, i dannati vagano senza posa, già disperati per le loro successive pene. In entrambi i testi, dopo la morte, la punizione non giunge immediata, se non sotto forma di angosciosa attesa. Va sottolineato che non tutta la tradizione rabbinica accoglierà comunque l'idea di pene eterne, ma una parte propenderà per delle punzioni temporali, al termine delle quali le anime dei dannati sarebbero state in ogni caso annichilite o relegate indistintamente al buio dello Sheol.

Tra i testi più tardi infine, già nell'ambito della tradizione cristiana, una menzione merita almeno l'*Apocalisse di Paolo*, nella quale l'Apostolo fa più ampia menzione del suo rapimento nel terzo cielo, citato anche nelle *Lettere ai Corinzi*. Dopo essere stato tra i beati, visita i dannati e ne denunzia la loro terribile punizione. Assieme all'Arcangelo Michele chiede misericordia verso Dio: il Cristo mosso a compassione concede loro un giorno e una notte di riposo dai tormenti. In questo caso però la nuova concezione si è già fatta strada, ed i dannati iniziano da subito la loro punizione.

Nel Nuovo Testamento fuoco eterno e Gehenna compariranno quasi sempre associati insieme. Così in uno dei testi basilari e più difficili da scalfire per gli avversari dell'eternità infernale: la descrizione del Giudizio Universale in Matteo XXV e la proclamazione del destino dei dannati, "nel fuoco infernale, preparato per il diavolo e i suoi angeli". La descrizione forse più precisa, e al tempo stesso evocativa

---

[14] Sulla letteratura apocalittica ebraica BERNSTEIN, *The formation of hell*, cit; M. HIMMELFARB, *Tours of Hell*, cit; di Richard BAUCKHAM, oltre il testo già citato, vedi, *Early Jewish Visions of Hell*, in *Journal of Theological Studies* 41 (1990), 355-85. In italiano E. LUPIERI, *Poena aeterna nelle più antiche apocalissi cristian non gnostiche* in *Augustinianum* 23 (1983) pp. 361-72. Sul libro di Enoch e le sue fonti: *The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition*, a cura di Matthew BLACK, in Studia in Veteris Testamenti pseudoepigrapha, 7, Leiden, 1985; per gli altri testi, si veda *The Old Testament Pseudoepigrapha*, ed. by J.H. Charldesworth, London, 1983; *The Apocryphal Old Testament*, ed. by H.F.D. SPARKS, Oxford, 1984; in italiano P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981 (ristampa 2006).

[15] Su queso aspetto R. BAUCKHAM, *The Fate of Dead*, cit., pp. 52-53. Integrando il lavoro della Himmelfarb, e sottolineando la differenza tra viaggi cosmici e viaggi all'inferno nella letteratura apocalittica, Bauckham propone di considerare i viaggi all'inferno strettamente connessi al sorgere della credenza nella punizione dei dannati immediatamente dopo la morte.

dell'oltretomba, è invece in Luca (16: 22-26), laddove il ricco Epulone disceso all'inferno, vede Lazzaro nel seno di Abramo, e gli chiede di intingere un dito nell'acqua e porlo sulla lingua, perché è arso dalle fiamme. Dal testo si possono evincere alcune idee basilari: la punizione sembra arrivare subito dopo la morte; la natura corporale della pena (la sete); la non comunicabilità tra i due mondi (Lazzaro non potrà aiutare Epulone, perché un abisso separa Ade e seno di Abramo), ma allo stesso tempo la possibilità che gli eletti vedano i dannati e viceversa. La richiesta di Epulone pone però un problema: il tipo di corpo con il quale potrebbe essere possibile per Lazzaro bagnarsi e toccare Epulone. Sarà questa una pressante questione a partire dai primi Padri della Chiesa.

Ciò che interviene, con ogni evidenza, a modificare le precedenti visioni è l'evento della Croce, la morte e la resurrezione di Cristo. Morte e vita eterna risultano incardinate nel sacrificio di Cristo. Gesù stesso si oppone ai sadducei (Mt, 22: 23-3), richiamando più volte la centralità della dottrina della resurrezione (in particolare in Io. 11: 22-23).

Rispetto all'idea platonica dell'immortalità dell'anima (che verrà a breve approfondita) si fa strada con più forza la convinzione di una possibile mortalità, sconfitta dal salvifico intervento di Cristo. L'immortalità non è già un bene intrinseco dell'anima, ma un dono che Dio rinnova. Per questo motivo la morte fisica è una morte reale. E' questo che sottolinea Oskar Cullmann, paragonando la descrizione della morte di Socrate con la passione di Cristo, e deducendone l'incompatibilità tra la nozione cristiana di resurrezione e l'immortalità platonica. Storicamente però tale conciliazione è stata effettuata ed ha avuto un certo peso nella tradizione cristiana. In ogni caso, l'idea dell'immortalità come dono da rinnovare, conduce ad un nuova problema sulla sorte delle creature nell'aldilà: se il bene più prezioso che Dio può concedere è l'immortalità, non si vede perché esso debba essere riservato anche ai dannati.

1.2. Tra filosofia e religione: mortalità e immortalià, trasmigrazione e resurrezione.

Ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit an contra nascentibus insinuetur
et simul intereat nobis cum morte dirempta
an tenebras Orci uisat uastasque lacunas
an pecudes alias diuinitus insinuet se,
[…]

("Qual sia la natura dell'anima infatti non sa, non intende / Se essa nasca col corpo o al contrario penetri in noi / E perisca con noi dalla morte del corpo dispersa o se poi / Il buio degli Inferi e le immense voragini vada a vedere Oppure si insinui in altro animale per divino volere /)

Lucrezio, *De Rerum Naturae*, Lib. I, 112-116.

La formazione delle idee cristiane sull'anima e l'aldilà non poterono esimersi da debiti e confronti con quanto era stato elaborato sul tema dal mondo classico. Riassumere le dottrine sull'anima del mondo filosofico greco sarebbe compito vastissimo. I versi di Lucrezio posti in epigrafe testimoniano delle innumerevoli teorie che hanno contraddistinto la speculazione su questo tema. Si danno qui solo delle velocissime coordinate sulle questioni che ci si troverà a dibattere; particolare attenzione verrà prestata a quei punti sui quali sono stati già accennati i motivi di contrasto.

Il punto di riferimento fondamentale su molti aspetti è, senza ombra di dubbio. Platone. Rielaborando in profondità spunti, miti e geografie consegnatigli da un lato dal corpus omerico, e dall'altro dalle dottrine orfiche e pitagoriche, principalmente nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nel *Fedone* e nella *Repubblica* il filosofo ateniese aveva costruito, non senza contraddizioni, una complessa dottrina dell'immortalità, dell'anima e dell'aldilà[16]. Il noto paradigma platonico, che qui verrà esposto sinteticamente, avrà influenza profondissima su tutta la storia del pensiero occidentale.

[16] Si riporta di seguito una rapida bibliografia utile ad avere un quadro generale del problema

L'anima viene individuata come la reale natura dell'uomo e caratterizzata dalla capacità di intendere e di volere; viene dunque posta in maniera esplicita l'identità del nostro io più profondo con l'anima. Poiché capace di attingere a nozioni non raggiungibili con l'esperienza, e dunque apprese in una fase prenatale e solo dopo ricordate (dottrina delle Idee e delle teoria della reminiscenza), la natura dell'anima viene stabilita essere immortale. Essa è un ente intelligibile, che ha un'affinità profonda con il mondo delle Idee; stante questo legame, la sua discesa nella materia e la sua permamenza nel corpo è vista in molti punti come la reclusione in un'oscura prigione. La necessità filosofica secondo cui ogni principio abbia il suo contrario spinge Platone a sostenere che come la morta sorge dalla vita, così la vita sorgerà dalla morte: vi sarà dunque una rinascita, in un ciclo continuo di alternanza. Il motivo della metempsicosi riprende una nota dottrina orfica e pitagorica, che aveva del resto già tradotto la mera sopravvivenza ectoplasmatica, che si può rinvenire in Omero, in immortalità individuale e vi aveva aggiunto il ciclo necessario della purificazione. Quello che in Omero era una *psyche-soffio vitale* era stata cioè trasformata in una *psyche-eidolon*, immagine dell'io vivente.

Le conseguenze della sua teoresi sono riassumbili in alcuni postulati antropologici ed escatologici: in primo luogo la superiorità dell'anima sul corpo; in secondo luogo, la necessità della cura dell'anima affinché essa diventi più virtuosa e possa ricongiungersi, senza pesi, con il mondo superno al quale anela; in terzo luogo l'esistenza di un sistema di premi e punizioni. La fondazione più chiara delle prime due dottrine avviene nel *Fedone*: mentre è nel *Gorgia* e nella *Repubblica* che viene meglio sviluppato, tramite alcuni racconti mitici, il tema del giudizio. Nel caso del *Gorgia* si tratta di un giudizio universale, decretato una volte per tutte (anche se l'eternità della pena viene comminata solo ai tiranni) da parte dei tre giudici Radamanto, Eaco e Minosse, che scrutano le cicatrici e le impronte dei vizi delle anime degli uomini. In un primo momento il giudizio era tenuto da altri uomini, ma poiché essi, facilmente influenzabili dal prestigio terreno dei giudicati, non riuscivano ad essere equi, si decise che le anime sarebbero dovute andare nude, in modo da non potersi ammantare delle proprie cariche terrene, e che ci si sarebbe rivolti a più integerrimi esaminatori.

---

dell'anima in Platone: D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford 1986; M. WOODS, *Plato's Division of the Soul*, «Proceedings of the British Academy», 73, 1987, pp. 23–47; R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel* Fedone *platonico*, Napoli 1993; T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1995; F. TRABATTONI, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, «Elenchos», 9, 1988, pp. 53-74; H. LORENZ, *Plato on the Soul*, in *The Oxford Handbook of Plato*, G. FINE (ed.), Oxford 2008.

Il mito del Gorgia è in primo lugo un riflessione sulla giustizia e la disparità del giudizio, ma racchiude anche una delle dottrine centrali dell'aldilà platonico: l'idea cioè che le anime portino su di sé i segni della vita precedente, che possono essere sanati solo da un'esistenza rivolta verso la conoscenza del bene.

Nel Libro X della *Repubblica*, il Giudizio è incardinato in un sistema escatologico dinamico, in cui cioè le sentenze sono temporanee. Le anime, attraverso la metempsicosi, dopo un periodo di mille anni di espiazione, tornano a mettersi alla prova nel mondo terreno. Il tempo della prova dura in maniera indefinita. Il precedente guidizio consente loro la possibilità di scegliere la vita nella quale incarnarsi; ma questa stessa scelta è determinata, in primo luogo, dal loro grado di consapevolezza e dunque dalla disposizione a incamminarsi lungo la via della filosofia acquisita nella vita precedente. Si evince che l'espiazione ha una funzione pedagogica; se ne deduce inoltre che la natura dell'uomo non è data una volte per tutte. Al netto della centralità che si voglia o meno dare al tema pichiano del Proteo, è indubbio che le mutevoli possibilità date all'uomo renderanno ineludibile il confronto di certa parte del Quattrocento italiano con queste pagine. In particolare si vedrà che ruolo assumeranno nella riflessione di Marsilio Ficino.

Per quanto riguarda i rapporti e la possibile conciliazione con l'universo dottrinario cristiano appaiono evidente motivi di convergenza come di contrasto. Il platonismo fu letto come "divina filosofia", perché dimostrava il concetto di un'anima di origine divina, immortale per natura, e lo rendeva caposaldo fondamentale della propria dottrina. Riconosceva inoltre l'esistenza di un giudizio e la dicotomia tra beati e dannati; accettava la centralità di una vita di progressivo miglioramento e purgazione. D'altro canto vi era l'inaccettabilità della dottrina della metempsicosi, che rendeva solo provvisorio l'esito di questo giudizio, e conduceva all'idea della preesistenza delle anime. Poiché inoltre l'anima era sussistente senza il corpo, e perché quest'ultimo portava con sé caratteristiche estrememente negative, quello che era un principio basilare del cristianesimo, cioè la resurrezione nella carne, risultava ostico e inaccettabile alla tradizione platonica.

Non è un caso che sia questo tema a segnare quello che fu il primo e più importante momento simbolico del mancato dialogo tra filosofia greca e cristianesimo, cioè il discorso di Paolo sull'Aereopago (*Act.,* 17: 15ss).

Se il platonismo aveva come sostrato comune con il cristianesimo l'enfasi posta sull'immortalità dell'anima e sullo snodo fondamentale del momento del giudizio, pur

mostrando delle divergenze sull'idea di una resurrezione del corpo, il rapporto con le dottrine psicologiche aristoteliche era diverso e, verrebbe da dire, simmetricamente opposto. Quest'ultime infatti indebolivano il fondamento dell'immortalità individuale dell'anima, gettando però le basi filosofiche per la ricongiunzione nel mondo trascendente tra anima e corpo.

Come è noto, Aristotele nel *De Anima* aveva posto anima e corpo come principi fondamentali per la composizione del sinolo umano[17]. Il primo elemento, l'anima, è forma e (parrebbe) principio immortale, mentre il secondo materia e principio mortale. Il sinolo risultava essere superiore alla somma delle due parti: entrambi gli elementi anelano al mancante poiché pensati l'uno per l'altro. L'inevitabile morte del corpo conduceva però a due questioni aporetiche. In prima istanza poiché Aristotele aveva definito l'anima come forma di un determinato corpo naturale che ha la vita in potenza (*De Anima*, II, 1) e ciò conduce al primissimo sospetto che l'anima stessa non possa sopravvivere alla dissoluzione del determinato corpo di cui è essenza. Se così non fosse, il disgregamento dell'unità, e dunque della stessa esistenza, del sinolo, porterebbe alla contradditoria affermazione della scomparsa di un'unione che però accoglieva in sé un elemento immortale[18]. A considerare il sinolo immortale, e quindi solo apparentemente dissolto, sorge invece il problema opposto: cioè l'estensione dell'attributo di immortalità al corpo, elemento mortale. La speculazione cristiana, a contatto con questo problema, lo aveva sostanzialmente risolto accogliendo il secondo corno del dilemma: considerando cioè la mortalità del corpo come un'affezione che avviene nel mondo della natura, nell'immanenza terrena, poiché esso era elemento composto e impuro. Nella vera vita dell'aldilà sarebbe stato immortale e avrebbe ricreato con l'anima il sinolo, "intero" necessario per specificare l'individualità della persona umana. La psicologia aristotelica racchiudeva però in questo passaggio un'ulteriore problema, dalla maggiore difficoltà di risoluzione. Aristotele aveva precedentemente affermato che è impossibile pensare l'anima disgiunta dal corpo (*De Anima*, I, 1; II, 1) a meno che non venissero individuate operazioni di essa compiute senza l'ausilio del corpo: ciò avrebbe permesso di dimostrare che la possibile

[17] La bibliografia sulla psicologia aristotelica e sul rapporto tra anima e corpo è vastissima. Ci si limita a segnalare solo alcuni testi: J. L. ACKRILL, *Aristotle's Definitions of Psyche*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 72, 1972, pp. 119-33; R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy», 49, 1974, pp. 63-89; E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul. Aristotelian investigation*, Princeton 1978; T. TRACY, *The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's* De Anima, «Classical Philology», 77, 1982, pp. 97-112; M. FREDE, *On Aristotle's conception of the soul* in *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, ed by R.W. SHARPLES, London 1993;

[18] Per approfondire il problema si guardi l'intervento di G. SASSO, *La resurrezione dei corpi. Di un verso dell'*Inferno *e di varie sue implicazioni*, in «La Cultura», XLIII, 3, dicembre 2005, pp. 359-430.

sopravvivenza fuori dal corpo. La parte superiore dell'anima, cioè l'intelletto umano, conserva però a sua volta un'ambigua disposizione verso l'immortalità. Esso, in quanto intelletto possibile in rapporto con le forme universali, è creato direttamente da Dio come incorruttibile, immortale ed eterno. Il problema sorge nel considerare i suoi rapporti con l'intelletto potenziale, o passivo che è distribuito per quanti sono gli uomini. Si veda a tal proposito quello che è, con buona probabilità, il brano più discusso del *De Anima* (III, 5):

> Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose (e cioè è potenzialmente tutte le cose), e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima. E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutto le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte…E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto mentre quella in potenza è anteriore pe ril tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale e eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile) e senza questo non c'è nulla che pensi[19].

L'interpretazione di questo passo darà vita nel corso dei secoli a una serrata lotta tra gli interpreti dello Stagirita, che giunsero fino ai secoli che verranno trattati nei prossimi capitoli. Nel '500 si infittirono le discussioni sulla possibilità di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima secondo principi aristotelici: il *Tractatus de Immortalite animae* di Pomponazzi è il simbolo di quella stagione. Al tempo stesso quelle dispute accademiche, che avevano la volontà di distinguere gli ambiti della filosofia e della religione ben più che di giungere a radicali negazioni teologiche, ebbero la loro parte nella formazione di alcune figure di eretici che costruirono dei sistemi teologici eterodossi in cui vi era spazio per la mortalità dell'anima.

***

[19] La traduzione è a cura di G. MOVIA in ARISTOTELE, *L'anima*, Milano 2001, p. 219

Le immagini che la filosofia antica e lo stesso cristianesimo utilizzano per descrivere l'essenza e le funzioni dell'anima sono molteplici: le loro implicazioni, come si può facilmente intuire, lo sono ancora di più. Converrà in ultimo soffermarsi su un'immagine del rapporto anima-corpo assolutamente polivalente, che ritornerà più volte nella nostra trattazione: l'immagine della veste[20]. La fortuna di questo simbolo inizia probabilmente con Empedocle: la veste circonda le anime e ogni specie di animale o pianta viene considerata "rivestita". Per Eraclito l'anima, similmente al ragno che tesse la tela, tesse il corpo (frammento 67a (72,3)). Il corpo compare dunque nelle prime trattazioni come veste dell'anima, in un'immagine che, seppur caratterizzata in maniera diversa, sarà prevalente anche nel cristianesimo.

Nella vasta produzione platonica il tema della veste compare più volte, con significati diversi: nel *Fedone* l'immagine, utilizzata come prova dell'immortalità, è molto vicina a quella eraclitea. L'anima è come un tessitore, il corpo è una veste: l'artigiano sopravvive all'usura dell'oggetto da lui creato, come l'anima sopravvvive al corpo. In generale si ritrova più volte espressa l'idea che l'anima venga, al termine dell'esistenza terrena, denudata dal suo involucro (in questo modo riemerge nel *Cratilo*). Nel X libro della *Repubblica*, laddove viene esposta la teoria della trasmigrazione delle anime, Platone utilizza il tema della veste nel descrivere le anime nel mondo degli inferi. Nel *Timeo* l'utilizzo della metafora è differente: il cosmo è presentato come un ente "avvolto" dall'anima del mondo. E' questo un mutamento indotto dallo spostamento del punto di osservazione, che fonde ora piano psicologico e piano cosmologico. Emerge una concezione dell'anima immanente del cosmo, che avvolga cioè il corpo come una veste, che si riallaccia alle trattazioni di Democrito e Leucippo.

Le elaborazioni successive, spesso di ambiente neoplatonico, vengono a mutare parzialmente l'ispirazione originaria della metafora. Esse postulano infatti una discesa dell'anima e un suo lungo viaggio attraverso le sfere con un mutamento di abiti (di corpi) via via sempre più spessi fino a che l'anima giunga al corpo propriamente detto; il passaggio comporta, come è noto, l'acquisizione delle caratteristiche proprie delle diverse regioni celesti. Tale immagine della veste è spessa utilizzata da Plotino e Proclo, così come è ripetutamente presente nel *Corpus Hermeticum.* La funzione dei

[20] Sulla ricorrenza e il significato di questa immagine è imprescindibile l'ampia trattazione contenuta in C. NOCE, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.

diversi indumenti è quella di proteggere lo spirito, permettendo il movimento all'anima, come viene suggerito da Giamblico.

La veste in questo caso indica il corpo celeste; l'immagine della veste assume le caratteristiche non già del corpo o dell'anima, ma del veicolo di quest'ultima. Esso ricopre un ruolo fondamentale nel dibattito sulla sorte finale dell'anima: se essa sia cioè incorporea o se sia rivestita di un corpo celeste, quasi sempre coincidente con quello utilizzato per la "discesa". Secondo le dottrine ermetiche l'anima deporrà nella risalita la veste nella stessa sfera da cui l'aveva tratta. Per Olimpiodoro la veste, intesa in questo senso, costituisce la condizione imprescindibile affinché l'anima, dopo la morte, possa subire delle pene sensibili.[21]

Precondizione per la pena dunque, ma funzionale anche alla purificazione, poiché questo processo potrà avvenire secondo Proclo con la spoliazione delle tuniche indossate durante la discesa dell'anima. Olimpiodoro immagina una triplice purificazione dopo la morte: una sulla terra per il corpo terreno, un duplice momento nell'aldilà che coinvolgerà dapprima il corpo pneumatico (il veicolo) e successivamente il corpo di luce[22]. L'immagine della veste infatti comincia ad essere utilizzata anche per intendere il corpo di luce (o di fuoco, o corpo glorificato) che l'anima indossa dopo la morte.[23] Va notato in ogni caso che il passaggio della metafora dalla più cruda corporeità all'idea del "veicolo" testimoni della necessità di tener conto della caratteristica della dinamicità; al tempo stesso questo mutamento riduce la svalutazione della corporeità che vi era implicitamente connesso.

Con ogni evidenza, tali speculazioni ermetiche e neoplatoniche erano su di un piano del tutto distante dalla speculazione cristiana, pur presentando in alcuni punti pericolose convergenze (in primo luogo la possibilità di chiarire il senso del corpo glorificato). Lo stesso uso della metafora nella Bibbia è infatti diverso e meno esteso, anche se la frequenza di questa immagine nei testi sacri è tale che Petersen ha coniato per il cristianesimo l'espressione di "teologia della veste". La ricorrenza forse più nota del corpo come veste dell'anima è nella Genesi, laddove la corporeità viene definita come "tunica di pelle" (*Gn* 3, 21). Anche nel Nuovo Testamento è associata spesso al corpo (si pensi all'espressione paolina "spogliarsi del corpo di carne"). Ancor più spesso viene utilizzato in riferimento all'incarnazione di Gesù, come metafora per

[21] *In Gor.* 50, 3 ed. L. G. WESTERNK, Leipzig, 1970, pp. 264-265.
[22] *In Phaed.* Leipzig 1913, p. 21.
[23] MACROBIO, *Somnium Scipionis*, I, 12-13.

indicare le due nature del Cristo. In ogni caso è interessante notare come il tema agisca in autori cristiani influenzati dal platonismo: in Origene compare in maniera ricorrente l'immagine della veste come corpo, nelle trattazioni riservate allo stato finale. E' una veste "tessuta" in relazione alla condizione spirituale del corrispondente essere razionale: così sara finissima e splendente la veste degli angeli, più spessa quelli degli uomini, oscura e pesante quella dei dannati. Origene veniva inoltre a estendere e a metaforizzare alcuni tratti del pensiero di Filone di Alessandria, suo più diretto predecessore; secondo quest'ultimo la veste era identificabile solo parzialmente come corpo, e indicava invece più esattamente le passioni e i vizi che gravano sull'anima.

***

Converrà in ultimo tornare al punto specifico della resurrezione dei corpi. Essa si fondava su alcuni passi del Vecchio Testamento, in particolare Dn 12; 1-2, ma soprattutto su alcuni passi evangelici Gesù (su tutti Mt, 22:23-33 e Gv 11:22-23). La resurrezione di Cristo aveva posto un nesso fondamentale tra il messaggio salvifico del cristianesimo e la resurrezione dei morti nell'aldilà; ciò era stato esplicitato nei Vangeli e ancor di più in un testo fondamentale nel *corpus* paolino, cioè nelle *Lettere ai Corinzi* (I *Corinzi* 15). Paolo si era inoltre soffermato sull'esistenza di due tipi di corpi, celesti e terrestri. Il corpo naturale morto nella corruzione risorge incorrotto come corpo spirituale, ma ciò accade solo dopo il Giorno del Giudizio. La successiva teologia identificherà il corpo spirituale paolino con il corpo "glorificato", più volte citato nel Vecchio Testamento a proposito delle manifestazioni visibili di Dio agli uomini. Se l'assunto biblico pareva andare nella direzione di una vita dopo la morte vissuta in un corpo spirituale incorrotto, l'interpretazione della parole di Paolo e il modello aristotelico che venne via via a costituire il sostrato delle speculazioni cristiane condussero a specificare in maniera più precisa le caratteristiche del corpo e della resurrezione. Risultava infatti difficoltosa l'esatta definizione del corpo, o meglio della corporeità, di Cristo (e dell'uomo) dopo la resurrezione, anche in virtù della serrata lotta che si veniva a condurre contro le eresie cristologiche.
Come testimonia anche il già citato discorso di Paolo all'Areopago, fin dall'inizio la credenza nella resurrezione venne fortemente attaccata dai non-cristiani, conducendo dunque ad un'ampia apologetica in suo favore. Giustino aveva ripreso la metafora

paolina del seme[24], mentre Taziano[25] si era soffermato sulla miracolosa ricomposizione degli elementi costituenti il corpo. Il primo trattato completo sul tema è quello di Atenagora[26] che ne mostra la possibilità e la necessità; ma il testo che ebbe maggiore incidenza fu indubbiamente il *Trattato sulla resurrezione* di Tertulliano. L'incipit dell'opera testimonia della necessitante forza di questa credenza, "Nostra fiducia è la resurrezione della carne. Col credere questo noi siamo cristiani"; l'assunzione della corporeità di questa resurrezione è integrale. Le ultime pagine del trattato costituiscono il paradigma più marcato di quella che è stata definita come una *praeconium carnis*: un'esaltazione cioè delle caratteristiche più spiccatamente carnali del corpo che verrà a risorgere.

Una posizione opposta proviene da Origene, e verrà analizzato con maggiore attenzione nel prossimo capitolo: qui basterà dire che il teologo alessandrino, nell'opporsi ai negatori della resurrezione del corpo tanto quanto a coloro che rendevano quest'evento somigliante a una rianimazione, immaginò il corpo come un veicolo (o, come è stato già detto, come una veste) che, conducendo l'anima in cielo, avrebbe perso gli elementi di materialità per conservare solo l'*eidos* del corpo terreno. Agostino, che sarà anche lui oggetto di un'esposizione più ampia, era condotto dal suo inziale platonismo a privilegiare il ruolo dell'anima. A questo riguardo nella *Città di Dio* esprime l'idea che la "resurrezione prima" sarà quella dell'anima, dall'abisso del peccato al regno della grazia[27]. La profonda convinzione che la resurrezione dell'uomo sarebbe inconcepibile senza il corpo lo spinge a mettere in risalto il ritorno finale di quest'ultimo, reso necessario dal desiderio naturale che l'anima conserva verso di esso. L'Ipponense sottolinea come il corpo della seconda resurrezione sarà totalmente identico al corpo terrestre, pur assumendo le caratteristiche di immortalità e incorruttibilità. E' un corpo che risorge materialmente, riassemblato particella per particella, sanato dalle imperfezioni terrestri. Oltre a sottolineare l'identità Agostino avverte la necessità di confermare la continuità tra i due corpi, quello terreno e quello celeste: una caratteristica, quest'ultima, che accomunerà tutti gli scrittori cristiani che vivono nell'epoca dei martiri.[28]

---

[24] I *Apol.* 18-19; PG 6, 356-57
[25] *Adversus Greacos*, 6: PG 6, 817-820
[26] PG 6, 973-1024
[27] AURELII AUGUSTINII, *De Civitate Dei* in *Opera*, XIV, 2, ediderunt B. DOMBART et A. KALB, Turnholti 1955 (*CC. Series Latina*, XLVII-XLVIII) (trad. italiana *La Città di Dio*, a cura di C. CARENA, Torino-Parigi, 1992), XX, 6.
[28] C. W. BYNUM, *The resurrection of the body*, *200-1336*, New York 1995.

1. 3. Origene, Girolamo e Agostino

Chi non scomunica Ario, Eunomio, Macedonio, Apollinare, Nestorio, Eutiche, e Origene, insieme ai loro empi scritti, e tutti gli altri eretici, condannati e scomunicati dalla santa chiesa cattolica e apostolica e dai quattro predetti santi concili; inoltre, chi ha ritenuto o ritiene dottrine simili a quelle degli eretici che abbiamo nominato, e persiste nella propria empietà fino alla morte, sia anatema.

XI anatematismo del Secondo Concilio Ecumenico di Costantinopoli (553)

All'interno della tradizione cristiana la trattazione più radicalmente critica verso la dottrina delle pene infernali fu indubbiamente quella di Origene di Alessandria. In questo lavoro si tratterà ampiamente del Padre Alessandrino, perché egli fu punto di riferimento quasi obbligato per chi volle mettere in dubbio l'esistenza o l'eternità dell'inferno. E' dunque necessario riportare a grandi linee la sua dottrina, con particolare riferimento alla cosmologia e all'escatologia[29]. Nel proseguimento del lavoro verranno poi sviluppati alcuni punti specifici. Origene nacque probabilmente ad Alessandria d'Egitto intorno al 185, in un contesto ricco di stimoli culturali. Il padre Leonida fu un fervente cristiano tanto da morire, martire decapitato, in seguito a una persecuzione scatenatasi nella regione nel 202, lasciando la famiglia in difficoltà economiche. La formazione di Origene dovette essere eccellente, il suo intelletto vivace e la sua fede cristallina se giovanissimo venne chiamato ad occuparsi della fede dei catecumeni. Pare fosse in questi anni che per fuggire le tentazioni e contestualmente fugare dubbi sul suo magistero, che aveva ampio seguito femminile, decise di evirarsi. Mentre la fama del suo insegnamento diveniva sempre maggiore, egli andava approfondendo gli studi biblici, ma anche quelli profani; secondo Eusebio di Cesarea fu allievo anch'egli, come Plotino, di Ammonio Sacca. Che questa notizia sia vera o meno, l'influenza del neoplatonismo sul suo pensiero è in ogni caso

[29] Nella vasta bibliografia su Origene, il testo principale, e più completo, per avvicinarsi all'autore rimane il volume di H. CROUZEL, *Origène*, Parigi 1985 (trad. inglese *Origen, The Life and Thoght of the First Great Theologian*, San Francisco, 1989; i riferimenti sono fatti da quest'ultima edizione), che riassume il trentennale lavoro, filologico e interpretativo, che Padre Crouzel ha dedicato a Origene, di cui uno dei primi e più preziosi frutti è stato *Théologie de l'image chez Origène*, Paris, 1935. I volumi *Origeniana*, gli atti dei Colloqui Origeniani, giunti alla nona raccolta, cosituiscono punto di riferimento imprescindibile per chi voglia affrontare i problemi specifici della riflessione del Padre Alessandrino, così come i nodi legati alla sua fortuna. Altri riferimenti bibliografici si daranno in corso di esposizione: si tenga per ora solo presente *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*, ed. by C. KANNENGIESSER, e W. L. PETERSEN, Indiana 1988; e soprattutto, in lingua italiana: *Origene. Dizionario. la cultura, il pensiero,le opere* a cura di A. MONACI CASTAGNO, Milano 2000.

innegabile, anche se conviene tenere sempre fermo che Origene fu in primo luogo un teologo cristiano.

Nel suo corso della sua vita continuò a insegnare ad Alessandria, con alcune parentesi a Roma, in Grecia e in Palestina; per conflitti con la chiesa locale fu però costretto a ritirarsi a Cesarea, dove morì nel 233. Origene fu scrittore di impressionante prolificità, tanto che gli vennero attribuiti tra gli ottocento e i seimila testi. Portò avanti la monumentale impresa della *Biblia sestupla* [30], produsse innumerevoli commenti ai tersi biblici, scrisse omelie, trattati teologici e opere apologetiche. Di tutto questo materiale ci è pervenuto molto poco, per vicende che verremo ora ad affrontare.

Pur essendo consapevoli che la complessità del pensiero origeniano è fortemente legata al suo lavoro omiletico ed esegetico, si farà riferimento, almeno in questa breve descrizione principalmente al *Contra Celsum*[31] e al *Peri Archôn (Dei Principi* o *I Principi)*; in particolare, è in quest'ultima opera, del resto la più organica nel corpus degli scritti di Origene, che vengono affrontate le questioni che interessano da vicino la nostra trattazione.[32] Del libro, di cui è andato perduto l'originale greco, ci è giunta la traduzione latina di Rufino d'Aquileia, anche se essa, in alcuni punti, deliberatamente omette o modifica ciò che ritiene contrario alla fede. A integrare e a correggere questa traduzione vi è una vasta tradizione indiretta[33].

I *Princìpi* rappresentano il primo tentativo sistematico di approfondire problematicamente gli elementi principali della rivelazione cristiana secondo i modelli della filosofia greca[34], situandosi nel solco di Giustino, di Filone e soprattutto di Clemente Alessandrino, che fu del resto diretto maestro di Origene. Come Clemente, Origene si trova davanti una società colta, che trova povero e insoddisfacente il messaggio cristiano in rapporto ai paradigmi culturali della tradizione greca. La necessità di effettuare una sintesi tra i due elementi porta Clemente, ma soprattutto Origene, ad accentuare, da un lato, la lettura allegorica dei brani biblici, e dall'altro, a dare estrema centralità al tema del *logos* giovanneo.

---

[30] Così detta perché riportava le sei diverse edizione dell'Antico Testamento conosciute in colonne parallele.

[31] ORIGENE, *Contra Celsum*, IV voll., a cura di M. BORRET, Paris 1967. La traduzione italiana è a cura di A. COLONNA, Torino 1971.

[32] In particolare i punti dove viene sviluppata la dottrina escatologica sono I, 5- 6, II, 10 e III, 5-6.

[33] Essa non venne però utilizzata nella ricostruzione del testo fino all'edizione di DE LA RUE del 1733.

[34] Su questo punto oltre ai testi citati vedi *Origeniana. Premier colloquie international des études origéniennes* (Montserrat 1973), a cura di H. CROUZEL, G. LOMIENTO, J. RIUS-CAMPS, Bari, 1975, in particolare la seconda sezione; e l'utilissima introduzione di M. SIMONETTI a *I principi*, Torino 1968.

All'interno del testo l'esposizione si muove in duplice maniera sul rapporto tra Dio e le creature razionali, sulla loro genesi e la loro sorte. Sulla base della distinzione operata nella *Prefazione* tra verità dogmaticamente definite e temi lasciati aperti alla discussione, Origene sviluppa la sua trattazione in un primo momento con interesse speculativo, nel seguito con maggiore aderenza ai dati della fede; in questo modo su alcuni punti critici prospetta soluzioni diverse, che hanno reso possibile forzare il suo pensiero, in un senso o nell'altro. Tralasciando lo stato dell'opera e la teoria delle falsificazioni sul suo testo operate successivamente, tramandata da Rufino, che pure potrebbe avere un fondo di verità, vi è comunque un modo di argomentare, raramente dogmatico, che in alcuni casi impedisce di arrivare a delle conclusioni definitive sul suo pensiero.

L'escatologia origeniana è basata su due presupposti fondamentali: l'identificazione tra bontà e giustizia in Dio, e l'assoluto libero arbitrio dell'uomo (e in generale di ogni essere razionale). Quest'ultimo, seppur trattato da Origene soprattutto come fondamento di vita morale, consente, per quanto riguarda il problema del male, di salvaguardare la bontà di Dio. Al centro della trattazione troviamo dunque l'attività benefica di Dio, che si esplica nella creazione del mondo. Contro le eresie gnostiche, Origene sostiene da un lato l'unità tra il Dio del Vecchio Testamento e il Dio del Nuovo Testamento, dall'altro si oppone alla distinzione valentiniana tra uomini spirituali, psichici e ilici[35]: cioè alla teoria per cui esistono tre diverse categorie di uomini, delle quali solo quella intermedia era libera di scegliere tra il bene e il male, mentre l'una (gli spirituali) era destinati alla salvezza, gli altri (gli ilici) alla perdizione. La netta contrapposizione a questa rigida tripartizione è fondamentale nel pensiero del Padre Alessandrino. Per giustificare la genesi della diversità tra gli uomini, e per allontanare da Dio lo spettro di un atto arbitrario, Origene ricorre alla preesistenza delle anime rispetto ai corpi; esse, create uguali e partecipi allo stesso modo della bontà di Dio, reagiscono in maniera diversa a quest'atto d'amore. Ciò vale in realtà per ogni creatura razionale, tutte capaci di merito e di colpa: per pigrizia, negligenza o scarso fervore esse si distaccano da Dio, provocando la καταβολή, la discesa (o meglio de-gradazione) delle anime, che infrange la primigenia unitarietà del cosmo. Da qui nasce dunque la differenziazione tra angeli, uomini e demoni, che si collocano a loro volta a vari livelli nel mondo a

[35] Si veda su questo punto H. CROZUEL, *Origen.*, cit., p. 154.

seconda della diversità di demerito e condizione; da qui deriva anche l'ensomatosi, cioè il momento dell'incorporazione. Lo stato delle anime non è però definitivo, per cui è sempre possibile una maggiore purificazione, come anche una caduta da una precedente vicinanza a Dio. In questa struttura dinamica, la pena ha una pura funzione "medicinale", per consentire al peccatore di potersi riscattare. Così l'azione divina, nella libera collaborazione della creatura, tenderà a giungere all'apocatastasi, cioè alla restaurazione della primitiva condizione di unità delle anime con Dio[36]. Idea fondante in Origene è del resto la corrispondenza tra principio e termine del mondo creato, che si riconduce a un'idea ciclica del tempo. La dottrina dell'apocatastasi non è slegata da alcuni appigli scritturali: in *Atti* 3:21 l'espressione "restituzione di tutte le cose" poteva essere infatti inteso come la restaurazione della primaria condizione. Tale idea veniva rafforzata dal versetto paolino (1 *Cor* 15:28), secondo cui Dio sarà tutto in tutti, che è il tassello biblico centrale per una teoria della salvezza universale.

Secondo Origene, l'apocatastasi verrà raggiunta solo dopo una successione di vari mondi, alla fine di ognuno dei quali parrebbe esservi un giudizio universale, che collocherà l'essere razionale nella sede che gli spetta secondo i suoi meriti. Non esiste per Origene un peccatore talmente incallito, una creatura così malvagia da non poter infine essere salvata[37]. L'inferno, quando non lo si intenda come ritorno al corpo, sembra avere spazio solo come mera rappresentazione per dissuadere gli uomini dal peccato[38].

Questione complessa è il rapporto di Origene con la trasmigrazione delle anime[39]. Origene respinge esplicitamente la dottrina della metemsomatosi: definita

---

[36] *I Principi*, III, 5, 7; III 6, 3.

[37] *I Principi*, III, 6, 5.

[38] Si riportano a tal proposito le considerazioni svolte nel *Contra Celsum*: "Tuttavia può darsi che, come talune espressioni si adattino ad essere usate con i fanciulli, in quanto appropriate alla loro tenera età, al fine di esortarli a divenire migliori, così pure a quelli che il Verbo chiama «le stoltezze del mondo, e le debolezze e le cose spregevoli» (I Cor I, 27-28) si conviene l'intepretazione comune delle pene, dacchè essi non possono essere convertiti ed allontanati dagli infiniti peccati, se non con la paura e la rappresentazione viva dei supplizi." ORIGENE, *Contra Celsum*, cit., V, 16.

[39] Per i riferimenti alla metempsicosi basti guardare guardi ai seguenti luoghi del *Contra Celsum*: I, 20; III, 75, IV, 17, 40, 83; VI, 49; VIII, 30. Per il dibattito sul tema: H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, cit. pp. 197-206; G. DORIVAL, *Origène a t-il einsegné la transmigration des âmes dans le corps d'animaux? (à propos de P. Arch. I, 8, 4)* in *Origeniana Secunda* a cura di H. CROUZEL e A. QUACQUARELLI, Bari 1980, pp. 11-32; U. BIANCHI, *L'anima in Origene e la questione della metemsomatosi*, in «Augustinianum», 26, 1986, pp. 33-50; M. MARITANO, *L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metemsomatosi,* in *Origeniana Sexta: Origène et la Bible / Origen and the Bible*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août-3 septembre 1993, ed. by G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Leuven 1995, pp. 251-276 (nell'articolo sono elencati i passi in cui Origene affronta la questione); ID., *Girolamo e l'accusa della metempsicosi a Origene*, in *Origeniana Septima*, *Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. von W. A. BIENERT und U. KÜHNWEG, Leuven 1999, pp. 261-292. Maritano è anche l'autore della voce *Metemsomatosi* in *Origene. Dizionario*, cit., pp. 274-276. Si veda inoltre M. EDWARDS, *Origen against Plato*,

una "stoltezza" e posta al di fuori della tradizione cristiana[40], essa infatti inficerebbe il rapporto privilegiato instaurato dall'anima con il proprio corpo[41]. La sua riflessione cosmologica e ontologica comporta però una serie di aporie, che spiegano perché tale dottrina venne attribuita a Origene non arbitrariamente. Poiché la permanenza nel corpo, secondo le premesse iniziali, è funzionale a un percorso purgativo e la vita umana è inferiore alla durata dell'eone, si apre il sospetto che le anime non pienamente purificate possano tornare nel corpo per proseguire questo processo. La successione degli eoni inoltre, che è successione di mondi, pare implicare infatti una pluralità di punizioni e resurrezioni tra un mondo e l'altro; dunque un nuovo corpo assegnato secondo il merito[42]. Nel *Commento a Matteo* Origene cerca di risolvere la prima questione ponendo la possibilità di una purgazione al di fuori del corpo[43]. Altrove Origene sottolinea però che, venuta meno la condizione originaria, il corpo accompagna l'anima in tutti i passaggi del suo ciclo e che solo alla fine dei tempi ogni sostanza corporea sarà completamente purificata[44]. Non solo: il corpo assumerebbe caratteristiche diverse, sia spirituali che fisiche, a seconda dei progressi e dei regressi dell'anima, divenendo di volta in volta più pesante o più leggero, più oscuro o più luminoso. Plasticamente mutato, rimane riconoscibile solo per il legame con la sua anima: se si nega il passaggio di una stessa anima in diversi corpi, soprattuto se di animali o vegetali[45], rimane aperta la possibilità che una stessa anima rimanga in relazione con uno stesso corpo che assume diverse forme. Delle aporie legate alla complessa definizione della corporeità, che Origene lascia insolute e che si riverberano nelle questioni legate alla resurrezione, ci si imbatterà a più riprese in questa trattazione.

Conviene dunque ricapitolare i tratti principali dell'escatologia origeniana: un inferno non eterno[46], un sistema dinamico che però porterà alla salvezza per tutti, anche per Satana, e una giustizia basata su pene "medicinali". Si aggiunga a questo la

---

London 2002, pp. 87-122. Maritano e Edwards mettono in dubbio non solo la possibilità che Origene credesse nella metemsomatosi, ma, in maniera non troppo convincente, la reale entità della sua dottrina della preesistenza.

[40] *Contra Celsum*, 3, 75; *Commento a Matteo* 13, 1.

[41] *I Principi* 3, 6, 6; *Contra Celsum* 4, 58.

[42] *Contra Celsum*, 5, 19.

[43] *Commento a Matteo*, 13, 1.

[44] *I Principi*, I, 6, 4; II, 10, 1-3

[45] *I Principi* II, 9, 3; *Contra Celsum,* 3, 75; 4, 74.

[46] Per dimostrare la temporalità dell'inferno Origene interpreterà l'aggettivo greco *aiònios* non come "eterno", ma relativo a diversi *aiòn*, a diversi eoni, dunque un tempo particolarmente lungo, ma finito. Si veda *I principii*, I, 6, 3; III, 6, 6; *Comm. In Matth.* XV, 31.

tendenza a considerare le pene come immaginarie e non fisiche, sulla base di una interpretazione fortemente allegorica delle Scritture.

Sulla dottrina e sulla figura di Origene vi è stato un intenso dibattito all'interno della cristianità, ancora vivente lo stesso autore, resosi poi più acre nei secoli successivi[47]. Dopo la morte del Padre Alessandrino proseguirono infatti le critiche alla sua dottrina, con particolare riferimento ai passi sulla preesistenza delle anime, sulla resurrezione e sull'eccessivo allegorismo dell'esegesi origeniana. Il primo testo ad attaccare la dottrina origeniana è il *De Resurrectione* di Metodio d'Olimpio. Sul fronte opposto vennero composte alcune *Apologie*, tra cui quella di Panfilo, discepolo di Origene, e di Eusebio di Cesarea, giuntaci parzialmente nella traduzione di Rufino. Il lavoro di Panfilo ed Eusebio, composto tra il 307 e il 309, fa spazio per la prima volta ad un'accusa mossa, evidentemente negli ultmi decenni, a Origene: quella di aver sostenuto la metemsomatosi, affermado che dopo la morte le anime degli esseri razionali sono trasportate negli animali irrazionali, nei serpenti e nelle bestie, e viceversa[48].

La controversia sull'arianesimo si inserì nel corpo delle dispute sull'origenismo; approfondendo il problema del dogma trinitario mise in luce come l'interpretazione origeniana del dogma apparisse troppo subordinazionista. Questa accusa è aggiunta al novero della tradizionali critiche nel 375 in un opera dedicata alla confutazione delle eresie, il *Panarion* di Epifanio di Salamina; lo stesso Epifanio intraprese inoltre una diretta azione antiorigeniana cercando di farne condannare le dottrine dal vescovo Giovanni di Gerusalemme, da Rufino di Aquileia e da Girolamo. Quest'ultimo, che pure di Origene era stato traduttore e ammiratore, si schierò con Epifanio. Non così Rufino, che anzi intraprese nel 398 la traduzione dapprima del primo libro dell'*Apologia* di Panfilo ed Eusebio, poi del *Peri Archôn*; nell'intraprendere questo compito, dichiara di attenersi alla convinzione espressa nel *De adulteratione librorum Origenis*, dove porta avanti la tesi secondo cui i libri di Origene siano stati alterati dagli eretici e dagli avversari[49]. Del resto, aggiunge, lo stesso Girolamo nel tradurre le *Omelie*

---

[47] Si veda come testo generale sulla controversia origenista, E. A. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1993.

[48] *Apologia*, 5; il punto incriminato secondo Pamfilo è *Peri archon* I, 8, 4; vedi anche G. DORIVAL, *Origène a-til einesgné la transigration des ·mes dans le corps d'animaux?* in *Origeniana Secunda*, a cura di H. CROUZEL e A. QUACQUARELLI, Bari, 1980, pp.12-32.

[49] La vicende delle *Apologie* è complessa, perché Rufino attribuisce il testo al martire di Panfilo, prende il testo da Eusebio di Cesarea ed aggiunge suoi interventi; ma per quel che ci riguarda si può parlare di un unico testo, nel quale è compreso anche il *De Adulteratione*, perchè sarà questo collage che sopravviverà, e verrà ampiamente anche usato nel XV secolo. Cfr. PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉEE, *Apologie pour*

aveva modificato i passi in contrasto con la fede. Chiamato in causa, Girolamo oppose una traduzione letterale dei *Principi*, che però non ci è giunta, e un'*Apologia* in sua difesa[50].

La polemica su Origene nel frattempo si faceva accesa, per opera di Teofilo d'Alessandria, anche in Oriente; si giunse quindi ad un'interdizione della lettura dei libri di "Adamantius", che continuarono però a circolare. Nei primi decenni del VI secolo, di fronte ai contrasti sorti specie nel monachesimo orientale, vi fu una prima condanna delle dottrine di Origene da parte di Giustiniano, nel 543, contenuta in una lettera indirizzata al patriarca di Costantinopoli, Mena; la condanna venne poi ribadita, e sintetizzata nel Concilio ecumenico di Costantinopoli del 553.

Metodio, Epifanio, Rufino, Girolamo e Giustiniano saranno i tramiti, quantunque polemici, della sopravvivenza delle idee e in alcuni casi del testo origeniano. Vi è un altro autore che vi si sofferma ampiamente ed è Eusebio di Cesarea, che collaborò alla stesura dell'*Apologia* di Panfilo e trattò di Origene specialmente nel VI libro della *Historia ecclesiastica*, testo che fu una delle principali fonti su Origene tra tardo medioevo e prima età moderna; le pagine di Eusebio su Origene erano inoltre comunente poste a introduzione dei manoscritti e delle prima opere a stampa dell'Alessandrino.

Interessa ritornare su Girolamo[51], sia perché l'amplio utilizzo esegetico che fa dei commenti origeniani fecondò buona parte del pensiero cristiano successivo; sia perché il suo giudizio su Origene e le polemiche in cui si trovò coinvolto furono un passaggio fondamentale nella successiva ricezione. Oltre che nell'*Apologia* già citata, Girolamo si sofferma su Origene nel *De Viris illustribus* e nell'epistolario. Nella raccolta di biografie lo descrive come uomo "de immortali ingenio" versato nelle Sacre Scritture e nella lingua ebraica, ma anche nella geometria, nella musica e nella

---

Origene, par René AMACKER et Eric JUNOD, II, Paris 2002, in particolare l'introduzione al secondo volume.

[50] Cfr. Saint JEROME, *Apologie contre Rufin*, par Pierre LARDET, Paris, 1983; ma si veda soprattutto *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden, 1993.

[51] La bibliografia sul rapporto tra Girolamo e Origene è considerevole: si tengano presente almeno i lavori di P. LARDET, e in particolare *L'Apologie de Jérme contre Rufin: un commentaire*, Leiden, 1993. Diversi contributi hanno specificato l'apporto di Origene all'attività di commentatore di Girolamo: M.A. SCHATKIN, *The Influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*, «Vigiliae Christianae» 24, 1970, pp. 49-58; R. E. HEINE, *Recovering Origen's Commentary on Ephesians from Jerome*, «Journal of Theological Studies» 51(2), 2000, pp. 478-514. Interessante per gli scopi della ricostruzione qui contenuta, anche se intento a riflettere su Girolamo e non su Origene, è M. VESSEY, *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, «Studia Patristica» 28, 1993, pp. 135-45.

retorica[52]. Non fa cenno ai suoi errori, ma rimanda per ulteriori notizie alla *Historia Ecclesistica* di Eusebio di Cesarea. Il *De Viris illustribus* ebbe una buona circolazione (ne contiamo 176 manoscritti fino al XV secolo); l'editio princeps fu stampata a Roma nel 1467. In ogni caso, assieme alle pagine di Eusebio, questo testo di Girolamo è molto spesso premesso ai manoscritti e alle prime edizioni a stampa delle opere origeniane. Le pagine di Girolamo su Origene non furono però sempre benevole, ed anzi andarono a costituire il dossier più acrimonioso nei confronti del Padre Alessandrino.

Nelle *Epistole* Origene è descritto come un eretico, che ha errato sulla resurrezione del corpo, sullo stato delle anime, sulla sorte finale del diavolo, sull'angelologia e sulla Trinità[53]; ma che allo stesso tempo ha interpretato in molti punti, meglio di tutti, la Scrittura[54]. A chi gli chiede conto della sua ammirazione, Girolamo risponde che in lui ha ammirato il commentatore e non l'innovatore, il genio non la fede, il filosofo e non l'apostolo[55]. In entrambi i casi rimada al *Commento all'Ecclesiaste* e al *Commento agli Efesini*, chiedendo retoricamente se vi sia lì qualcosa che rigurda il Figlio, la preesistenza delle anima o la metempsicosi. E' chiaro che al di fuori di questi temi, Origene è accettato da Girolamo. E' interessante il richiamo al *Commento agli Efesini*, perchè quest'ultime pagine sono anche il fulcro dell'*Apologia* contro Rufino, nella quale la difesa di Girolamo si lascia trovare talvolta un po' sguarnita. Come gli rimprovera Rufino infatti, nel *Commento agli Efesini* egli dichiara di utilizzare anche il commento di Origene, di Didimo e di Apollinare; ma poichè nei punti specifici più volte, più per vezzo che per malizia, non dichiara se sia lui a parlare o l'interprete a cui fa riferimento, sembra trarre in inganno il lettore non accorto, inducendolo ad accettare opinioni di Origene condannate.

Il documento più importante per il nostro lavoro è l'*Epistola 124 ad Avitum*, nella quale Girolamo espone il *Peri Archôn*, riportadone vari stralci: essa fu la sintesi di riferimento per buona parte del Medioevo sul pensiero "radicale" di Origene. La seguiremo dunque da vicino: ci consentirà di puntualizzare la nostra scarna descrizione del pensiero origeniano, diminuendo il rischio di sovrapporre l'Origene novecentesco a quello tramandato al XV secolo. Pur essendo una via forse poco gratificante per il lettore, si preferisce riportare la stessa esposizione di Girolamo,

---

[52] S. GIROLAMO, *Gli uomini illustri*, a cura di A. CERESA-GASTALDO, Milano, 1988; in particolare LIV.
[53] *Epistolam LXI.2 a Vigilantius.*
[54] *ibidem.*
[55] *Epistolam LXXXIV.2 a Pammachius and Oceanus.*

piuttosto che provvedere ad una più sistematica enucleazione dei temi, perché ci consente di meglio specificare le progressive rielaborazione dei problemi che intercorrono nei diversi libri del *Peri Archôn*. Solo nel caso della natura dell'anima dopo la morte ho unificato la narrazione, per un'esigenza di chiarezza[56].

Non potendo prestare il testo origeniano che gli aveva sottoposto Pammachius, perché corrotto e pieno di errori (e si riferisce alla traduzione di Rufino), Girolamo si presta ad un resoconto del libro; ma avverte subito che si avanzerà *inter scorpiones et colubros*, nel pieno dunque nell'eresia. Del primo libro sottolinea gli errori trinitari e sulla natura di Cristo, dovuti alla gerarchizzazione, presente in Origene, tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Per quanto riguarda le creature razionali, riporta come, secondo Origene, esse siano cadute (*delapsas*) nei corpi *per neglegentiam*: "etiam haec addidit: 'Grandis neglegentiae atque desidiae est, in tantum unumquemque defluere atque evacuari, ut ad vitia veniens, inrationabilium iumentorum possit crasso corpore conligari.'"[57] Spontaneamente alcune, nel numero dei santi, si recano al servizio di Dio, mentre altre per la propria colpa tornano alla vita terrena. Espone dunque il ciclo che governa l'escatologia origeniana: "Rursumque nasci ex fine principium, et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est, homo fiat. Sicque permiscet omnia, ut de archangelo possit diabolus fieri, et rursum diabolus in angelum revertatur." Secondo la diversità dei meriti si otteranno differenti ruoli nei mondi che si succederano, perché tutti hanno il libero arbitrio: anche i demoni, poiché non incapaci di virtù, potranno convertirsi e giungere alla dignità angelica, dopo aver sperimentato i tormenti nei corpi degli uomini. *In fine atque consummatione mundi,* le sostanze corporali diventeranno eteree, di una purezza e di una incorruttibilità tali da non poter avere paragoni nel mondo terreno. Se esse siano ancora corporali, non è chiaro. Come si vedrà meglio tra poche righe, Origene (e con lui i suoi due esegeti) prospetta varie possibilità: Girolamo gli attribuisce la propensione per la tesi più vicina al platonismo, quella dell'incorporeità finale; mentre Rufino opta per l'idea, più vicina alla tradizione cristiana, di un corpo spirituale, ricorrendo anche ad alterare il testo.[58]

---

[56] Sull'esposizione di Girolamo del pensiero di Origene in questa epistola si confronti M. MARITANO, *Girolamo e l'accusa di metempsicosi contro Origene*, in *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, hrsg. von W. A. Bienert und U. Kühnweg, Leuven 1999.
[57] *Episolam CCXXIV ad Avitum*, p. 97
[58] cfr. M. SIMONETTI, Introduzione a *I Principi*, cit., pp. 64-65.

Nell'esposizione del secondo libro, infatti, rispetto alla dottrina sulla natura dell'anima Girolamo fa spazio all'idea origeniana che la natura corporale possa scomparire, perché solo su di essa la morte può operare, e la morte è stata sconfitta nella vittoria di Cristo[59]. Essa è in ogni caso esposta da Origene in via dubitativa: "Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus". Tale ipotesi vale anche considerando che se vi sarà l'unione di tutti a Dio, i corpi dovranno essere deposti, e le sostanza corporali si dissolveranno nel nulla.[60] Riportando le parole di Origene dall'epistola gerolimita, vengono così ad essere prospettate tre possibilità, in una pagina che è embematica del cauto modo di procedere origeniano:

Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur: e quibus quae vera et melior sit, lectro inquirat. Aut enim sine corpore vivemus, cum subiecti Christo, subiciemur Deo, et Deus fuerit omnia in omnibus; aut quomodo Christo subiecta, cum ipso Christo subicientur Deo, et in unum foedus artabuntur: ita omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissolventur in aetherem, quod purios simpliciorisque naturae est; aut certe sphaera illa, quam sopra appellavimus απλανῆ, et quidquid illius circulo continentur, dissolventur in nihilum: illa vero qua ἄντιζώνη, ipsa tenetur, et cingitur, vocabitur terra bonae, nec non at altera sphaera, quae hanc ipsam terram circum ambit vertigine, et dicitur caelum, in sanctorum habitaculum servabitur[61]

Il testo, che è parzialmente diverso da quello tramandato da Rufino, sembra in realtà prospettare solo due soluzioni: la terza infatti non sembra essere altro che la precisazione cosmologica della seconda, con la distruzione della parte inferiore del mondo e la collocazione dei beati nell' ἄντιζώνη che è presumibilmente la nona sfera invisibile collocata al di là del cielo delle stelle fisse.[62] Girolamo omette nella presentazione della seconda soluzione, cioè al riguardo del corpo spirituale ed etereo, che tale corpo riflugerà diversamente a seconda dei meriti: un punto che viene trattato

[59] *Epistolam ad Avitum*, cit., p. 100.
[60] "Si subiecti fuerint omnes Deo, omne depositurí sunt corpora, et tunc corporalium rerum universa natura solventur in nihilum." *ivi*, pp. 100-101
[61] *ivi*, p. 101
[62] Il termine è un hapax; per un'approfondita discussione su questa collocazione si veda *I Principi*, cit, pp. 260-262, n. 53, 54, 57. In quelle pagine è possibile anche un raffronto ravvicinato con la versione rufiniana. Per una più ampia ricognizione sulla collocazione dell'ἄντιζώνη vedi P. TZMALIKOS *Origen and the Life of Stars*, New York in particolare Appendix B.

con più ampiezza alla fine del II libro[63] (e che verrà nuovamente omesso da Girolamo) laddove Origene sembra propendere con decisione verso la dottrina più consona al cristianesimo. Girolamo ritorna sulla questione nella sua esposizione del III libro, con una prova che nelle sue intenzioni era probabilmente definitiva: una lunghissima citazione, sulla natura incorporea nella fine di tutte le cose, svolta seguendo l'assimilazione delle creature razionali a Dio[64]. Non riporta però i brani successivi tramandati da Rufino nei quali Origene afferma che non bisogna dubitare che Dio porterà la natura del nostro corpo ad una condizione sottilissima, purissima e luminosissima[65].

La concezione del corpo spirituale, quasi scartata da Girolamo, presenta invece una connessione con altri temi importanti del *Peri Archôn*: la materia corporea è infatti amorfa e incline ad ogni forma, ma questa sua estrema duttilità, consente di spiegare non solo il suo progressivo assottigliarsi fino a diventare eterea, ma anche la gradualità dello stato dei beati, e soprattutto permette di fondare un'interpretazione metaforica della metemsomatosi. Propendendo per la tesi opposta, Girolamo si adegua ad una interpretazione letterale dei passi in cui si parla del cambiamento, del nuovo corpo. Così alla fine della sua trattazione del primo libro introduce la teoria origeniana, di cui conferma le possibilità "bestiali" nelle successive incarnazioni:

> …ad extremum sermone latissimo disputavit, angelum, sive animam, aut certe daemonum, quos unius adserit esse naturae, sed diversarum voluntatem, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri, et pro dolore poenarum et ignis ardore, magis eligere ut brutum animal sit, et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius vel illius pecoris: ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda. Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui adserit μetempsuchosiv, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animum vulneravit, "Haec, inquit, iuxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta ne penitus intractata videntur[66]

Non solo: al termine in un brano successivo (collocato alla fine del del terzo

---

[63] *I Principi*, cit., II, 10, 1 pp. 331 sgg.. In tale paragrafo Origene risponde a coloro che non credono alla risurrezione del corpo individuale, e si sofferma sul versetto paolino "Viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale" (I.*Cor.*, 15, 44).

[64] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 108; cfr. *I Principi*, cit, III, 6, 1, pp. 465-7.

[65] Si ritornerà più oltre sulla natura del corpo in Origene; per approfondire cfr. C.W.BYNUM, *The Resurrecion of the body*, ad indicem.

[66] *Epistolam ad Avitum*, *cit.*, pp. 99-100.

libro) riassume sbrigativamente di nuovo la lunga trattazione origeniana sulla possibilità che la natura corporale sia cambiata in una natura spirituale più sottile e che tutte le sostanze corporee si possano trasformare in un unico corpo luminoso: ma la sua lettura di Origene come assertore della distruzione della natura corporea lo porta a forzare in senso panteistico la citazione origeniana dalla Lettera ai Corinzi (I, Cor., 15, 27): "Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet, qua nulla est melior."[67] Anche nella ricapitolazione del quarto libro connette nuovamente abolizione dei corpi, metempsicosi ed unica sostanza spirituale che raccoglie in fine tutte le creature[68].

In sintesi Girolamo lascia aperte le due possibilità, pur ritenendo più vicina al pensiero di Origene la totale incorporeità e la completa reintegrazione dell'anima in Dio. Privilegia dunque, di volta in volta, le soluzioni cosmologiche che meglio si accordano con tale visione.

Tralasciando per un attimo la posizione di Rufino, se si confronta l'esposizione che Origene fa nel *Contra Celsum* della resurrezione del corpo, ne emerge un'oscillante trattazione, ma il privilegiamento di un'immagine spirituale del corpo risorto, tutta giocata sulle immagini di Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*. Conviene riportare per intero il brano:

In quel che segue Celso cerca di mettere in ridicolo soprattutto la resurrezione della carne…Ebbene, né noi né le Scritture divine affermano che quelli morti da lungo tempo, dopo essere risorti dalla terra, vivranno con la stessa carne, senza ricevere alcun mutamento in forma migliore; quando Celso dice questo, dice una grossa calunnia contro di noi…Basta al momento presente addurre le parole di Paolo, che dice nella *Prima Epistola ai Corinzi* queste parole «ma dirà qualcuno: Come risorgono i morti? Con quale corpo vengono? Stolto! Quel che tu semini non si vivifica, se prima non muore; e quando semini, non semini il corpo che deve venire, ma un nudo chicco, per dire, di grano o di qualche altra cosa. Dio gli dà il corpo, com'è sua volontà, ed a ciascuno il seme il proprio corpo» (I *Cor*., XV, 35-38). Osserva dunque come in questo passo lo scrittore afferma che il corpo seminato non è quello che dovrà venire, ed afferma invece che avviene una specie di resurrezione dal seme seminato e riposto nudo sulla terra, dacchè Dio assegna a ciascun seme il suo corpo, allo stesso modo che da un seme interrato nasce a sua volta una spiga, a volte un albero….Dio assegna dunque un

[67] *Epistolam ad Avitum*, cit., p. 109; cfr *I Principi*, cit. III, 6, 9. Girolamo non precisa in alcun punto che tale trasformazione nel corpo divino non porta ad una spersonalizzazione degli individui.
[68] *Epistolam ad Avitum*, cit., pp. 112-113; cfr *I Principi*, cit. IV, 4, 8-9.

corpo per ogni seme, secondo la sua volontà, tanto per quei semi che sono seminati, quanto per quelli che sono –per così dire – seminati nella morte e che al tempo debito riceveranno dai corpi seminati quel corpo che Dio vorrà assegnare a ciascuno secondo il suo merito. E noi vediamo che il Verbo insegna in parecchi luoghi la differenza esistente tra il corpo che è – per così dire- seminato e quello che – per dire così- resusciterà da esso. Dice infatti «si semina corruttibilmente, risorge incorruttibile; si semina ignobile, risorge in gloria, si semina debole, risorge in forza; si semina corpo animale, risorge corpo spirituale» (I *Cor.*, XV, 42-44). E chi può ancora intendere il senso di queste altre parole «quale è l'uomo terrestre, tali anche i terrestri; e quale il celeste, tali anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine del terrestre, cerchiamo di portare anche l'immagine del celeste» (*ibidem*, 48-49). In realtà, quantunque l'apostolo abbia voluto celare la recondita verità di questo mistero, non essendo adatta ai più sprovveduti ed all'orecchio della folla, guidata dalla semplice fede ad una vita migliore, tuttavia egli è stato costretto nelle righe seguenti, affinchè non fossimo portati dalle sue parole fuori strada, ad aggiungere, dopo aver detto «cerchiamo di portare l'immagine del celeste», quanto segue «e questo io dico, fratelli, che la carne ed il sangue non possono ereditare il regno dei cieli, né la corruzione puà ereditare l'incoruttibilità» (*ibidem*, 50). Poscia ben consapevole che nella sua dottrina era insito qualcosa di segreto e pieno di mistero, egli come si conveniva ad uno che affidava ai posteri il frutto del suo pensiero, si preoccupò di aggiungere «ecco vi rivelo un mistero» (*ibidem*, 51)"[69]

***

Dopo aver cercato di focalizzare le diverse posizioni sulla natura del corpo al termine del mondo, ritorniamo a seguire l'*Epistola* nel suo andamento. Nell'esposizione del secondo libro Girolamo riporta la teoria dei mondi innumerabili: una teoria diversa da quella di Epicuro, perché tali mondi non sono simili e simultanei, ma successivi. Dopo aver trattato delle tre possibilità sulla sorte del corpo, si sofferma sulla natura dell'anima, che nelle parole di Origene è l'intelligenza (*noùs*) decaduta dalla sua dignità: essa tornerà ad essere intelligenza se si emenderà. Tale argomento, di evidente derivazione platonica, consente di ritornare sulla preesistenza delle anime e di spiegare dunque la diversità dei livelli (anche intellettivi) degli uomini, portando l'esempio di Esaù, più volte utilizzato da Origene riguardo la dottrina dei

[69] ORIGENE, *Contra Celsum*, cit, V, 18-19.

meriti precedenti la nascita.[70] In questo luogo Girolamo sottolinea anche la dottrina tenuta da Origene sull'animazione degli astri, le cui stesse diverse disposizioni e condizioni sono legate ad una precedente esistenza.[71]

Per quanto riguarda il fuoco e dei tormenti della Gehenna, essi vengono interpretati in una maniera fortemente spiritualizzata: "Ignem quoque gehennae, et tormenta, quae scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur."[72] Le attitudini, e in particolar modo i peccati rimangono impressi nell'anima, lasciandovi il segno, e portando dunque ai tormenti.[73] A questo Girolamo congiunge l'interpretazione delle tenebre, metafora del corpo denso che ci necessita per ritornare in un altro mondo, come ennesima prova della metempsicosi[74]. Le tenebre in realtà in Origene sono fortemente collegate ad una metafora gnoseologica, mutuata dal mito della Caverna: esse sono le tenebre dell'ignoranza, proprie degli uomini privi del lume della razionalità.[75]

Girolamo interviene sulla preesistenza dell'anima nuovamente nel riassumere il terzo libro, riportando ampie citazioni dal testo origeniano, che in quel punto fa capo all'interpretazione del testo paolino sui vasi d'oro, d'argento, di legno e di coccio[76] (II *Tim.*, 2, 20). Nel prosieguo della narrazione introduce la convinzione di Origene che non vi è peccatore che non possa volgersi verso il bene; per quanto gli uomini possano spingersi in fondo nella progressione della malvagità, essi *per multa temporis* possono pentirsi e "curarsi", ed essere così reintegrati dal male più profondo al bene più alto[77].

Giunge dunque ad occuparsi della creazione del mondo: Dio non ha iniziato ad agire per la prima volta quando ha creato il mondo, ma poiché si crede che vi saranno altri mondi, ne deriva dunque che ve ne sono stati altri precedentemente. Origene

---

[70] *Epistolam ad Avitum*, cit, p. 102. Il passo è omesso da Rufino. Girolamo dal canto suo omette l'ennesima clausola cautelativa di Origene, prorpio in riferimento all'intelligenza che si trasfroma in anima. Cfr. *I Principi*, cit., II, 8, 3, p. 312. Su Esaù si ritornerà più avanti, quando si verrà ad affrontare l'incidenza di Origene su Erasmo.

[71] Cfr. *I Principi*, cit., I, 7, 5, 218; e II, 8, 3, p. 312.

[72] *Episolam ad Avitum*, cit., pp. 102-103.

[73] "Et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis, universa vitiorum seges exoritur; et quidquid feceramus in vita vel turpe, vel inpium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens, conscientiae punitur ardore, et paenitudinis stimulis confoditur", *Epistolam ad Avitum*, cit., p. 103.

[74] "Nisi forte corpus hoc pingue atque terrenum caligo et tenebrae nominandae sunt, per quod, consummato hoc mundo, cui necesse fuerit in alium transire mundum, rursum nascendi sumet exordia". *ivi.*

[75] Cfr. *I Principi*, cit, II, 10, 8.

[76] Cfr. *I Principi*, cit, III, 1, 22, pp. 400 sgg.

[77] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 103; cfr. *I Principi*, cit, III, 1, 23, p. 404.

adduce qui la nota formula dall'*Ecclesiaste*: "Quid est quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod futurum est. Et non este omne novum sub sole…"[78] per confermare l'esistenza di più mondi. A questo segue la spiegazione origeniana della discesa delle anime dei corpi, dai luoghi invisibili verso quelli visibili, con la necessità di corpi spessi:

Divinitus habitaculum et vera requiem apud superos aestimo intellegi, in ad inferiora descenderent, et de invisibilibus ad visibilia conmigrarent, ruentesque ad terram, crassis corporibus indigerent, antiqua beatitudine fruebantur. Unde conditur Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora, et mundum istum visibilem fabricatus est…Et ex his sublimiora mundi loca, sol, et luna, et stellae, quae ab Apostolo creatura dicitur, acceperunt. Quae creatura vanitati subiecta est, eo quod crassis circumdata corporibus, et aspectui pateat[79]

Alla narrazione di tale discesa segue un brano, a mio avviso, estremamente interessante: si riprendono i temi dell'inizio del secondo libro, in cui si descriveva la formazione dei mondi e della loro varietà, in conseguenza del peccato delle creature e dei loro movimenti nel momento in cui venivano ad allontanarsi dal bene. Ma qui è ribadita con estrema forza il ruolo della Provvidenza divina, non solo nell'armonizzare tali movimento per creare un cosmo ordinato, ma anche nella dispensazione della grazia.

Ex quo sequitur, ut ob varios motus, varii creentur et mundi, et post hunc quem incolimus, alius multo dissimilis mundus fiat. Nullusque alius diversis casibus et profectibus, vel virtute praemiis, vel vitiorum suppliciis, et in praesenti, et in futuro, atque in omnibus et retro et postea temporibus potest merita dispensare, et ad unum rursus finem cuneta pertrahere, nisi solus conditur omnium Deus, qui scit causas propter quas alios dimittat sua perfrui voluntate, et de maioribus ad ultima paulatim delabi, alios incipiat visitare, et gradatim quasi manu data, ad pristinum retrahere statum, et in sublimibus collocare.[80]

In Origene tale punto rivela la volontà di sottolineare la capacità armonizzatrice e la prescienza divina, in Girolamo è l'ennesima prova della credenza nei vari mondi.

[78] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 105; cfr. *I Principi*, cit, III, 4, 3, pp. 453-4. Tale precisazione deriva, in Origene, dalla necessità di negare l'inoperosità di Dio prima della creazione. Come si vede, se si tiene che vi è stato comunque un inizio, tale soluzione è in realtà un artifizio retorico che non risolve la questione: in altri punti Origene riferisce l'attività precedente di Dio rivolta verso il mondo delle idee.
[79] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 106; cfr. *I Principi*, cit, III, 4, 4, pp. 455-6.
[80] *Epistolam ad Avitum*, cit. pp. 106-107; cfr. *I Principi*, cit, III, 4, 4, pp. 457.

Ma l'affermazione riportata da Girolamo secondo cui solo Dio può regolare i meriti e ricondurre tutto all'unico fine, unita alla mancanza nell'*Epistola* di un articolata trattazione del libero arbitrio, consente di ridimensionare la centralità di questo tema. Nell'opera è certo centrale, ma a Girolamo non interessa focalizzarlo: o forse non possiede l'inizio del III libro, dove il punto è trattato estensivamente. Bisognerà quindi prestare estrema attenzione a ciò, quando ci si troverà a rapportarsi con i lettori quattrocenteschi di Origene.

Girolamo ritorna dunque sulla natura incorporea alla fine dei tempi, con l'omissione della contestuale presentazione origeniana del corpo etereo[81]; mentre si sofferma al contrario sulla possibilità che la materia, e con essa il peccato, ritorni, dando nuovamente inizio al ciclo.[82] Tale questione, se cioè con la purificazione completa delle creature razionali continueranno o meno i mondi, è in realtà problema di non chiara interpretazione in Origene; e Girolamo del resto, non si sofferma molto sulle sue valenze cosmologiche. Da essa trae comunque nuovamente lo spunto per denunciare la perniciosa idea che chi è stato uomo in questo vita potrebbe essere demone o angelo in un'altra.

Nel quarto libro riprende il novero di accuse sopra citate, ma vi aggiunge il relativismo dell'idea di inferno nel sistema origeniano, per cui la terra può essere un inferno per chi la guarda dal firmamento ed un cielo per chi la guarda dall'inferno. Chiarisce inoltre meglio la dinamicità del sistema escatologico sottolineando che al ritorno nella Gersualemme celeste, le tentazioni per il popolo di Dio non terminerranno, per evitare che la virtù rimanga inattiva.[83] Deduce poi la dottrina secondo la quale Cristo dovrà soffrire nel firmamento per la salvezza dei demoni dalla comparazione tra il nostro vangelo (temporale) e quello eterno di cui si parla nell'Apocalisse[84]; ed infine mostra le accuse al riguardo della Trinità, centrate sul minor grado assunto dal Figlio rispetto al Padre. Con il rinnovo dell'avvertimento a non farsi mordere dai serpenti e colpire dagli scorpioni, termina l'epistola.

L'*Epistola* di Girolamo assumerà un posto centrale nella fortuna delle tesi dell'Origene "cosmologico" ed "escatologico" sostituendo probabilmente in alcuni contesti il *De Principiis*, che in ogni caso, nella sua edizione latina, sopravviverà fino al

---

[81] Cfr. *supra* n. 26.
[82] *Epistolam ad Avitum*, cit. pp. 108-109; cfr. *I Principi*, cit, III, 6, 3, pp. 469-470.
[83] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 110; cfr. *I Principi*, cit, IV, 3, 11-12.
[84] *Epistolam ad Avitum*, cit. p. 111; cfr. *I Principi*, cit, IV, 3, 13,.

XV secolo in una trentina di esemplari[85]. L'Origene di Girolamo è un autore incentrato sulla creazione del mondo e del corpo, con una particolare attenzione a quei movimenti che spingono le creature razionali a prendere i loro posti e alle possibiltà di successive mutazioni; sulla sorte dell'anima, con la doppia possibiltà che abbiamo visto prospettata; sulla comune beatitudine finale.

***

Ci allontanerebbe troppo dagli scopi di questo lavoro analizzare a fondo il ruolo svolto da Agostino di Ippona nella storia dell'escatologia cristiana. D'altro canto per il giudizio sul platonismo - e su Origene -, per la precisazione delle idee sull'immortalità dell'anima, per la stessa costruzione della geografia cristiana dell'aldilà, il pensiero di Agostino è cruciale. Si perdoni dunque lo schematismo con il quale verranno riportate le tesi dell'autore delle *Confessioni*. Sul primo punto la testimonianza di Agostino è imprescindibile, poiché egli era stato in gioventù affascinato dal platonismo, che gli aveva consentito di rendere spiritualmente più fecondo l'incontro con il cristianesimo. Nella formazione di Agostino infatti lo snodo platonico lo spinge ad abbandonare una iniziale visione "materiale" dell'anima, consentendogli di pensarla come incorporea e spirituale. Come è noto, la primissima riflessione filosofica e speculativa del giovane Agostino si volge al tema dell'immortalità dell'anima e dei suoi attributi, ai quali dedica l'opera *La grandezza dell'anima*; ma non soddisfatto di quest'opera giovanile continua a lavorare sul tema. Di questa riflessione abbiamo quello che è molto più che un canovaccio di lavoro, cioè il *De Immortalitate animae*.

D'altro canto il suo legame con il platonismo non gli impedisce più avanti di criticare, chi come Origene, si era spinto troppo in là sulla strada della conciliazione tra la filosofia e la teologia: il suo giudizio non solo sul Padre Alessandrino, ma su tutti i tentativi di leggere Cristo con Platone peserà notevolmente nei secoli successivi. Dalla *Civitas Dei* possiamo ricavare una visione complessiva del pensiero agostiniano su questo punto. Egli afferma che tra tutti i filosofi Platone e i platonisti sono da preferire a tutti gli altri filosofi dei Gentili, perché riconoscono l'idea di un Dio e comprendono

[85] Cfr. le note introduttive alle edizione KOETSCHAU e di CROUZEL-SIMONETTI, cfr. anche N. PACE, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del* De Principiis *di Origene*, Firenze 1990.

che in essa vada ricercata la causa dell'esistenza, l'ultima ragione della nostra comprensione, e il fine verso cui tendere: un fine virtuoso che può raggiungere solo chi conosce e imita Dio. I Platonisti inoltre sono gli unici a considerare spirituale la natura di Dio e quella dell'anima[86]. Di questo Dio descrivono la semplicità e l'immutabilità riconoscendo giustamente che tutte le cose da Lui sono sono state create[87]. La vicinanza tra Platone e il cristianesimo fa pensare che il filosofo greco possa aver conosciuto le Sacre Scritture: Agostino esclude che possa aver incontrato Geremia, ma suppone che in Egitto possa averne avuto notizia.[88]

E' in ogni caso ad Agostino che si deve la sintesi determinante delle due tradizioni sull'eternità dell'anima che abbiamo visto agire nella storia del cristianesimo: quella scritturale e quella platonica. Di quest'ultima Agostino accetta l'immortalità dell'anima e l'idea di giudizio. Rifiuta invece decisamente l'ipotesi della preesistenza e la metempsicosi, verso la quale ha parole di sdegno e derisione. Solo Plotino ai suoi occhi si salva da questa pecca, mentre la precedente tradizione ne risulterebbe contaminata. Ciò che Agostino non può accettare, razionalmente prima che teologicamente, è la possibilità dell'imbestiamento e la negazione di una identità-continuità tra la nostra vita e la vita futura.

Nei libri XX, XXI e XIII della *Città di Dio* Agostino viene ad affrontare lo stato dei beati, e il tema dell'inferno e delle pene. La sua prima preoccupazione è opporsi a chi non crede che un corpo possa non solo sopravvivere, ma anche essere tormentato in eterno nel fuoco: è la stessa anima che soffre per le affezioni del corpo. Né valgono altro tipo di obiezioni: la connessione tra anima e corpo sarà nell'aldilà di tale tipo che un infinito dolore non basterà a togliere la vita, come accade nel mondo terrestre. Per i dannati la morte non sarà abolita, ma sarà eterna, e la loro l'anima non potrà fuggire dal dolore. La prima morte infatti allontana l'anima dal corpo contro il suo volere, mentre la morte seconda ve la terrà avvinta[89]. Per sottolineare, come vogliono le Sacre Scritture, che il corpo possa ardere e soffrire in eterno, e cercare di comprendere la natura del fuoco, Agostino apre un'ampia parentesi fisica e naturalistica sui comportamenti di animali e di materiali tra le fiamme: l'insistita descrizione delle caratteristiche fisiche (e non spirituali) del fuoco va intesa da un lato contro i cosiddetti "misericordisti", dall'altro come l'ennesima prova delle

---

[86] Agostino, *La Città di Dio,* a cura di C. CARENA, Torino-Parigi, 1992, VIII, 4-5.
[87] *ivi*, VIII, 6.
[88] *ivi*, VIII, 11.
[89] Agostino, *La città di Dio*, XXI, 3.

resurrezione della carne. Secondo il Padre il fuoco è di due tipi: vi sono delle fiamme eterne e delle fiamme espiatorie (o purgatorie) , che il peccatore attraverserà in una fase intermedia tra la propria morte e il Giudizio Universale: viene aperta così la strada alla successiva costruzione del Purgatorio. Tale purgazione, importante per la successiva storia della teologia soprattutto nella connessione che viene effettuata tra punizione e purgazione, non è però centrale in Agostino, che ritiene in ogni caso che la principale prova per gli uomini rimanga la vita sulla terra.

Per quanto riguarda più esplicitamente il peccato, Agostino non distingue tra peccati mortali e peccati veniali; non intende cioè definire esattamente la tipologia di peccati che porta alla dannazione. Ciò che gli interessa è l'attitudine a peccare: utilizza a tale scopo l'interpretazione di *Cor.* 3. 13-15 connessa alla riflessione sul fuoco. Le fiamme serviranno infatti a provare chi ha costruito la propria vita su di un fondamento solido e chi invece non lo ha fatto. Si sofferma dunque sulla teoria dell'intenzionalità dell'anima: tale intenzionalità, se volta al peccato, rimane, perché l'anima non muore e quindi permane anche nel corpo che soffre. E', seppur in germe, la teoria che risponde all'obiezione dell'eternità della pena per un peccato temporalmente finito.

Sul punto dell'eternità della pena Agostino procede a paragonare la giustizia divina con quella umana, poiché anch'essa non segue il principio di rapportare la durata del reato alla durata della punizione. Sottolinea inoltre il ruolo del peccato originale, la cui enorme portata l'uomo non comprende per la sua imperfetta conoscenza. Tanta maggiore felicità aveva l'uomo, tanta maggiore empietà (e dunque colpa) doveva derivare dalla sua infrazione. Svolta la sua ricognizione positiva, può dunque muoversi a discutere le posizione di coloro che negano l'eternità della pena, o alcune sue caratteristiche. Agostino li identifica come "lassisti" o "misericordisti" e sembra considerarli come seguaci di Origene: essi professano, con varie sfumature, una salvezza molto ampia, che può essere universale o limitata a tutti i credenti, anche se peccatori. Contro di essi ribadisce che la salvezza è solo per i battezzati (escludendo dunque i pagani e bambini del Limbo) che hanno seguito un retto comportamento. Sottolinea inoltre che la sofferenza è del corpo e dell'anima e si oppone alle teorie platoniche sulle pene temporanee che tendono ad una purificazione.

Nel capitolo 17 si misura più specificamente con Origene, il cui errore deriva da un eccesso di misericordia. Tra le sue eresie, incompatibili e inaccettabili, vengono menzionate l'esecrata salvezza dei demoni e l'infinito ciclo di felicità e miseria che

tocca alle creature razionali. Agostino rifiuta l'idea che anche i santi non verrebbero sottratti a questo altalenante esistenza, nella quale la stessa beatitudine non potrà mai essere reale, perché non stabile accanto a Dio.[90]. Citando Mt 25, 46 *Così andranno questi alla pena eterna e i giusti alla vita eterna* inoltre, non trova sostenibile che venga data una diversa interpretazione dell'aggettivo "eterno", per cui la pena sarebbe da considerare "per lungo tempo" mentre la condizione dei beati "senza termine". A partire da tale passo scritturale, se si considerano le pene temporanee andrà considerata temporanea anche la beatitudine. Le accuse contro Origene sono riprese anche in un testo, di minore diffusione, ma più specifico riguarda le questioni che si vanno trattando, cioè *Ad Orosium contra Priscillanistas et Origenistas*. Al Padre Alessandrino si imputa di aver aggiunto nuove dottrine al dettato delle Scritture, di aver creduto che vi fosse oscurità laddove vi era certezza, ad esempio sulla dottrina dell'eterna dannazione, e nuovamente di aver messo in dubbio la stessa eternità dei beati, poiché vi è un nesso inscindibile tra la dannazione eterna e beatitudine eterna[91].

Sulla figura di Origene ritorna ancora in uno dei suoi ultimi testi, *Sulle eresie*, composto nel 428. Ne riporto integralmente le parole:

Invece [il menzionato scrittore] riguardo agli altri *Origeniani*, che egli mette immediatamente appresso, dice: "Gli altri Origeniani, sono i seguaci di Adamanzio, il trattatista. Costoro respingono la resurrezione dei morti, inoltre professano che Cristo è un ente creato e così pure lo Spirito Santo, e interpretano allegoricamente il paradiso, i cieli e tutti gli altri testi biblici". Questo è quanto dice Epifanio su Origene. Ma quanti lo difendono sostengono che egli abbia insegnato che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano di un'unica e medesima sostanza e che non abbia mai contestato la risurrezione dei morti. Tuttavia coloro che hanno letto molte sue opere si premurano di confutarlo anche riguardo a tutti questi temi. Questo Origene mantiene anche altri dogmi rigettati dalla Chiesa cattolica che, a questo proposito, non lo accusa a sproposito, né i suoi difensori possono venire in suo aiuto. Ciò soprattutto quanto alla dottrina della purificazione, della liberazione e del ritornare, dopo un lungo intervallo, di tutte le creature razionali alle medesime colpe. Ora, quale cristiano cattolico, dotto o ignorante, non proverebbe orrore dinnanzi a ciò che Origene chiama purificazione dai mali? Stando a lui anche coloro che muoiono dopo una vita colma di scelleratezze, crimini e sacrilegi e delle più grandi nefandezze nonché lo stesso Satana con i suoi angeli,

[90] In realtà la lettura di Origene, con tutte le cautele che essa necessita lascia supporre che sia possibile, per anime particolarmente virtuose, l'anticipata "fuoriuscita" dal ciclo.
[91] *Ad Orosium contra Priscillanistas et Origenistas* in AURELII AUGUSTINII *Opera*, XV, 3, edidit K.D DAUR, Turnholti 1985, pp. 165-178 (*CC. Series Latina*, XLIX)

sebbene dopo un lunghissimo periodo di tempo, saranno restituiti redenti e liberi al Regno di Dio e della luce. Poi però, dopo un lunghissimo lasso di tempo, tutti quelli che erano stati liberati torneranno a cadere negli stessi peccati. E questo alternarsi di beatitudine e perdizione della creatura razionale vi è sempre stato e sempre vi sarà. Su questa dottrina empia, del tutto infondata, ho disputato con grandissima cura nei Libri *La città di Dio*, polemizzando contro quei filosofi, dai quali Origene apprese codeste sue affermazioni.

Nell'*Enchiridion*[92] infine aggiunge altri particolari sulle future sorti dell'anima. Con una distinzione - non nuova ma che per il suo tramite avrà una profonda influenza nell'evoluzione dell'escatologia cristiana - egli divide gli uomini in quattro categorie: i santi, gli empi, coloro che inclinano verso la bontà e coloro che inclinano verso la malvagità. Per i primi due gruppi le sorti sono già decise, il terzo gruppo è atteso dal fuoco purgatorio e potrà essere aiutato dalle preghiere, mentre per il quarto le preci sembrano poter solo consentire una mitigazione della pena. E' una visione che risente abbastanza della letteratura apocalittica; la mitigazione della pensa discende infatti dall'*Apocalisse di Paolo* mentre le quattro sorti sono presenti nel *Libro di Enoch*. L'idea della quadripartizione verrà utilizzato anche da Tommaso d'Aquino; in generale eserciterà maggiormente la propria influenza nelle trattazioni teologiche mentre avrà minore impatto nell'immaginario popolare dell'escatologia.

[92] *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, III, 10 in AURELII AUGUSTINI *Opera*, XIII, 2, edidit E. EVANS, Turnholti 1969 (*CC Series Latina* XLVI) pp. 49-114.

1.4. Nei dintorni dell'inferno medievale

All'indagine teologica non corrispose in realtà una definizione dottrinale dei problemi relativi all'inferno. I primi concili ebbero del resto come principale interesse la definizione della dottrina trinitaria, contro le diverse deviazioni eterodosse. Si può notare però che, rispetto al Credo niceno (325), la professione di fede dei 150 padri del Primo Concilio Ecumenico di Constantinopoli (381) puntualizza la dottrina sullo Spirito Santo e aggiunge come nuovi elementi la fede nella Chiesa (*unam catholicam et apostolicam*), nel battesimo (*unum*) e infine l'attesa per la resurrezione dei morti (*expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi*)[93].

Le prime deliberazioni conciliari che precisano il tema sono legate proprio alla condanna di Origene: nel Secondo Concilio Ecumenico di Constantinopoli (553) infatti si censura l'origenismo e viene dichiarata l'eternità della pena. Fino al XIII secolo in realtà la questione dell'inferno rimarrà scarsamente elaborata da un punto di vista ufficiale. Ciò permetterà il persistere e il rafforzarsi dell'immagine di un inferno popolare, spesso parallelo a quello stabilito dalla gerarchia ecclesiastica. Era rimasto infatti un "vuoto di legislazione" su molti particolari infernali, legati soprattutto alla definizione dei luoghi della pena. In questo spazio, fecondato dalle visioni e dai racconti sulla discesa nell'oltretomba, dalla cupa retorica dei pastori delle anime e da reminiscenze letterarie divulgate approssimativamente, veniva da un lato placata la fame di giustizia terrena con un inferno crassamente corporale e vendicativo; dall'altro si andava incontro alla speranza di salvezza della maggioranza, con l'affermarsi del Purgatorio. Non un fenomeno che venne dal basso certo, ma la conciliazione tra le aspettative dei credenti ed alcune istanze teologiche e politiche della Chiesa. In particolare, nell'uno e nell'altro caso, si venne a rafforzare la giurisdizione della Chiesa sulla salvezza dell'anima. Non si può seguire in questa sede la nascita del Purgatorio e la geografia infernale dell'aldilà medievale, temi che sono stati peraltro ampiamente trattati dalla storiografia. Ci soffermeremo dunque solo su alcune tappe fondamentali.

In primo luogo vi sarà la migliore specificazione di un argomento cruciale per giustificare l'eternità della pena: il tema cioè della soddisfazione, che è forse il contributo più importante dato dalla teologia medievale alle discussioni sulla

[93] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P JOANNAU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1973, P. 24

dannazione eterna. Il concetto di "soddisfazione" proviene dall'ambiente giuridico e viene introdotto nella Chiesa attraverso il sistema penitenziale. A formulare questa dottrina, nella sue caratteristiche più note, sarà Anselmo d'Aosta nel *Cur Deus homo*: ogni offesa merita una punizione e una soddisfazione, che deve corrispondere alla gravità del danno e al grado della persona lesa. Il peccato contro un Dio infinito è un male infinito che necessita una soddisfazione infinita. La finitezza dell'uomo gli impedisce dunque di soddisfarlo senza l'aiuto di Cristo.

Sottolineata questo fondamentale asserzione, converrà però soffermarsi sulle caratteristiche vere e proprie dell'inferno, prima di affrontare la più organica sistemazione scolastica e la chiarificazione ecclesiastica. Può soccorrerci in queste pagine l'opera di un volgarizzatore d'eccezione, come Onorio Augustodunense, vissuto tra XI e XII secolo. Egli infatti racchiude nei suoi scritti, sacrificando certo la coerenza della sua biografia intellettuale, sia la tendenza che tende a sfumare le pene infernali, spiritualizzandole, sia una descrizione puntigliosamente concreta dell'aldilà. Nella *Scala coeli maior* e nella *Clavis Physicae* si presenta infatti come un seguace di Giovanni Scoto Eriugena, che, come vedremo nel prossimo capitolo, porta avanti una visione dell'aldilà fortemente immateriale (ed anzi quasi universalista nel suo richiamo insistito al ritorno di tutti ad un principio unitario). Onorio, seguendo l'Eriugena, espone dunque l'idea che non si possano localizzare inferno e purgatorio, perché le anime non possono trovarsi in luoghi corporali. Eppure nella sua opera di più larga diffusione, l'*Elucidarium*, pur richiamando tale dottrina, si lascia andare a descrizioni che di spirituale hanno ben poco, e che tradiscono la tendenza a definire degli spazi ben concreti per l'aldilà.

Dell'*Elucidarium* ci interessano in particolare la prima parte (*De divinis rebus*) e soprattutto la terza parte dell'opera (*De futura vita*) che si concentra sul sistema escatologico. All'interno di una visione della storia dell'umanità, considerata come eterno campo di scontro tra bene e male, Onorio segue, estremizzandola, la dottrina agostiniana della predestinazione: la vira però in maniera singolare, attribuendola, più che ai singoli individui, ai ceti a cui appartengono. Per Onorio infatti alcune categorie di uomini, come i mercanti, i cavalieri o i giocolieri, non hanno la possibilità (o ne hanno molto poche) di salvarsi. Prescindendo dagli aspetti sociali della sua visione della salvezza, gli uomini non sembrano poter fare molto per mutare la propria sorte, tanto più che solo una minuscola parte dell'umanità sarà salvata: è in realtà, nelle intenzioni di Onorio, un modo per amplificare la cupezza della narrazione e favorire

il timor di Dio. Per quanto riguarda più propriamente il destino dei dannati, l'inferno è diviso in due parti: vi è un inferno superiore, che si trova nella parte inferiore del mondo terreno, e un inferno inferiore, luogo spirituale nel quale arde un fuoco inestinguibile. In entrambi si scontano durissime sofferenze: l'*Elucidarium* riprende dalla letteratura delle visioni un immaginario terribilmente munifico, fatto di demoni voraci e sadici, di frastuoni, fetori, torture e tormenti dettagliatamente analizzati. Le punizioni descritte da Onorio sono sostanzialmente il repertorio più completo delle singole pene supposte in un millennio di speculazione teologica e rappresentazione iconografica. I beati non mancano di guardare lo spettacolo e gioirne, anche se tra i dannati sofferenti scorgono i propri cari. La raffigurazione degli eletti è improntata anch'essa ad una visione scarsamente spiritualizzata, ma di stampo opposto: la terra sarà accogliente ed i giorni sempre luminosi, vi sarà una resurrezione con il prorpio corpo dei trent'anni sanato e migliorato esteticamente.

A questa visione si oppone quella che è la più rigorosa trattazione medievale dell'inferno, quella scolastica, legata al pensiero di Alberto Magno e di San Tommaso d'Aquino sull'argomento. Albero Magno affronta questi temi nel *De resurrectione* e nel *Commento alle Sentenze* (di Pietro Lombardo); egli razionalizza le credenze che si erano via via sovrapposte, consentendo parzialmente alle localizzazioni immaginarie dell'aldilà. Distingue dunque l'esistenza di un luogo di sola dannazione dovuta al peccato originale, cioè il limbo degli infanti, e l'inferno vero e proprio in cui convergono la pena dei sensi e la pena della dannazione. Esso è destinato a coloro che si sono macchiati di peccato mortale: chi è gravato di peccati veniali dovrà passare per il fuoco espiativo del Purgatorio.

Tommaso d'Aquino affronta l'argomento sia nella *Summa contra Gentiles* che nella *Summa Theologiae* che nelle *Disputationes de Malo*[94]. La sua riflessione è incardinata sul problema del peccato originale, che è la causa prima della dannazione degli uomini. L'inferno inizia subito dopo la morte: sarà l'anima, separata dal corpo, la prima ad essere soggiogata dalle pene. Il giudizio è inappellabile e non esiste la possibilità di mutare la propria condizione. I dannati sono lacerati interiormente dalla consapevolezza dei propri errori, dalle contrastanti passioni e dall'immutabilità del

[94] TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. CENTI, Torino 1975; *La Somma teologica*, Bologna 1984-1992 (testo latino dell'edizione leonina del 1918 con trad. italiana a fronte). L'opera omnia di Tommaso può essere reperita anche sul web, nel sito http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html a cura dell'Universidad de Navarra.

destino che le aspetta. In loro vi è persistente un inutile rimorso, ma è introdotta una mitigazione della pena, sull'esempio di Sant'Agostino, dovuta alle buone opere compiute in terra e alle preghiere dei vivi. La mitigazione è ovviamente intesa riguardo all'intensità e non alla durata. L'eternità della pena non è infatti in discussione: essa è dovuta in primo luogo al disordine che il peccato produce nell'armonia del rapporto tra Dio e l'uomo, ma soprattutto dall'argomento della dignità della persona offesa con quell'atto.

L'Aquinate non è ossessionato dalla descrizione corporea delle pena, e sembra sostanzialmente propenso ad una interpretazione spirituale delle stesse, anche se non manca di rimarcare che il fuoco, seppur di natura speciale, sarà a tutti gli effetti reale. Per quanto riguarda la resurrezione dei corpi essi porteranno con sé le diverse sorti. I corpi degli eletti saranno infatti perfetti e risanati mentre quelli dei dannati saranno pesanti ed aggiungeranno all'anima dolore e pena.

I bambini morti senza battesimo, perché non hanno potuto peccare, sono esclusi dalla pena dei sensi. La stessa privazione della visione divina è resa più dolce da una minore consapevolezza di essere distanti dal sommo Bene. Tommaso assume una posizione moderata anche verso i pagani virtuosi e quegli infedeli che non hanno avuto notizia della rivelazione cristiana. La sua geografia dell'aldilà, seguendo una consolidata tradizione a cui aveva dato una più formale sistemazione Alberto Magno, consta di cinque luoghi: il paradiso, il purgatorio, il limbo dei Patriarchi, il limbo dei bambini, e l'inferno. In realtà i luoghi eterni si riducono a tre, poiché il Purgatorio è temporaneo e il limbo dei Patriarchi è vuoto dopo la discesa di Cristo negli inferi.

Sulla questione della resurrezione dei corpi la trattazione di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino discende direttamente dalla loro riflessione sul rapporto tra anima e corpo. Essi considerano, come è noto, l'uomo come unità psicosomatica di anima e corpo, e non vedono dunque l'anima divisa dal principio corporale. La diatriba tra i commentatori aristotelici è risolta da Tommaso, concependo l'anima come sostanza immortale e però contemporaneamente come forma del corpo (perchè comunica ad esso la propria sostanzialità): i due principi non sono definibili separatamente. La morte coglie dunque l'uomo nel suo complesso, e la resurrezione non è data dal desiderio dell'anima di riunirsi al corpo, ma dalla necessità dell'integrità. L'anima è infatti forma sostanziale, e pur potendo sopravvivere senza il corpo, è in questo modo incompleta. L'integrità dell'unità psicosomatica è però qualcosa di diverso da quell'integrità corporea di cui parla Agostino, così come è

diversa dall'idea di un sottile corpo celeste, come potrebbe averlo inteso Origene. Senza essere un compromesso tra le due interpretazioni, si trova però a metà strada tra le due. Da un lato l'attenzione al problema dell'identità, su cui è incentrata la visione di Origene, è qui risolta dal fatto che il corpo che risorge è necessariamente (per una necessità logica e non teologica) il corpo proprio dell'anima, in quanto prodotto dall'anima-forma. Dall'altro lato, pur in una riflessione puntata sull'anima razionale che sembra negare la resurrezione delle stesse particelle del corpo terreno, vengono lasciati degli spiragli per la preoccupazione concernente la continuità corporale. Ne è indice l'attenzione, propria sia di Alberto Magno che di Tommaso, al corpo che risorge con gli stessi organi, sanato e nella piena maturità; ne è stimolo, forse, la necessità di preservare l'importanza del culto delle reliquie, la cui discussione sempre si accompagna alla sorte delle particelle.

La posizione di Tommaso lascia però alcune questioni in sospeso: in particolare l'affermazione dello stato di incompiutezza dell'anima in assenza del corpo si concilia a fatica con l'idea teologica di una beatitudine possibile appena dopo la morte, mentre apre verso quelle visione che negano la sussistenza dell'anima separata (sonno delle anime). Sul versante filosofico questo stesso problema contiene in sé l'aporetica questione di una perfettibile perfezione, una perfezione dell'anima che verrebbe resa "più perfettta" dall'incontro con il corpo.

A sommarsi alla sistematizzazione teologica scolastica, nel XIII secolo inizierà a colmarsi quel vuoto di legislazione, che abbiamo già richiamato, sull'inferno. La sua definizione verrà ripresa dunque nel 1201 con Innocenzo III, che nelle *Decretali* affermerà l'esistenza di due pene: la *poena damni* e la *poena sensus*. Nel 1210, opponendosi agli amauriciani e condannando anche il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena, che aveva offerto una lettura fortemente spiritualistica dell'escatologia, il papato si soffermerà sulla resurrezione: essa, si sottolinea, sarà corporale, e tra i corpi vi saranno differenze.

Pochi anni dopo, nel IV Concilio Laterano del 1215, nel contrastare le dottrine degli albigesi, verrà ribadita l'esistenza delle sofferenze infernali e della resurrezione con il corpo. Il Concilio definirà inoltre la creatura umana come unione di corpo e anima, assumendo l'ileomorfismo aristotelico. Nel 1274 a Lione si dichiara che le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, o anche solo nel peccato originale, scendono subito nell'inferno; subiranno tuttavia la punizione con pene diverse. Nel 1336 Benedetto XII, nell'*Opuscolo Cum dudum*, ribadisce le modalità di

questa discesa. E' soprattutto il Concilio di Basilea-Firenze-Ferrara del 1439 a precisare la dottrina sull'aldilà. Nel dare definizione dottrinale al Purgatorio si sottolineano le differenze tra le pene dei dannati e le gioie dei beati, non tralasciando di affermare con forza che i non cattolici saranno destinati alle fiamme eterne.

II. *FRAGRANTIA ORIGENIS*

2.1. La sopravvivenza di Origene nel Medioevo: il caso di Giovanni Scoto Eriugena

Nell'affrontare una storia (o meglio una controstoria) dell'idea dell'inferno nella prima età moderna, non ignoro che molteplici sono le tradizioni che concorrono a tale visione; e che la ripresa di Origene è ben lontana dalla spiegare, da sola, lo sviluppo di molte idee. Sullo sfondo vi è la grande divisione tra Platone e Aristotele, ma non solo. Pitagora, Epicuro, Lucrezio, la sapienza ermetica e quella cabalistica sono certo fonti altrettanto importanti. Se su queste tradizioni si daranno solo minori ragguagli senza pretendere di esaurirne le diramazioni non è solo perché la loro fortuna è stata maggiormente messa in risalta dagli storici della filosofia. La fortuna di Pitagora nel Rinascimento è stata infatti dovuta in gran parte all'aspetto numerologico e magico; quando si guarda al Pitagora teorico della metempsicosi esso viene immesso all'interno della *prisca theologia*, e quindi associato a Platone, a Plotino e in molti casi ad Origene. L'influenza di Epicuro e di Lucrezio pertiene invece ad un'altra sfera, quella della mortalità dell'anima, che trovò però le sue fonti maggiori in alcune interpretazioni dell'aristotelismo, su cui ci soffermeremo più oltre. In molti autori lo stesso pensiero di Epicuro fu del resto interpretato in chiave averroista. Più da vicino si seguirà invece la fortuna dell'idea di metempsicosi nell'ambiente ebraico.

In secondo luogo, si è deciso di avere un punto focale su Origene in quanto autore cristiano - per quanto se non proprio eterodosso quantomeno diversamente ortodosso - ; un autore peraltro di grande rilevanza per la storie dell'esegesi. La sua appartenza alla tradizione cristiana amplifica il suo impatto e le possibili sfere della sua influenza. L'opposizione al suo pensiero può inoltre vertere solo parzialmente sull'inconciliabilità tra filosofia e religione, ma implica una riflessione più ampia sulla natura dell'ortodossia e dell'eresia. Analizzare la ripresa di Origene comporta alcuni problemi: soprattutto non è chiaro cosa si intenda esattamente per origenismo e quali caratteristiche assuma. Bisogna inoltre stare attenti a comprendere con la maggiore "empatia" possibile il carattere di tale ripresa, analizzandone i significati nella giusta prospettiva. Il termine origenismo è di per sé ambiguo: storicamente indica quei seguaci del Padre Alessandrino, numerosi soprattutto nel monachesimo orientale, che estremizzarono la sua dottrina e vennero ripetutamente condannati dalla Chiesa. Le censure ecclesiatiche, e i suoi avversari teologici, non fecero in realtà troppa

distinzione tra Origene e gli origenisti, contribuendo alla confusione sulle reali dottrine di *Adamantio*. Ci soccore un'immagine di von Balthasar a dar ragione della difficoltà nel ricostruire la fortuna origeniana: il destino del suo pensiero, e non solo dei suoi testi, fu quello di un aereoplano che volava in alto e ha giaciuto poi in frammenti dispersi in seguito a una caduta. Non è solo una difficolta della ricerca e dell'esposizione. Risultò infatti complesso per molti autori, dinanzi a tale materiale sparpagliato, comprendere esattamente il ruolo e la collocazione dei frammenti: da parte di chi scrive si è consci però di dover stare attenti ad evitare di analizzare solo il reperto, perdendo di vista il nuovo veicolo costruito.

Si è detto come, nonostante le condanne, il pensiero di Origene continuasse ad irrorare il pensiero cristiano, in termini più o meno espliciti, e talvolta più o meno consapevoli. Origene era infatti un caposaldo dell'interpretazione biblica e permeava in maniera significativa il lavoro di Girolamo. Durante il Medioevo continuò la stessa circolazione dei testi del Padre Alessandrino, che erano stato tradotti in buona parte in latino da Rufino. Per quanto riguarda il dibattito su Origene, esso si incentrò molto sulla sua "salvezza", tralasciando a volte la sua dottrina[95]; ci si sbizzarrì sulla sua sorte, immaginandolo, a seconda dei casi, dannato, o graziato dal fatto che gli errori attribuitigli non furono compiuti per malizia ma per eccesso di zelo. Spiegare come mai un Padre tanto dotto, e nobile nella sua spiritualità, potesse aver concepito eresie così nefande, spinse ad interrogarsi sui motivi della "caduta" di Origene e a vociferare su una sua presunta apostasia, forse indotta da minacce dei pagani, a cui *Adamantio* non aveva avuto la forza di opporsi. L'eco di questa polemica, come già si è accennato e come si vedrà più diffusamente, giunse fino al Rinascimento.

I dibattiti sulla sua salvezza e le visioni delle beate sulla sua collocazione nell'aldilà non coprono ovviamente l'intera percezione medievale di Origene. Egli non mancò di far avvertire la sua influenza da un piano più propriamente dottrinale. Basti sottolineare che nella *Glossa Ordinaria*, il commento più comune della Bibbia steso tra XI e XII secolo, Origene era largamente seguito, laddove vi fosse stata una sua omelia o una sua traccia indiretta. Nell'analizzare il ruolo della patristica sulla *Glossa*, (nel caso specifico della citazione che segue, nella sezione sul Nuovo Testamento) è stato scritto: "The sources of this gloss follow the familiar pattern: Origen read,

[95] Sulla fortuna nel Medioevo di Origene si vedano in particolare MCGINN, *The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of Origen's Influence in the Middle Ages*, in PIZZOLATO-RIZZI, *Origene. Maestro di vita spirituale*, Milano, 2001, 263-289; H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1967: *The Reception of the Church Fathers in the West,* a cura di I. BACKUS, 2 voll., Leiden, 1997.

revised and incorporated by Jerome, who is turn read, revised and incorporated by a Carolingian author."[96] A proposito di tale influenza Hugo von Balthasar ha rimarcato come nessun autore sia, quanto Origene, "invisibilmente onnipresente." Riferendosi a tale antitesi McGinn ha sottolineato la difficoltà di ricostruire tale influenza invisibile nella storia della teologia, provando a fornire alcuni *case studies* riguardanti il Medioevo. E' chiaro che, come in ogni epoca, Origene venne sollecitato secondo le sensibilità e le esigenze teologiche del momento, con la cautela di non toccare gli aspetti dottrinalmente pericolosi: cioè l'indagine trinitaria e le speculazioni escatologiche. Rimaneva diponibile in ogni caso una gran parte del suo pensiero: l'eccezionale erudizione e le fologoranti intuizioni riversate nei lavori esegetici (anche se nella stessa esegesi Origene poteva risultare scomodo e ingombrante), ma soprattutto l'omiletica calorosa e confidenziale. A Origene guarda ad esempio con attenzione Bernardo di Chiaravalle[97], e ciò si spiega anche con la relativamente massiccia presenza di manoscritti origeniani nell'abbazia di Clairvaux. Bernardo, pur condannandolo, utilizza ampiamente nei suoi sermoni i commenti del Padre, anche se spesso in maniera implicita. Non sorprende più di tanto inoltre il fatto che la fonte principale dei *Sermones supra Cantica* di Bernando fu proprio Origene, vista l'importanza della sua interpretazione sul *Cantico dei Cantici*. Alcuni autori hanno in effetti sottolineato come proprio nel XII secolo abbia luogo una prima ripresa della fortuna origeniana[98]: sappiamo in ogni caso che è un autore ben presente anche ad Ildegarda di Binden, che lo colloca sì all'inferno per essersi ingiustamente inorgoglito della sua sapienza, ma fa largo uso delle *Omelie* origeniane nelle sue riflessioni più tarde.[99] Un qualche interesse dovette destare anche in Roberto Grossatesta che attorno al 1235 acquistò alcuni manoscritti di Origene e ne ritradusse in latino le *Omelie*. Complessa è la visione che di Origene ha Tommaso d'Aquino: lo cita frequentemente, nei *Commenti ai Vangeli* e nella *Summa Theologiae*, stigmatizzandone

---

[96] cfr E. A. MATTER, *The Fathers in the* Glossa Ordinaria, in *The Reception of the Church Fathers in the West,* cit., pp. 83-112; in particolare pp. 87-88, p. 98, p. 102, p. 105 da cui è tratta la citazione.

[97] Vi è una bibliografia abbastanza ampia sui rapporti tra i due autori: cfr. J.LECLERQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits,* Roma, 1962 e l'articolo dello stesso autore *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, in "Revue Bénédectine", 59, 1949; G. BARDY, *Saint Bernard et Origéne?* in "Revue du moyen âge latin" 1, 1945; J. DANIELOU, *S. Bernard et le Pères grecs* in *Saint Bernard Théologien,* Roma, 1953; in particolare sul commento al *Cantico dei Cantici* cfr. L. BRESARD, *Bernard et Origène commentent le Cantique* in "Collectanea Cisterciensia", 44, 1982 e dello stesso autore *Bernard et Origène. Le symbolisme nuptial dans leurs ouvres sur le Cantique* in "Cîteaux", 36, 1985.

[98] Oltre ai lavgori di McGinn e De Lubac cfr, J. LECLERQ, *Recueil*, cit.. e G.R. EVANS, *Origen in the Twelfth Century*, in *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, Roma, 1985, pp. 279-285.

[99] Cfr. MCGINN, *op. cit.,* p. 280.

però le derive platoniche e in particolare l'errore in cui era incappato nella definizione trinitaria. Non trova soddisfacente inoltre la visione origeniana della prescienza divina, che viene utilizzata dall'autore del *Peri Archon* come chiave per risolvere il problema del rapporto tra predestinazione, libero arbitrio e giustizia divina[100]. La formulazione origeniana del problema era infatti che "una cosa non si verificherà per il fatto che Dio sa che avverrà; ma poiché avverrà è conosciuta da Dio prima che accada"[101]; per il Padre Alessandrino era funzionale a salvaguardare il libero arbitrio in funzione antignostica. A Tommaso una dottrina di tal genere pare ledere la potenza divina, che si trova a dover dipendere nella sua conoscenza dal contingente: Dio diventerebbe un profeta piuttosto che un artefice. In ogni caso, questo dibattito sulla prescienza, nella prospettiva polemica utilizzata da Origene, sarà un punto che riemergerà nel XVI secolo nella diatriba che vide opposti Erasmo e Lutero.

E' interessante notare che il Padre Alessandrino ricomparve in questo periodo anche da Oriente, nella sua veste però più acre e polemica: nella diatriba tra greci e latini sull'esistenza del Purgatorio, infatti, gli ortodossi accusarono i cattolici di riprendere appunto il pensiero origeniano[102].

Ad uscire da questo quadro limitato all'Origene omiletico ed esegetico furono, forse anche per il diverso spessore e la diversa curiosità intellettuale, due autori distanti nel tempo, ma accomunati dal progetto di un neoplatonismo cristiano: Giovanni Scoto Eriugena nel IX secolo, e Meister Eckhart a cavallo tra il XIII e il XIV secolo. Contravvenendo ad un ordine cronologico, si accennerà prima brevemente al mistico tedesco, perché il caso di Giovanni Scoto Eriugena, per il radicamento delle idee origeniane nel suo pensiero, costituisce un importantissimo hapax nella storia della fortuna del Padre Alessandrino; converrà dunque trattarne a parte. Per quanto significativa, è invece minore l'impronta origeniana su Meister Eckhart. Il domenicano tedesco, nel suo progetto di rifondazione del platonismo cristiano, si affida, in alcuni punti cruciali, all'autorità origeniana, senza mai esprimere note di biasimo[103]. In particolare ne riprende l'interpretazione dell'immagine paolina

---

[100] Vedi a tale proposito I. BACKUS, *The Reception of the Church Fathers*, 354 sgg; *Origene. Dizionario*, cit. lemma *Origenismo*.

[101] Cfr. ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985, lib. VII, cap. VIII, pp. 390-391

[102] cfr. P. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire*, Roma 1953, pp. 57 sgg.; LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 319 e sgg.

[103] Su Origene e Meister Eckhart si guardino H. RHANER, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964, pp. 81 sgg.; E. H. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, in, *Eckhardus Theotonicus. Homo doctus et sanctus*, a cura di H. STIRNIMANN- R. IMBACH Freiburg, 1992, pp. 97-125; MCGINN, *op. cit.*, p. 282 sgg.

del seme, come relazione tra Dio e l'anima, che si presenta come una dei capisaldi della sua dottrina[104]. Secondo Meister Eckhart, il seme di Dio nel cuore dell'uomo impedisce all'uomo di peccare, è necessario per il compiersi del processo della redenzione e fonda la possibilità della conoscenza mistica.

Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena[105] ci consente di mostrare che la circolazione delle dottrine origeniane non terminò, ed anzi incise profondamente in una rielaborazione teologico-metafisica, come quella dell'Eriugena, pari all'originale per profondità ed acutezza. Non è del resto un caso l'utilizzo di Origene, in un autore così tentato dalla tensione monistica del cosmo, come l'Eriugena: il Padre Alessandrino si viene ad aggiungere allo Pseudo-Dionigi l'Aereopagita (di cui Eriugena traduce il *Corpus Aereopagiticum*) e Gregorio di Nissa, nel trittico di rimarcabili influenze platonizzanti che si scorgono nel pensiero del filosofo irlandese.

Già Prudenzio di Troyes rinviene la stretta vicinanza tra i due autori. Non si può analizzare qui in dettaglio questo rapporto, ma alcuni aspetti andranno comunque rimarcati. Non è un particolare irrilevante, in primo luogo, che Giovanni Scoto Eriugena utilizzi Origene, senza condannarlo, non solo come esegeta, ma anche come teologo e filosofo. Dalle sue parole il Padre Alessandrino emerge infatti come il teologo (*summus sanctae scripturae expositur*) ed il filosofo (*diligentissimus rerum inquisitor*) per eccellenza. Ma soprattutto ne accoglie alcune lezioni su dei temi estremamente controversi.

Per Giovanni Scoto Eriugena infatti l'umanità è stata creata secondo un'immagine che rispecchia l'indivisibilità e l'unità divina: tale immagine, tale unità è principio e termine dell'esperienza umana. Il *redditus* di tutte cose verso Dio non è un aspetto secondario del pensiero eriugeniano, ma anzi il vero fulcro della sua trattazione[106]. Nel *Periphyseon*, nella convinzione della similarità tra la creazione dell'anima e la sua sorte dopo il dissolvimento del legame corporeo, che consisterà appunto in un riassorbimento verso un principio unico spirituale, l'Eriugena, posto di fronte ai problemi legati al racconto della *Genesi*, si appella più volte ad Origene. Interpreta così le specie di animali riportate nel libro biblico come diversi moti e

---

[104] Sulla centralità di questa metafora nella tradizione cristiana, ed in particolare sul tema della resurrezione, cfr. C. WALKER BYNUM, *The resurrection of the dead*, cit.

[105] Su Origene e Giovanni Scoto Eriugena cfr. MCGINN, *op. cit.*, p 266 sgg. e D. MORAN, *Origen and Eriugena, Aspects of Christian Gnosis*, in *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, a cura di T. FINAN e V. TWOMEY, Dublino 1992, pp. 27-53.

[106] Cfr. *History and Escathology in John Scottus Eriugena and his time*, ed. by J. MCEVOY e M. DUNNE, Leuven 2002.

attività dell'anima; ne riprende la trattazione sull'allegoria del corpo mortale come "tunica di pelle"; lo utilizza come come autorità per quanto riguarda la natura "intellettuale" e non materiale del paradiso terrestre; arriva a citarne l'autorità su due punti estremamente pericolosi: il ritorno di tutti a Dio, cioè la famosa dottrina dell'apocatasi, e la salvezza dei demoni. Con un ardire che non ha probabilmente eguali nella storia della ripresa origeniana, è a proposito della teoria dell'apocatastasi che l'Eriugena sottolinea, ammirandola, la profondità filosofica di Origene. Dice infatti il maestro irlandese: "…audi magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem, in tertio libri PERI ARCHON de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod universa rationalibus natura festinat, ut Deus omnia in omnibus sit; non enim alia consummatio mundi est praeter Deum omnia in omnibus esse tractantem et dicentem"[107]. E poco dopo aggiunge una nota origeniana sulla salvezza dei demoni, di cui egli condivide lo spirito e l'assunto. Le sostanze create da Dio, anche quella demoniache, permarranno: a perire sarà la malizia della loro perversa volontà[108]. Nella totalità perfetta, principio e termine assoluto ed eterno, anche la malvagità dei demoni sarà infatti assorbita.

Date queste premesse è altresì evidente e ben comprensibile il fatto che, lungo tutto questo brano del V libro del *Periphyseon*, Giovanni Scoto Eriugena presenti una teoria sulla natura spirituale del corpo che risorgerà, molto vicina a quella concezione origeniana sulla quale ci siamo ampiamente soffermati affrontando l'*Epistola* di Girolamo[109]. Lo stesso inferno (e con esso il paradiso) non può essere un luogo geografico, secondo lo Scoto Eriugena, perché gli spiriti non possono essere localizzati. Dinanzi a tante e tali affinità, è semplice spiegare come mai un testo omiletico dell'Eriugena, l'*Homilia super Prologum Iohannis*, che affronta appunto il tema della creazione divina, sia stato attribuito ad Origene e in quasi in tutti i codici[110] sotto questo nome circolò in Europa. Ad aggiungersi alle affinità speculative, interviene nel *Prologo* un continuo esercizio di lettura spiritualizzante del testo giovanneo, che richiamò alla mente il procedimento esegetico origeniano. Considerare tale testo di mano dell'Alessandrino non è senza conseguenze: vuol dire infatti immettere nel

---

[107] SCOTUS ERIUGENE, *Periphyseon*, *De Divisione Naturae*, a cura di I. P. SHELDON-WILLIAMS e L. BIELER, Dublin, 1978-1985; il V libro da cui si cita è in *PL*, 122 (929A-930D).
[108] *ivi*, 931.
[109] Cfr. C. WALKER BYNUM, *The resurrection of the body*, cit, p. 141 sgg.
[110] cfr. E. JEAUNEAU, *Introduction*, pp. 78-129, a Jean Scot, *Homelie sur le Prologue de Jean*, Source Chrétiennes 151, Paris 1969; per l'edizione italiana si veda Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di Marta CRISTIANI, Milano 1987, e la relativa Introduzione.

corpus origeniano la profonda ispirazione di Dionigi l'Aerepoagita, che permea l'opera dell'Eriugena, e dunque una più netta caratterizzazione gerarchica e "irradiante" del cosmo; può permettere inoltre di sospingere la cautela epistemologica origeniana fin verso la teologia apofantica, accentuandone il lato mistico.

Non saprei ben ponderare però quale possa essere stato l'esatto peso del testo di Giovanni Scoto Eriugena nella circolazione delle idee di Origene. La stessa fortuna del filosofo irlandese è infatti stata altalenante. Queste sue stesse dottrine vennero inoltre gravate da condanne ecclesiastiche, giunte sia durante la vita sia postume, come quella conciliare del 1210 che intimava di bruciare il *Peryphiseon*. Indubbiamente il platonismo medievale del XII secolo guardò con interesse ad entrambi gli autori, e potrebbe darsi che la nuova sensibilità origeniana del XII secolo sia stata dovuta anche all'influsso di Giovanni Scoto Eriugena. Per quel che ci interessa l'aspetto misericordioso delle dottrine origeniane (ed eriugeniane) non venne preso troppo in considerazione, come in parte abbiamo già accennato. Ne è un ulteriore esempio una vicenda che coinvolse l'Eriugena: il suo testo è infatti rimesso in circolazione da Onorio di Autun nel *Clavis Physicae*. L'opera riprende infatti la visione monistica e spiritualizzante del *Peryphiseon*: ma Onorio affidò la propria visione più strettamente escatologica ad un'altra opera, l'*Elucidarium*, esempio, come abbiamo già visto, di una cupa e terrificante pastorale incentrata su una minuta descrizione delle pene infernali. Nonostante il fatto che le due opere fossero destinate a pubblici diversi, l'ossimorica produzione di Onorio ha del sorprendente: meno sorprendente è che l'*Elucidarium* ebbe una fortuna maggiore della *Clavis*.

Mi sembra in ogni caso che le sorti successive di Scoto Eriugena ed Origene siano parallele e non intrecciate: è certamente vero che molti personaggi legati alla fortuna di Origene sono attratti dal pensatore irlandese o si sono formati in ambienti scotisti, ma a pesare saranno altri fattori. Quando il pensiero di Origene inizierà ad avere una forza di penetrazione sempre maggiore, sarà infatti facilitato da un lato dalla fortuna più generale dell'intera patristica, e dall'altro dal suo inserimento, seppure a latere, nella genealogia della *prisca theologia*, in quella lista di sapienti antichi cioè, le cui intuizioni confermano la bontà sia della religione che della filosofia.

2.2. Tra rinascita monastica e Umanesimo

"*Dans l'Occident chrétien, la pensée d'Origene a longtemps circulé comme una rivière souterraine, avec –de loine en loin- d'éclatantes résurgences qui coïncident généralment avec des réveils littérarires (IX, XII, XVI siècles), la continuité profonde du courant étant assureé par la littérature spirituelle, surtout monastique.(..) A la Renaisance, ce sont le milieux humanistes de Florence, de Venise et de Rome qui ont fourni, dès la seconde moitié du XV siècle, les premiers et le plus enthousiastes artisans de la résurrection d'Origène : Matteo Palmieri et Leonardo Datti, Jean Pic de la Mirandole, Alde Manuce, Gilles de Viterbe, pour ne citer que les plus célèbres ou le plus audacieux.(...) Dans ce formidable laboratiore d'idèes que fut l'Académie platonicienne de Florence, accueillante à tous les courants de pensée de l'Antiquité profane et chrétienne, le personne et l'œuvre d'Origène ont naturellement suscité des curiosités et des défenses passionnées*."[111]

Gli albori dell'umanesimo segnano un nuovo interesse verso la fortuna origeniana e le sue citazioni si moltiplicano, anche se prevale, come è chiaro, la cautelativa condanna. Sono piccoli granelli di una slavina che si sta mettendo in moto, granelli a mano a mano sempre più significativi. Nell'*Epistolario* del Petrarca, così legato ad Agostino, ritoviamo le accusa sulla dottrina della metempsicosi e sugli intollerabili errori commmessi dal Padre Alessandrino; curiosamente Origene, assieme ad Ennio, viene citato come esempio di una longevità perfetta, perché si calcola che abbia vissuto settanta anni esatti. Giovanni Boccaccio, nelle sue pubbliche lezioni su Dante, commentando il terzo canto dell'Inferno, ricordava l'esecrato pensiero del Padre Alessandrino sull'infinita misericordia divina e sulla salvezza dei demoni: non gli era però ignoto il ritratto venerabile tramandato da Eusebio di Cesarea. Nonostante questo errore Origene viene dunque definito "prudentissimo e grandissimo litterato uomo."[112]

---

[111] A. GODIN, *Erasme lectuer d'Origène*, Genève, 1982, p.4 ; più in generale, assieme a questo testo, gli interventi sulla ripresa origenista nella prima età moderna sono E. WIND, *The revival of Origen*, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954, pp.412-424; H. CROUZEL, *Pic de la Mirandole et Origène*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 66, 1965, pp. 174-194 e pp. 272-288 e ID. *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole e Pierre Garcia*, Paris 1977; M. SCHAR, *Das NachLeben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, 1979, D.P.WALKER, *Origène en France au debut du XVIe siècle* in *Courant religieux et Humanisme* (Colloqui di Strasburgo, 1957), Parigi, 1959, pp.101-119.

[112] Commentando *Inferno*, 3. 71-111 "E come quelli cotali, che da questa sentenzia dannati sono, hanno il fiume valicato, in rem iudicatam sono trapassati, senza dovere sperare che mai per alcuna cagione cotal sentenzia si debba o possa rivocare: quantunque scioccamente Origene, per altro prudentissimo e grandissimo litterato uomo, mostrasse di credere Idio alla fine del mondo dovere, non che d'altrui, ma eziandio de' demòni aver misericordia e perdonar loro e menarnegli in vita eterna", *Esposizioni sopra la*

Avvolto nella sua contraddittoria veste, Origene pone interrogativi filologici e sollecita strategie interpretative. Nel *De Fato* Coluccio Salutati si sofferma sui problemi legati alla critica dei testi, e porta come esempio di cattiva traduzione la corruzione dei libri di Origene[113]. Nella lettera a Frà Giovanni Dominici del 1406, questa volta nell'ambito delle discussioni sui metodi di interpretazione biblica, ed in particolar modo su quella allegorica, non si esime dal far riferimento al caso di Origene. Rimette così in circolo a Firenze quella frase di Girolamo, che aveva segnato per lunghi secoli la fortuna postuma dell'autore del *Contra Celsum*: "Ubi bene dixit, nemo melius, ubi male, nemo peius"[114]. Nel *De Laboribus Hercolis* riporta il debito contratto da Girolamo nei confronti di Origene su una questione filologica di un certo peso nell'escatologia cristiana, la traduzione, cioè, del termine Gehenna[115]. Salutati ci consente di iniziare a tracciare una mappa della circolazione dei testi origeniani durante l'Umanesimo: se la sua fonte principale su Origene era probabilmente Eusebio di Cesarea, sappiamo anche che possedeva alcune *Omelie* tradotte da Rufino (e cita sporadicamente l'Omelia su Genesi)[116] ed il *Tractatus super Iohannem*.[117]

La nuova circolazione di testi permette anche di integrare, e probabilmente di rendere ancora più affascinante, l'immagine origeniana. Così attorno al 1400 Leonardo Bruni, nell'ambito del dibattito che opponeva Coluccio Salutati e Giovanni Dominici, traduce, riportandola in circolazione l'*Oratio ad adolescentes* di Basilio di Cesarea, che risente fortemente dei principi della pedagogia origeniana. L'auspicato incontro tra cultura classica e cristiana nella formazione dei giovani, unite alla necessità di sviluppare un forte senso critico, confluì fortemente nel pensiero pedagogico dell'Umanesimo.[118]

Sempre intorno a quegli anni il segretario papale Francesco da Fiano, nello scritto *Contra ridiculos oblocutores et fellitos detractores poetarum* lodando la letteratura

---

Comedia di Dante, a cura di Giorgio PADOAN, vol. VI di *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore BRANCA. Milano, Mondadori, 1965.

[113] C. SALUTATI, *De Fato et Fortuna*, Tractatus II, 49: "Qualia crediti sunt heretici quamplures in libris Origenis Adamantii machinati?"

[114] *Ep*. XXIIII (235-236) "De quo scriptum est quod ubi bene dixit, nemo melius, ubi male, nemo peius; cuncta reducens ad mysticum intellectum, mirabilis allegorie sensibus exposuit et ad mores nostros animeque nostre potentias pie at laudabiliter adaptavit? vide historias, vide et relinqua que sequuntur; nonne cuncta redunctur ad allegoricam intellectum?"

[115] *De Laboribus Hercolis*, IV, 482

[116] *De laboris Herculis*, II, 119; e *Tractatus de Tyranno*, V, 55

[117] Di Eusebio possedeva l'*Historia ecclesiatica*, cfr. B. L. ULLMANN, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, 1963, *ad indicem*, in partcolare la sezione dedicata alla biblioteca del Salutati.

[118] Cfr. P. VITI, *San Basilio e Bruni: le prime edizioni dell'* Oratio ad adolescentes, in *I Padri sotto torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, a cura di M. CORTESI, Firenze 2002, pp. 116-126.

classica, sottolinea al contempo la bellezza dei testi patristici. Tra questi non manca di rimarcare con quanta commozione durante il mattutino reciti le omelie di Origene, del Crisostomo, di Gregorio Nazianzeno[119]. L'ambiente della corte papale fu, nel bene e nel male, promotore della rinascita di Origene, anche per quanto riguarda i testi. Di Origene parla anche il Platina, primo bibliotecario di Sisto IV, nel *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, citandone gli errori, ma lodandone tuttavia l'ingegno. Come si vedrà, sembrano sostanzialmente convivere all'ombra del Vaticano due atteggiamenti verso Origene: vi è chi vi si rivolge con curiosità e chi ne depreca l'eterodossia. Nel dibattito, interno alla curia papale, sulla linea politica da seguire in seguito alla caduta di Costantinopoli, Origene compariva ad esempio nella sua luce più sinistra. In un trattato anonimo, il *Consilium in quo quaeritur utrum Romana ecclesia debeat Graecis praestare, auxilium ut civitas eorum Constantinopolitana servetur* nel quale si discute appunto, in maniera piuttosto retorica, se vada prestato o meno aiuto ai greci, viene riprovata, seppur in maniera piuttosto estemporanea, la dottrina origenista secondo cui non c'è pena eterna per un peccato compiuto in un tempo finito[120]. Ma la stessa caduta di Costantinopoli portava Enea Silvio Piccolomini, il futuro Pio II, temendo che al crollo del potere politico greco seguisse il crollo della sua cultura, a ricordare tra le ottime cose ricevute da Oriente anche i libri di Origene[121]. E' significativa l'annotazione che Lorenzo Valla fa, forse a Napoli, su un manoscritto delle *Epistolae* di Girolamo: della famosa lettera ad Avito sottolinea come il Padre Alessandrino avesse seguito la dottrina della metempiscosi secondo il modo di Pitagora e Platone[122].

Non mancano le condanne, anche formali: nel concilio di Basilea-Firenze-Firenze, nella sessione del 4 febbraio 1442, si dichiara che "si abbracciano, approvano e accettano" i vecchi concili tra cui, Costantinopoli, "nel quale fu confermata la

---

[119] Cfr. Max SCHAR, *cit.*, p. 93 e H. Baron, *The crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 272.

[120] cfr. J.HANKINS, *The Humanism and Platonism*, cit. I, p. 356.

[121] "Inde nobis Plato redditus, inde Aristotelis, Demosthenis, Xenophontis, Thuchididis, Basilii, Dionisii, Origenis et aliorum multa Latinis pera diebus nostris manifestata sunt, multa quoque in futurum manifestanda sperabamus". Lettera di Enea Silvio Piccolomini indirizzata al cardinale Nicola di Cues, 21 luglio 1453, in, *La caduta di Costantinopoli: Le testimonianze dei contemporanei*, a cura di A. PERTUSI, Milano, 1976, II, p. 52.

[122] Il manoscritto, conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano lat. 355) contiene anche la traduzione di Girolamo delle due omelie di Origene *In Canticum Canticorum,* che furono lette dal Valla poiché segnala a lato del testo la presenza di una lacuna nella II omelia. Poiché l'ingresso alla Biblioteca Vaticana del manoscritto è successiva al 1475, è forte la tentazione di supporre che Valla abbia letto il testo durante la sua permanenza alla corte di Alfonso d'Aragona. Cfr. il catalogo della mostra *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (5 febbraio-9 agosto 1997) a cura di S. Gentile, pp. 253-254.

definzione del concilio di Calcedonia sulle due nature e un'unica persona in Cristo e furono riprovati e condannati molti errori di Origene e dei suoi seguaci, specie quelli riguardanti la penitenza e la liberazione dei demoni e degli altri dannati".

Fu comunque in questi anni, tra il 1430 e il 1450, anche grazie al volano del Concilio fiorentino in cui gli umanisti ebbero un ruolo non indifferente, che si ebbe un rinnovato interesse per la cultura greca e patristica[123]. La caduta di Costantinopoli e il successivo afflusso di documenti si innestarono dunque su un processo già in corso. Giovanni Aurispa, il Filelfo, Ambrogio Traversari, il Pizolpasso, Niccolò Niccoli, lo stesso Tommaso Parentucelli, futuro papà Niccolò V, furono tutti impegnati nella acquisizione e nella scoperta di nuovi codici, che ampliarono la biblioteca classica e patristica dell'Umanesimo. Analizzare le loro relazioni, sfogliare i loro epistolari, equivale a ripercorrere le febbrili tappe di una paziente caccia al tesoro, che andava da Clairvaux a Basilea a Creta. Senza ripetere le innumerevoli riscoperte a loro dovute, ci soffermeremo solo sul tandem Niccolò Niccoli-Ambrogio Traversari[124], che ebbero un ruolo centrale per la nuova circolazione origeniana. Entrambi conoscevano già, anche se parzialmente, l'enorme lavoro esegetico di Origene, che come si è detto, era accessibile in latino. Provvedettero, talvolta per caso talvolta per caparbietà, ad ampliarne la circolazione. In particolare la biblioteca privata di Niccolò Niccoli, una delle più fornite della Firenze dell'epocaarrivò a disporre di una quantità notevole di testi patristici, che rispecchiavano gli interessi del proprietario. Per ciò che interessa ai nostri scopi, il Niccoli possedette il *Commento ai Romani* di Origene e soprattutto un *Peri Archôn*, da lui ricopiato[125]: fu proprio questo manoscritto a essere letto e utilizzato da Giovanni Pico.

Forse più noto del suo sodale è Ambrogio Traversari, il generale dei camaldolesi "amico dei greci" che preparò i testi su cui confrontarsi per il Concilio. Traversari, traduttore di Diogene Laerzio e dello pesudo-Dionigi l'Aereopagita, è il personaggio

---

[123] Su questi temi oltre la classica opera di Della Torre e i lavori di Kristeller e Garin, si vedano *Firenze e il Concilio del 1439*, Firenze 1994;

[124] Oltre le opere già citate si vedano L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers: A. Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, N. J., 1977; G.GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel IV Centenario della sua nascita*, Firenze, 1988.

[125] Ms. Laurenziano San Marco 612 cfr. S.GENTILE *Niccoli, Traversari, Pico e Ficino,* in particolare l'appendice II, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, 2000. Anche il Pizolpasso posside un traduzione latina di Origene ora in Biblioteca Ambrosiana, cfr. PAREDI, *La biblioteca del Pizolpasso*, Milano, 1961). Altro manoscritto che contiene Origene è il Laur. Gadd. 113 del secolo XV, di cui è stata smentita la paternità del Traversari (cfr. E. MIONI, *Le Vitae Patrum nella traduzione di Ambrogio Traversari*, «Aevum», 24 (1950) 319-331 e *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, cit., p. 203). Si tratta dei Commentari *In Canticum Canticorum*, nella traduzione di Rufino.

simbolicamente più importante della convergenza non superficiale, di interessi e di scopi, che si ebbe tra la rinascita monastica del XV secolo e il progetto culturale dell'umanesimo, su cui converrà spendere qualche parola. Un fenomeno chiave, la cui importanza è stata sempre più studiata nell'ultimo trentennio[126], e che meriterebbe in ogni caso di essere ulteriormente approfondito. A creare i presupposti per tale alleanza non furono solo il comune desiderio di ritorno alle origini, che da un punto di vista generale alimentò una necessaria perizia filologica (sul punto particolare che più ci interessa accrebbe l'interesse verso i Padri Orientali e il loro *milieu* filosofico). Fu anche la crescente percezione di una pienezza dei tempi (non per tutti intesa in senso apocalittico) che si tramutò in uno slancio riformatore della cultura e della società, per poi prendere per alcuni le fattezze del millenarismo; e una comune fiducia nelle lettere come mezzo per perfezionare l'uomo, come emerge, ad esempio, dai programmi di studi per i Camadolesi elaborati proprio dal Traversari, così simili per molti aspetti alla biblioteca ideale dell'umanista. A rendere i camaldolesi degli interlocutori privilegiati contribuivano delle evidenti affinità tematiche con i temi cari all'umanesimo fiorentino: in primo luogo una rete comune di fonti (i Padri Orientali ed in generale la tradizione platonico-cristiana) che aveva lasciato, agli uni e agli altri, l'idea centrale di un ordine cosmico, pervaso dall'amore divino, gerarchicamente strutturato e "percorribile" secondo una via mistica e gnoseologica. Si spiega così l''interesse del Traversari verso la *Vita dei filosofi* di Diogene Laerzio, con la sua vasta trattazione delle teoria platoniche, e verso le opere di Plotino e di Proclo; così come si spiega la centralità culturale assunta dalla chiesa camaldolese di Santa Maria degli Angeli, che divenne il luogo di sintesi feconda tra tradizione platonica e spiritualità cristiana, e vide successivamente l'intensa e attiva frequentazione ficiniana.

L'attivismo dei più importanti esponenti del rinnovamento monastico giovò dunque alla nuova circolazione della patristica. Il Traversari in particolare si dedicò allo studio di Gregorio di Nissa e di Gregorio Nazianzeno, di Atanasio e di Origene. Per quanto riguarda quest'ultimo egli riportò alla luce in le *Omelie su Luca*, trovate all'interno di un manoscritto pseudo-ciceroniano a Santa Giustina; acquisì a

---

[126] Cfr. G. PENCO, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, a cura di G.B. TROLESE, Cesena, 1984; G. Spinelli, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, in *Ambrogio Traversari nel IV Centenario della sua nascita*, cit.; C. CABY, *I Padri nell'Osservanza Camaldolese: uso, abuso e riuso*, in in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, 2000; D.F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino, His theology, his philosophy, his sources* ed. by M. J. B. ALLEN and V. REES, Leiden 2002.

Montecassino uin antico manoscritto che conteneva le dodici *Omelie su Isaia*. Sappiamo inoltre che Parentuccelli gli spedì nel 1431 l'*Epistolae de Pascha contra Origenem* di Teofilo d'Alessandria, nella traduzione di Girolamo.

Il ruolo del Traversari nello svolgersi del Concilio è ben noto, così come la sua prodiga attività di accoglienza e confronto con i legati greci, soprattutto con Bessarione e Scolario[127]. Il Bessarione possedeva preziosi manoscritti origeniani: in particolare il *De principiis* con annessa l'*Apologia* di Panfilo[128], e un manoscritto cartaceo contenente il *Contra Celsum* e l'*Exhortatio ad martyrium* dell'Alessandrino. In quest'ultimo manoscritto vi è una lunga nota in cui Bessarione esprime il suo iniziale apprezzamento per Origene, erudito, infaticabile scrittore, fedele pronto al martirio[129]. Se tale interesse e apprezzamento sembrano indubbi, la meditazione successiva lo indusse a non mostrarsi particolarmente entusiasta di Origene. Nello stendere il suo programma di ripresa del platonismo ammoniva infatti a non lasciarsi influenzare da quell'esempio, pernicioso al pari di Ario. Ne scriveva in una famosa pagina dell' *In calumniatorem Platonis*: "Nam si Origenes aut Arius perfecte sacram scripturam intellexissent, nequaquam lapsi fuissent in tam perversum errorem, quem inepte postea et Christi et Platonis verbis defendere cogerentur. Non enim Christi dicta ad Platonis sententiam accomodanda sunt, sed verbo Platonis ad sententiam Christi. Itaque illi non exquirendis Platonis sententiis, sed in iaciendis opinionum suarum fundamentis errabant."[130]

Ma vi è un'altra figura, tra i Greci convenuti a Firenze, che, anche se solo incidentalmente, venne ad intrecciarsi con Origene: Gemisto Pletone. Il Pletone si opponeva alle tendenza conciliatrici con la Chiesa Latina, che avrebbe significato la sostanziale sconfitta del suo progetto di una cauta restaurazione pagana ed ellenica: ma il suo impatto con la cultura occidentale ebbe un effetto sismico. Cercò di dimostrare ai latini la loro sostanziale incomprensione dei testi greci e ne attirò indubbiamente la curiosità, al di là della rimembranza di Ficino secondo cui fu il

---

[127] Esiste inoltre un manoscritto del *Contra Celsum* annotato dalla Scolario.

[128] Ora presso la Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Lat. Z. 38 (1978); il manoscritto venne fatto ricopiare da Bessarione, probabilmente intorno agli anni 1471-72.

[129] Sempre in Marciana, Gr. Z. 45 (367). Per le nota di Bessarione, cfr. H. D. SAFFREY, *Recherches sur quelques autographes du cardinal Bessarion et leur caractère autobiographique* in *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Città del Vaticano 1964, pp. 263-297, in particolare alle pagine 276-279; inoltre *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, cit., p. 337 sgg. Dal testo si ricava Bessarione possedette altre tre codici con il *Contra Celsum*, segno di notevole interesse e indiscutibile volontà antiquaria.

[130] *BESSARIONIS In Calumniatorem Platonis Libri IV*, II, 5, 8, edidit L. MOHLER, *Kardinal Bessarion,* 1927, 2, p. 102.

ricordo del vecchio Pletone che spinse Cosimo alla sua attività di mecenate e al supporto verso l'Accademia Fiorentina. Quale fosse la reale conoscenza del Pletone di Origene, non mi è stato possibile appurare: ma legato al suo magistero vi fu forse Cristoforo Persona, priore di Santa Balbina e bibliotecario papale sotto Innocenzo VIII; ma ciò che a noi interessa, traduttore della prima edizione a stampa del *Contra Celsum* in latino, avvenuta a Roma nel 1481[131]. L'edizione era fatta su manoscritto greco che Sisto IV aveva fatta cercare appositamente a Costantinopoli, su richiesta di Teodoro Gaza[132]. Persona inizò a lavorare alla traduzione del *Contra Celsum* a partire dal 1477; quando l'edizione fu pronta ne vennero stampati alcuni esemplari con dedica a Sisto IV, altri con dedica al doge di Venezia Giovanni Mocenigo e altri rivolti a Ferdinando d'Aragona[133]. E' in particolare nella dedica al pontefice che Persona si diffonde in un giudizio su Origene, del quale si ricordano la fecondità nello scrivere (*librorum sex milia*), che doveva sempre colpire gli autori del '400, e l'assoluta probità morale. Gli aspetti positivi superano di gran lunga le dottrine ereticali, che vengono pur ricordate nella convinzione però che esse sarebbero state corrette dallo stesso Origene se non fosse intervenuta la morte.

Ritornando alla Toscana va ricordato, se dobbiamo stare alla testimonianza di Vespasiano da Bisticci, che allo stendere del progetto della libreria di Cosimo alla Badia di Fiesole (seguendo un inventario di suo pugno), venisse stabilito che subito dopo i testi biblici dovevano essere sistemate le opere di Origene, iniziatore dell'esegesi cattolica[134].

Tra Firenze e Roma i testi di Origene ricominciano dunque a circolare, e con essi, una *ruminatio* delle idee del Padre Alessandrino che si estende anche a quella parte del suo pensiero condannato, e sempre cautamente ricordato.

La sintesi dell'interesse fiorentino e di una curiosità che arrivava a lambire la corte papale è data dalla vicenda di Matteo Palmieri e del suo testo *La Città di Vita*[135].

---

[131] *Origenis Contra Celsum finis, quem Cristophorus Persona Romanus, prior Sanctae Balbinae de Urbe, Latinae Graeque peritissimus, cum fide e Graeco traduxit et emendavit*, Georgius Herolt de Bamberga Romae impressit, gennaio 1481. Su Cristoforo Persona, cfr. HANKINS, *cit.*, II., p. 208, M. SCHAR, *Das Nachleben des Origenes*, cit., *ad. ind.*.

[132] Cfr. WALKER, *Origène en France*, cit. p.105

[133] cfr. *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, cit. pp. 360-361.

[134] VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze, 1839, p. 255.

[135] Sul Palmieri si vedano A. MESSERI, *Matteo Palmieri cittadino di Firenze del secolo XV*, in «Archivio Storico Italiano», XIII, 1894; BOFFITO, *L'eresia di Matteo Palmieri fiorentino*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 37, 1901; ma soprattutto il recente A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri. Una biografia intellettuale*,

Palmieri, umanista, uomo politico, e storico della città di Firenze, si accinse nel corso degli anni '60 del '400 a narrare in volgare, sull'esempio dantesco, un viaggio nell'aldilà. Guidato dalla Sibilla Cumana, egli percorre dunque per cento cantiche quell'oltremondo, che come suggerisce il titolo, è di vita e non di morte. Forse non mirabile dal punto di vista propriamente letterario, il poema di Palmieri si presenta però teologicamente interessante. Nonostante la chiara emulazione dantesca, la struttura delle cantiche è diversa: a venire sacrificato, per poi essere parzialmente reintegrato nella narrazione, è il Purgatorio. La prima cantica si occupa infatti della genesi delle anime ed espone la teoria astrologica della loro discesa. Nella seconda e della terza si tratta di inferno e paradiso. Il sacrificio geografico del Purgatorio è compensato in parte dalla stessa vita terrena, come luogo di espiazione, e in parte, dall'ascesa purgativa verso il Paradiso (capp. XV-XXI del terzo libro). In un autore che si richiama esplicitamente a Dante, tale rimodellamento è significativo; la riduzione del terzo luogo è probabilmente influenzata da Ficino, che vira allo stesso modo verso un'interpretazione estremamente spiritualistica delle pene purgative. La spiegazione è a mio avviso ancora nel Concilio fiorentino del 1439, e nel mito filoellenico che aveva plasmato la generazione di intellettuali umanisti. La salvaguardia della funzione e non del luogo insomma avrebbe potuto essere il modo per venire a capo dello scisma, appianando la divergenza sul Purgatorio. Non saprei dire se ciò avvenne con rimpianto per una possibilità ormai preclusa, o se con la speranza, ravvivata dai tentativi di Sisto IV di riannodare il filo con la Chiesa ortodossa, di aprire un nuovo dialogo; ma è un fatto che vi furono speculazioni umanistiche che tesero a questa immagine.

Soprattutto nel secondo libro, Palmieri sembra indulgere in una ripresa pitagorica della metempsicosi. Convinto fautore del libero aribitrio a cui dedica ricorrenti versi, il poeta presenta una personale tripartizione angiologica: tra gli angeli vi sono infatti quelli che sono rimasti fedeli a Dio, coloro che si sono ribellati e hanno seguito Lucifero, e gli ultimi, ignavi, che hanno deciso di non scegliere. A questi viene riservata la vita sulla terra, affinchè possano riscattarsi:

← La parte terza a Dio non fur nemici,

← Nè seguaci della divina voglia ,

Genova 2005. L'edizione del testo di deve a M. ROOKE, *Libro del Poema Chiamato Città di Vita*, 2 voll. Northampton, 1927-1928 (d'ora in poi *Città di Vita*), del quale si guardi anche l'introduzione.

← Ma stetter dubbi a chi si fare amici.
← Merito alcun non hanno ancor nè doglia ,
← Perchè riman lor libero il volere,
← Finchè loro elezion non negli spoglia .
← La volontà , che non si fe vedere
← Con l'avverso, nè col converso amore
← Convien gli salvi, o facci giù cadere.
← Per questo il primo olimpico splendore
← Non gli riceve fra le luci sante,
← Che dimostraro il buon voler del core;
← …
← Così gli spirti in questo luogo detto
← Vanno volando pel piacente sito,
← Finchè sarà da loro el corpo electo.
← Il Padre che non fu da questi udito,
← Quando da tutti domandò risposta
← Nella lor purità, nel primo invito.
← Alla seconda prova vuol sia posta
← Lor libertà, ma sia con tal compagno
← Mostri la voglia, ch' hanno in lor riposta.
← Per questo il Creatore eccelso e magno
← Anime felle, acciò, co'corpi unite
← Perdita eterna faccino o guadagno[136].

L'uomo come angelo decaduto dunque; e, legato a quest'idea, il sospetto del ritorno dell'aborrita idea origeniana. Per Palmieri in realtà le possibilità di riscatto non sono infinite, ma si fermano a tre; come si vede dal testo, è inoltre contemplata la possibilità della "perdita eterna"[137]. Tra le diverse incarnazioni le anime sostano nei Campi Elisi, e nella discesa verso la Terra, attraversando le sfere dei pianeti, ne accolgono le diverse influenze. Alla fine dei pianeti, le anime berranno l'acqua del

[136] M. PALMIERI, *Città di vita*, I, V, 32-46.
[137] L'immutabilità della pena eterna è ribadita anche in altri brani: cfr per esempio II, I, 50: "Fermo decreto nello nferno/l'anime tutte son lagiù serrate/in pene stieno et mal per sempiterno.

fiume Lete, che porterà all'oblio della precedente vita. Teoria di derivazione pitagorica e platonica dunque, che riceverà ampia trattazione, e consapevole rielaborazione teologica, in Marsilio Ficino; teoria, che come si è ampiamente mostrato, Girolamo aveva associato a Origene, legando il suo nome a quella di Pitagora e Platone, e che aveva già trovato un interessato lettore in Lorenzo Valla.

La scelta delle tre vite è forse un tentativo di conciliare il platonismo con il cristianesimo, forzandolo allegoricamente. L'ambiguità della trattazione gioca molto infatti sulla dicotomia tra la vita terrena come vera morte e l'aldilà come vita reale. Anche se una spiegazione chiara della triplice morte non viene data, parrebbe di capire che Palmieri sia incline a considerare la prima morte quella in Adamo (e dunque questa vita sotto il segno del peccato originale)[138], la seconda morte quella corporale, e la terza quella della dannazione eterna[139]. Da altri brani sembra invece che la prima morte sia stata l'ignavia dimostrata dagli angeli nel rifiutare l'atto della bontà divina[140]. Anche interpretandola nella maniera più compiacente possibile rimane però la dottrina platonica della preesistenza delle anime rispetto al corpo. In ogni caso, l'autore fu con ogni probabilità consapevole di allontanarsi dall'ortodossia: a segnalarglielo cautamente provvide anche l'amico Leonardo Dati, vescovo di Massa e futuro segretario papale, alla lettura del manoscritto. Oltre a consigliare una revisione del testo, egli si offrì di stendere un commento all'opera, per evitare che possibili e maligni fraintendimenti ne ostacolassero la diffusione e ne offuscassero la fama[141]. Il poema, probabilmente rivisto, viene dato alle stampe nel 1466. Ma nonostante il commento del Dati cercasse di ricondurre a fonti ufficiali i passi pericolosi dell'opera, utilizzando in particolare le *auctoritas* di Agostino, di Gregorio Magno, di Giustiniano e dello Pseudo-Dionigi Aereopagita, poco dopo il decesso del Palmieri, avvenuto nel 1475, cominciò a circolare l'accusa che egli avesse sostenuto tesi ereticali[142]. Solo in una seconda fase il suo nome inizierà ad essere accostato ad

---

[138] M. PALMIERI, *cit.*, I, XI, 10-12 "Dell'anime di qui vedrai partire/o troverrai che mai si sien partite/molte ne van per due volte morire./Tutte alla prima morte son sempre ite/ e andran quanto generera lo seme/che primo sparse Adamo ad vostre vite./Ma tanto è cieca l'humana speme/che sendo questa morte certa e vera/vita si chiama a perderla si teme."

[139] M. PALMIERI, *cit.*, II, II, 1. "Perdete ogni speranza voi ch'entrate/per vostra colpa nella terza morte/eterna pena delle anime damnate."

[140] Sempre nel brano I, V,: "Quivi ne' campi Elysii fu raccolta/la legion degli angeli intra due/per farne prova la seconda volta."

[141] "Solent interdum aemuli malignare veritatem ac sententias bonas facile adulterare. Quod ne accidat commento quodam hoc tuum opus explicavi putans ut facilius omnes et plerique promptius mea legentes libros tuos amplectantur." Lettera del 21 agosto 1464, in M. ROOKE, *Introduction*, p. XXI.

[142] Sulle accuse postume a Palmieri si veda A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri,* cit., p. 426 sgg.;

Origene. E' interessante ripercorrere le tappe di quest'accusa, rivolta verso un'uomo la cui fama cittadina era irreprensibile: a confermarne tale fama interverebbe anche il solenne commiato funebre pronunciato nei suoi riguardi da Alamanno Rinuccini, nel quale viene citato di sfuggita e in ultimo il poema, che pure compariva sul feretro dell'umanista[143]. Ma la stessa orazione lascia intrevedere qualche sospetto. In una versione tramandata per iscritto ma non pronunciata infatti, il Rinuccini faceva un più ampio riferimento alla *Città di Vita,* e soprattutto accennava al biasimo di alcuni verso passi discordanti dall'ortodossia cattolica[144]. Citando Orazio, il Rinuccini si rifaceva alla libertà dell'artista e alla sua non completa identificazione con l'opera: ma ciò testimonia che dei malumori dovettero esservi anche quando il Palmieri era ancora in vita. E' negli successivi però che si fa strada la convinzione dell'eresia del poema.

Nel 1481 Cristoforo Landino, amico di Palmieri, commentando la *Commedia* dantesca, parla a proposito della *Città di Vita* di una caduta nell'eresia[145]. E' interessante notare, come nel commento landiniano non siano rari i riferimenti ad Origene, concentrati in maniera particolare nel commento al terzo canto dell'inferno. Origene è per il Landino "tanto huomo, et di tanta doctrina, et di sì excellente vita" (parafrasando così il *De Christiana Religione* di Ficino), ma per lui è stato oscuro e difficile comprendere la natura dell'inferno, per cui, errando, aveva creduto che esso non fosse eterno ma che ogni anima dovesse salvarsi; che le anime fossero state create tutte insieme e fossero poi discese nei corpi, dimenticando la propria esistenza in cielo; infine che il corpo fosse il vero inferno nella quale l'anima sconta i peccati commessi in cielo[146]. Commentando i versi 22-24 di *Purgatorio* I riporta invece un diverso e più curioso errore d'Origene, "el quale vuole, che l'altro hemisperio sia habitato chome questo, il perchè fu necessario che Christo anchora in quello sia stato crucifixo per la loro redemptione." Il Landino non ritiene però di mettere in relazione Origene e Palmieri; sarà il consolidarsi di una vulgata che porterà, quasi un secolo dopo, Giovan

[143] Il testo è riportato in A. RINUCCINI, *Lettere ed orazioni*, Firenze 1953, pp. 78-85, e nell'Appendice II del testo della Mita Ferrero.
[144] Cfr. M. MARTELLI, *Letteratura fiorentina*, pp. 262-263; per un confronto dei due passi vedi A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri*, cit. p. 423 e la succitata Appendice.
[145] C. LANDINO, *Scritti critici e teorici,* a cura di R. CARDINI, 2 voll., Roma, 1974, I, p. 97.
[146] Nei commenti ai versi 10-12; 15; 78 del III canto dell'Inferno.

Battista Gelli nel suo commento dantesco e nei *Capricci del Bottaio* ad accomunare invece le idee dei due autori[147].

Nel 1483 il monaco agostiniano Filippo da Bergamo (Giacomo Filippo Foresti) nel *Supplementum Chronicarum*, testo di ampia fortuna e circolazione lungo tutto il XVI secolo, descrive il poema come un libro sugli angeli, pieno di errori, che avrebbe portato il suo autore al rogo. La sua testimonianza è ripresa ne *De Scriptoribus eccelsiasticis* del Tritemio[148], ed è quella che fonda la sfortuna postuma del Palmieri, che di volta in volta si vedrà considerato morto sul rogo, o dissepolto e bruciato in effigie. In alternativa sarà il libro a seguire questa sorte.

Tornando alle testimonianza a lui più vicine, il Pulci nel *Morgante* è più specifico nella sua accusa, seppur introdotta in maniera cauta: si tratta di aver creduto nella metempsicosi[149]. Il Pulci, che pure sembra avere a cuore la sorte di Palmieri (ma sulle reali intenzioni del Pulci non si potrebbe mettere la mano sul fuoco), non si esime dall'introdurre un richiamo a Pitagora. Nelle *Vite*, Vespasiano da Bisticci cerca invece di scusare Matteo, non ferrato nella Sacra Scrittura, e che, consapevole delle sue lacune, ha cercato di impedire la circolazione del testo.[150] Si sa con certezza che Alamanno Rinuccini[151] e Vespasiano da Bisticci erano a conoscenza del commento del Dati: entrambi fanno infatti riferimento ad una copia della *Città di Vita*, in cui è presente infatti anche tale commento. Sia il Rinuccini sia, nella *Vita* del Dati, Vespasiano, non ne fanno però parola. L'esistenza del lavoro di Leonardo Dati[152], vescovo di Massa Marittima e segretario papale, legato alla famiglia Orsini e vicino a

---

[147] Cfr. *infra*; per ora basti il commento a *Purgatorio*, 16, 85-93 in *Commento edito e inedito sopra la Divina Commedia*, a cura di Carlo NEGRONI. Firenze, 1887. "Tenne ancora una opinione simile a questa Matteo Palmieri, nostro cittadino fiorentino, poeta e filosofo eccellentissimo, dicendo che le anime nostre sono angeli, come si legge in quel suo libro da lui fatto in versi toscani; il quale non so io per qual nostra disavventura ci sia così stato tolto e proibito, che non si possi leggere, leggendosi tanti degli altri che in qualche parte si sono discostati da la determinazione della Chiesa cristiana, sì come sono Origene, Lattanzio Firmiano e molti. Imperò che se bene vi è questa oppenione, tenuta eretica, e' ve ne sono tante altre buone, e tanti altri ammaestramenti e precetti cristiani e salutiferi, che secondo me arrecherebbono a gli uomini molto più utile, che non farebbe questa danno, mandandolo in luce." Sul Gelli in ogni caso si tornerà più oltre.

[148] Vedi G. BOFFITO, *L'eresia di Matteo Palmieri fiorentino,* cit., p. 50 e A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri*, cit., p. 431.

[149] "Vanno per l'aire come uccel / vagando altre spezie di spiriti folletti, /che non furon fedel né rei già quando/ fu stabilito il numer degli eletti./Non so se 'l mio Palmier qui venne errando, /che par di corpo in corpo ancor gli metti,/ onde e' punge la mente con mille agora/esser prima Eüforbio e poi Pittagora."; L. PULCI, *Morgante*, XXIV, 109; a cura di D. DE ROBERTIS, Firenze, 1962, p. 681.; cfr. M. ROOKE, cit., I, p. IX e A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri,* cit, p. 428.

[150] VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, cit., pp. 499-500.

[151] ALAMANNI RINUCCINI *In funere Matthei Palemrii oratio* in A. RINUCCINI, *Lettere ed orazioni*, a cura di Vito R. GIUSTINIANI, Firenze 1953, pp. 78-85.

[152] Su Leonardo Dati vedi la relativa voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* (*DBI*), curata da R. RISTORI; e R. LEFÈVRE, *Fiorentini a Roma nel '400: i Dati*, in «Studi Romani», 1972, pp. 189-191.

Paolo II, fu molto probabilmente determinante nel far sì che i dubbi su Matteo Palmieri rimanessero allo stato di sospetti, da spiegare con la scarsa familiarità dell'autore con la teologia, e scusati con la sua buona volontà. Una più approfondita disanima del lavoro avrebbe infatti coinvolto anche il Dati creando un maggiore imbarazzo nei vertici ecclesiastici.

In ogni caso, sul sostrato di queste accuse, e soprattutto a partire dal resoconto di Filippo di Bergamo, (che però nel 1502 cambierà versione), ed al commento del Landino, si infittiranno i riferimenti a Palmieri, e inizierà a legarsi più da vicino al nome di Origene, a cui poi dalla metà del '500 sarà indissolubilmente legato. Il vocìo attorno la *Città di Vita* porterà ad una condanna papale nel 1517, forse non a caso sotto il pontificato di un papa mediceo come Leone X, ma anch'essa avverrà in maniera quasi ovattata. Nel condannare le opere di Francesco da Meleto infatti, si ritornava sul Palmieri, senza soffermarsi troppo sulle dottrine, ma stigmatizzando entrambi i tentativi di laici "idioti" di interpretare le Sacre Scritture. L'intervento papale serviva nel caso specifico del Meleto a circoscrivere lo scandalo intorno alla sua, profetica, figura, evitando di sottolineare i rapporti intercorsi tra il Meleto e l'Accademia fiorentina; poichè essa era stata sovvenzionata ed incoraggiata dal papa stesso. Nel caso di Palmieri, forse a scindere il lavoro del poeta da quello del commentatore Leonardo Dati.

Tale circolazione e tale condanna non può essere compresa però se non sullo sfondo di una più importante vicenda che coinvolge Pico della Mirandola, e che rinnova l'attenzione sul Padre Alessandrino. Prima di riprendere a trattare della fortuna del Palmieri, converrà soffermarsi dunque con più attenzione ai lavori di Ficino e Pico.

2.3. Il sogno e il veicolo: l'inferno di Marsilio Ficino

Non sorprende che Marsilio Ficino si volga ad Origene, trovandone un modello per la *prisca theologia*,; del Padre alessandrino parla in termini entusiastici, come "platonicus nobilissimus", "vir doctrina vitaque apprime mirabilis"[153]. Anche le sue dottrine compaiono nel corpus ficiniano, talvolta come *curiositas* talvolta come parte integrante della concezione dei platonici, ma quasi mai accompagnate da note di biasimo. Solo per citare qualche esempio, nel *De Voluptate* riporta la teoria secondo cui l'uomo può essere demone o angelo;[154] e nei commenti platonici, cita l'influsso sull'anima delle sfere celesti[155]. Nel testo *In Plotinum* si rifà ampiamente ad Origene, anch'egli discepolo di Ammonio ed amico di Plotino.[156] Ne sottolinea la teoria della caduta dei demoni,[157] il tema delle previsioni, dei presagi e del possibile influsso delle stelle e dei demoni;[158] si sofferma inoltre sul rapporto posto dall'Alessandrino tra corpo, anima e intelletto negli uomini, ma anche nei bambini e nei bruti[159]. A tale proposito riflette sul ruolo dell'immaginazione come *medium* dell'anima: una teoria cruciale nell'antropologia e nell'escatologia ficiniana, come meglio si vedrà.

Bisogna certo stare attenti a valutare nel giusto peso tale curiosità ficiniana, nel magma di fonti in cui si muove Ficino. Indubbiamente Origene, ha un ruolo minore di Porfirio e di Proclo, così come del *Corpus Hermeticum*, nella promozione del progetto culturale al quale si dedica il filosofo dell'Accademia fiorentina. La rinnovata accessibilità nel XV secolo degli *Stromata* di Clemente, del *Contra Celsum* di Origene, e via via delle altre opere del Padre Alessandrino, porta però un nuovo interesso verso la loro speculazione. La comune volontà conciliatrice tra platonismo e filosofia sembra avvicinare i due autori, tenendo sempre a mente che Origene era nel Quattrocento l'esempio di un cattivo uso di questa volontà: per usare la formula di Bessarione, la sua principale colpa era di aver interpretato il cristianesimo attraverso il platonismo, e non il platonismo attraverso la Rivelazione. Non si tratta dunque qui di sottilineare

---

153 M. FICINII, *Opera*, Basileae, 1576, p. 72
154 *De Voluptate*, *Op.*, p. 994.
155 *In Critiam*, *Op.*, 1487.
156 *In Plotinum*, *Op.*, pp. 1621, 1633, 1676
157 *In Plotinum*, *Op.* ,1673.
158 *In Plotinum*, *Op.*, pp. 1612-24.
159 *In Plotinum, Op.*, p. 1553.

una supremazia origeniana, ma di vedere in che modo Ficino affronta il groviglio di problemi che sono collegati alla trattazione dell'anima, nonché alla visione ortodossa dell'inferno.

In ogni caso abbiamo una utile traccia nelle annotazioni che Ficino fece sulla copia del testo origeniano nella biblioteca di San Marco[160], che ci consentono con sufficiente approssimazione, ma con la cautela dovuta, di seguire la lettura ficiniana. Una lettura che, mi sembra, tende a enucleare le posizioni ortodosse del Padre Alessandrino su tutti quei punti non tramandati dall'*Epistola* di Girolamo. Ficino si sofferma sul libero arbitrio e ritrova il filo di una corretta interpretazione trinitaria: sottolinea dunque i passi in cui il Figlio appare fonte della vita (una questione che si ricollega al problema del *filioque* trattato dal Concilio fiorentino del 1439) e coeterno al Padre; anche sullo Spirito Santo è attirato da passi in cui il subordinazionismo di Origene appare sfumato[161]. Una sua nota è apposta sulla natura dialettica piuttosto che dogmatica del ragionamento condotto da Origene sull'umanità di Cristo. Questa chiave di lettura ortodossa si vede all'opera nello stesso modo sulla lettura della trattazione origeniana anti-manichea, nella quale viene rimarcata l'identità del Dio del Vecchio Testamento e del Dio del Nuovo, un Dio allo stesso tempo giusto e buono. Ficino ripercorre inoltre quelle prove che lo portano a considerare Origene un autore compatibile con i tre fondamenti di una corretta visione cristiana: cioè la credenza in un Dio padre e creatore dell'universo[162], l'immortalità dell'anima[163],

---

[160] Il Manoscritto ora è in Laurenziana (Ms. Laurenziano San Marco 609). Per le annotazioni si veda S. GENTILE, *Niccoli, Traversari, Pico e Ficino,* in particolare l'appendice II, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze, 2000.

[161] I passi corrispondenti sono in *I Principi*, 1, 2, 4; 1, 2, 9; 1, 3, 7. In quest'ultimo punto vi sono dei tipici trattini al lato della citazione dal *Salmo* 32, 6 "Dalla parola del signore sono stati stabiliti i cieli e dalla spirito della sua bocca tutta la loro potenza". L'intero passo origeniano rimarca i differenti uffici ma la medesima attività delle figure della Trinità. I primi due passi si soffermano sul Figlio come verità e vita, e sul rapporto tra sapienza e potenza divina (soprattutto in quest'ultimo si possono scorgere tratti subordinazionisti. Per approfondire la reale incidenza del pensiero del Padre Alessandrino in ambito trinitario si veda M. J. B. ALLEN *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian doctrine of the Trinity*, «Renaissance Quarterly» 37, 1984; ripubblicato in M. J. B. ALLEN, *Plato's third eye. Studies in Marsilio Ficino Metaphysics and its sources,* London 1995.

[162] Cfr. *I Principi*, 1, 1, 6. Ficino la riprende parzialmente in *Theologia Platonica* XIV, II, 10 (*Platonic Theology,* edizione con testo a fronte, ed. by J. HANKINS, trans. by M. J. B. ALLEN, 6 voll., Cambridge-MA 2001-2006; da ora in pi *Th. Pl.*) In questo luogo, a proposito del quinto "segno" dell'immortalità divina, dove parafrasa *I Principi*, 2, 11, 4, cfr. infra. n. 111. La metafora del sole e della luce vista riflessa come esempio dell'incapacità della comprensione umana, espressa in quella pagina, potrebbe essere stata inoltre, per Ficino, una prova in più del comune studio di Origene con Plotino; ma anche nuovamente della sua ortodossia. Ficino infatti utilizza tale metafora, riprendendola da Tommaso in *Th. Pl.*, XVIII, 8, 14-16.

[163] Cfr. *I Principi*, 2, 11, 4; *Th. Pl.*, XIV, 2. Si riferisce alla prova dell'immortalità dell'anima che deriva, dalla voglia, che non può non essere esaudita, di apprendere la verità di Dio. Tale punto ricorre in ogni caso più volte anche nel XVIII libro.

l'esistenza di un sistema dell'aldilà con premi e punizioni[164]. A tale proposito anche nel testo *In Plotinum* sosterrà come nelle correnti che sostengono la vicissitudine (tra cui Origene), essa sia legata alla necessità di garantire una punizione nella vita futura.[165] Insistere su tale punto è con ogni evidenza fondamentale: consente di liberare Origene dall'accusa più pesante che era stata tramandata con il suo nome e di averlo più facilmente come alleato nella costruzione di un cristianesimo su base platonica.

Come ci si può aspettare Ficino si sofferma con più attenzione sui temi cosmologici e sulla trattazione dell'anima. Le curiosità "astrologiche" di Ficino non possono essere completamente soddisfatte da un'autore come Origene, ma il suo insistente richiamo all'animazione degli astri, e alla loro sottomissione al volere di Dio, trova nel filosofo di Figline un lettore interessato[166]. Il problema più generale che vi è sotteso è quello che riguarda la natura degli influssi astrali, la loro eventuale valenza necessitante e di conseguenza lo spazio per il libero arbitrio umano; gli astri e la *quaestio de fato*, insomma, che fu problema di non piccola eco tra Quattrocento e Cinquecento. Su queste questione, l'impressione è che vi fosse solo qualche incidentale convergenza: mediato forse anche da Boezio, che aveva riportato la dottrina della prescienza di Origene al riguardo di questo aspetto[167], con la quale si confronterà poi Pomponazzi del *De Fato*.

Su di un comune sostrato platonico, Origene e Ficino sottolineano negli stessi termini il rapporto anima e intelletto. L'anima, che nella sua primitiva condizione è identificata con il *nous,* decade e viene avvinta dal corpo. Essa ritorna al suo vero

---

[164] Cfr. *I Principi*, 2, 9, 3. La nota di Ficino interessa un punto in cui è riepilogato che fanno parte del mondo i cieli, la terra e l'inferno; e che in tali luoghi le creature razionali sono collocate secondo diversi gradi.

[165] M. FICINO, *In Plotinum, (Opera Omnia)*, p. 1694 "Posthaec descendit ad Platonicam, et Pythagoricam Aegyptiamque sententiam, omnium rerum vicissitudinem esse. Ideoque delicta, quae providentia in una non potuit vita, in alia vita talionis poena punire. Quo sensu Origenes evangelicum illud accepit. Qui ferit gladio, gladio perit. Sed hoc ille viderit. Talem quoque puniendi conditionem Chabalistae Hebraeorum doctores comprobant, putantes animas hominum saepius in hanc vitam, sub figura tantum humana revolvi; atque ita curabilia peccata purgari, sed ter tantum huic posse reverti.

[166] Cfr. *I Principi*, 1, 7, 5, laddove si parla della servitù degli astri; ma al termine del mondo Dio sarà in loro, poiché sarà tutto in tutti. Riferendosi al *Contra Celsum*, Ficino aveva invece tratto la conferma che le comete potevano essere anche dei segni positivi: ne riporta infatti l'indicazione nell'Epistola *De Stella Magorum*, dove cita Calcidio e il *Contra Celsum* (1, 59); ma la citazione origeniana verrà eliminata dal testo a stampa; cfr. S. GENTILE, *Introduzione* a M. FICINO, *Le Lettere*, Firenze, 1990, p. XXXVII; nel testo *In Plotinum* la citazione riguarda più generalmente gli astri ed è tratta dal commento origeniano alla *Genesi*, cfr. *Op.* p. 1621.

[167] S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae,* V, 3, 7-8; sulla critica di Boezio al rapporto tra prescienza divina e predestinazione instaurato da Origene si veda C. MICAELI, *Osservazioni su alcuni problemi teologici e filosofici del* Commento *di Origene all'*Epistola ai Romani, in *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origenescongresses Innsbruck 2-6 September 1985, L. LIES (ed.), Innsbruck 1987.

habitus quando si ricongiunge con l'intelletto[168]. Tale percorso è di natura anche gnoseologica; risalendo le sfere, l'anima ne comprende di volta in volta le ragioni ultime[169]. La sorte dell'anima, la sua ascesa e la sua discesa, è certamente il tema in cui è più fecondo trovare una consonanza tra i due autori; una consonanza, che non esaurisce, come abbiamo visto il loro rapporto, ma che assume il suo carattere più indicativo. Così Ficino nel V libro della *Theologia Platonica*, lo cita a sostegno delle teorie pitagoriche ed egizie sulla metempsicosi, ma anche per quanto riguarda l'idea che le anime siano menti angeliche cadute nei corpi[170]; e nel IX libro lo richiama nuovamente sul tema della discesa degli intelletti dalla loro inziale purezza e sulle caratteristiche di duttilità del corpo etereo dell'anima nell'adattarsi alle diverse sfere[171].

***

Prima di analizzare nello specifico queste citazioni, che rappresentano dei punti centrali del rapporto che Ficino viene a instaurare con la fonte Origene, conviene ricostruire la particolare visione dell'inferno ficiniano. Una ricostruzione che dovrà per forza affrontare quei nodi ad essa strutturalmente legati, che creavano attrito tra

---

[168] *Th. Pl.* XVI. 7 "motus et habitus animae, quatenus intellectualis rationalisque est, circuitus esse debeat…cum primum animus in caput suum, id est mentem, erectus, in habitum suum prorsus restituetur." Nel seguito del brano viene citato Origene: è forse a tale proposito sul manoscritto origeniano Ficino sottolinea *I Principi*, 2, 8, 3-4, dove comunque ciò che preme a Origene è spiegare la differenza delle intelligenze sulla terra.

[169] *Th Pl.* XVIII, 5, 3 "Nonnulli vero putant animas in qualibet sphaera ad certum tempus vitam agere sphaerae illi convenientem. Sortiri enim a sphaeris singulis vehicula propria, ac tandem post multa saecula ad elementa descendere atque in igni et aere daemonicum, in terra humanam brutalemve vitam agere; item similibus gradibus tandem ad superne redire." cfr. *I Principi*, II, 11, 6-7. Subito prima Ficino aveva sottolineato un lungo brano sulla diversità delle sorti nel Paradiso, annotando "Paradisi gradus."; ma anche III, 3, 4-5. In generale la teoria della discesa e dell'influenza di astri e demoni è tema gnostico ed ermetico, ma la lettura ficiniana di Origene tende a sottolinearla anche nel Padre Alessandrino.

[170] *Th. Pl.*, V, 15, 8

[171] *Th. Pl.*, IX, 5, 23-24 dove si riferisce probabilmente a *I Principii*, 2.8.3-4; 3.5-4-5: "Mitto quod Origenes Plotinusque disputant, animas humanas esse quodammodo mentes ex sua puritate delapsas, quando videlicet ab intentione mentis circa ideas ad intentionem potentiae vivificae corporum prolapsae in corpora deciderunt.Et quando aliae magis aliis intentius profundiusque ad materiam conversae sunt, tanto minus (ut aiunt) intellectualis retinent luminis. Unde magna in ingeniis moribusque inter animas diversitas provenit. Ad quam etiam conducunt aetherea corpora animarum diversis caeli figuris sideribusque accomodata. Denique variaetas geniorum varietatem adducit ingeniorum. Si quis autem animas exstitisse per tempus ante corpora non concesserit, voluerit tamen ex parte quadam Platonicos imitari, poterit forsitan dicere animas saltem eo ipso momento quo creantur corporitur iuguntur ita, ut Origenes Plotinusque disputant, ferme affici atque disponi. Profecto, mentes angelicas alias ad inferiora prolapsas, alias minime, et earum quae ceciderunt, alias quidem magis, alias vero minus. Sed mentes hominum tamquam infimas omnes naturali instinctu cum primum creantur ad naturalem partem et corpora vergere, aliasque aliis profundius sese in Lethaeum flumen, id est materiam, mergere. Atque hoc quidem pacto Pamphilus Origenem, quoad potuit, emendavisse videtur."

la filosofia platonica e il cristianesimo: la metempsicosi, legata alla preesistenza delle anime; l'eternità del mondo, e più ampiamente il problema della natura del tempo.

Parte della storiografia italiana dell'inizio del XX secolo che si è occupata di Ficino[172] ha teso a ricondurre la teoria del filosofo fiorentino alla piena ortodossia cristiana. Secondo tale storiografia, le sue proposte non potevano essere scambiate per asserzioni: inoltre se da essa si era allontanato, lo aveva fatto non con la pertinacia che contraddistingue l'eretico, ma in buona fede, con la volontà di rimanere sempre nell'alveo cattolico. Tale disposizione d'animo di Ficino è indubbia, ma non va sottovalutata la sua volontà di incidere con un profondo mutamento nel paradigma culturale del cristianesimo, come in effetti parzialmente avvenne con le disposizioni sull'anima approvate nel 1512, effetto del nuovo clima platonico patrocinato da Ficino. Non bisogna inoltre rinunciare a ricostruire la sua trama filosofica, che consente di dissipare, su alcuni punti di possibile conflitto con la dottrina, la cautela cui si sentiva obbligato Ficino. Per quanto riguarda il tema che stiamo trattando, cioè la sorte dell'anima dopo la morte, converrà dunque notare che la trattazione complessiva si espone a esiti ben arditi, al di là delle formule di prudenza ficiniana. Un'analisi delle nozioni che ad essa sono intimamente legate consente meglio di chiarire questa affermazione.

La questione del tempo e quella della metempsicosi vengono affrontate nella *Theologia Platonica*, l'una dopo l'altra negli ultimi due libri. Sul dibattito sull'eternità del mondo, che aveva molto appassionato il Medioevo, l'influsso di Origene è probabilmente scarso, anche perché Ficino si trova a rapportarsi con un'ampia tradizione successiva. Ciononostante il taglio che dà alla sua soluzione, liberandosi delle soluzioni tecniche medievali, sembra ricollegarsi direttamente alla patristica.

Ficino scrisse un opera giovanile sul tema: e cioè il commento al *Timeo*.[173] E' noto come questo dialogo fosse parzialmente sopravvissuto nel Medioevo nella versione di Calcidio, ed ebbe una sua rivelanza in molti autori, si pensi solo a

---

[172] F. OLGIATI, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento,* Milano 1924; G. ANICHINI, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1947.

[173] Ms s14 Sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano contiene delle annotazioni di Ficino sul testo di Calcidio. Sull'opera giovanile di Ficino vedi di S. GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino* in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. VASOLI, Milano, 2002; e dello stesso autore *In margine all'epistole* De divino furore *di Marsilio Ficino,* in Rinascimento, II s., 1983. Nel commento ficiniano, Origene fa sporadicamente capolino: viene accennata l'idea dello scontro tra i demoni (*In Timaeum Commentarium*, III, *Op.* 1439); viene citato assieme ad Ammonio su Dio autore e architetto del mondo e della matera (*In Tim.*, IX, *Op.* 1441); Non mi pare che a questa data vi possa essere una conoscenza ficiniana del testo di Origene.

Gugliemo di Conches[174]. Nel *Timeo* il tempo appare come l'immagine mobile dell'eternità: l'eternità appartiene al mondo delle idee, ed il tempo al mondo sensibile. Nell'interpretazione di Calcidio Dio è precedente la creazione del mondo: ma visto che prima della creazione non "esiste" il tempo, questa posteriorità va intesa in senso causale e non temporale. Poiché anche le cause per cui le cose esistono vanno rintracciate in questa eternità, il mondo sensibile, quantunque corporale e mutevole, è eterno. Per Agostino il mondo è creato con il tempo, ma poichè creato non si può utilizzare la nozione di eternità (o di perpetuità, come farà Boezio[175]), che appartiene a Dio, atemporale e semplice.

Ficino tocca la questione all'inizio del libro XVIII della *Theologia Platonica*, immediatamente prima di trattare della discesa dell'anima nel corpo e della sorte dell'anima dopo la morte. Il mondo è creato *temporaliter*, *id est ab initio temporis*. L'intero corso del tempo è l'intero corso del mondo: se si pensa a qualcosa prima del mondo si può immaginare solo un "punto d'eternità." Al filosofo fiorentino preme rimarcare la perfezione divina e quella di questo mondo, che è sostanzialmente il riflesso dalla bontà e dell'eccellenza del suo creatore[176]. Niente può essere aggiunto a questa perfezione: pensare oltre è *fallacia phantasiae*. Affermato questo, Ficino può permettersi di non addentrarsi nel ginepraio della disputa, ma condotto da Proclo stabilire che il mondo è creato da Dio; che Dio esiste in una infinità prima del mondo; che crea *infinita virtute* il mondo dal nulla, e che non è necessitato ma mosso dal suo libero arbitrio. Allega infine, a conferma della sua interpretazione del *Timeo*, Ermete Trismegisto: e ciò non deve sorprendere, *si homo idem Mercurius fuit atque Moyses*. Il richiamo finale dell'identità di Mosè ed Ermete, attribuito alla congettura dello storico Artapano, consente di conciliare *Genesi*, *Timeo* e *Pimander*; una identità di visioni già affermata nel XVII libro. In quello stesso punto Ficino aveva affermato che proprio nel *Timeo* il filosofo ateniese aveva sostenuto non già che il mondo fosse eterno, ma che venisse generato[177]. Aveva inoltre voluto ridurre l'importanza della questione,

---

[174] La trattazione più articolata del problema si trova in *Timeo,* 28A-38C. Su questo tema vedi cfr. P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic Images in the Medieval West*, Firenze 2008; R. C. DALES, *Medieval discussion of the Eternity of the World*, Leiden, 1990; R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum,* Ithaca 1983; R. WOLFSON, *Patristic Argument against the Eternity of the World* in «Harvard Theological Review» 59, 1966, pp. 351-367.

[175] "Itaque si digna rebus nomine velimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum", BOEZIO, *De consolatione philosophia*, 5, pr. 6.

[176] Cfr. J. HANKINS, *Ficino on reminiscentia and Trasmigration of Souls*, in «Rinascimento» 45, 2005, pp. 3-17.

[177] *Th. Pl.* XVII; 4, 6. "Mundum semper fuisse non asserit, sed ipsum generat in *Timaeo*; generat, inquam, ab intio temporis ordinati, eadem ferme ratione qua primum Moysee, deinde Mercurius…"

dichiarando che per Platone esprimeva solo una preferenza tra le due diverse opzioni (eternità o inizio) e Aristotele la dichiarava neutra[178]. Origene non viene mai chiamato in causa direttamente, ma le sue posizioni sono abbastanza simili, tenendo anche presente che, soprattutto sul punto del libero arbitrio divino sull'atto creativo, la soluzione e il lessico origeniano hanno informato la tradizione successiva[179]. Pur non essendo citato espressamente, Origene però compare sottotraccia, in quella invisibile onnipresenza che gli aveva attribuito von Balthasar. La questione della generazione del mondo Ficino diviene infatti preludio per la discussione sulla preesistenza delle anime: riferendo che in Platone la precedenza delle anime rispetto al corpo è dovuta più alla loro naturale dignità piuttosto che riferita al piano temporale, afferma che anche per alcuni cristiani l'anima precede il corpo per un breve lasso di tempo, citando velatamente Origene, per il tramite di Tommaso d'Aquino[180]. A tale visione mi sembra che Ficino possa acconsentire, come si vedrà meglio nel prosieguo del capitolo: egli infatti dichiara ortodossamente che le anime vengono create con il corpo, ma che sono concepite in una eternità precedente, e prodotte giornalmente, perché i corpi sono generati in successione e non tutti simultaneamente.[181]

Il problema del tempo in Platone non coinvolge dunque solo il dibatttito all'eternità del mondo, ma riguarda anche la genesi dell'anima, soprattutto in riferimento alla nozione di ciclicità: in tal modo essa si connette alla metempsicosi. Per entrambe le idee un punto di riferimento obbligato è la critica radicale che ne fa Agostino, che vi oppone un rifiuto filosofico, teologicamente ortodosso, indotto delle

---

[178] *ibidem*. "Rursus in libro sexto *Legum* inquit humanum genus aut fuisse semper aut multis ante seculis ortum, ubi videtur initium quam eternitatem eligere maluisse, Aristoteles…inquit quaestionem de aeternitate mundi esse neutram."

[179] Pur non sottolineandone tutti i punti, mi sembra che agisca qui anche il modello di Agostino, come è enunciato nel XII libro della *Città di Dio*. Sulla trattazione del tempo in Origene, cfr. SORABIJ, *cit.,* e P. TZMALIKOS, *The concept of Time in Origen,* New York 1991. Su questo punto concordano: entrambi però per diversi motivi vanni presi con cautela sulle questioni più specifiche. Il testo di Sorabij, imprescindibile e dalle vastissime informazioni, si presenta meno accurato proprio su Origene. Tzmalikos esclude completamente dalla propria trattazione *I Principi*, facendo a mio parere torto alla generale comprensione del problema.

[180] *Th. Pl. XVII*, 4, 6 "Animas autem Plato in legibus esse ante corpora ita fortasse vult ut naturae dignitati id potius quam tempori tribuantur. Quamquam per aliquam temporis morulam animas antecedere corpora etiam Christianorum aliqui opinantur." TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* 2.83; che cita *I principi*, 2.9.6. Vedi più oltre.

[181] *Th. Pl.* XVIII, 3, 8-10 Penso che James Hankins si riferisca a questo quando dichiara che Ficino non è a favore di una continua creazione *ex nihilo*, ma sostiene la dipendenza ontologica delle manifestazione temporali dell'anima rispetto alla sua fonte eterna. Cfr. J. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma, v. II, p. 438. La visione ficiniana mi sembra in ogni caso non ricondubile nè al traducianesimo (cioè la trasmissione dai genitori, come in Tertulliano) né ad una classica teoria della creazione immediata (come in Girolamo, Ilario di Poitiers, Tommaso d'Aquino) cfr. anche *«Quisque in sphaera sua»: Plato's* Statesman, *Marsilio Ficino's* Platonic Theology*, and the Resurrection of the body*, «Rinascimento», 47, 2008, pp. 25-48.

conseguenze religiose e morali che avrebbero tali idee. Il tempo è cambiamento e mutazione: in una visione come quella platonica il ciclo garantisce però che ciò che è decadenza sarà anche crescita, ciò che è morte sarà vita. In Agostino, in cui la ciclicità è rifiutata e il tempo assume un profilo lineare, il movimento prende una sola direzione, verso il disfacimento; in quella direzione trova però riscatto nell'evento centrale della rinascita, che sancisce una continuità identitaria (tramite la resurrezione) ma non temporale (la linea del tempo viene spezzata; si fuoriesce dal ciclo). Al filo del ragionamento sul tempo si intreccia una motivazione strettamente psicologica: così come la dottrina origenista conduce all'immoralità, allo stesso modo l'eterno ritorno, o peggio la possibilità dell'imbestiamento, legata alla somma di tempo ciclico e metempsicosi, possono portare solo alla disperazione o alla rassegnazione del fedele.

Ficino è al contrario attratto dall'idea di ciclicità, che recupera con il tramite di Platone, Origene, Plotino e Proclo. Lo ritrova in buona parte della tradizione alla quale si richiama; in particolare è affascinato dalla nozione di tempo del X libro della *Repubblica*, connessa al mito di Er[182], uno delle grandi narrazioni dell'antichità sull'aldilà e sul giudizio. Ma cosa rappresenta la ciclicità per Ficino? Essa è il perno dei concetti di macrocosmo e microcosmo: tale centralità corre però il rischio di divenire preludio verso la teoria della trasmigrazione delle anime. La dottrina psicologica ficiniana volge infatti all'idea che l'anima dell'uomo abbia in sé la circolarità, che è, dal punto di vista del macrocosmo, il movimento perfetto proprio dei corpi astrali e dell'universo. Secondo la trattazione ficininana, l'anima è unita al corpo come il centro di una sfera[183] in ogni raggio e nell'intera sfera: in un gioco di apparenti contrasti essa è al tempo stesso divisibile e indivisibile secondo il tempo e la dimensione, mentre i suoi movimenti sono tutti sotto il segno della circolarità, nozione pitagorica e platonica, movimento considerato, oltre che perfetto, anche eterno. E' questa una vera architrave della *Theologia Platonica* e della sua profonda attenzione sulla posizione ed i movimenti (ascesa e discesa) dell'anima umana nell'universo, che deriva da evidenti spunti platonici ed ermetici. Con quella teoria che per lungo tempo nella riflessione storiografica ha contraddistinto l'umanesimo, l'anima umana è considerata al livello intermedio dell'essere, partecipe sia della realtà alta che di quella

[182] Su questi punti vedi. M.J. B. ALLEN, *Life as Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino. His Philosophy, His Theology, His Legacy*, edited by M.J. B. ALLEN and V. REES, cit..
[183] *Th. Pl.*, III, 2.

terrena, capace di muoversi verso l'alto o verso il basso; capace, platonicamente cristiana, di sgravarsi del peso del corpo e raggiungere, forse anche in questa vita, la visione divina. E' un raggiungimento che però non è mai assorbimento, e consente anzi la "stabilità" dell'anima e l'armonia del cosmo.

Se il movimento dell'anima è però contraddistinto da tale moto, circolare e "sempiternus", comincia ad aprirsi un divario, sempre più difficile da colmare verso l'ortodossia. L'ambiguità - un'antica ambiguità- è data innanzitutto dalla nozione di "sempiternus", che rimanda più propriamente alla discussione sull'eternità del mondo, (e in maniera parziale anche a quelle sulle durata delle pene infernali). Va dunque stabilito se vi sia una differenza tra eterno e sempiterno; se il termine indichi una durata nel tempo o fuori dal tempo, se sia cioè un'infinità temporale che termina con il mondo, o se pertiene alla realtà divina. Ficino riprende la questione sull'eternità del mondo nel libro XVII, ma getta le fondamenta di questa discussione proprio in questo punto del libro III, chiarendo senza ombra di dubbio in che modo bisogna intendere la temporalità del movimento dell'anima. Dicono giustamente i Platonici - afferma dunque Ficino - che vi è ciò che esiste temporalmente (ovvero che esiste "per omne tempus") ciò che esiste "per aevum", ciò che è l'eternità stessa. L'anima umana è il legame tra ciò che esiste temporalmente e ciò che è eternità: partecipa di entrambe le nature[184]. "Sempiternus" equivale a "per omne tempus": l'anima si muove dunque ciclicamente dal grado più basso a quello più alto, perennemente lungo il corso del tempo. Ciò implica che abbandonerà il suo movimento perpetuo, solo alla fine del tempo, ovvero alla fine del mondo, per ritrovarsi nella dimensione dell'eternità. L'accettazione di tale idea, pitagorica e poi platonica, di movimento dell'anima prelude alla preesistenza delle anime rispetto al corpo e alla dottrina della trasmigrazione. Dottrina che, agli occhi di Ficino, è del resto supportata da molteplici e autorevoli fonti, da Ermete a Zoroastro, da Pitagora a Plotino, passando per Platone. Contro di essi, contro la *prisca theologia*, vi è, con la significativa eccezione di Origene, l'intera tradizione cristiana, che ne ribadirà ancora la condanna nel 1490, per mano dell'Inquisizione, con gli articoli pubblicati dall'Università di Pisa. Come andrà intesa però questa dottrina? Vi è il rischio di incappare in un ottuso letteralismo se la si considerasse reale, come mette in guardia De Lubac, in un testo bello quanto sfuggente come *L'alba incompiuta del Rinascimento*?[185]

---

[184] *Th. Pl.* III, II, p. 232.
[185] H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano 1977.

***

Il tema è affrontato con maggiore attenzione ed organicità nel libro XVII della *Theologia Platonica*[186]. A partire dalle premesse enucleate in precedenza andrà meglio compreso in che maniera Ficino intenda la possibilità della circolarità e della metempsicosi. Nel ricostruire questo discorso è possibile tracciare un filo che unisca i libri V, IX, XVII e XVII; cioè il capitolo nel quale Ficino prova l'immortalità dell'anima, secondo principi razionali; il capitolo nel quale spiega l'esistenza dell'anima fuori dal corpo (in quanto non dipendente da esso, come Ficino sottolinea); e i due capitoli finali, dove riflette sulla discesa e sull'ascesa dell'anima, e sull'inferno, secondo il platonismo e secondo la teologia. Sono state già citate diverse ricorrenze di Origene nella *Theologia Platonica*, ma le più interessanti, e le più ampie si trovano in questo blocco di testo. Nel V Libro Ficino espone premesse e conseguenze della metemsomatosi, e assieme a esse, parte della dottrina origenista:

Sed meminisse oportet eos qui animas nostras inferiores esse sempiternas existimant, etiam plantarum animas, secutos esse Aegyptios Pythagoreosque, existimantes animas humanas esse mentes delapsas in rationem atque sensum, animas vero brutorum esse nostras in sensum generationemque omnino prolapsas, plantarum denique animas esse easdem easdem lapsas omnino in generandi potentiam, posseque omnes iterum ad superiora converti. Quod equidem Empedocles, Timaeus Locrus, Origenes, Plotinus significasse videntur[187].

Gli ultimi due punti non sono nei testi tramandati da Rufino, anche se almeno la metemsomatosi gli venne rimproverata: l'idea più tipicamente origeniana è invece, con ogni evidenza, la descrizione dell'uomo come angelo caduto. Essa è rintracciabile in *De Principiis* II, 8 (e in altri due punti *Contra Celsum*)[188], in un paragrafo che aveva attirato l'attenzione di Ficino: all'inizio di quel capitolo del *De Principiis,* nel manoscritto annotato già citato, Ficino postilla un punto nel quale Origene sostiene che gli animali abbiano anima e *spiritus*. E' necessario aprire qui una parentesi. La

[186] La trattazione copre l'intero XVII libro; sull'interpretazione del problema, cfr. J HANKINS, *Ficino on Reminiscentia and Tramigration of the soul*, cit.
[187] *Th. Pl*, V, 14, 7. Cfr. *De Principiis* 2. 8. 3, 2.9.7; *Contra Celsum* 1.32, 3.76, 5.49.
[188] *De Principiis* 2. 8. 1, 12-34.

nozione di *spiritus* nel pensiero del Padre Alessandrino è complessa, poiché Origene fa riferimento, in alcuni casi, a una struttura dualistica (anima-corpo), mentre in altri a una triade (anima-*spiritus*-corpo); utilizza altresì in maniera differente il termine *spiritus*, che significa talvolta la parte superiore dell'anima (come in Ficino), e in altri casi un principio vitale, molto simile all'anima irrazionale. Nell'ultimo significato, l'anima irrazionale delle bestie è connesso al sangue: ed è questo ciò che accade nel passo in questione.

L'annotazione chiarifica le proccupazioni di Ficino e il suo argomento. Il filosofo di Figline Valdarno sta riflettendo in quelle pagine sull'anima razionale e irrazionale, e sulla connessione tra anima e vita. L'anima razionale è immortale perché vera vita (ne dice: *secundum formam vita*, vita formalmente intesa, cioè vita come idea platonica), ed è dunque fonte di movimento e motore del corpo. L'anima irrazionale non è invece "vera essenza e vera vita", ma secondo i *Platonici*, come ricorda Ficino, essa è forma di animazione e "vivificazione" del corpo. Per alcuni di essi (cioè Senocrate, Speusippo, Numenio, Plotino ma dalla sottolineatura possiamo facilmente dedurre che anche Origene troverebbe posto in questa lista) questa forma è immortale. L'argomento è molto pericoloso, perché apre le porte alla possibilità di una reale trasmigrazione dell'anima negli animali: possibilità che Ficino esclude nettamente. Si può dunque notare come Ficino paia rintracciare la deriva della metemsomatosi in Origene, in accordo con la condanna della Chiesa e le affermazioni di Girolamo; rifiuta però questa dottrina e le sue implicazioni, ed è pronto a rendere innocuo ogni principio che possa fare confusione su questo punto

E' da rimarcare una differente, e fondamentale, manipolazione di Origene nel libro IX. Qui Ficino inizia il suo argomento descrivendo lo spirito come nodo tra anima e corpo: lo raffigura, platonicamente, come un carro e afferma che è connesso al corpo per il tramite di caldi vapori. Identifica dunque una della principali questioni sottese alla trattazione antropologica di Origene, cioè la diversità degli intelletti degli uomini, e l'idea che le anime umane sia mente cadute dalla loro iniziale condizione di purezza e discese nei corpi[189]. La spiegazione di Origene verte su un'idea eterodossa,

[189] *Th. Pl.*, IX, 5, 23-24 dove si riferisce probabilmente a *I Principii*, 2.8.3-4; 3.5-4-5: "Mitto quod Origenes Plotinusque disputant, animas humanas esse quodammodo mentes ex sua puritate delapsas, quando videlicet ab intentione mentis circa ideas ad intentionem potentiae vivificae corporum prolapsae in corpora deciderunt. Et quando aliae magis aliis intentius profundiusque ad materiam conversae sunt, tanto minus (ut aiunt) intellectualis retinent luminis. Unde magna in ingeniis moribusque inter animas diversitas provenit. Ad quam etiam conducunt aetherea corpora animarum diversis caeli figuris sideribusque accomodata. Denique variaetas geniorum varietatem adducit ingeniorum. Si quis autem

l'assunzione cioè della preesistenza delle anime legata alla possibilità della libera scelta che hanno gli intelletti.

Ficino nel cercare di risolvere questo punto senza ricorrere alla preesistenza (*Si quis autem animas exstitisse per tempus ante corpora non concesserit*) usa l'argomento dei differenti gradi di *mersio*, di partecipazione nella materia, che spiegherebbe le differenze tra le anime. Esse possono infatti essere dirette da un istinto naturale e *aliasque aliis profundius sese in Lethaeum flumen, id est materiam, mergere*. L'argomentazione non è però conclusiva e Ficino rimanda a un ulteriore chiarificazione su questo punto, conchiudendo recisamente: "*Sed de hic alias.*" Credo che il luogo sia da identificare nel capitolo successivo, dove riprende la spiegazione della differenza nella somiglianza citando Origene:

> Huic nostrae argomentationi illa Origenis favet summopere ubi inquit: "Omnes naturae quae eiusdem principii participes sunt, inter se sunt simili, ceu oculi, qui omnes lucis partecipes sunt, cum ad lucem natura sua similiter convertantur, omnes sunt similes sed tamen pro diversa lucis participatione alio est acutior"[190]

Le anime tratterrebbero dunque l'inziale luce in maniera differente, alcune in maniera più profonda delle altre. Alla luce non può essere imputata la volontà di far sorgere le differenze, che sarebbero insite nella ricezione. L'argomento è molto suggestiva, ma nella sua meccanicità "ottica" non risolve in realtà il motivo più profondo della differenza tra le anime: o meglio, agli occhi di un osservatore pignolo, non allontana del tutto da un Dio onnipotente lo spettro dell'ingiustizia. L'operazione di Ficino mi pare però consista nel tentativo di correggere Origene con lo stesso Origene, tenendo salvo il problema e la soluzione e lasciando in sospeso la questione della preesistenza delle anime.

Ficino in sostanza riconosce nel Padre Alessandrino un vero cristiano, ha già neutralizzato l'accusa nei suoi confronti più grave (la metemsomatosi) e i possibile punti di fraintendimento nella sua antropologia su quel punto, ha denunciato la

---

animas exstitisse per tempus ante corpora non concesserit, voluerit tamen ex parte quadam Platonicos imitari, poterit forsitan dicere animas saltem eo ipso momento quo creantur corporitur iuguntur ita, ut Origenes Plotinusque disputant, ferme affici atque disponi. Profecto, mentes angelicas alias ad inferiora prolapsas, alias minime, et earum quae ceciderunt, alias quidem magis, alias vero minus. Sed mentes hominum tamquam infimas omnes naturali instinctu cum primum creantur ad naturalem partem et corpora vergere, aliasque aliis profundius sese in Lethaeum flumen, id est materiam, mergere. Atque hoc quidem pacto Pamphilus Origenem, quoad potuit, emendavisse videtur."

[190] *Th. Pl.* IX, 6.

preesistenza dell'anima (ma essa sembra tornare nuovamente in una forma diversa): può dunque lasciarsi affascinare dalla dottrina della discesa delle anime[191].

Questo lavorio, al tempo stesso di erosione e costruzione, consente di giungere, negli ultimi due capitoli, alla descrizione del destino dell'anima dopo la morte, che lambisce i confini dell'eterodossia. E' ora possibile trattare l'inusuale e famoso racconto storico delle sei Accademie platoniche e della loro attitudine verso la metempsicosi, con migliori possibilità di comprensione. Ficino condanna le ultime due, cioè le opinioni di Plotino e di Proclo, che non interpretano metaforicamente la *reminiscentia*. Rigetta dunque implicitamente qui la principale autorità cristiana su questo punto, cioè Agostino, che aveva invece condannato Platone e salvato Plotino. Le prime quattro accademie invece interpretano correttamente il problema, leggendolo in maniera poetica: in particolare egli apprezza le posizione di Senocrate e Ammonio, che, al contrario di Carneade e Archesilao, non dipingono un Platone scettico, ma un filosofo che considera alcune cose solo probabili ed altre chiaramente certe, come la provvidenza divina e l'immortalità dell'anima. In ogni caso, ciò che va condannato è una reale trasmigrazione da specie a specie, l'approdo alla metemsomatosi: l'anima è comparata al corpo "sicut forma propria ad propriam materiam" di modo tale che un'anima non può entrare in ogni tipo di corpo,[192] che è anche (ma certo non esclusivamente) assunto di Origene. Quando si parla dell'anima delle bestie, va inteso semplicemente che l'anima umana può inclinare verso una vita bestiale: è un cambio di habitus e non di specie[193].

Il neoplatonismo di Ficino è costantemente sotto la stella di Plotino[194]: ma quest'influenza non è esente da alcune criticità. In questo punto è esplicitata una netta divergenza, ma prima di proseguire conviene riflettere sulla figura di Ammonio. Perché Ammonio? Sulla sua figura si conoscono poche cose. Secondo Porfirio era nato cristiano ed era diventato apostata perduto dalla maniera ellenica di vita e di

---

[191] M. J. B. ALLEN, per esempio, nel suo articolo *Life as a dead Platonist*, considera come probabile che Ficino abbia una *soft attitude* per la preesistenza, per l'idea le anime umane siano menti discese dalla loro iniziale condizione e che i loro corpi eterei siano adattati alle differenti figure e costellazioni; cfr. anche ALLEN, *Quisque…*, cit.

[192] *Th. Pl.* XVII, 4, 2. cfr. anche M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the history of Platonic Interpretation*, Firenze 19998., chap. 2., pp. 51-92.

[193] *ibidem*; cfr. anche P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., p. 118, e M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino and Phaedran Charioteer*, cit., p. 164.

[194] Sul rapporto Plotino-Ficino si parta dal noto articolo di E. GARIN, *Plotino nel Rinascimento*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Atti del Convegno Internazione, Roma 5-9 ottobre 1970, Roma 1974, pp. 537-552; cfr. il recente articolo di M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in «Bruniana e Campanelliana» XVI, 2010/1, pp. 11-31.

filosofare. Eusebio rifiuta come perfida propaganda anticristiana di Porfirio la notizie dell'abbandono della religione da parte di Ammonio. L'eventuale scelta ficiniana di Ammonio, in quanto cristiano, poteva però in ogni caso facilmente tramutarsi in debolezza. Ficino ha pochi altri elementi: sa che Plotino, Erennio e Origene sono stati suoi allievi e che hanno concluso un patto per non divulgare la sua dottrina, ma Erennio prima, e Origene poi hanno rotto il patto divulgando la sua dottrina[195]. Secondo questa tradizione, Origene avrebbe divulgato la sua demonologia. Anche Plotino si sarebbe infine deciso a esporre le idee di Ammonio. Da Nemesio di Emesa ricava ulteriori notizie: nel *De Natura hominis* troviamo in fatti l'unica ricorrenza ravvicinata, nella tradizione che giunge fino a Ficino, del pensiero di Senocrate e Ammonio. Essi vengono associati come negatori della corporalità dell'anima; forse Ficino aveva potuto avere in mente quel passo.

Nella *Theologia Platonica* il riferimento ad Ammonio è un *hapax*; si può però controllare in che luce appaia nel resto del *corpus* ficiniano. Risalta all'occhio che Ammonio venga strettamente associato, in un rilevante numero di citazioni, con Plotino e Origene in una ricorrente figura triadica[196]. Tale figura è qui infranta e può essere interessante sapere, tra Plotino e Ammonio, chi "incorpora" Origene. In altri termini: secondo Ficino, Origene è o meno un fautore della metemsomatosi? E' necessario però chiarire una questione preliminare: sarebbe pensabile, nell'esposizione dell'escatologia *secundum Platonici*, l'opinione di un teologo cristiano?

Per quanto riguarda l'ultimo punto è stato già notata, nell'esposizione del XVII libro, la presenza di una velata criptocitazione di Origene, a proposito della dottrina delle preesistenza:

Animas autem Plato in Legibus esse ante corpora ita fortasse vult ut naturae dignitati id potius quam tempori tribuantur. Quamquam per aliquam temporis morulam animas antecedere corpora etiam Christianorum aliqui opinantur[197].

---

[195] La notizia gli proviene da Eusebio di Cesarea; cfr. anche S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino*, cit.; dal testo di Gentile si apprende anche che Ficino annota nella ms. Parigino gr. 1816, contenente la *Vita Plotini* la posizione di Origene riguardo alla sua teoria sui demoni, ma anche un appunto sul suo rapporto con Ammonio: "Longinus dicit Ammonium et Origenem Platonicus fuisse et omnium illius temporis pretantissimos sed potius docuisse philosophiam quam in illa scripsisse." p. 103.

[196] Tra i vari esempi vi è questo tratto dl *Commentarium in Plotinum*: "Plotinus et Origenes condiscipuli, sub Ammonio Alexandrino, ac semper hac in re sicut in plerisque consentiunt stellas neque omnia facere, neque ubi agunt, omnia peragere. M. FICINO, *In Plotinum*, *Opera Omnia*, p. 1621.

[197] *Th. Pl.*, XVII, 4, 6.

"*Christianorum aliqui*", come già detto, è Origene (trasmesso da San Tommaso, in un passo in cui confuta la dottrina origenista). Non è sorprende che su questo punto - la creazione dell'anima e la sua salvezza - vi sia un uso cauto e sotterraneo di Origene, poiché corrisponde alla sua dottrina più esecrata. Mi pare che si possa supporre nel racconto delle Accademie un altro esempio di questo utilizzo. Ficino infatti schiera Origene (con o senza Ammonio) contro Plotino, ad esempio sul tema della creazione della materia nel mondo[198], e sulla genesi dell'anima;[199] li utilizza nuovamente in risposta ai problemi trinitari, così come mostrato da M. J. B. Allen. Vi è un uso esplicito a riguardo del tema specifico della trasmigrazione delle anime nel *Commentarium in Platonem*, prova definitiva della differenza tra Origene e Plotino, e della possibile equivalenza invece con Ammonio, sull'interpretazione della metempsicosi:

Quod autem Plato de migratione animarum in corpora bestiarum, tam ridiculam affert fabellam, ab anicularum fabulis, nihilo discrepantem, profecto nos admonet, totum allegorice exponendum, videlicet rationales animas, non in vitam bruti, sed brutam, id est, quodammodo bruto similem, vicissimque demigrare. Quo quidem omnibus pene Platonicis excepto Plotino maxime placuit. Idemque Origenes in libris Contra Celsum confirmare videtur.[200]

Con buona probabilità si può affermare che abbia in mente questi passi del *Contra Celsum*: "Ammettiamo infine di curare anche gli uomini malati di quella pazzia della reincarnazione, causata dai medici i quali degradano la natura razionale, vuoi ad una interamente irrazionale vuoi ad una priva di percezione."[201]
E' ormai noto che Ficino rigetti l'idea della trasmigrazione dall'anima degli uomini agli animali (ed è stato mostrato poche pagine sopra come Ficino abbia neutralizzato

---

[198]"Sed nunquid Deus mundi auctor idem et materie est effector? Respondebit hic Ammonii et Origenis schola eundem esse; et in Parmenide quidem tractari quemadmodum materia esse a Deo accipit, in Timeo vero qua ratione ab eodem accipit bene esse prius autem quodammodo esse quam bene esse excogitari. Respondebit aliter communis Platonicorum schola non eundem esse Deum qui materiam facit et qui format proxime; immo materiam a summo quidem bono esse, ab intellectu vero formari, ab anima postermo moveri"; M. FICINO, *In Platonem* (*In Timaeum Commentarium*), *Opera Omnia*, p. 1441.
[199] "Quamquam Plotinus et Proclus aliique nonnulli Platonicorum animam fieri arbitrantur ab angelo, tamen Dyonisum Aereopagitam, Origenem et Aurelium Augustiunm, Platonicos excellentissimos, sequor libentius, qui animam putant a deo unico procreari" *Th. Pl.*, V, 13, 1.
[200] M. FICINO, *In Platonem, In decimo dialogo de iusto, Opera Omnia,* p. 1438.
[201] *Contra Celsum* III, 75; Altra testimonianza della negazione della metemsomatosi la si ritrova ancora a proposito del divieto di mangiare carne: "Anche se talvolta ci asteniamo dal mangiare carne di animali, non lo facciamo sicuramente per lo stesso motivo che spingeva Pitagora a far ciò. Infatti noi sappiamo onorare la sola anima razionale, e sappiamo consegnare gli organi di essa ad una onorata sepoltura." (VIII, 30).

quest'idea in Origene); e che scelga dunque una lettura "allegorica" sotto il nome di Senocrate e Ammonio. Appurato che Origene e Ammonio corrono parallelamente nelle pagine ficiniane, si può ora notare come Origene confermi contro Plotino, la possibilità di una lettura allegorica della trasmigrazione. La connessione tra origenismo e intepretazione allegorica (ovviamente nel campo dell'ermeneutica biblica, e non platonica) era un *topos*; meno comune questo uso di Origene come netto avversario della metemsomatosi. Nella *Theologia Platonica* e successivamente nel *Commentarium in Plotinum*, lo stesso Ficino riconduce a Origene l'interpretazione più radicale del problema. Per comprendere come ciò sia possibile, bisogna tenere a mente come Ficino mantenga, a mio avviso, entrambe le letture di Origene, quella cioè di Rufino e quella di Girolamo. Ma per quanto riguarda gli scopi di questo lavoro, questa citazione, in connessione con le precedenti manipolazioni compiuta da Ficino sugli ingranaggi teologici del Padre Alessandrino, consente di affermare che l'unica possibile metempsicosi per Ficino è una metempsicosi in accordo a una purgata dottrina origenista.

E' sintomatico che il riferimento provenga dal commento al libro X della *Republica* di Platone, il libro cioè del mito di Er, un viaggio nell'aldilà con una fortissima tensione verso il tempo ciclico, in una visione di mutamento cosmologico e rinnovamento vitale. M. J. B. Allen ha analizzato l'influenza che ha questo mito per Ficino, confrontando il rifiuto agostiniano del tempo ciclico con la diversa attitudine di Ficino[202]. Il Padre di Ippona aveva contrastato questa teoria come assurda e antireligiosa, in particolare perchè sarebbe venuta a negare l'unicità dell'incarnazione di Cristo; ma potrebbe risultare utile tentare di svolgere il confronto, sulle teorie del tempo ciclico, a partire da Origene, che aveva assunto un atteggiamento più sfumato, anche perché le sue teorie cosmologiche e teologiche lasciavano aperta la questione[203]. Lo stesso Agostino infatti, nel confutare la ciclicità del tempo, si richiama a Origene; nel *Contra Celsum* il Padre Alesssandrino si era opposto alla concezione stoica di un tempo sempre uguale[204], nel quale Socrate sarebbe rinato dai medesimi parenti, venendo attaccato dagli Ateniesi e accusato dai medesimi Anita e Meleto; nel quale Falaride sarebbe stato di nuovo tiranno e il toro di bronzo avrebbe continuato a

[202] M.J. B. ALLEN, *Life as Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino. His Philosophy, His Theology*, cit..
[203] cfr. P. TZMALIKOS, *The concept of Time in Origen*, cit..
[204] "Dicono i filosofi stoici che dopo un periodo di tempo avviene una conflagrazione dell'universo, e che in seguito ad essa sopravviene un nuovo ordinamento, in cui ogni cosa si trova in modo esattamente uguale" *Contra Celsum*, VI, 20.

muggire le sue crudeli urla. Piuttosto che condannare queste dottrine – oppone a Celso – il suo antagonista si scaglia contro i cristiani:

Vi sono fra gli Egiziani alcuni uomini sapienti, i quali accolgono simili tradizioni, eppure non vengono beffeggiati da Celso e dai suoi compagni. Noi invece che crediamo nell'universo governato da Dio, in modo conforme al libero arbitrio di ciascuno di noi, nell'universo che viene spinto per quanto possibile verso la perfezione; noi che sappiamo come la natura della nostra libertà ammetta varie possibilità, in quanto non può accogliere completamente la natura immutabile di Dio; proprio noi secondo il parere di Celso non affermiamo nulla che sia degno di esame o sia seria ponderazione![205]

Questa posizione anti-stoica non preclude però quella che è una delle dottrine più caratteristiche del Padre Alessandrino: cioè quella della molteplicità successiva dei mondi. La chiave per interpretare il ritorno del tempo, e sfuggire a un'identica ciclicità, è dunque il libero arbitrio; le chiavi sono le diverse possibilità di scegliere il prorpio destino all'inizio di una nuova vita, che Ficino può trovare sia in Origene nel mito di Er.

Quando verrà a trattare egli stesso della sorte dell'anima, in particolare a proposito dei dannati, Ficino riprenderà l'interpretazione metaforica della trasmigrazione delle anime, lasciando il forte dubbio che sia incline ad adottarla. Non solo: adombra il sospetto che prediliga il modello trovato nel *Contra Celsum* e nel *Peri Archôn*. Certo Ficino, non arriva a teorizzare l'apocatastasi e la salvezza dei demoni. Come vedremo ancor meglio nel prosieguo dell'analisi del XVIII libro, la ripresa del tempo ciclico e la trasfigurazione metaforica della metempsicosi lo pongono però su di un crinale pericoloso, aprendo la strada, secondo M. J. B. Allen, all'idea poetica che le anime sopravviveranno nelle Idee e nelle loro immagini.

Ciò che spinge Ficino verso questa soluzione, oltre a un un'esigenza armonizzatrice tra platonismo e cristianesimo, è l'adesione a un modello incardinato sulla *phantasia* e sul suo rapporto con l'anima[206] che viene però a instaurare una dialettica tormentata con i problema di teodicea preposti all'escatologia. Così avviene per quanto riguarda i temi specifici del male, del giudizio delle anime e dell'inferno.

***

[205] *Contra Celsum*, VI, 21.
[206] cfr. M. J. B. ALLEN, *Life as a Dead Platonist*, cit..

Per Ficino, così come per Origene, il male non ha una propria consistenza ontologica; come assoluto non essere, esso è meramente un concetto limite. Non è e non ha una causa efficiente: è un semplice difetto dell'essere[207]. Al contrario che in Origene, esso, sul piano antropologico, non deriva però da peccati compiuti in una vita precedente; è pur vero però che le attitudini contratte dalle anime nella discesa e nei corpi e le influenze astrali, che hanno un ruolo non indifferente nella speculazione ficiniana, parrebbero a rigore interferire con il libero arbitrio umano. La malvagità dell'uomo non proviene in ogni caso dai singoli atti in sé, ma da un atteggiamento opposto a quello contemplativo; a causa dell'attrazione verso i beni terrestri si abbandona il vero bene, Dio, verso il quale l'anima è diretta da un appetito naturale.

Il problema che si pone dinanzi a Ficino è chiarire come sia possibile, nel corso della vita terrena, volgersi al male da un istinto naturale inclinante verso il bene. L'anima umana si presenta come termine medio tra mondo terreno e mondo celeste; per questo è soggetta a due diverse manifestazioni dell'*appetitus naturalis*, che viene esemplificato dal ripetuto ricorso al mito platonico dei cavalli e dell'auriga presente nel *Fedro*. E' dunque mossa anche dall'amore verso il corpo, da un necessario appetito naturale che rende possibili le funzioni e le azioni empiriche[208]. L'*appetitus* non si manifesta solo in esse, ma assume un suo ruolo necessario nell'unione dell'anima con il corpo e nella spiegazione filosofica del dogma della resurrezione, poiché rimane insoddisfatto sino a che l'anima non viene a ricongiungersi definitivamente con il corpo. L'appetito naturale verso il corpo spiega inoltre il destino dell'anima nella vita ultraterrena. Infatti, nonostante esso sia moralmente indifferente, diventa la causa del vizio, cioè di un atteggiamento imperfetto contrario alla contemplazione, quando l'anima lo asseconda eccessivamente, privilegiandolo rispetto al conato verso Dio e sviluppando un *habitus* rivolto alle cose terrene. Si vedrà come nel sistema escatologico di Ficino le abitudini contratte durante la vita determinano automaticamente la sede dell'anima dopo la morte, in virtù di un istinto immanente, che Ficino stesso paragona alla forza di gravità: "Quemadmodum natura, providentiae divinae ministra, corpora

---

[207] Cfr. P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988, pp. 382-383.

[208] Nel *Commentarium in Plotinum* la causa del peccato viene posta esplicitamente nell'anima irrazionale, ma è sembre ben vivo il contrasto, del quale nuovamente potrebbe rinvenirsi la forte influenza del Fedro, cfr. *Opera*, II, p. 1552.

intrinsecus levitate sursum movet, gravitate deorsum, ita et providentia intrinseca lege et quasi naturali cuidam inclinationi persimili omnia ducit" [209].

Il X capitolo del XVIII libro, sullo "Status animae impurae", si apre dunque presentando questa "idea della giustizia immanente nell'ordine del mondo"[210], nella coincidenza tra virtù e premio, e vizio e punizione:

> Ut autem intelligamus qualis sit status animae post mortem, animadvertendum est quales sint viventium mores et habitus. Quales enim sunt adolescentiae mores, tales plurimum sunt habitus senectutis; tales quoque affectiones sunt defunctorum. In vita presenti virtus nascitur ac vitium. Cum virtute oritur praemium, cum vitio vero supplicium.(…) Virtus est exoriens praemium. Praemium est virtus adulta. Vitium est supplicium nascens. Supplicium est vitium consummatum.[211]

Dal castigo implicito nel peccato, idea di generica ascendenza platonica, deriva l'eliminazione del giudizio delle anime; è lo stesso peso del corpo sottile proprio dell'anima razionale, lo *spiritus phantasticus*, che fa sì che essa si rechi direttamente al luogo dell'espiazione. Tale veicolo funge insomma da strumento della giustizia immanente: esso, che sostanzialmente corrisponde all'immaginazione, è superiore all'anima sensitiva ma inferiore a quella razionale. In Origene il veicolo non corrisponde all'immaginazione: le due trattazioni del resto sono state in genere svincolate, tranne che in Sinesio di Cirene e Ugo di San Vittore, ai quali si rifà Ficino[212]. Quel ruolo in Origene, è tutt'al più tenuto dall'anima intesa come *nous*, senza ulteriori specificazioni. Ma è sintomatico notare come nel testo *In Plotinum* Ficino introduca con Origene la narrazione dell'immaginazione come veste dell'anima, e che nella sua lettera del *Peri Arcôn* sottolinea un breve passo in cui Origene ricorda che tale anima possa essere definita φανταστική e ορμηθική, dotata di "fantasia" e movimento. [213]

---

[209] *Theologia platonica*, XVIII, 10.

[210] R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile*, Torino 1975, p. 75; in generale per l'interpretazione dell'inferno ficiniano si rimanda a quest'opera, in particolare al cap. 3; cfr. anche P.O.KRISTELLER, *op.cit.*, e T. KATINIS, *L'Inferno interpretato da Marsilio Ficino, Lettura del capitolo X del XVIII libro della Theologia Platonica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università degli studi Roma Tre, IV, 1997/98, pp. 187-203.

[211] *Th. Pl.*, XVIII, 10,.

[212] Cfr. R.KLEIN, *op.cit.*, p. 76; va tenuto inoltre presente che il testo di Sinesio fu tradotto nel 1488 da Ficino.

[213] supra. *In Plotinum, Op.,* p. 1553; il brano sottolineato in *I Principii*, 2, 8, 1, "Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia *fantastikè* e *ormetikè*…"

La tensione fra l'amore per la divinità e l'amore per le cose terrestri determina quattro tipi diversi di comportamenti: ci saranno uomini temperanti, continenti, incontinenti e intemperanti. Nei primi non c'è stata sottomissione al corpo: "sola vis nutriendi curat corpus, phantasia non amat ipsum, ratio odit"[214]; pertanto avendo sviluppato l'habitus conforme alla contemplazione, sono assunti subito alla beatitudine. Gli uomini continenti non si portano verso il cielo immediatamente perché, durante la loro vita in terra, la fantasia assecondava malvolentieri la ragione, attratta dalle suggestioni del corpo; con dispiacere la loro anima abbandona il corpo e segue la ragione, che però riesce a vincere questi residui di amore verso i beni terreni. "Unde sedata phantasiae querimonia atque expulsa caligine, caelestis scintilla subrutilant omnibusque animae viribus consentientibus patria superna revisitur."[215]

Lo stesso processo subiscono gli animi incontinenti, che però si affrancano dalla prigione del corpo molto più lentamente; mentre gli intemperanti non vi riusciranno mai. "Siquidem horum animae passionibus infectae corporeis in tantam hac in vita insaniam prolapsae sunt, ut ipsis bonis bonorum umbras temere praeposuerint, umbras amaverint, umbrasve timerint. Atque pot hanc vitam insanire similter compelluntur, illam quidem diu, hae semper."[216] Nell'incontinente infatti talvolta la ragione è riuscita a frenare i deliri della fantasia, e alla stessa maniera, dopo la morte si oppone ad essa; mentre l'abitudine dell'intemperante è indelebile. Gli intemperanti, obnubilati dalla fantasia sono stati nella vita come dormienti, immersi e ingannati dai loro sogni; dopo la morte permangono in un sonno ancor più profondo, "quod proprie Tartari designatur." Emerge qui la tendenza ad interpretare allegoricamente i concetti mitici, che porta a dissolvere l'inferno fisico in favore di uno spirituale. In assenza del corpo, le anime dei dannati, tenderanno a costruirsene attorno un altro con il vapore degli elementi, che assumerà diverse forme di animali, simboliche a seconda del carattere e dei vizi dell'anima. Sembra qui, in maniera più esplicita, fare propria la teoria allegorica della metempsicosi, che aveva espresso nel XVII libro.

La pena consiste nel continuo delle passioni, ancora più forti perché non vi è più il corpo terrestre a poterle soddisfare; poiché l'abbandono del corpo amplifica l'attività interiore, nei beati si intensifica l'attività contemplativa, mentre nei dannati si rinvigorisce l'attività dell'anima immaginativa:

---

[214] *Th. Pl.*, XVIII, 10.
[215] *Ibidem*.
[216] *Ibidem*.

Quando enim quinque sensum actiones cessant, actiones interiores maxime augentur. Ac si ratione uti plurimum consueveris, tunc diligentissime specularis; si phantasia, tunc imaginaris vehementisssime(…)Tunc enim cessant varia nutrendi officia, sensuum externorum multiplices actiones, humanarum actionum occupationes rerumque sollertia. Solius restat, ut Platonici putant, phantasiae furentis vel phantasticae rationis imperium in homine impio, quae odio quo dixi et timore commota versat secum longo ordine tristes imagines (…). Caeterum per Alecto ex amoris habitu, quem ad corporea contraxerant indelebilem, tales quaedam rursus cogitationes surrepunt et affectus, videlicet quemadmodum senes, qui vixerant in iuventute lascivi, duplici poena uruntur in senio, scilicet quod ardent voluptatum cupiditate quodve omni spe potiundi privantur, nisi forte delirent, sic miseri apud inferos ob pristinum habitum cupiditatibus humanarum rerum alii aliis sollicitantur, atque ut plurimum non sperant se consequi posse, quamvis nonnumquam velut insani sibiipsi videantur propemodum suas delicias adipisci, sed ad poenas acerbiores se statim ab illis arceri.[217].

Il dannato è punito dei prodotti della sua stessa fantasia; l'anima impura durante la vita non è stata capace di liberarsi dalle immagini esteriori, che provengono dalla fantasia, e dopo la morte è continuamente tormentata da esse. Il punto fondamentale è che, poiché la facoltà che viene colpita dalle pene è l'immaginazione, le pene stesse dovranno essere immaginarie; queste anime sono afflitte da "perturbationes, quales sunt eorum qui delirant phrenesi propter febrem, aut eorum qui melancolico terrentur humore."[218]

La pena dei sensi, che è affermata esplicitamente dalla Chiesa, viene da Ficino aggiunta, ma appare un'aggiunta posticcia, senza nessun legame con il resto della trattazione; riveste comunque un importanza di gran lunga minore. Tra le pene che soffre il dannato, Ficino ricorda anche la sofferenza provocata dal dissolvimento dell'armonia del corpo, seguente dallo squilibrio provocato dal peccato, che gli giunge da Platone, tramite Origene:

Neque silentio praeterundam censo causam quamdam supplicii occultam quidam dolentibus, sed potissimam, quam Plato significavit in Timaeo, Gorgia, Repubblica et interpretatus est Origenis. Deus animam certa quadam spiritalium partium, virium, motuum armonia ab eius inizio temperavit. Temperatio huiusmodi in hominibus intemperatis

[217] *ibidem*, XVIII, 10.
[218] *Ibidem*.

iniustisque solvitur paulatim ac dissolvitur plurimum in damnatis. Necessarium est autem ex solutione et dissolutione hac non mediocrem oriri molestiam doloremque in animo, etiam si nesciat unde et cuius gratia doleat, quemadmodum soluta naturali corporalium spirituum, humorum, membrorum temperie dolor necessario sequitur, etiam si aegrotans doloris sui nesciat rationem[219].

Sofferenza però di gran lunga più grave, che costituisce la vera essenza della dannazione è, ortodossamente, la privazione della contemplazione e della conoscenza divina:

Non negabunt haec omnino Christianorum teologi, sed addent, ut arbitror, poenam aliquam ex vero quodam animae damnatae sudicio, quondam cogitabit esse se in aeternum divina visione privatam. Quae ideo massima poena est, quoniam Deus finis est cuius gratia nati sumus, cuius gratia appetimus atque agimus.[220]

Se ad essere dannati con la pena eterna saranno soltanto gli intemperanti,, secondo Kristeller, la descrizione che di essi Ficino fa, di anime nelle quali è estinto completamente l'amore verso Dio, sembra farne un caso limite[221]. Si riconosce inoltre chiaramente il tentativo di limitare il più possibile il numero dei dannati; nelle ultime pagine della *Teologia Platonica* infatti Ficino tenta di dimostrare la possibile salvezza dei bambini morti prima del battesimo e si fa fautore di una posizione misericordiosa verso i folli. Inoltre, come è noto, nella lettera accompagnatoria alla seconda edizione del *Della religione cristiana* annuncia la redenzione per i filosofi pagani[222]. Ficino - sia chiaro - non nega l'esistenza delle pene, ricordate più volte, ad esempio, sulla scia di Tommaso nel capitolo 9 del XVIII libro, quando tratta della resurrezione del corpo

---

[219] *Ibidem.*

[220] *ibidem*.

[221] "Il Ficino mantiene dunque il concetto della pena eterna, ma il modo con cui egli caratterizza l'intemperante dimostra che il concetto che egli ha di un tale uomo immorale e quindi anche la pena eterna rappresentano per lui soltanto un caso estremo, ben lontano dalle comuni condizioni di vita degli uomini…Il Ficino non ammette quindi con Origene la redenzione finale di tutte le anime, e si sottomette nella teoria dell'aldilà come in tutte le altre questioni all'autorità della Chiesa. Però la spazio limitato che nella sua esposizione egli concede ai concetti dell'inferno è indice già di per sé stesso chiaro della sua mitezza. E per quanto egli non abbia perfezionato la sua concezione, pure si riconosce in lui la tendenza a spiritualizzare il concetto della pena eterna e di far partecipare il maggior numero possibile di uomini alla felicità eterna che rappresenta il vero fine dell'esistenza terrena e della vita umana. Di fronte a ciò la dannazione eterna che è radicalmente opposta al destino dell'uomo non è altro che un caso estremo, riservato a coloro che hanno estinto in sé durante la vita perfino l'ultima traccia della loro essenza superiore" P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 395-6.

[222] *Supplementum Ficinianum : Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscola inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis editit*, I, Florentiae 1937 , p. 12. sgg.

dei beati: esso risorgerà infatti anche per essere punito. E' però molto restio a trattare dell'eternità di tale pena; quando lo fa, come nel XVII libro, riportando la visione di Ermete Trismegisto, cita un brano in cui tale punizione eterna non è affermata con chiarezza[223]. In secondo luogo la sua descrizione è molto simile a quella di un'inferno semideserto.

Come è stato notato con acume da Klein, Ficino, raccoglie in questo ultimo capitolo, in maniera piuttosto eclettica, quasi tutti gli elementi di una concezione "platonica" della giustizia postuma, rifacendosi in maniera chiara ad Origene, Avicenna e Sinesio, pur mascherando, per ovvi motivi, alcuni suoi debiti. E' chiaro comunque che molti debiti sono contratti in realtà con quella che fu la fonte comune per entrambi, cioè Platone. Se l'ispirazione è platonica, mi sembra che comunque non vada dimenticata la fonte tomista, che Ficino segue da vicino.

Le maggiori assonanze con Origene andranno ricercate nella dottrina secondo cui ogni peccatore prepara da sé la propria pena e nelle sofferenze psichiche e non corporee, anche se in Origene non è chiaro se venga espunta l'idea del Giudizio Universale (anzi dei Giudizi Universali). Ma abbiamo già una deviazione notevole, anche se non polemica nelle intenzioni di Ficino, dalla dottrina canonica dell'inferno. Una mutazione che non inficia la natura "strutturale" dell'inferno; ma certo quella scritturale e soprattutto quella istituzionale. Sottrarre infatti la necessità del Giudizio, e rimarcare l'automatismo della pena implica il superamento della giurisdizione della Chiesa nella vita ultraterrena. Una giurisdizione i cui limiti erano stati costantemente ampliati durante tutto il Medioevo.

Si potrebbe però andare oltre. Può essere utile l'indicazione fornita da Ficino, nella citazione riportata. Si riferisce a *Peri Arcôn* , II, 10, dove Origene insiste proprio sul tema che sembra essere principale in questa trattazione ficiniana dell'inferno, cioè la conseguenzialità tra habitus conseguito durante la vita ed espiazione. L'intero capitolo è sorprendentemente vicino alla descrizione della pena che fa Ficino; come annota lo stesso Marsilio, Origene rimarca che ognuno dei dannati accende da sé la fiamma del proprio fuoco, di cui esca e alimento sono i peccati. Insiste inoltre sul carattere interiore delle punizioni, sul fuoco spirituale e sull'esplicita e costante sottolineatura della forza della pena immaginaria. Per quanto riguarda la sostanza dell'anima alcuni tormenti, dichiara Origene, sono provocati proprio dai sentimenti

[223] *Th. Pl.* XVII, 4, 11; *Pimander,* 10, 20-21; cfr. *Th. Pl.*, vol. 6, n. 119, p. 302.

malvagi, arrivando a proporre la possibilità che essi vengono tormentati dalle stesse passioni che persistono in loro, esacerbate in intensità.[224] Ciò che in Ficino è l'immaginazione, in Origene è la mente, ma abbiamo visto come tale contrasto non fosse agli occhi del filosofo fiorentino così netto.

La divergenza più ampia risiede nell'estensione del libero arbitrio alla vita ultraterrena postulata da Origene, da cui deriva come conseguenza il modello dinamico dell'aldilà, e nella reprobata teoria della salvezza dei demoni. La prima differenza va però sfumata. Abbiamo già visto infatti che, da una lato, Ficino accetta una ciclicità perenne dei movimenti dell'anima nel tempo; se si concede una fascinazione ficiniana - accennata ma non compiuta - per la metempsicosi, si converrà che l'anima, pur condotta nei suoi movimenti da un "istinto" primario e influenzata dagli astri, sconta però i suoi intervalli temporali secondo l'effetto del libero arbitrio. D'altro lato, Ficino nega che Origene non preveda un mondo ultraterreno con premi e punizioni e su questo punto non vi sarebbe dunque terreno di distinzione.

Al di là di tali divergenze, la comparabilità delle dottrine dell'ascesa e la trattazione della pena, senza escludere l'utilizzo di altre fonti, rivela una effettiva vicinanza tra Origene e Ficino. L'interpretazione allegorica della trasformazione degli uomini in animali, come esempio delle diversità delle forme che i corpi dei peccatori possono assumere, portata avanti dal Padre Alessandrino in queste pagine[225], non fa che rafforzare, a mio avviso, questa ipotesi. Anche a non identificare Origene con Ammonio, acconsentendo all'interpretazione delle metempsicosi in Ammonio, nel libro XVII, Ficino non doveva avere difficoltà ad accettarla nel suo allievo Origene; tanto più che nel capitolo dei *Principi* citato, non vi sono cenni all'esecrabile dottrina della salvezza dei demoni. Che vi fosse qualche perplessità nel citare estensivamente Origene non solo è comprensibile, ma, come è stato precedentemente notato, anche testimoniato da un confronto con la trattazione del problema della discesa dell'anima e della trasmigrazione delle anime nel commento ficiniano al X libro della *Repubblica*: in quel punto, dove Ficino respinge come favolistica la possibilità dell'imbestiamento, si è già notato come citi espressamente contro Plotino il *Contra Celsum*[226]. Negli stessi

---

[224] *I Principi*, II, 10, 8.
[225] *I Principi*, II, 10, 2. Tratta qui delle differenze dei corpi che risorgeranno, commentando *1Co*, 15, 39 sgg.
[226] "Quod autem Plato de migratione animarumin corpora bestiarum, tam ridiculam affert fabellam, ab anicularum fabulis, nihilo discrepantem, profecto nos admonet, totum allegorice exponendum, videlicet rationales, non in vitam bruti, sed brutam id est, quodammodo bruto similem, vicissimque denigrare.

passi della *Theologia Platonica*, opera più ufficiale e dalla prevedibile maggiore diffusione, Origene compare più discretamente: o meglio non compare nell'ampia trattazione del XVII libro.

Paradossalmente nel testo di Ficino, la stessa successiva dichiarazione della pena della privazione della visione divina, risulta sospetta: come è stato notato, nei punti in cui tenta di suggerire una visione diversa da quella ufficiale Ficino fornisce prontamente una dichiarazione di sottomissione all'ortodossia. Sul tema della discesa dell'anima, Hankins richiama ad esempio la dichiarazione (che definisce "rather cryptic remark"[227]) di sottomettersi alle decisioni di un eventuale concilio, fatta dal filosofo fiorentino alla fine di XVIII, 5; e suggerisce che Ficino inizi la trattazione in XVIII, 4 con una dichiarazione di perfetta ortodossia, anche perché ha presente che il tema della preesistenza dell'anima e della discesa sono considerate eresie origeniane. A integrare la supposizione di Hankins si potrebbe aggiungere che sia alla fine del quinto capitolo, a precedere immediatamente il richiamo al concilio, sia nel sesto, quando tratta dell'influenza degli spiriti e dei demoni nella discesa, vi sono dei passi che hanno un impianto origeniano[228]. Non è, ovviamente, un tentativo di considerare Ficino un nicodemita o un eterodosso: ma come rimarca giustamente Hankins, Ficino confidava nella possibilità di influire e di riformare la dottrina della Chiesa, tentando di ricondurla alle sue radici neoplatoniche. Nulla di strano quindi che provasse a forzare quei punti che gli apparivano filosoficamente ostici. Il rapporto anima-corpo, la discesa e la risalita dell'anima mi sembrano essere i punti sui quali avviene il suo tentativo di *theological suasion*.

Si guardi infine alla condizione del corpo risorto. Come è stato più volte sottolineato, Origene lascia nel dubbio se la condizione finale del mondo sarà completamente spirituale o se vi saranno dei corpi purificati ed eterei; il teologo

---

Quo quidem omnibus pene Platonicis excepto Plotino maxime placuit. Idemque Origenes in libris Contra Celsum confirmare videtur." (*In Platonem*, *Op.*, p. 1438).

[227] J. HANKINS, *On Reminiscentia and Transmigration of the Soul*, in «Rinascimento», 45, 2005, pp. 3-17.

[228] *Th Pl.* XVIII, 5, 3 "Nonnulli vero putant animas in qualibet sphaera ad certum tempus vitam agere sphaerae illi convenientem. Sortiri enim a sphaeris singulis vehicula propria, ac tandem post multa saecula ad elementa descendere atque in igni et aere daemonicum, in terra humanam brutalemve vitam agere; item similibus gradibus tandem ad superne redire."; ma oltre il richiamo allo specifico testo origeniano, va rimarcato che la sola indicazione della possibilità del passaggio a una vita demoniaca, è per tutto il Medioevo e anche nel '400, ricondotto ad Origene, come è evidente ad esempio nella vicenda di Matteo Palmieri. Il secondo brano è *Th Pl.* XVIII, 6, 2. "Qui vero post ortum pro diversitate morum diversos animas adipisci genos aiunt, permutari quoque duces eiusmodi concedunt, moribus permutatis, plusque consilio tribuere quam vel fato vel fortunae videntur" Pur nella sua genericità, e nella ponderazione di un possibile influsso ermetico, per l'attenzione all'influsso dei demoni e alla contemporanea salvaguardia del libero arbitrio ("plusque consilio tribuere quam vel fato vel fortunae videntur") richiama un tipico, e noto, tema origeniano. Cfr. *I Principi*, III, 3, 4-5.

alessandrino prospetta entrambe le soluzioni lasciando aperta la scelta, sembrando propendere però per la seconda soluzione. Così accade in questo capitolo: è una soluzione peculiare che riconosce la mutevolezza del corpo, che non è materialmente mai uguale a se stesso, ma che è caratterizzato da un *eidos* fluido. Sarà questo *eidos* a permettere la resurrezione, e a garantire la continuità identitaria tra questa vita e il mondo ultraterreno. Per Origene è importante che la forma del corpo sia un principio non materiale, che permetta la differenze tra i corpi. Già Gregorio di Nissa non aveva accettato questa soluzione, che non garantiva la perfetta continuità corporale: e tale problema era pressante sia per i martiri, sia nei dibattiti sull'efficacia delle reliquie, sia nei contesti ascetici. Lo stesso Agostino promuove, per quanto riguarda la resurrezione, tale necessità. Al posto della metafora paolina del seme e del grano, metafora "dinamica" nel rapporto tra il corpo terreno e il corpo risorto, che viene fatta propria anche da Origene, da Agostino in poi l'immagine predominate per determinare questo rapporto sarà quella di una statua riassemblata; l'idea cioè che tutte le particelle della persona decomposta ricostruiscano miracolosamente nella resurrezione lo stesso corpo. A me sembra che questa necessità non fosse avvertita da Ficino, che più facilmente poteva non considerare scandalosa l'opinione di Origene; e non è forse un caso che entrambi siano così affezionati al versetto paolino sul rinnovamento continuo dell'uomo (II *Cor*. 4:16).

Ficino segue sull'intera questione la trattazione fatta da Tommaso nella *Summa Theologica*; insiste dunque sull'infinita potenza divina che permette di riassemblare il corpo anche se dissolto in elementi. La speculazione di Tommaso consente però di integrare il principio origeniano secondo cui tale corpo nella nostra vita è in continua mutazione, perennemente fluido[229]. Si nota in ogni caso una lieve contraddizione, già a partire dal XVII libro, dove il corpo risorto si presenta come una statua riassemblata, che durante l'ascensione sembra diventare però nuovamente veicolo etereo. L'attenzione data da Ficino al "tragitto" fa sfumare quella identica ricostruzione corporale, a cui ad esempio guardava Agostino: quello che in Ficino (ed in Origene) è un processo, per Agostino e parzialmente anche per Tommaso è un evento miracoloso, che non si spiega tramite diversi passaggi.

A completare l'ambigua posizione ficiniana interviene nell'ultimo libro la descrizione, che abbiamo visto delle pene dei dannati. Non è chiaro se per Ficino a

[229] *Th. Pl.* XVIII, 9, 10.

subire la pena sarà il corpo, seppur etereo, come afferma nel IX capitolo; o il corpo di vapori, tessuto dalla fantasia, che è una pura immagine: tale ambiguità rende più forte il sospetto che l'immortalità "corporea" sia limitata ad un sogno, secondo Allen, o ad una immagine.

In Origene infine, Ficino ritrova la teoria platonica secondo cui la mente trattiene nella memoria, per facoltà divina, il segno e la forma di ogni peccato; essa diventerà dunque accusatrice e testimone contro sé stessa. Il richiamo alla memoria consente di tornare alla questione più volte affrontata della trasmigrazione delle anime, con una maggiore possibilità di cogliere il punto fondamentale. Esiste infatti una terza strada tra la l'interpretazione letterale e un allegorismo che vede nella metempsicosi una semplice preconizzazione del Purgatorio. Se si concede che l'allegorizzazione della trasmigrazione delle anime rimandi a un fondo di verità, tale verità andrà cercata nella dottrina della memoria e della reminiscenza, su di un piano che oscilla tra la gnoseologia e la psicologia. La memoria, fondamentale nella protologia e ancor più nell'escatologia ficiniana, non è solo un procedimento tecnico funzionale al ricordo, ma consente di recuperare, e conservare, idee, atti e abiti; permette inoltre di attingere a poteri "magici" spirituali dell'anima, come ha magistralmente spiegato James Hankins[230], di mutare il proprio *eidos*, e si aggiunge qui, forse anche di proiettarsi in una dimensione metatemporale.

Il successivo sviluppo del pensiero ficiniano mi pare renda maggiormente probabili l'ipotesi di un'operazione gnoseologica di tipo magico (che in Origene trova dunque una legittimazione in campo cristiano). Terminata la *Theologia Platonica* infatti Ficino intraprese la traduzione di nuove opere filosofiche neoplatoniche, in particolare Plotino, Giamblico e Proclo e questa operazione dovette lasciare dei segni nelle sue elaborazioni teoriche quanto nelle sue convinzioni private più profonde. Nel 1492 pubblica la traduzione delle *Enneadi* di Plotino con annesso il suo commentario: in esso vi scrive "Sive enim Plato quondam in Plotino revixit - quod facile nobis Pythagorici dabunt - sive demoni idem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt, omnino aspirator idem os Platonicum afflat atque Plotinicum"[231]. E' uno stesso spirito che parla in Platone e in Plotino, ma l'alternativa proposta tra la versione pitagorica e quella platonica della trasmigrazione sembrerebbe incomprensibile o quantomeno superflua se questo spirito venisse inteso

[230] J. HANKINS, *On Reminiscentia and Transmigration of the Soul*, in «Rinascimento», 45, 2005, pp. 3-17.
[231] M. FICINO, *In Plotinum*, *Op.*, II, p. 1548.

come una semplice eredità intellettuale. Sembra adombrare nuovamente una rinascita non solo metaforica anche quando nel riferirsi a Lorenzo de' Medici morto da pochi mesi afferma "Divina igitur providentiae ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus. Platonem quidem ipsum misimus at te iamdiu ut apud aliquando *revivisceret*, in quo *revixit* Cosimus, atque renatus adolevit ad votum, et feliciter floret adultus"[232]. L'affermazione potrebbe suonare retorica, se non fosse che in quegli stessi mesi Ficino scrisse così al figlio di Lorenzo, Giovanni de' Medici, in riferimento alla morte del padre e agli eventi che vi erano collegati: "Quae quidem prodigia partim maiestatem transmigrantis animae, partim detrimentum orbi populi, partim successionem antiquae potestatis in haeredes significare videntur." [233] L'accenno alla trasmigrazione delle anime, addotto in relazione alla morte fisica di Lorenzo, non sembra lasciare dubbi sulla porta aperta che Ficino lascia alla possibilità metempsicosi, fatte salve le delimitazioni (in primo luogo la metemsomatosi) che sono state via via esposte. Le ultime testimonianze portano la riflessione su un ulteriore livello. La metempsicosi si presenta non solo come una possibilità adombrata sul piano psicologico ed escatologico, ma anche su quello gnoseologico e, verrebbe da dire, storiografico. Essa, nei termini fatti propri da Ficino consente un'affinità ben più profonda con gli spiriti del passato; consente ad essi di influenzare il presente e agli uomini del presente di penetrare il passato e di rivisitarne la memoria. Non solo in senso lato, parrebbe: la rappresentazione ficiniana si espone a sollecitazioni ben più profonde. Non riguarda solo le condizioni della conoscenza del passato, ma affluisce alla stessa possibilità di una conoscenza eterna e condivisa, di una *philosophia perennis* fluente per il tramite dell'anima. Inoltre il mutato rapporto con il passato è il tratto caratteristico di questa generazione di intelletuali e delle stesse categorie storiografiche di Umanesimo e Rinascimento: la possibilità di Ficino di accedere a una serie di testi e conoscenze "esoteriche" e "magiche" sconosciute al Medioevo diventa per lui il vero e proprio tramite per la comprensione della resurrezione del passato.

[232] *In Plotinum*, *Op.*, II , p. 1538. I corsivi sono miei.
[233] *Op.*, I, p. 931.

2.4. Le Tesi di Pico.

Sui banchi di cipresso della biblioteca del convento di San Marco a Firenze, forse nel 1484 o nel 1485, un Giovanni Pico poco più che ventenne sfogliava e annotava una copia del *De Principiis* di Origene: un manoscritto che è ora chiamato Laurenziano San Marco 612[234]. La sua lettura era attirata dalle componenti più famose e radicali del pensiero del Padre Alessandrino. Il mirandolano appunta un passo sulla preesistenza delle anime (*Animas ante corpora creari*)[235] e una delle più ispirate descrizioni origeniane dell'apocatastasi (*Quomodo omnia erunt Dei*)[236]; fregia inoltre un noto brano in cui si descrive il peccatore che accende da sé la fiamma della propria pena[237]. Nel testo ritrova convergenze con la tradizione platonica sul tema del veicolo spirituale dell'anima[238] e indizi sulla trattazione plotiniana della doppia anima[239]; all'influsso ermetico attribusce certamente la dottrina dell'incessante mutazione di tutte le cose, che cambiano senza perire (*Nihil interit. Mercurii dogma*)[240] e forse la riflessione origeniana sulla definizione del Dio fuoco avrebbe potuto nella sua mente essere ricondotta alla seconda Intelligenza creatrice ermetica.[241] Pico sottolinea i passi in cui Cristo veniva indicato come sapienza, come parola di Dio capace di svelare i misteri, dunque verità e vita, anima di Dio[242]; ma, ciò che è più interessante, si sofferma anche su un luogo in cui quella sapienza viene descritta nella sua apparenza

---

[234] L'ottimo lavoro filologica di S. Gentile ha consentito di identificare le brevi note pichiane, cfr. S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino*, cit., in particolare Appendice III. Gentile non data la lettura del manoscritto anche se accosta cautamente un passo (la nota posta a *De Principiis* 3, 6, 5 in cui Pico scrive *Nihil interit. Mercurii dogma*) alla VI delle *Conclusiones secundum priscam doctrinam Mercurii Trismegistii Aegyptii*: (Nichil est in universo possibilis mortis vel corruptionis. Correlarium. Ubique vita, ubique providencia, ubique immortalitas), lasciando intendere, mi pare, che la lettura sia precedente alla stesura delle *Conclusiones* che datano 1486. In ogni caso, il fatto che sia tralasciati passi funzionali alla difesa di Origene e legati ad argomenti che vennero in seguito sviluppati da Pico nella sua *Apologia* (indotta dalla condanna della Chiesa) mi pare possa essere buon indizio di una prima lettura precedente all'*affaire* origeniano che verrà esposto nelle prossime pagine; una lettura con ogni evidenza scevra dalla necessità di difendere Origene e sé stesso.

[235] *De Principiis*, 1, 7, 4. E' una delle tante trattazione in cui l'esposizione di Origene viene condotta come ragionamento e supposizione e non dogmaticamente.

[236] *ivi*, 3, 6, 2.

[237] *ivi*, 2, 10, 4. Anche Ficino sottolinea questo passo: è l'unico caso in cui vi è un'intersezione tra le due letture.

[238] *ivi*, 3, 6, 4 e 3, 6, 6.

[239] *ivi*, 3, 4, 2.

[240] *ivi*, 3, 6, 5.

[241] *ivi*, 2, 8, 3. L'immagine di Origene prende le mosse da *Deut.*, 4, 24, *Il Dio nostro è fuoco che divora*. Secondo la tradizione ermetica il Dio Nous genera un'altra intelligenza creatrice, Dio del fuoco e dello spirito.

[242] *ivi*, 1, 2, 1; 1, 2, 3; 1, 2, 4; 2, 8, 5.

umbratile agli occhi degli uomini, poiché la distanza tra vita terrena e vita celeste (e dunque la percezione del messaggio di Cristo nella vita presente rispetto a quella futura) è espressa gnoseologicamente dalla dicotomia tra ombra e verità[243]. Alle questioni metodologiche ed esegetiche poste dal lavoro di Origene pare non interessarsi, ma annota sintomaticamente un punto in cui alla preghiera con l'anima era contrapposta quella con lo spirito e l'intelligenza (*mens*)[244].

Il 7 dicembre 1486 il conte della Mirandola pubblica a Roma le *Conclusiones nongentae*[245], che ha intenzione di discutere dopo l'Epifania. Esse sono la sua prima opera a stampa, compendio, sotto forma di proposta, delle sue riflessioni e dei suoi studi fino a quel momento; progetto di una disputa filosofica, che ha intenzione di dibattere nella sede del papato. Tra le questioni, indubbiamente preoccupanti per la Chiesa, che Pico veniva a toccare, vi erano la salvezza di Origene, il dubbio sull'eternità della condanna divina, l'interpretazione delle Scritture, la transustanziazione. Rivendicando il senso e l'importanza della speculazione filosofica, pur nel tentativo di accordo con le verità della Chiesa, Pico non si limitava solo a proporre le opinioni dei neoplatonici, ma si profondeva nell'elogio della magia e della Cabala, citava Orfeo e Zoroastro, la sapienza degli Egizi e dei Caldei. La pubblicazione in Roma parve quasi una sfida; la disputa non fu permessa e dal corpus delle Conclusiones vennero estratte dapprima sette, poi tredici proposizioni da sottoporre al filosofo, affinché le chiarisse. Alcune apparvero in odore di eresia, altre "oscure, confuse ed intrincate", perché le si potesse presentare pubblicamente senza un'adeguata chiarificazione, che evitasse fraintendimenti. Le brevi spiegazione addotte da Pico non furono sufficienti e la commissione, convocata da Innocenzo VIII nel febbraio del 1487 con il breve *Cum ex iniuncto officio* e presieduta dal vescovo di Tournai, le condannò: in particolare, quelle che interessano in questa sede erano contenute in principio tra le Conclusiones "secundum opinionem propriam a communi modo dicendi Theologorum satis diversam". La XXIX tesi dichiara "Rationalibius est credere Origenem esse salvum quam credere ipsum esse dannatum", (verrà poi riportata come settima proposizione dalla commissione); vi è

---

[243] *ivi*, 2, 6, 7.
[244] *ivi*, 2, 8, 2.
[245] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, a cura di A. BIONDI, Firenze 1995; sulle *Conclusiones* e sulla loro vicenda processuale, oltre che nell' *Introduzione al testo*, Biondi si sofferma in *La doppia inchiesta sulle Conclusiones e le traversie romane di Pico nel 1487* contenuto negli Atti del Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte, Firenze, 1997; cfr. anche G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

poi la XX tesi (seconda proposizione), nella quale Pico aveva affermato che "peccato mortali finiti temporis, non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum". Essa era legata alla tesi precedente ("quod peccatum mortale in se est malum finitum"), che era introdotta da questa formula piuttosto rivelatrice: "Nisi essent dicta sanctorum, quae in manifesto sui sermonis videntur dicere oppositum, firmiter assererem hanc, et sequentem conclusionem. Assero tamen eas probabiles esse et defendi posse rationabiliter."[246]

Non è possibile in questa sede affrontare analiticamente l'intero corpus delle *Conclusiones*; ripercorrere gli innumerevoli spunti che testimoniano della vastità delle conoscenza e della curiosità intellettuale di Pico è un compito che esorbita da questo lavoro. Come exemplum, del tutto inesaustivo ed anzi coscientemente unidirezionale e parziale, ma in questo senso utile testimonianza, si riportano, di seguito, le tredici tesi che furono giudicate, a vari livelli, non sufficientemente ortodosse:

1. Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum quoad effectum.
2. Peccato mortali finiti temporis, non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum.
3. Nec crux Christi, nec ulla imago, adoranda est adoratione latriae, etiam eo modo quo ponit Thomas.
4. Non assentior communi sententiae theologorum dicentium posse Deum quamlibet naturam suppositare, sed de rationali tantum hoc concedo.
5. Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala.
6. Si teneatur communis via de possibilitate suppositationis in respectu ad quamcumque creaturam, dico quod sine conversione panis in corpus Christi vel paneitatis anihilatione potet fieri, ut in altari sit corpus Christi secundum veritate sacramenti Eucharistiae, quod sit dictum loquendo de possibili, non de sic esse.
7. Rationabilius est credere Origenem esse salvum, quam credere ipsum esse damnatum.
8. Dico probabiliter…quod sicut nullus opinatur aliquid ita esse praecise, quia vult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse verum praecise, quia vult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse verum praecise, quia vult credere id esse verum. Correlarium: Non

[246] *ibidem*, p. 93.

est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse verum quando placet, et credere eum falsum, quando sibi placet.

9. Qui dixerit accidens existere non posse nisi inexistant, Eucharistiae poterit sacramentum tenere, etiam tenendo panis substantiam non remanere ut tenet communis via
10. Illa verba "Hoc est corpus etc.", quae in consecratione dicuntur, materialiter tenentur non significative
11. Miracula Christi non ratione rei factae, sed ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt.
12. Magis improprie dicitur de Deo, quod sit intellectus vel intelligens quam de anima rationaliquod sit angelus.
13. Nihil intelligit actu et distincte anima nisi seipsam.

Il 31 luglio Pico parve appoggiare le decisioni della commissione, sottomettendosi alle sue conclusioni. Eppure rinfocolò la polemica, perché in quei mesi venne a scrivere l'*Apologia*, sua difesa, circostanziata e in parte orgogliosa, delle proposizioni incriminate. Se nel febbraio era stata incaricata una commissione pontificia di esaminare il testo, ora però il caso di Pico diventava più grave, oggetto di un processo inquisitoriale; mentre la condanna verteva su tutto il corpus delle *Conclusiones* corrotte, anche nelle proposizioni in accordo con la Chiesa, dalle tesi eretiche. Il conte della Concordia dovette riparare, quasi braccato, in Francia, dove, nel frattempo, era già giunta la notizia della condanna del suo progetto. Pur riuscendo ad impedire che l'*Apologia* venisse ristampata a Parigi, la Chiesa non riuscì però a catturare il fuggiasco, né ad evitare la circolazione dell'opera. L'ultimo atto di questo scontro, che poi si concluse con il ritorno e l'assoluzione di Pico, è nella confutazione formale dell'opera, affidata al teologo Pedro Garcias.[247]

Sia *Oratio de hominis dignitate* che poi nell'*Heptaplus* Origene è esplicitamente richiamato ed inserito all'interno della tradizione della *prisca theologia*; è già stato ricordato il fatto che Pico avesse annotato una copia del *Peri Archôn*. In essa aveva rimarcato la vicinanza con il platonismo, ma anche l'identità delle posizioni origeniane con quelle ermetiche[248]. La sua conoscenza di Origene non dovette

[247] Vedi H. CROUZEL, *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole e Pierre Garcia*, Paris, Vrin, 1977 ; il libro riproduce anche il testo di Pico e le Annotazioni del Garcia.
[248] Cfr. S. GENTILE *Niccoli, Traversari, Pico e Ficino,* cit.; vedi inoltre *supra*.

limitarsi al *Peri Archôn*, ma si estendeva al *Contra Celsum* e alle *Omelie*, di cui esiste una manoscritto anch'esso postillato da Pico[249].

E' in ogni caso nell'*Apologia* che si sviluppa un discorso più ampio sul Padre Alessandrino e sulla salvezza. Si intende qui dunque riepilogare la difesa svolta da Pico sulle due proposizioni che ci interessano; anche se ci soffermeremo solo su esse va ricordato che Origene compare nell'*Apologia* in maniera più ampia: viene estensivamente citato da Pico ad esempio nelle tesi sulla Cabala, sulla base del principio "ubi bene dixit, nemo melius". Per quel che concerne la seconda affermazione condannata ("*De poena peccati mortalis disputatio*"), che lascia intravedere la negazione dell'eternità delle pene infernali, il punctum pruriens che si nasconde dietro l'affermazione pichiana, è la possibilità che il peccatore venga condannato ad una pena infinita per una colpa avvenuta in un momento, cristallizzando il peccato nel male eterno. Pico, dopo aver ribadito l'ortodossia della sue tesi, ammette che possa esservi il rischio di un fraintendimento: "volo prius declarare, ipsam conclusionem esse catholicam et consonam dictis fere omnium doctorum. Dico autem meam, quia si eam in alio sensu capias, quam in eo quem ego per ipsam intendo, iam non est ista mea conclusio, quam ego proposui". Quale sia l'altro senso è presto rivelato: "ruditatis aut maximae erat credere, quod ex praedicta conclusione, ego intendebam negare poenam aeternam damnatorum". Pico viene dunque a distinguere due peccati, uno, male finito, "conversio ad bonum creatum", l'altro, male infinito "aversio a bono increato"; due modalità di intendere il tempo, il tempo finito, che pertiene agli uomini, e uno infinito. Quando il peccato rimanesse *in statu viae* (avvenisse cioè nel corso della vita e dunque limitato nel tempo) non si avrebbe una pena illimitata nel tempo. Sottolinea inoltre che il peccato mortale può essere indicato in duplice maniera, come peccato e come reato: "uno modo pro actu prohibito, vel obmissione actus praecepti a Deo. Alio modo pro reato derelicto ex praedicto actu proihibito, vel dicta obmissione actus, qui quidem reatus, in multi locis Sacrae Scripturae dicitur peccatum." Se il peccato come atto ha una sua fine nel tempo, non cessa invece automaticamente il reato, cui corrisponde quindi una pena infinita secondo il tempo.

---

[249] *Origenis Homiliae in Vetus Testamentum* (Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesolano 53). Il manoscritto venne copiato nel 1463 e donato alla Badia Fiesolana da Cosimo de'Medici. Comprende le le sedici omelie di Origene sulla *Genes*i, le 13 sull'*Esodo*, le 16 *In Leviticum*, le 26 in *Librum Iesu Nave*,9 sui *Giudici*, un'omelia sul *Libro dei Re*, la traduzione di Girolamo sulle due omelie *In Canticum Canticorum*, le 9 *In Isaiam*, 14 *In Ieremiam*, 2 *In Ezechielem*; inoltre i *Commentarii in Canticum Canticorum* tradotti da Rufino Al termine del codice vi è un breve commento ai dieci comandamenti, cfr. *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, cit. p. 370.

Va inoltre distinto in che modo si intende "poenam aliqui deberi", se nel senso che la pena è fattivamente sofferta, o se invece si vuole affermare che una persona è degna di tale pena. Il peccato mortale, da questo punto di vista, è degno di pena eterna. Ma l'affermazione pichiana va compresa, intendendo "deberi" nella prima accezione, e peccato come reato, che si può però estinguere con il pentimento. Queste distinzioni, reclama Pico, sono di uso frequente "apud Theologos", "apud doctores" e si riferisce con estrema probabilità alle *Quaestiones de Malo* di Tommaso d'Aquino, dove il punto è trattato con profondità; sostiene dunque di aver ortodossamente concepito la pena eterna soltanto per gli impenitenti, che muoiono in peccato mortale: "ex hoc quod decedit in illo reatu, ponitur in tali statu in quo necessitatur ad peccandum actualitater in aeternum[250]". Alla luce di questo ragionamento, in appendice all'*Apologia* - nelle pagine dove ripropone le sue *conclusiones* ampliandole nella speranza di non incappare in fraintendimenti - Pico rifomulerà dunque in 6 tesi l'affermazione contestata:

9. Peccatum mortale est demeritorie dignum poena aeterna.

10. Quodlibet decedens in peccato mortali, etiam si uno tantum decedat, punietur in aeternum.

11. Nisi reatus peccati mortalis aeternaliter perseverat in anima peccatoris, poena peccatoris non perseveraret in aeternum.

12. Sicut haec dictio: Peccatum mortale quandoque capitur pro actu peccandi, omissionis vel commissionis, ita etiam et saepe et proprie apud catholicos doctores pro reatu accipiatur.

13. Cum dicimus poenam alicui deberi vel praemium, dupliciter possumus intelligere: vel illum esse demeritorie vel meritorie dignum tali poena vel praemio vel ei actualiter persolvi talem poenam vel tale praemium.

14. Distinctio huius dictionis "deberi", posita in conclusione precedenti, non est erronea in fide[251].

Parte della storiografia ha però visto, in base a motivazioni varie, in questa spiegazione un occasionale ripiegamento. Secondo Garin concedere l'eternità della pena comporterebbe, nel sistema di Pico, uno svuotamento di significato dell'immortalità ed in ultima analisi alla stasi totale:[252] Soprattutto Garin non ha

---

[250] Ioannis PICI MIRANDULAE *Apologia*, in *Opera*, I, pp. 150-155.

[251] *ivi*, p. 238. Le tesi 1-8 rappresentano ovviamente la riformulazione della tesi *De descensu Cristi ad inferos*.

[252] "L'unità totale, nella quale soltanto lo spirito può trovare sé stesso, diviene impossibile se pietrifichiamo un atto, facendone un momento di stasi eterna, giammai insuperabile nella redenzione

dubbi sulla possibilità di connettere le due proposizioni, vedendo nella difesa di Origene, che verrà poi analizzata la stessa difesa di Pico, che nega l'eternità del male e riprende l'interpretazione allegorica delle Scritture[253]. Secondo Cassirer la possibile contraddizione non sarebbe rispetto all'unità finale nell'essere, bensì all'essenziale mutevolezza dell'uomo, che egli individua come punto centrale in Pico. L'eternità della pena implica un finalismo che sarebbe contrario al significato dell'esistena umana.[254] Van Gelder (*The Two Reformations*) ribadisce che Pico considerò la durata eterna delle pene e dei premi un assurdità; anche Monnerjahn fu convinto fautore dell'origenismo pichiano[255]; per Edgar Wind[256], Pico appoggiò la convinzione origeniana circa la redenzione finale di tutta l'umanità. Lo studioso tedesco collega strettamente questa proposizione alla difesa di Origene; ed anzi vede in questo quadro anche la "de libertate credendi disputatio", sorta intorno alla proposizione di Pico secondo cui il credere non è dipendente dalla volontà. Wind, pur non ritenendo coincidenti le dottrine di Pico e Origene, sottolinea come una fondamentale convergenza sia l'assunzione che il posto dell'uomo nell'universo non è fisso; Pico sarebbe affascinato dall'idea, che si può evincere da Origene, secondo cui l'uomo sia un angelo in esilio temporaneo. Giorgio Radetti, meno propenso a seguire questa strada, è convinto però della necessità di legare questa *disputatio* alla difesa di

---

universale. Questo motivo, che ritorna e si ravviva di note di profonda charitas nell'Heptaplus, e nel commento al Pater, mostra quanto occasionali siano certi ripieghi dell'Apologia, dove l'eterna pena è qualche volta connessa con un mancato pentimento nell'atto di morte, che irrigidisce l'anima in un atto malvagio, oltre il quale non c'è possibilità di sviluppo nuovo…Non poteva sfuggire a Pico che concedendo ciò, l'immortalità stessa perde significato e la morte diviene, non crisi suprema, ma stasi totale, e morte veramente eterna, non solo rispetto alla vita eterna, ma ad ogni esistenza possibile." E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola, vita e dottrina*, Firenze 1942, p. 142.

[253] *ivi*, p.141. "La *disputatio de salute Origenis*, in cui purga dall'accusa di eresia il grande filosofo cristiano, negando che le sue opinioni siano condannabili, ci interessa più che nelle varie argomentazioni, per l'atteggiamento che si svela nell'autore circa la rivelazione, e la dottrina ecclesiastica. Pico difendendo Origene, difendeva sé stesso, che aveva negato l'eternità del male e della pena, che accoglieva un'interpretazione allegorica della Scrittura, che sosteneva idee originali sul Cristo."

[254] "On this ground Pico defends in his theses even the teaching of Origen, that there can be no eternal punishment: he finds it unjust and disproportionate that to a fault of which a man had been guilty during his life, and hence in a finite extent of time, should corespond an infinite reparation. An eternity of punishment would imply a form of finality which according to Pico's basic conception would contradict the real meaning of human existence. The freedom of man consists in the uninterrupted creatività he exercises upon himself, which can at no point come to a complete cessation." E. CASSIRER, *Giovanni Pico della Mirandola: a study in the history of the Renaissance ideas*, in «Journal of the history of the ideas», 1942, p. 330.

[255] E. E. MONNERJAHN, *Giovanni Pico d. M, Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italianischen Humanismus*, Wiesbaden 1969, pp. 185-190

[256] E. WIND, *The revival of Origen*, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954, pp.412-424; con M. SCHAR, *Das NachLeben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, Verlag Helbig Lichtenhahn 1979, è il testo principale a cui rimandare sull'argomento. Si segnala anche D. P. WALKER, *Origène en France au debut du XVIe siècle* in *Courant religieux et Humanisme* (Colloqui di Strasburgo, 1957), Parigi, 1959, pp.101-107.

Origene.[257] Lo stesso Craven, dal quale si è tratto spunto per l'excursus storiografico, pur opponendosi a queste teorie, è costretto a convenire sul fatto che Pico non tenta di spiegare come mai un Dio giusto avrebbe potuto continuare a punire in eterno una serie di atti non più volontari. "Rendendo la cosa ancor più inquietante, egli qui rinuncia al solito modo di spiegazione praticato dai teologi e cioè che il peccatore ricusa un bene infinito, e che è un Dio infinito che è offeso col peccato."[258] Tra gli avversari della tesi di un origenismo pichiano vi è sicuramente Di Napoli che ne scrive: "Origene, per il quale Pico esprimeva la propria stima attraverso la tesi della personale salvezza di lui, non ha fornito al suo pensiero elementi particolari; le convergenze innegabili, sulle quali qualche critico ha calcato la mano, vertono su concetti comuni a tutta la patristica: tuttavia e da Origene e da Clemente Alessandrino e da Giustino egli ha desunto l'ispirazione universalistica che vede e proclama nel messaggio cristiano una superrazionalità che invera e non sdegna la razionalita. Non è superfluo ribadire che le *conclusiones*, nelle quali non viene espressa una sua propria dottrina, costituiscono materiali per la disputa, e non materiali per la sua dottrina"[259]. E inoltre sulla questione specifica della tesi sulla salvezza di Origene: "[essa] non potrebbe venir pensata come autodifesa del Conte giacchè al momento della redazione delle *Conclusiones* nessuno lo aveva attaccato o aveva nutrito sospetti sulla sua ortodossia: d'altra parte obiettivamente parlando la posizione personale di Pico sul destino personale di Origene non autorizza a fare di Origene una delle principali fonti del pensiero pichiano"[260].

Nonostante l'impossibiltà di trarre affermazioni decisive da un testo come quello delle *Conclusiones*, che si è detto essere progetto di una disputa mai avvenuta, né dall'*Apologia*, prudente per necessità, questa linea di difesa piuttosto debole - che difatti non convinse né gli inquisitori né il Garcias- sembra invece legittimare l'ipotesi che la

---

[257] "Non ci sembra siano da identificare, nella seconda questione dell'*Apologia*, dei testi espliciti in questa direzione: però una lettura del discorso di Pico intorno al peccato fatta tenendo conto dell'ampia apologia di Origene che si trova nella settima sezione (*De salute Origenis*), in cui alla dimostrazione che negli scritti di Origene non esiste un testo su cui fondarsi per attribuirgli la credenza che il diavolo possa salvarsi ('quod diabolus penituere possit') non è unita alcuna critica alla dottrina, certamente origeniana, 'quo poena damnatorum non sit aeterna', ci fa comprendere meglio se non giustificare, i sospetti dei teologi incaricati da Innocenzo VIII di esaminare le *Conclusiones*, di fronte alla questione dedicata al peccato." In G. RADETTI, *Il problema del peccato in Giovanni Pico della Mirandola e in Filippo Buonaccorsi detto Callimaco Esperiente,*in Convegno, cit., p. 117

[258] W. G. CRAVEN, *Pico della Mirandola. Un caso storiografico*, Bologna 1984, p.114. Va sottolineato però come Pico non manchi di sottolineare che "[peccatum] aversio a bono increato facit ipsum esse extrinsece infinitum."

[259] DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, p. 501.

[260] *ivi*, p. 167.

posizione di Pico su questo punto potesse coincidere con quella di Origene. Nonostante le cautele di Pico, nella sua proposizione tocca effettivamente un nervo scoperto. Dal punto di vista teorico il punto è estremamente interessante, poiché viene attaccato uno degli aspetti più deboli della dottrina ortodossa riguardante l'inferno. Per giustificare la sproporzione tra l'eternità della condanna e la finitezza della colpa, la maniera più efficace verrebbe a essere l'introduzione di una visione "dinamica" del mondo ultraterreno - strada che Origene percorre - ovvero una concezione secondo la quale il dannato continua a peccare dopo la morte, e dunque a rinnovare la sua condanna e la sua pena. Ma, a meno di non considerarla teolologicamente predeterminata, questa concezione dovrebbe consentire anche la possibilità che il peccatore smetta di peccare, lasciando dunque aperto uno spiraglio per la redenzione finale, per l'apocatastasi.

Con maggiore ampiezza, e senza un fuoco particolare sull'escatologia, Pico si sofferma sulle dottrine dell'autore del *Contra Celsum* nella difesa della tesi *Rationalibius est credere Origenem esse salvum quam credere ipsum esse dannatum*. Essa è in primo luogo incentrata sulla salvezza dell'uomo Origene; vengono passati in rassegna vari punti di una possibile difesa del Padre Alessandrino:

"In primo videbitur, an Origenes nunquam haereticam aliquam de rebus fidei opinionem, scripserit et crediderit? In secundo, dato quod scripserit, an dogmatice, vel adhesive,vel inquisitive tantum scripserit? In tertio dato quod adhesive, an taliter adhesive, quod illa scribendo mortaliter peccaverit, et haereticus dici possit? In quarto dato quod scripserit et taliter scripserit, quod scribendo erraverit, an pro talibus unquam poenituerit? In quinto, dato quod de eius nec poenitentia, nec impoenitentia constet, an sit rationalibus ipsum credere esse damnatum an salvum? In sexto, quid ex dictis decretorum, iudicandum sit, Ecclesiam determinasse de Origene? In septimo, quantum obliget in ista materia, crudeliatetem nostram determinatio Ecclesiae?"[261].

Pico fa in parte proprie le classiche argomentazioni di Rufino e Panfilo. Riprende dunque la teoria secondo cui i brani eretici in Origene sono in realtà delle interpolazioni successive, da lui non avallate. Tali brani riguardano in particolare due aspetti: la diatriba trinitaria e la questione dell'apocatastasi, declinata in particolare sulla salvezza finale estesa anche al diavolo:

[261] Ioannis PICI MIRANDULAE *Apologia*, in *Opera*, I, p. 199.

Duo enim sunt principales haereses, quae Origeni obiiciuntur. Prima est de Trinitate, quod male scilicet de Filio, et peius de Spiritu Sancto senserit. Secunda est, de salute Diaboli: quod scilicet poena eius, et infernale supplicium, non sit aeternum futurum, sed ab eo sit aliquando liberandus. Ex qua vident(ur) multae aliae dependere eidem asscriptae. Illa scilicet, quod pro salute istorum salvandorum daemonum, iterum in sublimiori elemento sit crucifigendus Christus. Et illa quod omnia restituenda sunt in unum. Et illa, quod diabolus poenituere possit. Et illa, quod poena damnatorum non sit aeterna. De istis autem duabus haeresibus, quod non fuerunt de mente Origenis, videntur esse evidentia argumenti…[262]

Su tali questioni, che come si vede sono sollevate in riferimento al problema della salvezza del diavolo (tra cui nuovamente il tema dell'eternità della pena) Pico non si sofferma, e si affida principalemente alla negazione, che secondo Girolamo, Origene aveva fatto di quella dottrina[263]. In riferimento alle possibile cautela di Pico nell'esporsi su questi temi pericolosi, Radetti trova in effetti quantomeno insolito che non vi siano in questa difesa di Origene, che dell'*Apologia* è la sezione più ampia, sviluppi sul tema della pena eterna, quasi a voler allontanare il sospetto di una concordanza tra il proprio pensiero e quello origeniano. Il che è plausibile, ma va anche considerato il diverso obiettivo che si poneva Pico con queste pagine, tese sì a smontare nella maniera più efficace possibile le accuse contro Origene, preferendo però l'argomento storico e filologico a discapito di quello teologico, ma soprattutto impegnate, come si vedrà, a proporre una difesa della libertà del credente e del teologo.

Laddove, ad esempio, non può negare che la dottrina non sia origeniana, Pico insiste sulla liceità dell'indagare. Secondo il Mirandolano, sul tema della natura dell'anima Origene concorda in buona parte con le determinazioni ecclesiastiche: l'unica eresia che poteva essere attribuita al Padre alessandrino, riguarda la preesistenza delle anime, create ab aeterno, rispetto ai corpi:

Restare videtur una haeresis Origenis attributo, scilicet in opinionibus de anima.; quod fuerint ab aeterno creatae, et de coelo delabantur in corpora. Et de anima scribit quidem ipse Origenes in commentariis super epistolam Paulis, ad Titum, se nihil posse determinati ex

[262] *ibidem*, p. 207

[263] "Nam in epistola propria, ipse Origenes, etiam secundum Hieronymi traductionem, qui illius epistolae mentionem facit, espresse negat, Diabolum posse aliquando salvari" *ibidem* p. 209. Sui testi e sulla testimonianza di Girolamo vedi pagina successiva.

ecclesiastico dogmate accipere: nisi. Quod omnes animae sunt eiusdem speciei, quod sunt liberae voluntatis, quod sunt rationabiles, quod sunt immortales, quod a Dio creatae, et quod poenas habiturae pro malis, et praemia pro bonis. Haec tantum dicit se affirmare de anima. Quia de his in scripturis evidentia habeantur testimonia, in caeteris autem de anima questionibus, dicere se, quod magis sibi probabile videtur, et inquisitive non determinative procedere, quia determinatum nihil de illis in ecclesiastico habeatur dogmate.[264]

Su questo tema Origene presentava dunque una mera possibilità, - "inquisitive non determinative procedere" -, rispetto a temi su cui la Chiesa non si era ancora pronunciata in maniera definitiva, come riguardo alla preesistenza delle anime rispetto ai corpi, tanto che lo stesso Agostino poteva nutrire dubbi sull'argomento[265].

Era esattamente questo il modo di argomentare di Origene: "Pro secundo articulo videtur rationalibus ideo excusandos Origenes, quod si quid scripsit, quod a catholicos non acceptetur, in illis scribendis, neque dogmatice neque assertive, sed dubitative semper, et inquisitive procedit."[266]; non è questo un tratto da eretico, poiché gli eretici vogliono al contrario, affermare il proprio dogma. Finchè comunque non vi è una determinazione della Chiesa che delucidi le Sacre Scritture, si può errare, ma non essere eretici[267]. Se anche Origene errò, lo fece ricercando in buona fede, con una disposizione d'animo non pertinace. Secondo la testimonianza dello stesso Girolamo, inoltre, Origene si pentì e morì santamente: se si concede che Origene errò, bisogna anche ammettere che non morì impenitente. Portando la testimonianza di Girolamo[268], Pico si richiama all'epistola già citata di Girolamo a Oceano e Pammaco, dove accenna a una lettera origeniana di pentimento indirizzata a Papa Fabiano[269]: ma anche a un testo già dichiarato apocrifo dai Decreti di Gelasio, ma considerata autentico per tutto il Medioevo e oltre, il *Planctum seu Lamentum Origenis,*

---

[264] *ibidem*, pp. 209-210

[265] …ob erroneam de anima opinionem eius, convincere non possumus dmanationem. Quia Origenes non omnia tenebatur suo tempore explicite de anima credere, quae nos nunc tenemur, quia nec in Scriptura habebantur manifesta, nec per Ecclesiam ut postea fuit, tunc fuerat determinatum. Imo non solum tempore Origenis, sed etiam tempore Augustini, qui per 200 annois post Origenem adhuc fuerat, per catholicos, id est per universalem ecclesiam de anima aliquid determinatum. Nam ipse Augustinus dubius erat in opinione de anima…", *ibidem*, p. 210. Pico fa qui riferimento alla lettera 166 di Agostino del 415, dove il padre Africano si interroga sulle diverse teorie sulla genesi dell'anima e chiede consiglio a Girolamo su come impostare la difesa del creazionismo senza ledere la dottrina del libero arbitrio (con attenzione dunque alle accuse dei pelagiani), in una trattazione fortemente incentrata sui problemi della teodicea.

[266] *ibidem*, p. 212

[267] i*bidem*, pp. 212-213

[268] *ibidem,* p. 215

[269] "Ipse Origenes in epistola quam scribit ad Fabianum Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit cur talia scripserit" (IV, 137).

translatum a beato Hieronymo presbitero de graeco in latinum. Il testo, dalla fin troppo mediocre retorica per gli autori a cui fa riferimento, era considerato il completamento (e in qualche modo l'inveramento) della leggenda della "caduta" di Origene. Pico conosce il decreto di Gelasio e dunque la falsa natura dell'opera; mentre i primi tentativi di edizioni complete delle opere del Padre Alessandrino nel corso degli anni '10 del XVI secolo, di cui si parlerà oltre, continueranno a considerarlo autentico.

In ogni caso se anche non si può dimostrare la sua finale penitenza, non si deve, nell'incertezza, considerarlo dannato. Inoltre, poiché è Dio a salvare o a dannare, e non la Chiesa, che può condannare solo la dottrina, non si è vincolati a seguirla su questo punto, che non rientra nelle verità di fede. Solo una speciale rivelazione divina consente infatti di scoprire, secondo Pico, la sorte dopo la morte[270]. Come non è necessario dunque credere "de necessitate fidei" che i santi canonizzati dalla Chiesa siano nella gloria di Dio, ma solo "de pietate fidei", così non è necessario credere che coloro che sono considerati dannati siano all'inferno.[271]

La replica di Garcia, intimo di Alessandro VI, rispolvera tutte le argomentazioni classiche contro Origene, attingendo a piene mani da Agostino e dall'epistolario di Girolamo e guarda con particolare sospetto al pericolo di erosione della "sovranità" ecclesiastica. Essa verte infatti molto sulla difesa dell'autorità papale e della sua giurisdizione sulla sorte delle anime dopo la morte. Precorrendo l'ampio dibattito cinquecentesco su eresia e dannazione, che si svolgerà sul filo dell'interpretazione della parabola del grano e della gramigna, Garcia dichiara: "Si enim Ecclesia habet potestatem et auctoritatem interpretandi et declarandi dubia circa sacram scripturam et articulos fidei et circa omnipotentiam Dei, de quibus nullam habet evidentiam, potestantem utique habet et auctoritatem declarandi aliquem post mortem esse haereticum"[272]. La Chiesa può dichiarare che gli eretici sono dannati secondo lo stesso principio secondo cui i santi vengono dichiarati salvi; le considerazioni portate da Pico su questo punto sono pretestuose. In pieno accordo con la ragione e la fede dunque, Origene è dannato perché la Chiesa lo ha considerato tale; è condannato non come autore di dottrine perverse (o almeno non solo) ma anche e soprattutto come persona, perché bisogna pensare, de pietate fidei, che sia morto in peccato

---

[270] Ioannis PICI MIRANDULAE, *Apologia*, in *cit.*, p. 221.
[271] *ibidem*, p. 224.
[272] H. CROUZEL, *Une controverse sur Origène à la Renaissance*, cit. p. 192.

mortale come fautore di eresie.[273] E' un testo a suo modo interessante, granitico nel suo rifiuto della sensibilità storica che mostra, nelle sue pagine, Pico. Garcia non intende seguire il Conte della Mirandola nel tentativo di distinguere il pensiero originale del Padre Alessandrino da quello tramandato dai seguaci postumi e dagli accusatori; rifiuta le argomentazione sulla possibilità che Origene discutesse non dogmaticamente, poiché non accetta l'idea di un evoluzione del dogma: a questo proposito trova risolutivo il fatto che anche i contemporanei avessero trovata pericolosa la dottrina origeniana.

Oltre che nella tangibile ammirazione per Origene, il vero fulcro della disputa risiede in questo punto: pur nella formale sottomissione alle decisioni della Chiesa ribadita nelle *Conclusiones* e nell'*Apologia*, Pico dichiara risolutamente in queste pagine di essere disposto a credere solo in ciò che attiene alla necessità della fede. Se vi è la tentazione di considerare vicine alcune tesi (eterodosse) dei due autori, ancor più forte è la tentazione di scorgere nella *disputatio* sulla difesa di Origene l'autentica chiave di volta interpretativa dell'*Apologia* e di vedere dunque in primo luogo nella rivendicazione di una discussione non dogmatica proposto da Pico la più forte impronta origeniana. Per quel che ci riguarda più direttamente, inoltre, l'importanza della sezione su Origene è nella ripresa e nella perpetuazione di un modello argomentativo sulla salvezza del Padre alessandrino, che durante gli ultimi secoli del Medioevo si era affievolito[274]; vi è, in questa appassionata difesa, un momento fondamentale nel tentativo di riabilitare Origene. Il Padre Alessandrino del resto non compare nell'*Apologia* solo nelle tesi in sua difesa, ma viene estensivamente da Pico ad esempio nelle tesi sulla Cabala, sulla base del principio "ubi bene dixit, nemo melius". Pico è, alla pari di Erasmo, il nodo cruciale della fortuna origeniana; non a caso le successive edizioni a stampa dell'opera di Origene, riprenderanno il modello della sua *Apologia*. Allo stesso modo la sua vicenda conflittuale con la Chiesa conclusasi con l'assoluzione, consente di alleggerire, anche se non di allontanare del tutto, il peso della condanna di Origene, come si vedrà in alcune vicende successive.

***

[273] H. CROUZEL, *Une controverse sur Origène à la Renaissance*, cit. p. 190
[274] cfr. H. de LUBAC, *Esegesi medievale*, cit..

Per tornare a Pico, è utile analizzare l'influenza di Origene, e dunque sondare la profondità con cui le intenzioni origeniani si traducano nelle riflessione di Pico, nelle opere non direttamente riferibili ad Adamanzio; in primo luogo nell' *Oratio de Hominis Dignitate*, che come è noto venne concepita come introduzione alle *Conclusiones*, e nell'*Heptaplus*. In quest'ultimo Origene appare come un'autore da rifutare:

> Quae igitur super hoc libro viri santissimi, Ambrosius et Augustinus, Strabus item et Beda et Remigius et, ex iunioribus, Aegidius et Albertus; quae item apud Graecos Philon, Origenes, Basilius, Theodoretus, Apollinarius, Didymus, Diodorus, Severus, Eusebius, Iosephus, Gennadius, Chrisostomus, scripserunt, intacta penitus a nobis relinquentur, cum et temerarium et superfluum sit in ea se agri parte infirmum hominem exercere, ubi se pridem robustissimae mentes exercuerint…Afferemus autem, praeter haec omnia, septem alia expositiones, nostra inventa et meditata.[275]

Rivendicando infatti la novità (anche in relazione ai suoi precedenti lavori esegetici, sul libro di Giobbe e sui Salmi) del metodo ermeneutico che veniva ad applicare alla Genesi, Pico ricusava l'autorità di tutti i notabili commentatori del testo, tra i quali è Origene, come si vede nella citazione. Non venivano del resto escluse solo le letture della tradizione greca e latina, ma anche la possibilità di sfruttare le implicazioni interpretative degli "oscuri" autori Caldei, nonché il sostegno della cultura ebraica, cabalistica o no che fosse. Su quanto Pico si fosse mantenuto sincero (o fedele) nel corso dell'*Heptaplus* a questo intento programmatico bisognerebbe accertarlo in un'analisi più generale de testo, che certo sfugge ai confini di un semplice commento alla Genesi, prestandosi alle ambizioni onnicomprensive di Pico. Il tentativo pichiano intende in questo caso uscire dalle questioni filologiche, e dalla griglia dei quattro sensi della Scrittura, per cogliere nella riflessione-mito primigenia la simbolica architettura dell'essere e del cosmo. In questa operazione il senso allegorico diviene privilegiato, tra i quattro sensi della Scrittura,: bisogna però vedere a quale torsione Pico lo sottopone per valutare il peso di una possibile interferenza origeniana. Interferenza che in ogni caso non esita a mostrarsi su alcune connessioni specifiche[276]; Pico doveva con molta probabilità conoscere le *Omelie in Genesi* di Origene, che del

---

[275] Dall'*Heptaplus* (ed. Garin, p. 178-180)

[276] Dalle quali del resto non esitava a trarre esempi e citazioni; Cfr. C. BLACK, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006, p. 44; si guardi anche M. J. B. ALLEN, *The Birthday of Venus: Pico as Platonic Exegete in the* Commento *and the* Heptaplus, in *Pico della Mirandola*, ed. M. V. DOUGHERTY (Cambridge, 2008), pp. 81-113.

resto avevano avuto una vasta circolazione[277] e rappresentavano il confronto più vicino (e ovvio) che egli poteva avere con la tradizione delle interpretazioni allegoriche di Genesi.

Nell'*Heptaplus*, in ogni caso, Origene veniva richiamato per una leggenda più volte esposta in queste pagine, cioè il comune condiscepolato con Plotino sotto Ammonio e il giuramento, poi infranto, fatto per non divulgarne la dottrina segreta[278]. La notazione non è estemporanea, e va messa in relazione, a mio avviso, con l'*Oratio*. Prima però di affrontare quest'aspetto è necessaria svolgere una considerazione preliminare sulla natura dell'incontro tra Origene e Pico nell'*Oratio*. Una parte della storiografia ha fascinosamente messo in relazione il tema centrale di queste note pagine pichiane con l'afflato antropologico origeniano, che nella difesa del libero arbitrio dell'uomo vede anche la sua possibilità di rendersi simile alle Intelligenze angeliche così come di abbassarsi al livello delle bestie[279]. Certo agisce la suggestione di vedere nella posizione mediana dell'uomo all'interno dell'universo, nella sua possibilità di abbassarsi e innalzarsi un richiamo ad una sensibilità origeniana; un'impressione rafforzata dal peso che il Padre Alessandrino assume nella forzata autodifesa di Pico, che ha spinto ad approfondire la scoperta e la passione per Origene.

L'affinità pare però vaga, e, soprattutto di difficile dimostrazione, in virtù della profonda rilettura che Pico effettua di temi più generalmente ermetici e neoplatonici; affinità che può certo sostanziarsi tenendo presente le *Conclusiones* e l'*Apologia*, muovendosi però con estrema cautela. Lorenzo Giusso, non senza qualche ragione, scrisse: "l'*Apologia pro hominis digitate* diventa, a un certo punto, l'apologia di Origene…Le proposizioni condannate di Pico sono quasi tutte origeniste; origenista la tesi circa la natura dei miracoli, che non derivi necessariamente la fede, che non si sia obbligati a credere che il corpo di Cristo sia stato nel sepolcro, né che sia disceso all'Inferno, ma che lo abbia fatto solo il suo effetto"[280] Con maggiore capacità di

---

[277] Se ne contavano 75 manoscritti, cfr. la nota introduttiva di L. DOUTRELEAU, Origene, *Homélies sur la Gènese*, Paris 1976.

[278] Pico, *Heptaplus*, *cit* (ed. Garin), p 172; 174.

[279] Cfr. Vasoli negli articoli citati, GIUSSO, *Origene e il Rinascimento*, Roma 1957 e E. WIND, *The revival of Origen*, cit. p. 44: "Altough his doctrine is not identical with Origen's in any detail, they have in common the assumption that man'splace in the universe is not fixed, that he is able to move freely, up and down, between the angelic and the animal spheres, belonging to both and bound to neither";

[280] L. GIUSSO, *Origene e il Rinascimento*, p 55. Se il breve testo di Lorenzo Giusso, così vicino al tema di questa tesi e non privo di spunti interessanti, non è stato in questa sede molto citato è per via della ricorrente tendenza a rifugiarsi in una concezione metastorica dei fenomeni religiosi. Valga come esempio il brano a p. 56 "Che altro è il Concilio di Trento se non la rinascita dello spirito del

penetrazione filosofica, E. P. Mahoney ha confrontato l'esposizione dell'*Oratio* e quella del *De Principiis* sulla questione centrale della libera scelta dell'uomo come fondante per determinare il suo posto nella gerarchia della cose; il rapporto cioè tra l'arbitrio e la centralità nel mondo, a partire da una concezione che prevede un ruolo indeterminato dell'essere umano. In altre parola un confronto tra il Proteo di Pico e l'uomo soggetto a innumerevoli possibili vite per Origene[281]. Dal raffronto ravvicinato fatto da Padre Mahoney emerge la similiarità che era già stata assunta ("a general similarity between Pico's conception of the indeterminacy of humans according to his *Oratio* and Origen's *De Principiis*"), rintracciabile forse anche a partire dai testi di Gregorio di Nissa; e vengono giustamente rimarcati i tramiti fondamentali di San Tommaso e di Ficino. Il testo di Mahoney, per molti versi penetrante, utilizza Origene quanto basta per rimarcare la presenza di temi e problemi teologici nella speculazione di Pico: traccia, che dopo nuove stagioni di studi, può essere data ormai per assodata.

Stabilita l'attrazione che il Padre Alessandrino esercitava su Pico, il ruolo di Origene va però calato nel significato di quelle brevi ma dense pagine introduttive, tenendo ben presente che il ruolo preponderante che assume nell'*Apologia* è indotto dalle censure ecclesiastiche; se l'*Apologia* cioè risulta un documento eccezionale per comprendere la visione dei difensori di Origene, ci dice altrettanto dei timori e delle sensibilità vaticane. La conseguenza dell'atto non deve però schiacciare l'atto: credo sia fuori di dubbio che mentre si accingeva nell'*Oratio* a difendere le sue ragioni e a presentare le disputande *Conclusiones*, Pico, pur rivolgendo qualche pensiero ad Adamanzio, avesse intenti più vasti e "novatori" che quello di riproporre la teologia origenista. Inoltre, a ben vedere il canone dei pregiati autori (di tutte le scuole) che Pico presenta, sia pure in maniera solo esplicativa, Origene non c'è[282]. Ma quei pensieri che gli rivolge, nella sede dell'*Oratio*, meritano di essere approfonditi. A mio avviso è la veste di un Origene esoterico, o meglio seguace dell'esoterismo, garante di rivelazioni da non affidare al volgo (come compare anche in alcuni punti dell'*Heptaplus*) che può chiarire il ruolo del Padre Alessandrino, almeno in queste pagine. E' così che compare dando manforte assieme a Ilario e Esdra (Ezra) ai

---

"cristianesimo carnale" ed in una parola del legalismo giudaico contro i progressi dell'origenismo e la sua reviviscenza così brillante attraverso il rifluire della filosofia greca in Italia e in Europa?"

[281] E. P. MAHONEY, *Giovanni Pico della Mirandola and Origen on humans, choice and hierarchy*, «Vivens homo», V/2 (Numero speciale: V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola), 1994, pp. 359-376.

[282] *Oratio*, cit, 31.

"celebres Hebreorum doctores" che narrano della rivelazione della Legge a Mosè, il quale avrebbe dovuto escludere i misteri più segreti al popolo, limitandosi a proclamare la fondamentale esistenza di Dio e la precettistica morale e religiosa. "Dunque non fu umano consiglio, ma precetto divino tenere tutto ciò nascosto al volgo per comunicarlo ai perfetti" E ancora, con parole molto simili a quelle che userà nell'*Apologia* e poi nell'*Heptaplus*: "Di Gesù Cristo Origene afferma che egli rivelò molte cose ai discepoli che essi non vollero scrivere affinché non si divulgassero."[283]

I misteri segreti vennero dunque tramandati oralmente, è così era accaduto per la veritiera interpretazione della Legge, che per questo venne chiamata Cabala (cioè "ricezione"). Quando Esdra, consapevole del rischio di dispersione della sapienza segreta, dopo gli esilii e le stragi, decise di convocare i sapienti superstiti e di fissare tramite la scrittura quelle verità, provvide dunque a formare i libri della Cabala[284]. Pico rivendica di aver ricercato e letti quei libri, e di avervi trovato "non tanto la religione mosaica quanto la cristiana". Origene viene dunque posto a testimone (e parzialmente seguace) del lungo processo esoterico che Pico si accinge a svelare, processo che ha nella scienza cabalistica il suo fulcro e i suoi contenuti, che secondo il Mirandolano possono essere interpretati in maniera ortodossa. Tra questi contenuti, che sono dunque anche di *concordia* tra ebrei e cristiani, vi sono in primo luogo i tipici elementi di frattura: "qui il mistero della Trinità, qui l'incarnazione del Verbo, qui la divinità del Messia" ma anche temi che, a mio avviso, coinvolgono (non ovviamente come primo scopo) la riabilitazione di Origene. Così dunque si esprime Pico: "qui, a proposito del peccato originale, della sua espiazione in Cristo, della Gerusalemme Celeste, della caduta dei demoni, degli ordini angelici, del Purgatorio, delle pene infernali, leggo le medesime cose che ogni giorno leggiamo in Paolo e Dionigi, in Girolamo e Agostino. E per quello che concerne la filosofia, ti pare di udire Pitagora e Platone, le cui affermazioni sono così affini alla fede cristiana che il nostro Agostino rende infinite grazie a Dio per essergli giunti tra le mani i libri platonici."[285] Sono

---

[283] *Commento*, cap. XI, Stanza IX (Garin, 580, Opera, p. 757), *Oratio*, 40, p. 147 (Bori); *Apologia* in *Opera Omnia* p. 122, *Heptaplus*, p. 174 (Garin).

[284] Per 4 libro di Ezra si intendono i capitoli 3-14 del testo apocrifo noto come 2Esdra. Su di esso si era già richiamata l'attenzione nel riassumere le visioni dell'inferno nell'apocalittica giudaica; è un testo scritto probabilmene tra il I e il II d. C, era presente nella Vulgata, seppur non integralmente. Il riferimento di Pico è a 4Ezra 14:3-6 e 45-47, in particolare laddove si riporta l'ordine divino: "Queste parole le renderai note, e queste le terrai nascoste". Il testo era stato al centro dell'attenzione di Gioacchino da Fiore, per la forte carica apocalittica che lo permea. Sulla fortuna di 4Ezra si veda A. HAMILTON, *The Apocryphal Apocalypse: the reception of the second Book of Esdra (4Ezra) from the Renaissance to the Enlightment*, Oxford 1999.

[285] 43, p. 151.

parole, come si vede, azzardate, per una lunga serie di motivi. Si riferisce certo con chiarezza alla Cabala: ma se l'attenzione all'escatologia (un'escatologia eterodossa, che non esclude la metempsiscosi) come tema controverso trova certo ben più di un appiglio nei testi cabalistici, sembra mostrare anche che il pensiero di Pico corra verso Origene (e il richiamo a Girolamo ed Agostino aumenta il dubbio che sia così) e che non sia dunque casuale che il discorso venga introdotto con il Padre Alessandrino. Tutto il discorso verrà del resto ripetuto, sostanzialmente identico, nell'introduzione dell'*Apologia* (pp. 122-123), dove, come si è visto, la difesa di Origene diviene centrale; e il senso viene ribadito sia nel *Commento sopra una canzone de amor* di Girolamo Benivieni che nell'*Heptaplus*. In maniera solo parzialmente diversa è così prospettato nella difesa delle tesi sulla Cabala:

"È il modo di trasmettere questa scienza come eredità, ricevendola cioè da un maestro, che ha fatto dare a questa scienza il nome di cabala, che significa ricevimento... Che sia proprio così: che Dio diede a Mosè la Legge letterale perché la consegnasse per iscritto, e che Dio rivelò inoltre i misteri contenuti nella Legge, ho cinque testimoni tra i nostri: Esdra, Paolo, Origene, Ilario e il Vangelo. Abbiamo per cominciare questo testo di Esdra al quale il Signore si rivolse in questi termini: «Ho fatto la mia rivelazione nel roveto, ed ho parlato a Mosè, quando il mio popolo era schiavo in Egitto. E l'ho fatto uscire dall'Egitto. E l'ho fatto salire sul Sinai, dove l'ho trattenuto vicino a me per molti giorni. E l'ho fatto partecipe di molte delle mie meraviglie. E gli ho mostrato i segreti e la fine dei tempi. E gli ho ordinato: «Queste parole dichiarale, quest'altre, celale». Abbiamo poi il parere autorevole di Origene, la cui testimonianza per le tesi che la Chiesa accoglie è molto forte, in quanto là ove è buona, non v'è uomo migliore. Origene dunque, su questo passaggio di Paolo, al capitolo III dell'Epistola ai Romani, dichiara: «Qual è dunque la superiorità dei Giudei, o qual è l'utilità della circoncisione? Anzitutto perché a loro furono affidate le promesse divine». Origene afferma che occorre prenderli in considerazione, non perché si tratta della lettera scritta, ma in quanto sono gli oracoli di Dio. Da questo testo di Origene ricaviamo che oltre alla Legge letterale, qualcos'altro fu trasmesso ai Giudei, che Paolo chiama gli oracoli di Dio. La lettera, cioè la legge letterale, nessuno nega che fu loro rivelata. Ma essa non è per nulla una prerogativa, in quanto per se stessa la lettera uccide; se non è vivificata dallo spirito è di per sé completamente morta. Ma oltre a questa legge furono loro dati gli oracoli di Dio, di cui si vantano a ragione e che non sono che ciò che gli Ebrei chiamano Cabala, cioè il vero senso della Legge ricevuta dalla viva voce."

Il brano, ed in generale il collegamento operato da Pico, è a mio avviso fondamentale perché il nesso prospettato tra Origene e i cabalisti diventerà un topos, che fluirà lungo tutto il Cinquecento e verrà poi utilizzato da Bruno. La vicinanza, che indichi testimonianza o un vero e proprio ruolo di trasmissione, di Origene al processo di diffusione della verità che parte da 4Ezra potrebbe, ma è solo, un'ipotesi non esarire qui i suoi rivoli. La rivelazione di Ezra presenta infatti forti legami con l'apocalittica, che verranno rinsaldati da Gioacchino da Fiore, nell'*Enchiridion super Apocalypsim*; ciò potrebbe spiegare, ma è solo un'ipotesi, perché nel Cinquecento Origene riapparve carsicamente nelle speculazioni millenaristiche.

E' dunque con questo ruolo di maestro di arcane verità che Origene innerva l'*Oratio*, facilitando e garantendo Pico in alcuni passaggi importanti.[286] Così accade nel continuo slittamento dal piano del racconto della Genesi al mito platonico del *Simposio* di Poros e Penia, dal giardino dell'Eden al giardino di Zeus, effettuato nella prima parte dell'*Oratio*, su cui ha mirabilmente portato l'attenzione Pier Cesare Bori[287]. E' un punto adombrato da Origene nel *Contra Celsum* (IV, 39), non solo come generico sostegno all'utilizzo di narrazioni mitologiche contro il forzato intellettualismo di Celso, ma come riscontro puntuale di una reale dipendenza di Platone dal testo biblico. Allo stesso modo l'associazione tra l'ascesa platonica e la progressione spirituale del cristiano, che Pico introduce con l'esempio della scala di Giacobbe è una connessione origeniana (*Contra Celsum*, 6, 20-21; ma vedi anche *Commento al Cantico dei Cantici*, 3, 21). Del resto lo stesso schema della possibile progressione della creatura umana prospettato da Pico, sulla scia anche dello Pseudo-Dionigi l'Aereopagita, aveva una fondamentale matrice origeniana, che Pico dimostrò di non ignorare. Infatti, nella distinzione gerarchica e successiva degli stadi dello sviluppo dell'uomo, legati all'imitazione degli spiriti celesti e quindi poste sotto l'avallo di Serafini (amore e dunque unione mistica), Cherubini (intelletto e dunque filosofia contemplativa) e Troni (saldezza del giudizio e dunque vita attiva), il Mirandolano riprende uno schema variamente neoplatonico che vede la successione di etica, filosofia naturale e metafisica (raggiungimento delle cose ultime). Uno schema che, come Pico ricorda del *Commento sopra una canzone de amor*[288], Origene ricollega a tre diversi libri dell'Antico

---

[286] P.C. BORI, *Pluralità delle vie*, Milano 2000.

[287] *ibidem*; sul mito di Poros a Penia cfr. anche M. J. B. ALLEN, *The Birthday*…, cit.., pp. 99-100.

[288] Lo fa senza richiamare direttamente Origene, ma il riferimento è inequivocabile. Cfr. p. 535 ed Garin: "Dell'uno e dell'altro parlò eccellentemente Salomone, del volgare nello Ecclesiaste come naturale filosofo, e ne'Proverbi come morale, del divino e celeste nella Cantica sua". Il riferimento in

Testamento, Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici, esponendo un itinerario spirituale, che diverrà di fondamentale importanza nella storia del cristianesimo: la successione cioè del momento purgativo, illuminativo e unitivo.

Origene è Prologo al *Commento al Cantico dei Cantici*, 3, 4-7. Bori sostiene, ed è condivisibile, che Pico nel rifiutare "l'ascendenza di Salomone" presente invece nello schema di Origene, si interessi al "parallelismo strutturale dei differenti percorsi iniziatici, piuttosto che alla loro comunanza genetica". Questo è certamente vero: mi pare che vada osservato che pur segnando una differenza di scarso significato nel rapporto con Origene, è estremamente rilevante in un eventuale parallelo che si voglia svolgere con Ficino, che alla gerarchia cronologica attribuiva un valore molto più forte che Pico.

2.5. Quadri, strofe e vite di sante.

Se l'*affaire* Pico rappresenta probabilmente il punto più consapevole e coraggioso della ripresa quattrocentesca di Origene, non meno significative sono altre piccole vicende, che ci consentono di avere un monitoraggio più ampio di tale fenomeno.

Rimaniamo nell'ambito della cultura fiorentina, ma rivolgendoci in questo caso ad un autore, eccentrico per molti versi, come Luigi Pulci[289]. Il Pulci era ben addentro come contatti alla cerchia laurenziana, ma ne era completamente opposto per indole; il dissidio che lo vide opposto ai neoplatonici, ed in particolar modo a Ficino, lo portò, alla metà degli anni '70 del '400, a distaccarsi dal suo compagno di gioventù Lorenzo de' Medici, e a porsi al servizio dei Sanseverino. Nel sonetto *Costor che fan sì gran disputazione*, indirizzato a Pandolfo Rucellai, aveva irriso le dispute sull'immortalità dell'anima, più che per reale opposizione alla teoria, per fastidio verso il peso che il gruppo ficiniano aveva assunto a Firenze; il suo atteggiamento dissacrante aveva avuto modo di ripetersi due anni dopo, in occasione del Giubileo del 1475, quando aveva scritto il sonetto, ai limiti dell'ateismo, *In principio era buio, et buio fia*. Per Ficino il Pulci rapprensentava quel distacco tra intellettuali e religione, contro cui si scaglia con tanta forza e tanti rimpianti per i tempi passati; ed Hankins sospetta che le ripetute invettive ficiniane contro i cattivi maestri, avessero il poeta tra gli obiettivi. Fatto sta i continui attacchi dall'una e dall'altra parte raffreddarono i rapporti tra Pulci e Lorenzo e lo spingeranno verso quello che sarà nei fatti un'esilio. Morirà lontano da Firenze e verrà sepolto in terra sconsacrata, per la sua spavalderia sacrilega e il suo interesse verso la necromanzia.

Nella sua opera maggiore, il *Morgante*, pubblicato in due tranches tra il 1478 e il 1482, fa capolino il nostro Origene, in maniera più consistente, a mio avviso, di quello che si considera solitamente. Nell'opera, come è noto, vi è una costante parodia di Ficino, presentato come Marsilio l'infedele re dei Mori, che prepara, con la complicità di Gano, l'agguato di Roncisvalle. Nel XXV libro il necromante Malagigi si rivolge al demone Astarotte, diavolo filosofo-teologo, per far giungere Rinaldo e i suoi cavalieri in ausilio di Orlando a Roncisvalle. Ma il loro dialogo devia presto su questioni teologiche, che coinvolgono anche la sorte dei demoni. Pur considerando giusto e

[289] Sul Pulci e la sua opera si veda come opera generale D. DE ROBERTIS, *Storia del Morgante*, Firenze, 1958.

mite il decreto divino, Astarotte non conta di poter essere salvato. Gli angeli che si sono ribellati e Giuda verranno dannati, nonostante l'opinione di Origene:

> Ma la natura angelica corrotta
> non può più ritornar perfetta e intera,
> la qual peccò come natura dotta,
> e per questa cagion poi si dispera.
> […]
> E non sarebbe anche Giuda dannato,
> che si pentè: ma la speranza manca,
> sanza la qual nessun mai fia salvato;
> e 'l detto d'Origen non lo rifranca;
> né sia chi l'altra oppinïon concluda:
> *in diebus illis salvabitur Iuda*.[290]

Una citazione certamente in linea con la usuale condanna di Origene, che potrebbe peraltro essere stata introdotta dal Pulci anche come ennesima punzecchiatura ai neoplatonici. Ma ciò che è interessante è in realtà l'intero andamento della discussione (in vero più un monologo del demone). Astarotte spiega infatti che il Figlio non sa quello che sa il Padre ("Colui che il tutto fe', sa il tutto solo/ e non sa ogni cosa il suo Figliuolo"[291];) ed in generale sostiene la superiorità di Dio, puro atto da cui discende ogni cosa, nella Trinità; passa poi a trattare della sorte degli angeli caduti, e del rapporto tra libero arbitrio, che sembra essere assoluto, e la prescienza divina, esattamente secondo la soluzione origeniana[292]. I temi trattati via via da Astarotte sono sostanzialmente tutti caposaldi del pensiero del Padre Alessandrino, che compare però solo al termine per essere contraddetto. E' chiaro che tali strofe debbano essere prese con le molle, ma mi sembra riduttivo limitare all'inspienza teologica del Pulci gli eventuali errori teologici della precedente trattazione di Astarotte[293]; e rilevare solo che qui vi è un nuovo capitolo della

---

[290] L. Pulci, *Morgante*, cit., XXV, ott. 154-155.
[291] *ivi*, XXV, 136, 7-8; mi sembra che riprenda Cristoforo Landino (Inferno 9, 126-129 v. 71) "Origeniani da Origene dicono che el figluolo non può vedere el padre nè lo spirito sancto el figluolo; affermano anchora che l'anime peccorono nel principio del mondo, et secondo la diversità del cielo insino alla terra hanno preso diversi corpi; et per questo dicono esser facto el mondo."
[292] *ivi*, ott. 149 sgg.
[293] Secondo Orvieto, *Per un'interpretazione allegorico-polemica dei cantari XXIV-XXVIII*, in *Pulci medievale. Studio*

schermaglia polemica con Ficino, come pure accade quasi tutte le volte in cui l'autore del *Morgante* cede alla disputa teologica. E' chiaro che in queste strofe vi sia tale contrasto ed emerge puntualmente nell'assunzioni finali di Astarotte, che sostanzialmente considera impossibile ed errrato guardare alle cose del cielo dalla terra[294]. Ma ciò che colpisce qui è la conoscenza, non superficiale, di Origene: Astarotte segue infatti, distaccandosene per quel che riguarda la salvezza dei demoni, delle ben note tesi origeniste. In un passo in particolare mi sembra che riprenda il commento di Cristoforo Landino alla *Commedia* dantesca[295]. Ciò, lungi dal far considerare il Pulci un'estimatore di Origene, testimonia che la conoscenza fiorentina di *Adamantio* non si esaurisse all'interno di chi condivideva il programma di ripresa platonico. Il Pulci, inoltre, rifiutava alla base l'assunto ficiniano della conciliazione tra filosofia e religione: in questo, ed in altri casi, egli non intende confrontarsi puntualmente con le tesi di Ficino. Voglio intendere con questo che la sua conoscenza del Padre Alessandrino, anche se dovuta forse alla vicinanza forzosa con l'ambiente dell'Accademia, non è indotta dalla volontà di confutare i suoi avversari. Non deve del resto sorprendere che l'ondivaga curiosità intellettuale del poeta fiorentino lo sospingesse ad interessarsi di un autore riprovato, i cui testi non aveva difficoltà a reperire a Firenze. Non si può affermare con certezza che lo lesse, ma solo testimoniare una volta di più quanto radicata fosse ormai nell'ambiente culturale fiorentino la conoscenza di Origene.

Sarebbe interessante conoscere meglio a questo punto i suoi rapporti con l'autore della *Città di Vita*, la cui unica traccia mi sembra sia solo letteraria: cioè quel "mio Palmier'" del canto XXIV, che avea "forse" creduto nella metempsicosi. E' da notare inoltre quello che non c'è: e cioè la connessione che non viene effettuata tra Palmieri ed Origene. Il discorsi di Astarotte tocca infatti anche la sorte delle schiere angeliche, ma Pulci non pensa di inserire qui la riprovazione del testo del concittadino, nè di suggerire in qualche modo la dipendenza del Palmieri da Origene.

---

sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento, Roma, 1978, il discorso di Astarotte- Pulci rende caricaturale lo stesso autore.

[294] Luigi Pulci, *Morgante*, cit., XXV, ott. 157-158. "Né detto l'ho per metterti alcun dubbio,/ ma perch'io veggo che la umana gente/ di molti errori avvolge a questo dubbio, /e vuol saper, sanza saper nïente, /onde esca il Nil, non pur solo il Danubbio:/ basta che tutto ha fatto giustamente/ e giusto e vero è quel Signor di sopra,/ come dice il salmista, in ciascuna opra./ E poeti e filosofi e morali/queste cose ch'io dico anche non sanno;/ma la prosunzïon vuol de' mortali/saper le gerarchie come elle stanno./Io ero serafin de' principali, /e non sapea quel che quaggiù detto hanno/ Dïonisio e Gregorio, ch'ognun erra/ a voler giudicare il Ciel di terra."

[295] Cfr. nota pagina precedente.

Non lo fa certo per salvaguardare la memoria postuma di Matteo Palmieri, a cui accosta il nome altrettanto rischioso di Pitagora. Ma perchè, come si è già accennato lasciandolo in sospeso, sarà solo dopo il 1486, cioè dopo le 900 tesi pichiane, che si infittiranno le voci sull'origenismo palmieriano. Anche se la dottrina origeniana era un riferimento non così nascosto nell'opera, il nome di Origene venne, se non taciuto, sussurato: è un indice significativo di quanto la vicenda di Pico ravvivò, nel bene e nel male, il fuoco delle polemiche, e delle difese, origeniste. Mise infatti infatti Origene sotto i riflettori, ma la conclusione favorevole del suo contrasto con la Chiesa contribuì a sdoganare la figura del Padre Alessandrino.

I primi accostamenti tra Palmieri ed Origene sono infatti, tutto sommato, benevoli. Rimarcano l'errore ma tratteggiano punizioni non gravi per Palmieri e per Origene. Ecco che a cavallo tra XV e XVI secolo fine secolo compare un poemetto anonimo dal titolo abbastanza eloquente *Matheo Palmieri fiorentino si retracta dai suoi errori*. In esso il poeta si dichiara sì colpevole, ma per ignoranza: accecato dall'eccellente nome di Platone, aveva imitato la sua dottrina. Solo alla sua morte aveva appreso dei suoi errori e dello scandalo che aveva così prodotto. Invoca dunque di salvare le parti compatibile con la dottrina della Chiesa e di correggere le altre, così come viene fatto nella lettura di Origene:

Et come la doctrina di Origene
Dove ben dixe a leggier si concede,
Ancor quel decto ho rectamente e bene
Sendo conforme alla sacrata fede,
Absconder non si debbe de viventi,
Però che al vero ogni intelletto cede.[296]

L'anonimo non parla di una diretta influenza origeniana, ma si limita a suggerire un parallelo, impegnativo e pericoloso al tempo stesso. E' altrettanto significativo che negli stessi anni Tommaso Sardi, frate di Santa Maria Novella, nel poema rimasto inedito l'*Anima Peregrina*, pur differenziandone la sorte, accomuni in

[296] La citazione è in A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri,* cit, p. 427. Il poemetto venne segnalato per la prima volta da R. J. PALERMINO, *Palmieri's* Città di Vita*: More evidence of Renaissance Platonism*, Bibliothèque d'Humanisme et de la Renaissance, Genève 1982.

una pena non troppo dissimile Palmieri ed Origene[297]. Anche'egli immagina un viaggio dantesco nell'aldilà, dove incontra tra gli altri, il Palmieri. Egli si trova nel cielo di Mercurio, nella sezione dedicata alla poesia, appare fuggente e con il volto rivolto verso e terra: a spiegare il perché viene ricordata la sua terzina che fa diretto riferimento alla purgazione degli angeli sulla terra: "Quivi ne' campi Elysii fu raccolta/la legion degli angeli intra due/per farne prova la seconda volta". Il Palmieri se ne vergogna, ma non appare in ogni caso come un dannato; in quella sezione si trovano infatti spiriti che sono sospinti di natura ad amare il bene per sé stesso, " beati in tal furore". Più grave la sorte di Origene che viene presentato come uno spirito dolente; egli, che probabilmente non ha bisogno che gli vengano ricordati i suoi errori, viene raffigurato mentre distrugge i suoi libri ereticali.[298]

Se per i due testi precedenti non si hanno date precise, vi è un testo pubblicato però nel 1494, l'anno dopo la riabilitazione di Pico, che ha ben più di qualche legame con la vicenda di Palmieri. Ne riporto un brano significativo:

Ecco che venne in Nicomedia fama
Che giera in Alexandria un homo sancto
Et qual per nom Origenes si chiama
E disputando va per ogni canto
Come al perfetto Idio si teme et ama
Di chi altro crede il suo gran pianto
Ensegna a conculchari e' falsi dei
Di pietre et legni iniqui ingrati rei

Il prosieguo del testo è un susseguirsi di omaggi ad Origene, che viene considerato non solo "sapientissimo e prudente / di nobiltà d'animo e d'ingegno" ma anche portatore di "sancta doctrina", di "sancta fama", "sempre degno di corona" , l'unico che ha "perfecta notizia" e "auctorità", tanto da dover essere invocato la notte ed il giorno, per potersi incamminare verso la salvezza eterna[299]. Non c'è alcun

[297] Non sono riuscito a reperire il testo, dipendo dunque dalla segnalazione della Mita Ferrero e dall'ampio riassunto di G. ROMAGNOLI, *Frate Tommaso Sardi e il suo poema inedito dell'*Anima Peregrina, in Il Propugnatore, XVIII, 1885, II, pp. 289-333.
[298] Cfr. A. Mita Ferrero, *Matteo Palmieri*, cit., e Romagnoli, *Frate Tommaso Sardi*, cit., pp. 315-316.
[299] Cfr. M.RIZZI, *Lotto, Origen and St. Barbara: Another look of the revival of Origen at Renaissance*, in *Origeniana Octava, Origen and the Alexandrian Tradition Papers of the 8th International Origen Congress,* Pisa 27-31 August

accenno alle condanne, né nessun tentativo di smarcasi da Origene: nel loro piccolo, sono pagine spinte quanto quelle pichiane. L'opera è la *La historia di Sancta Barbara*, *Vergine et Martire* di Giuliano Dati. Il rapporto tra Origene e Santa Barbara deriva da una biografia della santa, scritta dal frate agostiniano Johann de Wackerzeele alla fine del XIV secolo, dove si narra di uno stretto rapporto di Origene con Barbara, la quale si converte leggendo i libri del Padre Alessandrino, speditigli per l'intermediario di un prete raffigurato. Del testo vi sono vari manoscritti: fu poi pubblicato a Colonia nel 1495, e fu dunque inserito in una edizione tarda della *Legenda Aurea.* Pù che la storia di Santa Barbara, interessa qui il suo autore: Giuliano Dati, futuro cardinale, noto per un suo testo sulla recentissima scoperta dell'America (*Lettera dalle isole nuovamente trovate*)[300]; ma soprattutto nipote di Leonardo Dati, che, come si ricorderà, aveva fornito il commento alla *Città di Vita* di Matteo Palmieri. E' difficile non considerare il richiamo ad Origene "uomo sancto", steso l'anno successivo dell'assoluzione di Pico, come un tentativo di richiamare la memoria postuma di Leonardo Dati. A quel che sappiamo, sullo stretto rapporto tra Palmieri e Dati calò un improvviso silenzio: la sospetta data della pubblicazione di quest'opera, piena di lodi così sperticate verso Origene, potrebe suggerire che probabilmente qualche velato imbarazzo circolava anche a Roma e che il nipote avvertisse il bisogno di approfittare della svolta data dalla conclusione della vicenda di Pico. Giuliano Dati non era uno sprovveduto: cardinale, fu impegnato nelle attività riformatrici dell'Oratorio del Divino Amore; all'epoca della stesura dell'opera era cappellano a San Giovanni in Laterano. Non sembra probabile dunque che ignorasse la pericolosità dell'autore e le cautele che erano dovute nel riportarne la fama, soprattutto nello stendere un'opera di larga diffusione, come fu *La historia di Sancta Barbara*.

Ciò che è altresì interessante è la fortuna, mai spentasi del tutto, della produzione omiletica di Origene; ed il legame di essa con alcune trasposizioni iconografiche. Ancora una volta esse si intrecciano sorprendentemente con la storia del Palmieri. All'agiografia di Barbara e ai suoi presunti rapporti con Origene, sono infatti dedicate le scene dipinte nella Capella Suarda da Lorenzo Lotto, anche se non

---

2001, II, edited by Lorenzo Perrone, Leuven, 2003. Per le notizie su Giualiano Dati, cfr. Lefèvre, *Fiorentini a Roma*, cit.

[300] Il testo è una traduzione della lettera scritta da Colombo nel febbraio dello stesso anno; Giuliano DATI, *Lettera delle isole novamente trovata*, Roma, Eucharius Silber [Argentius], 1493.

sappiamo con quanta consapevolezza[301]. In questi dipinti, pur non comparendo il Padre Alessandrino, vi è la rappresentazione dell'episodio della santa che attende il prete, che nella biografia viene inviato da Origene. Rizzi sospetta che a stendere il programma ideologico del ciclo pittorico possa essere stato Giacomo Filippo Foresti, il monaco agostiniano bergamasco che abbiamo già incontrato per quanto riguarda la fortuna di Matteo Palmieri[302]. Egli fu autore anche del *De claris selectisque plurimis mulieribus*[303], nel quale riporta l'episodio di Barbara e del prete, ma attribuisce ad Agostino e non ad Origene, il ruolo di pedagogo della santa, ed era in quegli anni vicino ai committenti Suardo.

Ma vere o presunte, condannate o meno, troviamo piccole tracce origeniane in vari luoghi della penisola. Così a Roma nella Cappella Sistina, Botticelli dipinge, in un grosso ciclo dedicato all'ospedale di Santo Spirito, la Tentazione di Cristo e Guarigione del lebbroso. Edgar Wind sospetta che tale connessione tra i due eventi e lo Spirito Santo sia stata ispirata da un'omelia origeniana. Si è già detto che esse circolavano in maniera manoscritta; in ogni caso nel 1475 ne venne pubblicata un'edizione in appendice ai sermoni di S. Gregorio[304]. Al Botticelli inoltre venne attribuito dal Vasari un dipinto, tacciato di eresia, presente nella cappella funebre del Palmieri[305], creando così un sospetto, fin troppo spinto, sull'origenismo del pittore. Su tale quadro conviene soffermarci con più attenzione.

Secondo il Vasari infatti, a Firenze la fama di eretico in cui era incappato post mortem il Palmieri fu scontata dagli angeli dipinti sulla pala d'altare della cappella Palmieri a San Pier Maggiore. Pare che gli angeli vennero coperti da un velo nero; secondo altre versioni fu l'accesso all'intera cappella che venne interdetto. Il dipinto avrebbe ricordato infatti fin troppo da vicino l'eresia in cui era incappato il loro commissionatore. A corroborare la testimonianza del Vasari sul quadro non vi sono tracce documentarie certe: le voci di eresia che circolavano sul Palmieri coinvolsero, a

---

[301] Sulla storia di Santa Barbara e sui dipinti del Lotto cfr M. RIZZI, *Lotto, Origen and St. Barbara: Another look of the revival of Origen at Renaissance* in *Origeniana Octava: Origen and Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress,* Pisa 27-31 August 2001, II, edited by Lorenzo PERRONE, Leuven, 2003.

[302] Si veda il paragrafo 4. Nel 1502 in ogni caso, in una nuova versione del suo compendio di storia generale, il *Supplementum Chronicarum,* il Foresti dichiara di essersi sbagliato per quanto riguarda sorte del poeta.

[303] Jacobus Philippus de Bergamo, *De claris selesctisque plurimis mulieribus.* Ferrara, Laurentius de Rubeis, de Valentia, 29 Apr. 1497

[304] E. WIND, *The revival of Origen,* cit.,.

[305] "Dicevano che da Sandro erasi in quella pittura seguita una strana opinione d'Origene intorno agli angeli, per dar nel genio al Palmieri che l'aveva adottato in un suo poema. L' altare venne perciò interdetto e coperta la pittura." G.VASARI, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, a cura di G. MILANESI, Firenze, 1878, III, p. 315.

ragione, anche il dipinto, ma probabilmente senza che venissero prese misure restrittive. Il quadro in questione è *l'Assunzione della Vergine*, dipinto da Francesco Botticini (e non dal Botticelli) tra il 1475 e il 1477, ed ora alla National Gallery a Londra.[306]

Sotto un triplice corona di Angeli, posta su di un avvallamento si trova la tomba vuota della Vergine, fiorente di gigli; ai lati, raccolti in preghiera Matteo Palmieri sulla sinistra, con Firenze e Fiesole sullo sfondo, e la sua vedova Niccolosa Serragli sulla destra, a dominare forse i suoi possedimenti della Val d'Elsa. A riempire lo spazio scenico dietro il feretro provvede una vasta conca, tra i due colli (Fiesole e probabilmente le colline sensesi).

La composizione delle schiere angeliche, canonicamente tripartita, ha però al suo interno anche i santi, cosa che lascia pensare alle dottrine di Matteo: al ritorno cioè degli eletti allo stato angelico. Ciò ha indotto a sospettare che fosse proprio Matteo, quando era ancora in vita, a stilare il progetto iconografico del quadro. Sappiamo infatti che la committenza del quadro venne affidata al Botticini nel 1473, e nel contratto Matteo si riservava la possibilità di intervenire nella definizione dell'immagine. Il quadro fu però pronto solo nel 1477; dopo il 1475 furono Niccolosa ed il fratello ad occuparsi dell'incarico del Botticini. Il pittore in ogni caso conosceva il testo, perchè era stato incaricato di provvedere alla decorazione del più prezioso codice esistente della *Città di Vita*. Non è una caso dunque che il dipinto presenti, come hanno notato Bagemhil e la Mita Ferrero, delle profonde affinità con l'ultimo canto del poema, del quale rispecchia la salita in cielo di Maria e la tripartizione angiologica.

Ma, a mio avviso, c'è un altro particolare, che io sappia mai notato, che potebbe far pensare ad Origene. Un Origene questa volta pienamente ortodosso. I gigli che ricoprono la tomba vuota sono stati interpretati come un simbolo di Firenze; essi, che sono posti sotto l'asse della figura di Cristo, rappresenterebbero dunque l'immagine di Firenze come nuova Gerusalemme terrena[307]. Non so se questa interpretazione sia del tutto corretta[308], ma senza necessità di negarla, nulla vieta la compresenza di diversi

---

306 Sul quadro oltre i già citati lavori su Palmieri, si vedano H. UHLMANN, *Sandro Botticelli*, Munich, 1893; *Descriptive and Historical Catalogue of the Pictures in the National Gallery,* London, 1906; J. DUNKERTON, *Giotto to Dürer: Early Renaissance Painting in the National Gallery*, New Haven, 1991; R. BAGEMHIL, *Francesco Botticini's Palmieri Altarpice*, in «Burlington Magazine», 138, 1996, pp. 308-314.

307 La maggior parte della critica che ho consultato concorda con questa immagine.

308 Non voglio con questa negare che vi possa essere stata tale volonta di equiparazione tra Firenze e Gerusalemme. Noto solo che nel quadro, così ricco di particolari geografici, Firenze compare

livelli allegorici del quadro. In primo luogo per la tipicità del nesso tra i gigli e il motivo dell'Assunzione della Vergine. Ma anche per un altro motivo.

L'immagine del Botticini porta alla mente infatti con sorprendente esattezza una descrizione biblica, che era usualmente mediata da Origene: lo sposo e la sposa, ed i "gigli nella convalle" rimandano infatti ad un versetto del *Cantico dei Cantici* : "Io fiore di campo, un giglio della convalle. Come un giglio tra le spine, così la mia amata tra le fanciulle." Come è noto, il commento di Origene, che Matteo ben conosceva[309], era l'interpretazione canonica e fondamentale sul testo biblico; su questo versetto Origene si sofferma ampiamente. E' altrettanto noto che Origene inaugura una chiave di lettura fortemente allegorica sul testo, interpretando Cristo come lo sposo e la Chiesa (o l'anima) come la sposa: ma, al contempo, su questi versetti non tralascia di considerare la possibilità che essi vengano riferiti ad ogni singola anima: "Se poi riferiamo questo testo ad ogni singola anima, possiamo dire che per l'anima, che può essere definita campo per la sua semplicità e superficialità, il verbo di Dio diventa fiore e le insegna l'inizio delle buone opere. *Per quelle invece che cercano più in profondità e scrutano profondità più nascoste*, quasi nelle convalli, egli diventa giglio per il candore della pudicizia e il rifulgere della sapienza, *affinchè anch'esse diventino gigli che spuntano fuori dalle spine, cioè fuggendo i pensieri e le preoccupazioni del mondo che nel Vangelo sono paragonate alle spine*."[310] Precedentemente inoltre il Padre Alessandrino si era soffermato sulla capacità attrattiva del "giglio" nei confronti di "colei che gli era vicina", nello spingere all'emulazione della virtù.

Pur sembrandomi evidente il richiamo al *Cantico dei Cantici*, non saprei dire però se a pesare di più fu il ben noto lavoro esegetico di Origene o la tradizione legata ad un apocrifo di Giuseppe d'Arimatea. Nel *Transito della Beata Maria Vergine*, infatti, la presenza dei gigli, simbolo di verginità ed immortalità, si lega all'ascensione di Maria: le schiere degli angeli infatti dinanzi a tale evento intonano proprio il versetto in questione del *Cantico dei Cantici*[311]. Da profano della storia dell'arte non so coglierne

---

lontana e periferica; mentre la presenza dei gigli sul centro della scena, come dimostro a seguire, mi sembra legata ad altri fattori.

309 Cfr. A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri*, cit., ;.

310 cfr. Origene, *Il Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Milano 1998. I corsivi sono miei.

311 "E fu tanto lo splendore di luce e il soave profumo mentre gli angeli cantavano il Cantico dei Cantici al punto in cui il Signore dice: 'Come un giglio tra le spine, tale è la mia amata fra le fanciulle'".

esattamente la diffusione nel vasto ambito dell'iconografia mariana: si sa però che nel Quattrocento circolarono dei testi legati a tale tradizione[312].

Non escluderei la somma di entrambi i fattori: si tenga infatti presente che nella cappella funebre la presenza del sepolcro non si riferisce solo all'ascensione della Vergine, ma richiama inevitabilmente la dipartita del Palmieri: che fu Niccolosa a seguire successivamente la composizione del quadro; e che inoltre il Palmieri, alle sue pubbliche esequie, pur essendo più famoso per la sua attività e le sue opere "politiche", aveva sul petto un codice della *Città di Vita*. Considerato tutto questo, non mi sembra fuori luogo ipotizzare che il Botticini utilizzasse il doppio significato del sepolcro, per descrivere allo stesso tempo l'ascensione mariana, il ricordo di un amore coniugale, la virtù e la conoscenza *profonda* del Palmieri.

Tale possibile spiegazione non ebbe comunque ripercussioni sulla presunta disgrazia del quadro, che rimase legata alla trasposizione degli angeli e dei santi. Le varie polemiche che hanno coinvolto il Palmieri si sono però dimostrate un'utile cartina di tornasole per saggiarne la circolazione origeniana, a vari livelli.

Dall'iniziale passione del Traversari fino alle stupefacenti affermazioni di Giuliano Dati, il Quattrocento fu dunque, per la fortuna origeniana, una stagione di riscoperta dei testi, di profonda influenza filosofica, e di significativa diffusione, soprattutto in area toscana. L'autore del *Peri Archôn* non smise, nonostante questo, di essere esecrato. Ad avvertire i pericoli del proliferare delle idee del Padre Alessandrino e a chiudere metaforicamente la stagione origeniana fiorentina provvide alla fine del secolo Girolamo Savonarola. Per comprendere la sua posizione su Origene, bisognerà tener presente il rapporto contrastato del frate con il platonismo, che ripudiò dopo un'infatuazione giovanile; ma anche l'odio-amore con i circoli culturali fiorentini. Contrastato da Ficino, fu invece vicinissimo a Pico. Questo non mitigò la sua posizione di condanna, che fu espressa a chiare lettere nella sua ultima predica, il 27 maggio 1498.[313] Savonarola si scaglia infatti contro coloro che per difendere Dio dall'apparente ingiustizia del giudizio *ab aeterno*, credono nella teoria della preesistenza dell'anima e della metempsicosi: "Questa opinione è attribuita ad Origene, e a lui e a chi lo seguitava nasceva questo errore, perché non avevono vera filosofia, e volevano

---

312 Cfr. Mary VINCENTINE *A Fifteenth-Century Italian Version of the "Transitus Mariae"* in «Italica», Vol. 28, No. 1, 1951, pp. 23-26; si riferisce ad un anonimo testo veneziano scritto tra il 1465 e il 1472, il *Transito della Madonna*.

313 G. SAVONAROLA, *Prediche Su Esodo*, II, 290.

ridurre pure le cose di Platone alla fede, donde ne seguitava mille errori, perché nelle cose di Platone, si trovano più cose contrarie alla fede che in quelle di Aristotile."

2.6. Le edizioni a stampa.

Tra la fine del '400 e l'inizio del nuovo secolo a dare nuovo vigore alla ripresa origeniana contribuì una grande stagione di fortuna editoriale, che ebbe i suoi centri a Venezia, a Parigi, ed infine a Basilea, per l'impulso e la passione di Erasmo da Rotterdam. Si è già detto della traduzione e della pubblicazione del *Contra Celsum*, da parte di Cristoforo Persona nel 1481. A Venezia nel 1503 Aldo Manuzio pubblicherà una raccolta di *Omelie* e successivamente il Commento al *Cantico dei Cantici*. La prima pubblicazione è indice delle cautele che Manuzio pensa debbano usarsi con il Padre Alessandrino: viene sottolineato che il traduttore delle *Omelie* sia stato san Girolamo, e l'opera viene dedicata ad Egidio da Viterbo, influente generale agostiniano nonché noto cabalista. La possibilità che Egidio fosse il reale ispiratore della pubblicazione origeniana e la notizia di una trascrizione fiorentina, richiesta per il proprio uso personale, del *Peri Archôn* con l'*Apologia* di Panfilo[314] fanno supporre che si possa parlare di qualcosa di più che di una semplice curiosità per il Padre Alessandrino. Atteggiamento del resto in linea con le attitudini del generale agostiniano, attento alla riscoperta di diverse tradizioni teologiche. Aspetto infine non sorprendente, per un religioso interessato alla Cabala, poiché da Pico in poi una sottile linea rossa collegherà l'Alessandrino e quel corpus di dottrine. L'epistola riporta in ogni caso il giudizio classico su Origene secondo la formula di Girolamo *ubi bene dixit, nemo melius, ubi male, nemo peius*, ma si affida per la discussione all'*Apologia* di Pico dove "copiosissime et doctissime disputavit". Riporta dunque il motivo dell'alterazione dei testi, *ab inimicis corruptos*, e la disputa sulla salvezza di Origene. Su essa non si sbilancia, reputando cautamente che non è compito dell'editore giudicare del destino del Padre Alessandrino.

Nello stesso 1503 Jacques Merlin, sotto il patronato di Guillame Petit, protettore degli umanisti francesi, intraprende la pubblicazione dell'*Opera omnia* dell'Origene latino conosciuto, iniziando un progetto editoriale che proseguì fino al 1512[315]. E' interessante per quel che ci riguarda l'*Apologia* redatta da Merlin, dedicata a Louis Lasserre e Pierre Duval[316]. Sarà questa *Apologia* a provocare le ire di Noël Beda, che

[314] Cfr. l. G. PÉLISSIER, *Manuscrit de G. de Viterbe à la Bibliothèque angélique* in «Revue de Bibliothèques», II, 1892, pp. 228-240.

[315] *Operum Origenis Adamantii*…in edibus Joannis parvi et Jodoci Badii Ascensii, oct. 1512.

[316] *Operum Origenis, Tertius tomus*: "Epistola nuncupatoria…Jacobus Merlinus Victurniensis sacrae theologiae professor immeritus, praestantissimos patres regalis collegii Navarrae…"

nel 1522, in occasione della terza ristampa dell'*Opera Omnia* (la seconda vi era stata nel 1519) indusse la Sorbona ad esaminare la pubblicazione e l'*Apologia*.
Ricapitolandola brevemente, essa propone tre assiomi fondamentali, che tenta di dimostrare. Secondo Merlin, Origene "sancte vixerit", "recte scripserit" e "innocenter vitam humanam concluserit"; ci si muove qui nell'ambito di una difesa della persona di Origene, della "disputa de salute Origenis". Il modello dell'*Apologia* pichiana, pare essere ben presente a Merlin, che rielabora in ogni caso i tradizionali argomenti in difesa del Padre Alessandrino, che ha potuto trovare in Rufino ma anche nella recente polemica pichiana. Sulla santità della condotta di vita viene sostanzialmente ripreso la fonte di tutti i biografi di Origene, Eusebio di Cesarea. Per quanto riguarda l'ortodossia delle opere, Merlin accumula testimonianze di personaggi illustri, cristiani e pagani, che seguirono il pensiero di Origene (che presenta come *ambrosia praestantiorem*); per spiegare le posizioni non ortodosse ricorre alle interpolazioni degli eretici e agli errori dei copisti e dei traduttori, nonché all' invidia degli autori cristiani dell'Antichità dinanzi ad una così grande sapienza. Sulla santa morte di Origene Merlin si limita a riprendere da vicino le argomentazioni di Pico, negando quella accusa di apostasia che nel Medioevo gli era stata rivolta.

Noël Béda vide nella pubblicazione dell'*Opera* di Origene un affronto al cristianesimo: osserva del resto in quegli anni un duplice attacco alla retta fede, da un lato da parte del luteranesimo, dall'altro da parte della ripresa dell'origenismo, con le sue tesi misericordiste e pelagiane. Intraprese dunque la sua battaglia contro l'impresa editoriale di Merlin: sottopose a tal fine al parere della Sorbona una confutazione del scritta da Christian Maasseuw, con le sue annotazioni, contro l'*Apologia* preposta all'edizione origeniana. La volontà è di vietare la circolazione del testo del Padre Alessandrino e di ribadirne la sua condanna, secondo i canoni del V Concilio Ecumenico. Il contrasto giunse a quel punto all'esame della Sorbona; nel frattempo Merlin si accinge a scrivere - a distanza di dieci anni dalla prima- una nuova *Apologia*, che non venne pubblicata, mentre rafforza le sue relazioni all'interno della Facoltà per cercare di uscire vincitore dalla contesa. La nuova battaglia sulla pagina di Origene si conclude con un pareggio: la Sorbona diede ragione a Béda, ma al testo i testi di Masseau e Béda non vennero pubblicati. L'edizione di Merlin continuò invece con

notevole fortuna, nonostante non fosse filologicamente impeccabile[317]. La foga antiorigenista di Béda trovò però ben presto un altro obiettivo su cui scagliarsi, che avrebbe portato lo scontro a un livello ben maggiore: Erasmo, di cui si anticipa che fu uno dei principali artefici della ripresa dell'origenismo. Nel 1526 Béda pubblica infatti le *Annotationes in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desiderium Erasmum Rotoerodamum liber unus*[318], per poi pubblicare nel 1529 l'*Apologia …adversus clandestinos Lutheranos*, nella quale riporta l'acre corrispondenza intrattenuta con Erasmo. In esso, l'attacco a Erasmo fa tutto uno con quello alle opere esegetiche di Lefèvre d'Etaples, che pure aveva considerato il Padre Alessandrino tra gli illustri teologi da leggere e meditare. Alcune accuse si riallacciono in effetti al dibattito con Merlin poichè vertono sull'utilizzo, spregiudicato agli occhi di Beda, che entrambi fanno di Origene, venendo a convergere paradossalmente con le critiche di Lutero. Le posizioni di Béda e Lutero sono ovviamente diverse nelle critiche sulla questione del libero arbitrio, poichè Beda vede un Erasmo troppo debole, che non difende come dovrebbe i riti e le pratiche cattoliche. Uno dei motivi rimane però paradossalmente lo stesso di Lutero: Erasmo accorda troppa fiducia al libero arbitrio "naturale", come Pelagio e come Origene. Si ritornerà in ogni caso sul testo polemico di Bèda dopo un'analisi ravvicinata del rapporto tra Erasmo e Origene.

La pubblicazione francese di Origene influì con buona probabilità sulle idee di Symphorien Champier, chirurgo che aveva seguito le truppe francesi in Italia intorno al 1515 e aveva stretto contatti con lo studio medico dell'Università di Pavia. Champier è principalmente noto per la sua opposizione alle teoria mediche tramandate dagli arabi che considerava corruzione del pensiero di Galeno, di cui fu strenuo difensore. Si interessò di occultismo e contribuì alla diffusione del pensiero in Francia di Pico, Ficino e dell'ermetismo[319]: le sue riflessioni sugli spiriti e sulla natura degli incubi hanno avuto una certa fama, ma fu forse ancor più noto, nei secoli

---

317 Il successo dell'operazione fu forse dovuto anche alla spregiudicatezza dell'operazione. L'edizione Merlin, a fronte di un non inappuntabile rigore, si esime da censure; minimi anche sono gli avvertimenti al lettore sui passi eretici.

318 *Annotationes in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desiderium Erasmum Rotoerodamum liber unus*, Iodoci Badi [J. Bade], [Paris], 1526

319 Per un inquadramento generale del personaggio vedi D. P. WALKER, *The Prisca Theologia in France, in* «Journal of the Warburg and Courtyard Institute», XVII, 1954, pp. 204-259; C. VASOLI, *Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphonier Champier*, in *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova 1960 pp. 251-259; J. ROGER, *L'Humanisme médical de Symphorien Champier*, in *L'Humanisme francais au debut de la Renaissance*, Paris 1973; B. P. COPENHAVER, *Symphonier Champier and the reception of the occultist tradition in Renaissance France*, Paris-New York-Mouton 1978;. Sulla presenza di Origene nelle sua opere cfr. GODIN, *op cit.*, p. 421 sgg.; Walker, *Origène en France*, cit. p. 109.

successivi, per la presenza di un suo testo (il *Clysterum Campi Secundum Galeni Mentem ac Graecorum Medicorum Doctrinam*) nella sarcastica collezione di testi nella biblioteca di Saint-Victor in *Gargantua e Pantagruel*. Per quel che riguarda questa narrazione, è rilevante il fatto scrisse infatti un trittico di opere in cui l'ascendenza origeniana non era in alcun modo camuffata.

Nel 1515 fa uscire un testo che riprende Origene fin dal titolo: *Periarchon id est de principiis platonicarum disciplinarum omniumque doctrinarum*, che si accompagna a una cauta chiarificazione: "Periarchon significat de principiis sive principalibus principiis, licet sit genitivi casu quia greci carent ablativo. Scripsit Origenes librum peri archon (inquit Hyeronimus) 'qui sunt revera alias obscuri et difficillimi. De rebus ibi talibus disputat, in quibus philosophi omni sua aetate consumpta nil invenire esse volo quantum ab Ecclesia catholica et romana comprobatur'". La volontà di concordia di Champier emerge anche dal suo testo del 1516 *Simphonya Platonis cum Aristotele et Galieni cum Hippocrate*, pubblicato da Josse Bade (lo stesso editore dell'edizione Merlin) dove è più forte l'impronta origeniana nelle discussioni sulla materia. Il testo è dedicato a Lefèvre d'Etaples, il noto umanista francese, nei cui lavori vi è traccia di una predilezione verso i lavori esegetici del Padre Alessandrino[320]. Nel lavoro di Champier i punti di intersezione tra la filosofia e la religione vengono posti sotto l'autorità di Origene: il cap. IX del testo, dove si affronta questo punto si intitola significativamente: "*De Studio Humamae Philosophiae, et in quibus convenit philosophia humana cum divina: ex traditione Origenis*" [321] Ritorna nuovamente suo temi teologici nel *Mirabilium divinorum humanorumque volumina quattor*, e inserisce un capitolo sugli errori d'Origene, riprendendo da Pico e da Merlin la tesi delle interpolazioni successive[322]. Nonostante l'atteggiamento di aperta simpatia che Champier mostra nei confronti del Padre Alessandrino è convintamente ortodosso nelle sue critiche alla dottrina della preesistenza delle anime. E' un atteggiamento non dissimile da quello che espone nei confronti della tradizione dell'occulto di cui sposa alcuni temi, pur mettendo in guardia dalle derive che vi sono insite. Nel 1533 ripubblica un nuovo *Periarchon*, da cui Origene è espunto sia nell'esplicazione del titolo sia nel testo: il probabile segno che le polemiche della Sorbona avevano lasciato il segno.

---

[320] Cfr. A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, Paris, 1953, p. 487.
[321] S. CHAMPIER, *Simphonya Platonis cum Aristotele et Galieni cum Hippocrate…*, Parigi 1516, CLXVII.
[322] S. CHAMPIER, *Mirabilium divinorum humanorumque volumina quattor*, vol. III, cap. III, Lyon 1517.

Nel frattempo a Venezia, continuavano le pubblicazioni su Origene. Nel 1506 venne stampato il *Commento alla Lettera ai Romani* per la pressa di Simone da Lovere (che era stato lo stesso editore, tra gli altri, di Gioacchino da Fiore) e la cura di Ludovico di Salò. Tra il 1512 e il 1516 viene portata avanti una vasta iniziativa editoriale. Vengono infatti stampati (o ristampati a seconda dei casi) tutte le opere del Padre Alessandrino. Nel 1512 infatti l'editore Bernardino Benalio ripubblica le *Omelie* pubblicate da Manuzio; nel '13 Lazaro de Soardis (Soardo) pubblica altri testi omiletici, non inseriti nell'edizione aldina; nel 1514 lo stesso editore pubblica il *De Principiis* (con il consueto corredo di Eusebio e Girolamo del *Planctus*, un breve testo pseudo-origeniano[323]) mentre nel nel 1516 ristampa il *Contra Celsum* (sulla base della traduzione di Cristoforo Persona[324]), ulteriori *Omelie*, e l'*Apologia Iacobi Merlini pro Origene*, segnale delle nuove polemiche che divamapano sul Padre Alessandrino. Delle due edizioni stampate da Soardo si è incaricato Constantius Hyerotheus (Costanzo Gerozio), agostiniano con incarico presso la chiesa di San Pietro in Vincoli in Roma, che prepone ai testi origeniani alcuni suoi brevi proemi. Essi rivestono un qualche interesse, poiché non sono solo un elenco di "caute lege" o ulteriori messe a punto delle difese rufiniane, ma presentano un evidente approfondimento filosofico e teologico. In particolare, connesso al *De Principiis,* oltre a un *Prohoemium in Castigationibus Origenis*[325], in cui vengono segnalati i punti del testo in cui vi è il rischio di incappare in errori teologici, e un *Methodus in Disciplinam Origenem*, che avvisa della necessaria cautela su un testo del genere, vi è un trattato dal respiro più ampia, l'*Opusculus Constantii Hyerothei de natura materiae priae*[326]. I brevi testi premessi da Gerozio sono raffronti ravvicinati con la dottrina origeniana, molto densi filosoficamente da parte di un autore che non ha solo una buona conoscenza della tradizione platonica, ma anche qualche nozione cabalistica ed ermetica. Va in primo luogo notata la grande attenzione prestata all'escatologia, in confronto al minimo interesse che il

---

[323] *Planctus seu lamentum Origenis translatum a Beato Hyeronimo presbytero de graeco in latinum*; anch'esso è un testo spesso presente nei manoscritti.

[324] Così come si evince dalle righe finali sugli interventi correttivi di Gerozio *Opus divinarum humanarumque rerum refertissimum Origenis in Celsum philosophorum in defensionem Christianae religionis: correctum a Constantio Hyerothaeo Canonico regulari Conregatonis divi Salvatoris: Venetiis a Lazaro Soardo cum privilegio impressum, MDXIIII. Mense Augusti.*

[325] Dedicato a Antonio Contareno, patriarca di Venezia e primate della Dalmazia .

[326] Il titolo completo è *Opusculus Constantii Hyerothei de natura materiae priae ad Reverend(um) ....Marcu Vigerium Saonesem presbyterum Cardinali tituli sanctae Mariae in Transitiberim virum theologum et optimum*. La dedica è dunque al cardinale Marco Vigerio (1446-1516). Anche il *Methodus* è dedicato a Vigerio.

Padre mostra nei confronti della dottrina del libero arbitrio[327] e delle questioni trinitarie, che pure costituiscono un tratto importante del pensiero di Origene. Sull'ultimo aspetto, in particolare, Gerozio sottolinea la genesi platonica dell'errore origenista, constrastando l'idea di Dio come *nous* e del Cristo come *logos*.

Poiché, per l'appunto, gli errori di Origene (*clarissimus Platonicus)* derivano da Platone, Gerozio considera infatti necessario indagare il legame filosofico tra i due e confutare le derive del platonismo: l'assunto generale, ribadito in più punti anche nel *De Castigationibus*, è che la ripresa di Platone favorisca l'emanazionismo (e in generale forme dinamiche di rapporto tra la mente divina e il cosmo) oscurando o negando l'atto della creazione. Il punto principale che interessa sottolineare a Gerozio è dunque proprio la questione della materia e della sua generazione. Ciò che viene contestato alla tradizione platonica e aristotelica è l'aver posto una materia *ingenita* e *perpetua*; l'errore di Origene è di aver seguito questa traccia[328], immettendo in questo modo la materia in Dio. E' questa iniziale operazione filosofica che, secondo Gerozio, conduce Origene a presentare la dottrina della preesistenza delle anime rispetto ai corpi (*animae quae in corporibus lapse deferrunt: error est*)[329], a immaginare una volontà delle anime anche post mortem, a strutturare una teoria temporanea delle pene e a giungere infine alla deriva dell'apocatastasi. Ciò che ne emerge è un attenzione ben specifica diretta verso l'escatologia origeniana, che lascia assolutamente in ombra i punti trinitari e la trattazione del libero arbitrio, e che è una costante della lettura origeniana di Gerozio. L'agostiniano considera inoltre il Padre Alessandrino inserito a pieno titolo all'interno della *prisca theologia*, tanto che sia nel *Prohoemium in Castigationibus* sia nella sua premessa al *Contra Celsum*[330] richiama come il metodo di interpretazione

---

[327] In decine di pagine di *caute lege*, in riferimento al libero arbitrio si legge soltanto: "In huius primi capite: de facultate liberi arbitrii, errorem repetit de futuris saeculis, in quibus anima vel semel beatam vel miseram posse credit ad beatitudinem"

[328] *Opusculum*, "…nam materiam et formam et his composita omnia esse aeterna, si aeternus sit mondus non dubitamus et materiam et formam (natura solum) praecedere composita: et a prima causa quoquo mox pendere: et in his non diffentiunt Pl. e Ar.: nec eis ex religione hoc loco contradicimus. Sed cum apud antiquos est disputatum an materia sit ingenita in eandem mensuram et appellationem conceperunt materiam cum deo auctore ut aeque duo sint ingenita deus et materia. (Si duo sint ingenita) aliquid deo prius est (utputa) ratio ingeniti. Vel si deus est ingenitus (q, omnes recipiunt) materia non est ingenita. Etiam Origenes in Platonica eximius si materia est (inquit) ingenita inconsulte et fotuitu factus est mundus: itaque omnes (quasi ex pscripto) qui materiam ingenitam cogitant nolunt illam a deo causari:q,utique opus esset si non esset ingenita: ita quippe sentit Origenes Platonicos quosdam dediscere vocem suam: si ubique dei fatentur providentiam: et dicant materima ingenitam"

[329] Nell'affrontare questo tema, continua il discorso rimandando a un suo testo che per ora ci risulta ignoto: "de qua re disputavimus in sexto libro eorum quae scripsimus adversus Platonicos de mistica theologia" (III, V)

[330] *Constanti Hyerothei prohaemium in Libros Origenis contra Celsum philosophum*: è dedicato a *Hieronymum Trivisanum: eclectum Cremonensem episcopum et S. Thomae abbatem meritissimum.*

allegorico da parte di Origene ricordi i metodi degli antichi pitagorici e dei cabalisti. Il ruolo di Gerozio illumina inoltre l'interesse che il mondo agostiniano mostrava per Origene, forse spinto dalle curiosità di Egidio da Viterbo. Alla pubblicazione di Gerozio potrebbe del resto essere in qualche modo legata la pubblicazione di un *De salute Origenis*, del teologo agostiniano padovano Pellegrino Nasello, forse vicino a Egidio, ricordato nelle memorie dell'Ordine come un valido controversista antiluterano[331].

Un'edizione intermedia dunque, che presenta diversi spunti di interesse; un testo spesso trascurato anche perché, da lì a poco, a prendersi la scena della pubblicazioni origeniane arriverà una nuova e famosa edizione.

Nella sua vasta produzione di edizioni e traduzioni patristiche, infine, Erasmo da Rotterdam, che in Origene avrà un autore di riferimento, come si vedrà a breve, si cimenterà con la pubblicazione di Origene, dapprima curando l'edizione del *Fragmentum Commentarium Origenis in Evangelio secundum Matthaeum,* nel 1527; poi, profondendovi gli ultimi mesi della sua vita, l'intera *Origenis Opera Omnia*, uscita postuma e incompleta, *ex officina Frobeniana*, nel settembre del 1536.

Tra l'inizio dell'edizione Merlin e il progetto editoriale di Erasmo si erano nel frattempo scosse le porte di Wittemberg, sotto i colpi dell'agostiniano sassone. La dottrina escatologica, così come la figura di Origene, non attraverarono certo senza mutamenti quell'evento storico deflagrante che fu la Riforma Protestante. Ma prima di affrontare questo tema, bisognerà aprire un nuovo fronte, questa volta aristotelico, che fu ben destabilizzante rispetto alla dottrina ortodossa dell'anima e dell'escatologia, e che è centrale per comprendere delle alcune attitudini religiose dell'inquieto mondo spirituale italiano.

---

[331] Cita il testo B. SCARDEONII, *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus patavinis*, Basileae Apud Nicolaum Episcopium iuniorem, Anno MDLX; a pag 154-155. P. David Aurelius PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, vol. III (N-S) Firenze 1935, non fa parola del testo, né io sono stato capace di rintracciarlo, come testo a stampa, o come manoscritto, negli archivi padovani. Dalla *Bibliographia* si evince che svolse la sua carriera tra Venezia e Napoli, morendo novantenne nel 1559; era dunque coetaneo del francescano Francsco Giorgio Veneto, nato nel 1466, figura di spicco della religiosità veneziana della prima metà del secolo e indubbio "origenista", come si vedrà. Sarebbe interessante stabilire se vi fosse stato qualche rapporto tra i due.

III. SOSTRATI DI ERESIA

3.1 L'anima dell'aristotelismo

Dopo aver analizzato i primi snodi della ripresa e della fortuna di Origene, converrà tornare con maggiore attenzione ai tempi della storia e dell'inferno, prima di rimettere mano all'accidentato ma continuo cammino del Padre Alessandrino. Tra il 1512 e il 1517 vi sono due eventi che assumono un'importanza fondamentale nella serie che si sta costruendo: il primo è il Concilio Ecumenico, l'altro è l'inizio della predicazione di Lutero.

Il Concilio Lateranense V, convocato da Giulio II e poi proseguito sotto Leone X, si aprì a Roma nel maggio 1512. Doveva rispondere in primo luogo all'esigenza, avvertita da sempre più parti, di riforma della Chiesa, ma mancò il suo obiettivo. Forse l'unico risultato concreto che venne ottenuto nei cinque anni conciliari fu la pubblicazione della bolla *Apostolicis Regiminis*, che, proclamata nel 1513, andava a toccare temi con profonde implicazioni sul destino ultraterreno dell'anima. L'intervento ecclesiastico si riferiva infatti in particolare ai dibattiti che si andavano svolgendo in seno all'aristotelismo sulla possibilità di dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima. Si è già accennato del perché tale concetto costituiva problema all'interno di quel sistema filosofico. Non ci si addentrerà ora nella selva della tradizione ermeneutica aristotelica, e dei dibattiti, del resto ben noti, che si svolsero ad inizio '500 nell'Italia del Nord. Si cercherà solo di ripercorrere alcune questioni in gioco, consapevoli della natura per forza di cose schematica di questa esposizione.

Si riassume e si integra qui la trattazione svolta precedentemente sulle aporie di Aristotele su questo punto. Egli infatti non aveva parlato espressamente dell'immortalità dell'anima, bensì dell'umana aspirazione alla felicità, che però sembra risolversi in questa vita; non era chiarito però il problema se l'anima possa sopravvivere al corpo. Per quanto riguarda la vera e propria immortalità della parte superiore dell'anima, cioè l'intelletto, si è già detto che un notissimo passo di *De Anima* III aveva prospettato una soluzione, che aveva dato vita a una molteplicità di interpretazioni, poiché rendeva necessario spiegare l'esistenza di une doppio intelletto, uno possibile e mortale, uno *produttivo* (o agente) e immortale. Quest'ultimo intelletto poteva venir considerato o parte divina dell'anima umana, oppure un intelletto

esterno.

Chi più risolutamente si era opposto all'immortalità dell'anima era stato Alessandro d'Afrodisia, a partire dalla stessa definizione aristotelica di anima come forma ed atto del corpo vivente; poiché i due non possono essere distinti, l'anima è dunque materiale e mortale. Inoltre poiché l'anima individuale ha avuto inizio con la nascita dell'uomo, essa è legata alle vicende della materia ed è quindi corruttibile. Secondo Alessandro, l'intelletto agente è Dio, ciò che è sempre intelligibile in atto e che è causa della possibilità di conoscere gli intelligibili, mentre l'intelletto potenziale è una semplice *dispositio* da parte dell'individuo corporeo nell'accoglierli. La sua opera, la *Paraphrasis de anima* venne tradotta dal greco nel 1496 da Girolamo Donato, ambasciatore veneto a Milano, a ravvivare polemiche già vive in ambiente italiano; in generale tra fine '400 e inizio '500 si susseguirono le traduzioni degli scritti di Aristotele e dei suoi commentatori greci, segno di un vivo dibattito. Nel 1516 il veronese Girolamo Bagolino diede alle stampe altri opuscoli di Alessandro d'Afrodisia. Si anticipa che lo stesso Bagolino fece da tramite per un altro importante teso esegetico su Aristotele, cioè il commento al *De anima* di Simplicio; mentre le *Parafrasi* di Temistio era state pubblicate nel 1481 da Ermolao Barbaro.

La strada per risolvere l'oscura affermazione di Aristotele, nel senso dell'affermazione positiva dell'immortalità dell'anima individuale, passava dallo specificare le facoltà e le caratteristiche fisiche dell'anima, che da Aristotele veniva concepita come forma del corpo. Bisognava cioè chiarire quali erano i nessi tra quest'anima-forma e quell'Intelletto immortale[332]. Nel libro I del *De Anima* il filosofo stagirita aveva affermato che la maggior parte delle passioni dell'anima umana non agiscono senza il corpo. Se vi fosse qualche operazione o passione propria solo dell'anima, questa potrebbe separarsi dal corpo; altrimenti essa ne sarebbe inseparabile. L'intendere è la caratteristica massimamente propria dell'uomo: se tale caratteristica è legata alla "fantasia", essa non può darsi senza il corpo[333]. Nel III libro

[332] Per le questioni legate alle interpretazioni successive della psicologica aristotelica, oltre a testi specifici citati nelle note, si guardino almeno P. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*, The Hague 1963; A. TOGNOLO, *La definizione aristotelica di anima nell'interpretazione di Averroè*, Padova 1974; *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their influence* ed. by R. SORABJI, New York 1990.

[333] ARISTOTELE, *De Anima*, I, c. I, 403 a; in *L'anima*, a cura di G. MOVIA, Napoli p. 111 sgg.: " Per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni, risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo. Se allora, tra le attività o affezioni dell'anima, ce n'è qualcuna che le sia

sembra che però lo stesso Aristotele stabilisca che l'intelletto umano niente possa intendere intende senza l'aiuto di un'immagine sensibile[334]. Per cercare di intendere questa affermazione, nell'esegesi aristotelica si prospettano due soluzioni. L'una consiste nel relegare questa affermazione su un piano "fisico": osservare empiricamente che l'intelletto necessiti di immagini, potrebbe non implicare che ciò valga in tutti i casi. La seconda, e più valida, strategia, si sofferma sull'ambiguità dell'intendere: vi è in realtà una differenza tra il sentire e l'intendere propriamente detto. Come una famosa dicotomia vuole, nel primo caso l'anima umana è legata al corpo *ut subiecto*, nel secondo *ut obiecto*, conosce cioè attraverso i *phantasmata* creati dai sensi: come forse chiarisce meglio un ottimo studioso dell'aristotelismo rinascimentale: "perché l'atto di intendere che in se stesso è atto immateriale, è tuttavia condizionato dalla sensibilità, ossia dai fantasmi dell'immaginativa, perché la capacità dell'intelletto umano è limitato al mondo dell'esperienza sensibile"[335].

Il punto centrale dell' intendere e el suo rapporto con la fantasia, aveva segnato la divergenza tra i due intepreti più rilevanti nella storia della fortuna aristotelica: Averroè e Tommaso. Si veda come risolve la questione, con quella distinzione che è stata sopra accennata, Tommaso:

Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, on tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tamen. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim philosophus dict in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum sic obiecta. Phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, ita tamen quod [corpus] sit siut obiectum et non sicut instrumentum. Ex hoc duo sequuntur: Unum est quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum, ut dictum est: videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum sed coniuncti. Aliud est, quod illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt forma in materia[336].

---

propria, l'anima potrà avere un'esistenza separata; ma se non c'è nessuna che le sia propria, non sarà propria…".

[334] ARISTOTELE, *De Anima*, III, c. 7, 431 a; nell'edizione citata p. 186 sgg. :"Nell'anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni, e quando essa afferma o nega il bene o il male, lo evita o lo persegue. Perciò l'anima non pensa mai senza un'immagine."

[335] B. NARDI, *Immortalità dell'anima prima del "De immortalitate animae* in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIII (1953), pp. 45-70, 175-191; ora in *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 149 sgg, cit.p. 157.

[336] S. TOMMASO, *In I De Anima*, lect. 2, 19.

La rilettura tomista di Aristotele, fatta propria dalla Chiesa cattolica, dimostrava che la funzione dell'intendere, "forma subsistens", era immateriale e aveva per soggetto l'anima razionale, che è forma del corpo. Tommaso salvaguarda su tutto l'unità dell'uomo, sulla base di una struttura ilemorfica, che è rapporto di atto e potenza, forma e materia, essere ed essenza. Secondo Tommaso, l'essere appartiene sia al sinolo, cioè l'uomo, che alla forma, cioè l'anima; laddove un'aristotelismo forse più ortodosso (oppure un Duns Scoto) avrebbe potuto opporre che l'essere dell'anima come forma non era pensabile fuori dal sinolo. Per Tommaso si dimostrava invece che la forma avesse *esse et subsistentiam in se*, ponendo dunque dunque le basi per la sopravvivenza dell'anima individuale dopo la morte.

Per l'arabo invece, dall'immaterialità dell'atto dell'intendere, si deduce che l'intelletto vada inteso come una sostanza separata, che si unisce al corpo non come forma sostanziale ma come motore estrinseco; nell'atto con il quale l'intelletto potenziale si unisce all'intelletto agente, come sua forma finale, esso non è legato al corpo. Alla morte dell'individuo umano può sopravvivere anche l'intelletto potenziale, ma se immortalità vi è, ciò è possibile come assorbimento dell'intelletto individuale nel *Nous*. Le conseguenze insite nella posizione averroista erano ben pericolose per la teologia: "L'averroismo riteneva il mondo eterno, senza principio e senza fine, pareva negare la provvidenza nel governo del mondo, attribuiva all'uomo un principio di vita individuale sì, ma animalesca e tratta dalla potenza della materia, e ne spiegava la capacità di innalzarsi alla vita del pensiero col congiungimento ad un intelletto separato ed unico per tutta la specie umana. In particolare esso veniva a negare la sopravvivenza dell'anima individuale alla morte dell'organismo umano. Immortale è sì, l'intelletto unico, ma in quanto congiunto alla specie umana che dura eterna nella successione d'infiniti individui."[337] Per l'averroista Sigieri di Brabante infatti, la dipendenza dell'intelletto umano dalle immagini sensibili, rende necessaria una molteplicità di individui, e fa sì che esso non possa mai distaccarsi totalmente dal corpo. Ciò che caratterizza il pensiero di Sigieri è l'attenzione rivolta alla qualità dell'intelletto in quanto potenza, atta a ricevere tutte le idee "Nell'unione alla specie umana che è eterna, l'intelletto possibile, come 'operans intrinsecum et appropiatum', attua per l'eternità la sua potenza, per mezzo dell'infinita successione e molteplicità

[337] B. NARDI, *L'aristotelismo dalla metà del Quattrocento alla metà del Cinquecento a volo d'uccello* in *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., p. 374.

dei singoli, cui è legato per la breve durata della vita di ciascuno, e ai quali sopravvive, restando però sempre unito alla specie umana."[338] Alcune righe vanno infine dedicate a Duns Scoto, che emerse con una posizione che potremmo definire mediana. Egli non mise mai in dubbio l'immortalità dell'anima umana, opponendosi nettmanente all'averroismo. Ma affidava l'immortalità al novero delle verità della fede, rigettando la soluzione tomista, che considerva incongruente con i presupposti aristotelici, di cui egli salvava la dottrina dell'anima come forma del corpo. Sarà superfluo, ma forse non inutile ricordare, che il tomismo e lo scotismo andarono a costituire la base teologica dei due diversi ordini predicatori: i domenicani e i francescani.

Questi dibattiti sull'immortalità dell'anima erano ben noti anche nell'ambiente neoplatonico fiorentino su cui ci si è soffermati nelle scorse pagine e sarebbe imperdonabile perdere di vista l'inestricabilità di argomenti platonici e aristotelici tra Quattrocento e Cinquecento; vengono riassunti per sommi capi solo qui, per le tiranniche esigenze del tentativo di una narrazione unitaria. Non è un caso, ad ogni modo, che Ficino veda come uno degli scopi del suo lavoro quello di combattere la duplice intepretazione alessandrina e averroista, come ripetuto più volte nei suoi testi: da essi intende salvare la molteplicità alessandrina e l'immortalità averroista. Ficino aveva buon gioco nel risolvere le aporie alla luce di Platone; rimanevano però dei dati che facevano problema in rapporto alla cristianità, in primo luogo quello della preesistenza delle anime. Come si vedrà, alcuni di questi problemi permeavano anche le disquisizioni di matrice aristotelica sul tema, soprattutto quando esse dovettero confrontarsi con i decreti del Concilio che a breve verranno esposti. Come accordare infatti la dottrina della creazione a un'immortalità che, secondo gli stessi principi aristotelici, doveva avere anche i caratteri irreversibili dell'incorruttibilità e dell'ingenerabilità? La sopravvivenza non necessitava a quel punto di una preesistenza?

Nelle università italiane di stretta osservanza aristotelica come erano Padova e Bologna la discussione sul tema era in ogni caso ben più rovente, e non si potrà che farne solo brevi cenni. A Padova in particolare era predominate l'interpretazione averroista, che come si è detto sosteneva il pampsichismo, per cui l'anima è una per

[338] B. NARDI, *An anima rationalis sit forma substantialis* in *op. cit.* p. 334.

tutti gli uomini[339]. Essa in realtà era divisa in due correnti: la prima riteneva che l'intelletto possibile, unico per tutta la specie umana, si univa all'uomo solo come forma assistente, distinta dall'anima cogitativa; l'altra, pur sostenendo che l'intelletto possibile è separato e unico, ritiene che esso si individualizzi. Dall'unione tra intelletto e l'anima cogitativa risulta l'anima razionale; non solo forma assistente ma anche forma informante; seguiva in questo l'approfondimento dell'unione dell'intelletto con la specie e gli individui svolta da Sigieri di Brabante nel *De intellectu ad fratrem Thomas*.

Un punto di svolta fondamentale venne a manifestarsi con i dubbi che accompagnarono la stesura del Commento al *De Anima*, del futuro cardinale Tommaso de Vio, il Cajetano, pubblicato a Firenze nel 1510. Egli era all'epoca generale dei domenicani, e dovette avere un qualche imbarazzo nello smentire il pensiero di quello che era il maestro filosofico dell'Ordine. Sulla base della considerazione che il conoscere umano ha la sua radice nei sensi, egli rifiuta infatti l'interpretazione di Tommaso, mostrando esegeticamente come essa non corrispondesse al pensiero di Aristotele. D'altro canto non si esime dal tentativo di dimostrare l'immortalità dell'anima, postulando la necessità di un'anima intellettiva separata e immortale, che possa volgere il ruolo di intermediario tra le forme della materia e le forme immateriali. [340]

In questo quadro si va ad inserire il pensiero di uno dei maggiori interpreti aristotelici del Rinascimento, Pomponazzi, che aveva iniziato la sua carriera di studioso da averroista, aderendo, pur con delle critiche, alla prima corrente sopra accennata. Del secondo periodo patavino di insegnamento, che va dal 1499 al 1504 ci sono rimasto tre commenti del *De anima* dove, contro Alessandro d'Afrodisia, dove sostiene che l'esatta interpretazione di Aristotele sull'immortalità dell'anima e sull'unità dell'intelletto, sia quella di Averroè, per quanto non lo soddisfi del tutto la dottrina di un intelletto unico per tutta la specie umana, che considera una *fatuitas*[341]. In seguito Pomponazzi cominciò a dubitare che la teoria dell'unità dell'intelletto fosse dottrina aristotelica, per giungere poi a negare risolutamente la possibilità filosofica di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Poiché la situazione andava incancrenendosi, interveniva il V Concilio

---

[339] Della vasta bibliografia sull'ambiente filosofico padovano, si vedano almeno B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI secolo*, Firenze 1958; dello stesso autore, *Saggi sulla culturra veneta del Quattro e Cinquecento*, Padova 1971; E. GILSON, *L'affaire de l'immortalité de l'ame à Venise au debut du XVI siècle*, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di V. BRANCA, Firenze 1963.
[340] cfr G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* Torino, 1963, p. 219 sgg.
[341] B. NARDI, *Corsi, manoscritti e ritratto di Pietro Pomponazzi*, in *Studi…*, cit, pp. 22-23.

Lateranense, che nella sessione del 19 dicembre 1513 asserì che l'anima è naturalmente immortale, e come forma sostanziale del corpo, può soffrire le pene dell'inferno e del paradiso e godere la beatitudine del paradiso. Ingiunse inoltre ai filosofi di tener sempre presente la dottrina cristiana rispetto alle tesi che essi si accingevano a dimostrare. Nello stesso Concilio viene sancito che l'anima è suscettibile dei dolori dell'inferno e delle beatitudini del paradiso. Conviene riportarne per intero il testo:

Ora, in questo nostro tempo il seminatore di zizzania, l'antico nemico del genere umano ha osato seminare ed accrescere alcuni dannosissimi errori – che i fedeli hanno sempre rigettato – nel campo del Signore. Essi riguardano sorattutto la natura dell'anima razionale: che, cioè, essa sia mortale, o che sia una sola in tutti gli uomini. E alcuni filosofi temerari, dicono che ciò è vero, almeno secondo la filosofia. Desiderando prendere gli opportuni provvedimenti contro questa peste, con l'approvazione del sacro concilio, condanniamo e riproviamo tutti quelli che sostengono che l'anima intellettiva sia mortale, o che sia una sola in tutti gli uomini, o che dubitano di queste cose: essa, infatti, non solo è veramente, per sé ed essenzialmente, la forma del corpo umano, - come si legge in un canone del nostro predecessore papa Clemente V, di felice memoria, pubblicato nel concilio generale di Vienne, - ma è immortale, e deve essere individualmente moltiplicabile in proporzione del numero dei corpi nei quali viene infusa, ed è moltiplicata e dovrà essere moltiplicata.
Ciò appare chiaro dal Vangelo, quando il Signore dice: *ma non possono uccidere l'anima* (*Mt* 10, 28). E altrove: *Chi odia la propria vita in questo mondo, la conserva per la vita eterna* (*Gv* 12, 35). E quando promette l'eterno premio e l'eterno supplizio, da assegnarsi secondo quello che ognuno avrà meritato nella vita: altrimneti l'incarnazione e gli altri misteri di Cristo non ci avrebbero minimamente giovato, né si potrebbe aspettare la resurrezione, e i santi e i giusti sarebbero come *gli esseri più miseri* (secondo l'apostolo: *I Cor 15, 19*) di tutti gli uomini."

E prosegue: "Poiché il vero non può contraddire il vero, definiamo che ogni asserzione contraria alla verità della fede illuminata è senz'altro falsa e proibiamo assolutamente di insegnare diversamente. Stabiliamo che tutti quelli che seguono tale errore siano da evitare e da punirsi come seminatori di dannosissime eresie, come odiosi e abbominevoli eretici e infedeli e gente che cerca di scalzare la fede cattolica. Comandiamo, inoltre, a tutti e singoli i filosofi che insegnano pubblicamente nelle università degli studi generali e altrove, che quando espongono e interpretano ai loro discepoli i principi o le conclusioni dei filosofi di cui si sa che si allontanano dalla retta fede, - come quello della mortalità dell'anima, o della sua unità, dell'eternità del mondo ed altri punti simili, - siano tenuti a spiegare ed insegnare con persuasione e con ogni sforzo la verità della religione cristiana; e poiché queste

argomentazioni dei filosofi sono tutte superabili, dovranno confutarle e risolverle con ogni attenzione come meglio possono. Qualche volta non basta tagliare le radici delle erbacce spinose se non si strappano del tutto, perché non ripullulino, e se non si tolgono i semi e le cause della loro origine, facilmente rispuntano; ed inoltre gli studi troppo protratti della filosofia umana – che Dio, secondo la parola dell'apostolo ha reso vana e stolta (cfr. I Cor I, 19-20) -, se non sono accompagnati dalla divina sapienza né illuminati dalla luce della verità rivelata, possono condurre più facilmente all'errore che alla comprensione della verità. Per togliere, quindi, qualsiasi occasione di errore, con questa salutare costituzione comandiamo e stabiliamo che in seguito nessuno, costituito negli ordini sacri, sia egli secolare o regolare, o in qualsiasi modo ad essi obbligato nel diritto, negli studi generali o in altri ambienti come uditore attenda agli studi di filosofia per oltre un quinquennio dopo la grammatica e la dialettica, senza qualche studio di teologia o di diritto pontificio[342]

La tesi dell'immmortalità dell'anima veniva dunque enunciata su un sostrato platonico, che doveva molto alle battaglie filosofiche condotte da Ficino. L'anima veniva definita moltiplicabile, e dunque non unica come voleva l'averroismo, e immortale, in contrapposizione all'alessandrismo. La questione non risultava in realtà chiusa, anche perché un'immortalità di tal genere comportava una serie di problemi di ordine filosofico, specie di philosophia naturalis, e teologico. Nonostante la risoluzione ecclesiatica, Pomponazzi nella celebre opera del 1516, il *De immortalitate animae*, sostenne che parte intellettuale e parte sensibile dell'anima umana sono uno stesso principio di vita che informa il corpo umano. Il filosofo mantovano ribadì il principio della separazione netta tra verità di fede e argomentazioni filosofiche, che evita di contaminare la fede e confondere le dimostrazioni filosofiche, sulla scia di quanto già osservato nel 1510 da Tommaso de Vio, futuro cardinal Gaetano, nel suo commento al *De Anima.* L'uomo ha il potere di elevarsi alla conoscenza dell'universale, ma nel processo di conoscenza ha continuamente bisogno delle immagini che gli giungono dai sensi; se l'anima sopravvivesse alla morte del corpo, essa resterebbe priva di conoscenza. Si allontana dunque da San Tommaso considerando il principio di vita semplicemente mortale e riservando alla sola rivelazione divina il compito di svelare l'immortalità dell'anima. Ma la posizione assunta dal Pomponazzi viene a negare non solo l'interpretazione averroista, ma la stessa dottrina di Aristotele, non considerata più onnisciente[343].

---

[342] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., pp. 605-606
[343] Cfr, B. NARDI, *L'aristotelismo…*, in *op. cit*, p. 377 sgg..

Il Peretto era consapevole delle conseguenze, non teoretiche, di una simile affermazione, soprattutto per quanto riguardava il problema del rapporto con la morte e della problema della giustizia – in questo mondo e in quell'altro; ma ne usciva consegnando alla teologia il ruolo di garante e arbitro di queste vicende. E' significativo però notare che non accogliesse il problema della giustizia retributiva, che empiricamente non pare venir soddisfatta in questo mondo e che dunque costituiva una possibile obiezione in favore dell'immortalità. Pomponazzi propende infatti per l'immanenza di tale giustizia: il fatto cioè che virtù e vizio sono premio e punizione a se stessi.

Il libro, come è noto, suscitò numerose polemiche. La replica meno acre e polemica gli fu spedita dall'antico allievo Gasparo Contarini: per ciò che interessa in questa sede il Contarini, che pur si opponeva al ragionamento di Pomponazzzi, sottolineava l'effettiva incertezza delle specifiche questioni teologiche collegate al tema dell'immortalità, in primo luogo il problema dello stato dell'anima dopo la morte, e il problema della preesistenza delle anime, convenendo sull'indecifrabilità teoretica[344]. Più nota è la polemica contro il sessano Nifo, dal quale Pomponazzi si difende con il *Defensorium adversus Agostinus Niphus* e quella con Ambrogio Flandino[345].

Nonostante le ripetute ammissioni della distinzione tra la religione e la filosofia, la dottrina del Pomponazzi venne ad essere sospettata di eresia, dopo la denuncia dello stesso Flandino e di frate Gerolamo da Lucca; ma il processo sfumò, senza che fu neanche una ritrattazione da parte del filosofo mantovano; ed anzi fu forte e duratura la sua influenza: "a Padova si continuò a confutare filosoficamente la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, rivendicandone tuttavia la sopravvivenza dopo la morte per avallo della rivelazione."[346]

Le polemiche non si placarono e nuove tendenze comparirono all'orizzonte. Con la pubblicazione del commento di Simplicio al *De anima* venne a delinearsi però un'altra corrente dell'averroismo. Simplicio infatti nella sua interpretazione di Aristotele aveva immesso parte dello spirito del neoplatonismo della scuola di Atene. Risente dunque di questo influsso la nuova corrente, che a Padova era rappresentata da Marcantonio de' Passeri detto il Genua, professore alla cattedra patavina dal 1517 al 1563. Conformemente alla dottrina averroista per il Genua l'intelletto, uno per sé

---

[344] G. CONTARENI, *De Immortalitate Animae*, in ID, *Opera Omnia*, Venetiis, apud Damianum Zenardum 1579, p. 181.
[345] A. FLANDINO, *De Animorum Immortalitate*, Mantova, 1519.
[346] A. STELLA, *Dall'anabattismo…*, cit, p. 43.

in tutti gli uomini, è pura potenza d'intendere; passa all'atto solo quando si unisce agli individui e partecipa della vita sensibile. L'intelletto diviene forma dell'uomo e di ogni singolo individuo. A questa teoria il Genua applica la dottrina simpliciana della caduta dell'intelletto, dal mondo intelligibile al mondo della sensibilità; questa caduta porta al congiungimento con la vita degli animali e quella delle piante, ma vi sarà poi una graduale risalita che consente, attraverso la purificazione e la liberazione dalla materia, di ritornare nella luce ideale[347].

La veloce ricognizione delle questioni e delle posizioni filosofiche, legate all'evento simbolo che fu la pubblicazione del testo di Pomponazzi, si ferma qui, per poi essere integrata nelle pagine che la renderanno necessaria. Oltre l'ovvia considerazione che la discussione filosofica su questo tema abbia coinvolto in pieno gli ambienti religiosi, si è voluto far notare come a partecipare ad essa furono esponenti di primo piano della Chiesa del primo Cinquecento: generali di ordini importanti come il Cajetano, futuri cardinali come Contarini, vescovi come Flandino, e controversisti come Catarino Politi, che si oppose alla posizione di Cajetano. I fronti non erano così compatti se colui, come appunto il De Vio, che avrebbe dovuto essere il granitico difensore dell'asse tomista-aristotelico, metteva per primo il dito nelle crepe. La varietà delle posizioni e le reciproche delegittimazioni creavano un fecondissimo ambiente intellettuale: forse feconde, ma certamante pericolose per l'ortodossia, erano le conseguenze che negli anni successivi avrebbero portato in campo teologico, se - come pare - "gli assertori dell'interpretazione pomponazziana di Aristotele, come l'arcidiacono di Pola e già allievo dell'Ateneo patavino, Cinzio Barbo, perfino pubblicamente predicavano che 'l'anima era mortale e che morto il corpo morta era l'anima.'[348] Questo accadeva certo da parte di chi aveva una maggiore consapevolezza. In ogni caso, per gli altri, la massa dell'erudizione che imbozzolava quei testi e la sottigliezza della speculazione che spesso li accompagnava non doveva probabilmente nascondere il nocciolo della questione, ma forse renderla più immediata. Il messaggio era che i professori dell'università avevano dubbi sulla sopravvivenza dell'anima. Ciò che poteva risultare di oscuro intendimento, o inutile chincaglieria accademica, erano le cautele e i distinguo. Che tutto venisse posto sotto le determinazione della fede poco importava: i giovani, si sa, sono fragili e attirati dallo scalpore. Sulla curiosità di contadini e artigiani poi, che sarebbero parsi da lì a

[347] Cfr. B. NARDI, *Aristotelismo*…, in *op. cit.*, p. 379 sgg.
[348] A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*…, op. cit, p. 104; *Dall'anabattismo*…, cit, p. 40-

poco non saper fare altro che interrogarsi sulla Scrittura, non si hanno dubbi. Non aveva tutti i torti fra' Bartolomeo della Spina, che già aveva dovuto registrare con fastidio i dubbi del suo generale Cajetano. Nel battagliare con Pomponazzi, finiva per perdere la pazienza:

Librum per se edidisti qui philosophica et theologica complectatur, unde in toto progressu simpliciter affirmas animam esse absolute mortalem, et in fine concludis esse problema neutrum secundum philosophiam et esse animam immortalem secundum fidem. Debueras igitur, si ut philosophus argumentatus fueras, saltem ut theologus respondere et intellectui pro viribus satisfecere, ne videretur fides adeo irrationalia, veluti conaris fieri ut appareat, praedicare…Cur enim magis amica tibi fuit tam monstruosa falsitas, ut pro illa astruenda tantum insudares, et sic tam celsa veritas aliena, ut ad alium remictas qui eam a tuis armis atque calumniis tueatur? Non adulescentium animi, qui librum tuum quasi quadam curiositate iuvenili et non minus naturali in magistrum dilectione lustrabunt, statim turbabuntur?[349]

[349] *Opuscola edita per fratrem Bartholomeum de Spina pisanum…Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum cum littera eiusdem Caietani ex commentatione sua super libros Aristotelis de Anima quantum propositio deservit assumpta. Tutela veritatis de immortalitate anime contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum cum eiusdem libro de mortalitate anime fideliter toto inserto. Flagellum in tres libros Apologie eiusdem Peretti de eadem materia*, Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, 1519, p. I

L'impatto della Riforma sui temi che si vanno trattando (come in realtà su quasi ogni aspetto teologico dibattuto nel '500) fu deflagrante. Quando Martin Lutero nel 1517 affisse le sue 95 tesi a Wittemberg, nel contestare il commercio delle indulgenze non denunciava solamente gli eccessi e gli abusi del papato, ma negava alla radice la potestà ecclesiastica sul regno dei morti. Nella logica implacabile che seguì dal suo atto, messa in luce l'inutilità delle preci e delle azioni dei vivi per il progresso verso la beatificazione, veniva a negare la stessa possibilità della purgazione nell'aldilà. L'uomo, in questa vita *simul justus simul peccator*, sarà alla fine dei tempi o giusto o peccatore. Il terzo elemento della geografia escatologica, che si era venuto lentamente a costruire fino a trovare una sistematizzazione dogmatica nel XII secolo, e che era stata poi ribadita a Firenze nel 1439, veniva bellamente smantellato. La stessa dottrina sulla natura dell'anima, riaffermata nel 1513, veniva messa in discussione: Lutero già nel 1520 dichiarava, nell'articolo 27 delle sue proposizioni condannate da Roma, che la dottrina dell'anima immortale come forma sostanziale del corpo era una semplice opinione papale[350]. Ci si occuperà più da vicino della posizione di Lutero nelle prossime pagine: per ora diremo solo che il frate sassone sposava il traducianesimo sul piano protologico e la possibilità che le anime dei dannati dormissero fino al giorno del giudizio.

Più che la singola posizione di Lutero, mi sembrano rilevanti le reazioni che si vennero a determinare dinanzi a un mutamento di rotta così profondo. Nel cattolicesimo la dottrina riguardante il Purgatorio connesso con le pratiche di penitenze ed indulgenze, offriva al credente una possibilità in più per sfuggire alle pene infernali: essendo la quasi totalità delle persone né sante né interamente peccatrici, questa dottrina offre ben più che una speranza riguardo il proprio personale destino ultraterreno. Non è dunque senza ripercussioni il dissolvimento di esso che si ha nel protestantesimo, come ha messo in luce anche Walker: "Nevertheless the Protestant rejection of purgatory is of great importance in our attempt to discover why the doctrine of hell began to be questioned when it did. First, altough there is not much evidence to support this suggestion, it must have been the case that in a personal way the abolition of purgatory produced for many Protestants

[350] *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. Novissimam Damnatorum,* articolo 27, in MARTIN LUTHERS *Werke. Kritische Gesammtausgabe*, 61 voll., 1883-1983 (da ora WA), Vol. 7, pp. 131-132.

a painful situation… Secondly, purgatory is very similar to a dynamic afterlife, and, if they had not rejected, the Protestants might easily have transformed it into one."[351]
Nel corso del lavoro si mostrerà come la scomparsa del Purgatorio apriva la strada a due possibili risposte: da un lato conduceva a scenari probabili di personale disperazione, poiché in assenza dell'elemento mitigativo della purgazione la via della salvezza appariva ben misera e riservata a pochissimi; dall'altro lato, e in diretta contrapposizione alla prima tesi, poteva svilupparsi l'idea che la chiamata e la predestinazione erano riservati a tutti, o a quasi tutti.
Prima però andrà sottolineato che, quando la frattura venne a compiersi in maniera irreversibile, essa fece tabula rasa delle determinazioni conciliari precedenti, costringendo a creare una nuova dogmatica. In contemporanea allo sviluppo delle tendenze a cui abbiamo accennato, il protestantesimo riformulò le proprie coordinate teologiche. Per quanto riguarda l'inferno, la sua esistenza e i suoi caratteri vennero decretati nel XVII articolo della *Confessio Augustana* del 1530:

Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad iudicandum, et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit uitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur.
Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.
Damnant et alios, qui nunc spargunt Iudaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

Il ristabilimento dell'inferno e delle pene senza fine testimonia anche delle esplicite negazioni che a quella data si erano manifestate, seppur in frange radicali, spesso sul solco dei principi primi promossi da Lutero. Per quanto rigurda la vicenda degli anabattisti ci si riferisce alla loro credenza, vera o presunta, nell'universalismo, piuttosto che a quella che in seguito li caratterizzerà più decisamente: cioè l'idea della scomparsa dell'inferno per il tramite dell'annichilamento dei dannati. Ma andrà prima chiarito chi fossero gli "altri", che riproponevano idee giudaiche.[352]. Non sono difficili da individuare i gruppi che professano tali dottrine: è chiaro infatti il riferimento alle tesi millenaristiche, e dunque all'idea, poggiante sull'*Apocalisse*, che tra la fine del mondo e il Giudizio Finale sarebbero trascorsi mille anni, e che in questo

[351] D. P. WALKER, *The decline of hell.*, cit., pp. 59-60.

lasso di tempo si sarebbe instaurato un nuovo Regno. Complesse aritmetiche bibliche e drammatiche ermeneusi di eventi stabilivano l'arrivo di questa fase: non raramente essa veniva considerato imminente. In diverse forme, tale dottrina era diffusa in vari settori - si pensi ad esempi al gioachimismo che permeava una parte del mondo francescano – tanto da poter essere considerata una caratteristica ricorrente dello spirito religioso di inizio Cinquecento. Nel fronte cattolico, un evento recentissimo, l'assedio di Roma del 1527, aveva portato con sé un vero e proprio revival millenaristico.

La dottrina del Millennio si ritroverà nelle dottrine che che venivano professate a Münster, ma già a questa data aveva fatto capolino nelle idee dei Profeti di Zwickau, nelle predicazioni di Thomas Müntzer e soprattutto nelle visioni di Melchior Hoffmann, che aveva previsto l'instaurazione della Gerusalemme Celeste nel 1533 a Strasburgo. Dal canto suo, Agostino Bader l'aveva fissata proprio per la Pasqua del 1530.

Come si vede, non era peculiarità del solo mondo ebraico, a meno che non si voglia interpretare la condanna della *Confessio Augustana* come un generico richiamo alla derivazione dal millenarismo biblico. In realtà la relazione tra temi millenaristici e tradizione ebraica, per quanto riguarda la specifica affermazione della *Confessio*, credo vada individuata su un duplice crinale: da un lato vi è una possibile interzione con la diffusione del cabalismo cristiano, così come era pensato nelle opere di Francesco Giorgio Veneto – che verrà trattato nei prossimi capitoli – e soprattutto, per stare al caso tedesco, di Johannes Reuchlin. Le posizioni di quest'ultimo erano ben conosciute da Lutero e Melantone, che avevano preso le sue parti nel dibattito che aveva avuto con Pfeffekorn, a riguardo della liceità di leggere testi ebraici; ma non potevano vedere con favore la diffusione di temi apocalittici e profetici, svolti in chiave radicali. In questa tradizione il popolo ebraico compare in primo luogo come testimone di un segno: la loro conversione era infatti considerato prodromo al Millennio. Il risalto però dato alla loro esegesi delle Scritture e alla loro testimonianza, se maneggiato in maniera malaccorta, poteva però far sorgere innumerevoli errori in campo cristiano: come si vedrà a breve, tale denuncia circolava tra i riformati a riguardo dei temi escatologici. Non andrebbe in ogni caso escluso un richiamo alle aspettative e ai fermenti escatologici presenti del mondo ebraico del Cinquecento, che si legavano a quanto accadeva in campo cristiano. In una lettera a Camerario del 1530 Melantone in effetti riferiva preoccupato di una voce, che circolava tra gli ebrei, secondo cui

bisognava radunare un vasto esercito per invadere la Palestina[353].

Per tornare al tema che più interessa il filo che si va dipanando, si noti invece che l'attacco della Confessione agli anabattisti vada a coinvolgere un tema tipicamente legato al pensiero di Origene, cioè la salvezza del diavolo. Un universalismo di tale portata, lungi dal toccare una dottrina condivisa dall'intero movimento radicale, si riferisce al pensiero di pochi. Probabilmente la condanna della confessione augustana aveva di mira il pensiero delle sue figure rappresentative dell'anabattismo, Hans Denck, considerato l'Apollo o il papa di quel movimento[354], su cui converrà spendere qualche parola. L'anabattista bavarese aveva avuto una formazione umanista, conosceva il greco, il latino e l'ebraico, e dopo la formazione a Ingolstadt si era recato a Basilea, dove aveva forse incontrato Erasmo[355]. Nella città svizzera aveva svolto attività come libero docente e pubblicato gli ultimi tre volumi della grammatica greca di Theodore Gaza. Nel 1524 spostatosi a Norimberga aveva accentuato la radicalità delle sue posizioni sotto l'influenza di Müntzer e Carlostadio; per questo il Consiglio della città aveva aperto un'azione giudiziaria contro di lui e non soddisfatto dalla confessione che Denck aveva presentato, nel 1525 gli aveva comminato l'esilio. Passò dunque a Mulhausen e poi a Schwyz dove fu imprigionato, secondo George H. Williams "for his opposition to pedobaptism and proclamation that there is no purgatory and that at the Last Judgment even the devil will be spared"[356] Di lì si spostò a San Gallo, poi ad Augusta e a Strasburgo, dove ebbe come antagonista Bucero e fu costretto nuovamente a cambiare città. Giovanissimo, morì di peste a Basilea, dove era stato accolto probabilmente grazie all'intercessione di Ecolampadio, nel 1527. Si è riportato la possibilità che il suo arresto sia stato dovuto, in aggiunta alle accuse tipicamente in carico ad un anabattista, all'idea della salvezza del diavolo. Non è però l'unica voce, e anzi altre testimonianze mettono in diretto correlazione il pensiero di Denck con le più audaci speculazioni del Padre Alessandrino. Da San Gallo Vadiano, pur lodando l'acume del bavarese, ne diceva:

---

[353] *Corpus Reformatorum*, vol. II edited by Karl Gottlieb BRETSCHNEIDER, Halle 1835, 119.

[354] Cfr. G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3rd edition, rev. and expanded, Kirksville 2000, p. 248 sgg.. e U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, II voll. Torino, I, in particolare pp. 229-243. Su Hans Denck rimane fondamentale J. J. KIWIET, *The life of Hans Denck*, «Mennnonite Quarterly Review» xxxi, 1957. Le informazioni sulla sua biografia sono tratte dai tre testi citati.

[355] Lo suppone T. HALL, *Possibilities of Erasmian influence on Denck and Hubmaier in their views on the freedom of the will*, «Mennnonite Quarterly Review» xxxv (1961), pp. 149–70.

[356] G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., p. 254; *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, II. Band: Ostschweiz,* ed. Heinold FAST, 1974, p. 274.

…ita abusus est ingenio, ut Origenis opinionem de liberandis olim salvandisque damnatis, magno conatu defenderet ... & amplissima dei nostri misericordia ita collaudata, ut spem facere vel improbissimis & perditissimis hominibus videretur salutis assequendae, quae die aliqua quantumvis longa sibi esset obventura[357].

Nei *Sabbata* Johannes Kessler, che di Vadiano sarà il biografo, ripeteva come Denck avesse sostenuto che qualsiasi uomo, dopo un certo lasso di tempo, sarebbe stato salvato; che a riguardo del fuoco, "eterno" dovesse intendersi solo come "lunghissimo tempo"; ed accennava al fatto che sostenesse non solo questa, ma anche altre simili dottrine di Origene tacciate di eresia.[358]

In quasi ogni città in cui Denck è passato sembra echeggiare questo giudizio. Simili accuse si hanno infatti a Strasburgo per bocca di Bucero[359], e ancora da Norimberga nel 1526 si informa Zwingli dell'origenismo rintracciabile nelle posizioni sulla salvezza di Denck[360]. Non è da escludere che vi fosse un fondo calunnioso, in queste voci come nel richiamo polemico della *Confessio*. Nelle opere di Denck in realtà non troviamo infatti l'esplicita affermazione di una dottrina così estrema, e Kiwiet ha messo in luce come, con buona probabilità, Denck non abbia inteso voler superare il senso dell'affermazione limite di Taulero secondo cui il diavolo, se fosse tornato ad una condizione di obbedienza, avrebbe espiato la sua colpa[361].

Indubbiamente però nelle opere di Denck si riscontra la traccia profonda dell'origenismo: un segno così netto da spiegare perché vi sia stata sovrapposta questa accusa[362]. La sua stessa formazione e la biografia lo rendevano in ogni caso permeabile al fascino dell'autore alessandrino. In primo luogo rispetto a due argomenti: l'insistenza su un Dio misericordioso prima che giusto, la cui volontà spinge per salvare tutti, da cui consegue un abbozzo di teodicea che, per il tramite di Erasmo, riprende gli argomenti di Origene sul male e sul libero arbitrio. Il pensiero

---

[357] *D. Joachimi Vadiani ad D. Joannem Zuiccium epistola*, Zurich 1540, fol. 19r–v; in KIWIET, *Life of Hans Denck*, cit. p. 242.

[358] J. KESSLER, *Sabbata*, ed. Emil Egli, St Gall 1902, 151–2, citato da Jan J. KIWIET in *The life of Hans Denck*, cit., p. 242.

[359] M. BUCER, *Getrewe warnung* in *Martin Bucers deutsche Schriften, II: Schriften der Jahre 1524–1528*, ed. Robert Stupperich, Gutersloh–Paris 1962, p. 235

[360] Gynorianus (Frauenberger) of Nurmberg a Zwingli, 22 Agosto 1526, in *Zwinglis Briefwechsel*, in *Huldreich ZWINGLI Sämtliche Werke*, Corpus Reformatorum 88-97, Berlin-Leipzig, 1905 sgg, (da qui in poi ZW), VIII, 689.

[361] J. J. KIWIET, *The life of Hans Denck*, cit; cfr TAULER, *La Teologia dei tedeschi*, trad. italiana di G. PREZZOLINI 1907, p. 49.

[362] M. LUDLOW, *Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?* «Jounal of Ecclesiastical History», Vol. 55, No. 2, April 2004, che è una esplicita risposta a W. KLASSEN, *Was Hans Denck a universalist?*, «Mennonite Quarterly Review», xxxix, 1965.

teologico di Denck ruota intorno a uno spiritualismo incentrato sull'amore divino, presente in tutti gli uomini e sostrato imprescindibile per la salvezza. L'uomo può infatti ricevere la grazia perché ha già una scintilla di grazia dentro di sé. In virtù di questa scintilla divina Denck attribuisce un'importanza relativa all'insegnamento delle Scritture, rispetto all'ispirazione spirituale. A favorire la salvezza vi è il fatto che Dio è puro amore: la rivelazione dell'amore divino è in Cristo, la cui espiazione è sufficiente per tutti[363]. La chiamata divina è dunque universalmente rivolta, e all'uomo basta abbandonarvisi per poter essere salvo. In alcuni opuscoli pubblicati nel 1526 si possono vedere all'opera le conseguenze delle sue dottrine. In alcune tesi di *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* (Chi ama veramente la verità), una raccolta di passi contraddittori della Scrittura che trova la sua ispirazione nella *Ratio* di Erasmo[364], appare decisa la propensione di Denck per un ruolo effettivamente universale della chiamata divina[365]. Nello stesso anno pubblica *Was geredt sei, daß die Schrift sagt Gott thue und mache Guts und Böses* (Come si intende quello che la Scrittura dice, che Dio faccia il bene e il male"), piccolo compendio di teodicea in diretta relazione con la diatriba tra Erasmo e Lutero sul libero arbitrio. Per Denck Dio non è l'autore del male, poiché esso è semplicemente l'assenza del bene. Dinanzi alle possibili implicazioni di quella che diventerà la teoria della doppia predestinazione – cioè la dottrina secondo cui vi è una doppia chiamata divina, una rivolta verso tutti e un'altra destinata solo agli eletti – espone quanto sia lontano dall'idea del suo Dio l'offrire pentimento ai peccatori per poi riservare loro l'inferno[366]. Ma poiché i chiamati saranno giustificati, e sembra che tutti saranno chiamati, non soprende che vi si sia letta nelle sue pagine la possibilità di un universalismo della salvezza[367].

---

[363] La più chiare espressione di questa dottrina si trova nel libello del 1527 *Von der wahren Liebe* ("Del vero amore"), reperibile in H. DENCK, *Schriften*, II voll., von P. G. BARING und W. FELLMANN, Gutersloh, 1955-1956. L'anabattista vi espone inoltre la propria visione sul battesimo: è importante il sacramento interiore, quello esteriore è solo un patto, che deve essere libero, ma non è necessario per la salvezza.

[364] Cfr. T. HALL, *Possibilities of Erasmian influence,* cit; l'autore si è soffermato sui debiti contratti da Denck verso la *Ratio seu compendium verae theologiae* (Basilea, 1519) di Erasmo.

[365] *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* in H. DENCK, *Schriften*, cit., II. Si fa riferimento alle tesi 16, 17 e 28. "16) Ich wird nit ewigklich zürnen, Hiere 3 / Und dise werden in die ewig straff gon, (Mathei 25.) 17) Got wil, das alle menschen selig werden, 1. Thimo. 2 / Wenig seind außerwölt, (Mathei 20)… 28) Das ist mein leyb (Mathei 26) / Wann sy sagen werden, syhe, da ist Christus, glaubts nit (Mathei 24)".

[366] *Was geredt sei, daß die Schrift sagt Gott thue und mache Guts und Böses* in H. DENCK, *Schriften*, cit., II, p. 46. "Nicht, das er sage, komm her, und gedenck und wölle haimlich, das er dort beleib. Nicht, das er yemandt genad gebe und haimlich wider entziehen wölle: nicht, das das er in unns der sünden rew würcke und haimlich die helle über unns zurichte, dann er ist ye in allen seinen gaben steet und warhafftig"

[367] Che la chiamata riguardi tutti parrebbe evincersi anche da questa citazione, "Spricht du: Ja, er ist wol auß liebe gestorben, aber nicht für alle, sondern allain für vile. Antwort: Dieweil die liebe in im

Sulla questione del libero arbitrio, Denck sembra molto più vicino a Erasmo (e a Origene) che a Lutero. Appoggia l'idea che è solo l'intervento di Dio a salvare, ma non ha interessa a svalutare il libero arbitrio. La stessa possibile idea della dannazione è possibile solo immaginando che gli uomini abbiano la possibilità di operare delle scelte decisive da un punto di vista soteriologico. Altri riferimenti si mostrano in un'opera pubblicata nel 1527, l'*Ordnung Gottes un der Creaturen Werk* ("L'ordine di Dio e l'opera delle creature"), nella quale ritorna sulla questione del libero arbitrio, sulla predestinazione e sull'inferno. Denck chiarisce che Dio non potrà accettare chi rifiuterà il suo amore, ma nell'esprimere le condizioni dei dannati sembra lasciarsi andare all'idea che essa non sarà definitiva, che Dio non potrà guardare per sempre con volto rabbioso le sue creature. Pare del resto che un suo seguace Melchiorre Rink, anabattista della Turingia, abbia scritto: "Beato chi sta vicino a Dio, lontano da Dio nessuno può essere eterno, perciò tutti i dannati ed i diavoli dovranno alla fine venire a Dio ed essere beati"[368].

La posizione teologica di Erasmo, e il suo ruolo nella diffusione dell'origenismo, verranno trattate nelle prossime pagine: anticipando che l'utilizzo che l'umanista batavo farà del pensiero di Origene sarà profondo ed estensivo, converrà dire qui che molti argomenti di Denck sono tratti da Erasmo, e sono spesso quelli che lo stesso Erasmo mutua da Origene. Lo sono le ultime formule del *Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat* sul problema dell'indurimento del cuore del Faraone, così come l'idea delle prescienza divina sul peccato di Esaù che però non può portare alla dannazione fino a quando Esaù non si rende colpevole. Dai testi del confronto tra Erasmo e Lutero riprende anche alcuin esempi: ad esempio, il paragone tra il maestro e l'allievo o la necessità di evitare, dinanzi al personale problema della salvezza, l'eccesso di fiducia da predestinato e la disperazione di chi non si reputa degno di far parte del novero dei salvati. E' in particolare quest'ultimo argomento che mi pare derivare più dalla *Concio de immensa dei misericordia*, che è il testo su cui si incentrerà nelle prossime pagine molta attenzione, che dal *Libero Arbitrio*, come invece è stato sottolineato dalla letteratura precedente.

Per concludere su Denck, se Ludlow non ha tutti i torti a segnalare che pur mostrando

---

volkommen gewesen ist, und die liebe nyemandt hasset oder neydet, sonnder yederman aufnymbt, wiewol wir alle seine feind waren, so mocht er doch kainen außschliessen", *ibidem*, p. 39.

[368] citato da *La confessione augustana del 1530*, versione di M. R. SERAFINI, commento a cura di G. TOURN, Torino 1980, p. 129. Da dove provenga quest'affermazione, e in quale data essa sia stata fatta, non è segnalato né io sono riuscito a rintracciarlo.

che la volontà divina voglia salvare tutti, e che l'onnipotenza divina lo consente, non può darsi universalismo senza la certezza che ognuno risponda positivamente all'elezione,[369] numerevoli elementi portano a comprendere perché siano stati associati, in maniera come si è visto non arbitraria, i nomi di Denck e quello di Origene. Vi era in ogni caso un profondo stimolo a compiere la connessione. Due pessime fame che si incontravano: per diffamare gli anabattisti si attribuisce dunque loro la più aborrita dottrina di Origene. Allo stesso modo, legare l'Alessandrino agli anabattisti è funzionale, come cercherò di spiegare tra qualche capitolo, a un'azione di deciso contrasto all'origenismo.

Sta di fatto che, ancor prima della *Confessio augustana,* fu Zwingli a creare il nesso tra anabattismo e fiducia nell'universalismo radicale, spinto fino alla salvezza del diavolo. Il testo e la modalità in cui avvenne tale connessione è il *Catabaptistarum Strophas Elenchus* del 1528, una diretta confutazione della Prima confessione di fede anabattista (la Confessione di Schleitheim del 24 febbraio 1527, molto probabilmente scritta da Michael Sattler[370]). La dottrina della salvezza del diavolo, così come quella della salvezza delle anime di cui si verrà a parlare a breve, non sono però presenti nella Confessione di fede (che è sostanzialmente incentrata sul battesimo degli infanti e sulla radicale separazione tra spirito e potere temporale). Il riformatore di Zurigo ne tratta infatti in un'appendice a parte, facendo forse riferimento a testi sconosciuti ai lettori moderni, e appoggiandosi, come si deduce dal caso di Denck, a voci di seconda mano.

Per quanto riguarda i negatori della dottrina dell'eterna dannazione, Zwingli forse chiarisce quel riferimento della Confessio Augustana alla tradizione ebraica che era stato lasciato in sospeso. La primissima argomentazione di Zwingli è infatti contro coloro che fraintendono il termine ebraico לעלם (olam), che significa "in eterno" interrpretano come "per molto tempo"; stesso dibattito che del resto era avvenuto sul lemma greco greco "αιονπσ"[371]. Per Zwingli il contesto delle testimonianze scritturali riporta con ogni evidenza all'idea di eternità (in particolare Lc, 1, 33 e Matteo 25:41); vi sono poi altri due argomenti su cui si sofferma il riformatore

[369] M. LUDLOW, *Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?,* cit., p. 264: "It is clear then that Denck claims both that God has a universal saving will and that the means of salvation in the Word is sufficient for all people. However, in order to hold a doctrine of universal salvation, one also needs to affirm a third belief : that all people will in fact respond positively to that offer of salvation."

[370] Su questa anabattista, che è la figura più conosciuta del cosiddetto movimento dei Fratelli Elvetici si veda, oltre ai testi generali già citati, John H. YODER, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale PA 1973. Nello stesso testo è presente un'edizione della Confessione di Schleitheim.

[371] Su questi dibattiti si guardi S. FELDMAN, *The end of the Universe in Medieval Jewish Philosophy,* «Association for Jewish Review», I, 1986, pp. 53-77.

zurighese. Se la condizione dei dannati sarà temporanea, infatti, vi è la possibilità che anche quella dei beati potrebbe esserla, e ciò appare ripugnante a ogni teologia. Che fine potrà inoltre avere – si chiede infine Zwingli - ciò che per sua natura non ha fine?[372] La serie delle argomentazioni di Zwingli ricorda singolarmente il testo di Agostino contro il Padre Alessandrino, l' *Ad Orosium contra Priscillanistas et Origenistas*.

***

Una fondamentale questione complementare era implicita nell'attacco della Riforma alla dottrina del Purgatorio: il luogo e l'attività delle anime nel periodo tra la morte e il giudizio. Lo stesso testo di Zwingli si sofferma anche su coloro che hanno sostenuto la dottrina del sonno o della morte delle anime in questa fase intermedia. Vi ritorna l'argomento dell'ignoranza dell'ebraico, che in questo caso porta a non comprendere che "dormire" è spesso utilizzato come sinonimo di "morire". Profonde impronte platoniche sono riscontrabili nella trattazione di Zwingli. Facendo propria una distinzione tra anima celeste e anima terrestre, Zwingli sottolinea, contro i *Catabattisti*, che l'anima è uno spirito, che non può dormire (o morire dopo il distacco dal corpo); essa infatti è principio di animazione, e la sua natura è di essere in incessante movimento, L'anima potrebbe dormire . scrive Zwingli – se il sole divenisse un corpo oscuro. Ne è prova anche il fatto che quando il corpo dorme, l'anima è attiva e la traccia la si rinviene nei sogni; ma ancor maggiore sarà la sua attività quando diventerà libera dal corpo. Il sostrato platonico che permea Zwingli, che porta con sé un'implicita visione del corpo come prigione, lo conduce sulle soglie della negazione della resurrezione della carne. Si può infatti notare come, per dimostrare la vita dell'anima fuori dal corpo, riadatti tipici argomenti a favore della finale restaurazione del corpo. Agli Anabattisti oppone che il termine resurrezione non significa sempre resurrezione della carne; altre volte indica la continuità e l'esistenza della *mens*, libera dal corpo. A tal proposito cita alcuni luoghi biblici, in particolare l'opposizione, in Matteo 22, di Cristo ai Sadducei (che gli anabattisti considerano, secondo Zwingli,

[372] *Catabaptistarum Strophas Elenchus*, ZW 6:188-89.

loro predecessori): a parere dello zurighese le parole di Cristo[373] testimoniano della vita nello stadio intermedio, non già della resurrezione. Utilizza inoltre anche l'argomento della consapevolezza dei martiri nell'affrontare le sofferenze in questa vita, convinti che vi saranno più grandi gioie nella vita che verrà; argomento che certo si presta a sostenere una generica vita dell'anima *post mortem*, ma che da sempre è stato posto con molta enfasi dai fautori della resurrezione della carne, perché veniva svolto ponendo come corollario l'identificabilità individuale del corpo.

Le dottrine insegnate dagli anabattisti rischiano dunque di portare cattivi costumi nella società: è nuovamente sintomatico che Zwingli richiami esplicitamente che, da questo punto di vista, molto meglio sarebbe stato negare la resurrezione della carne, piuttosto che sostenere che l'anima muoia o dorma, o che anche gli empi verranno prima o poi salvati, come fanno gli Anabattisti.

Non occorrerà approfondire il punto di vista dei riformatori sulla perniciosità sociale delle dottrine anabattiste; se, come si vedrà, questa è una tipica accusa rivolta alle escatologie più o meno universalistiche, nel caso nell'anabattismo (soprattutto in questi anni) essa aggiunge solo un tassello al pericoloso mosaico che già comprendeva la svalutazione del momento dell'ingresso nella comunità cristiana e il rifiuto dell'autorità della spada. Più interessante sarebbe capire chi sono gli interlocutori di Zwingli, giacchè, come si è già detto, nella Confessione di fede anabattista non c'è traccia di questa dottrina.

I più famosi assertori del sonno delle anime erano in quegli anni Lutero e Carlostadio: del riformatore sassone sappiamo che ebbe a dichiarare dal pulpito, nel 1524, che le anime dormono fino al giorno del giudizio e che risorgeranno assieme anima e corpo[374]. Carlostadio si sofferma sulla possibilità del sonno dell'anima nella sua opera *Vom Stand der christgläuben Seelen, von Abrahams Schoss und Fegfeür der abgeschiedenen Seelen*. Ma la confutazione di Zwingli, che pure potrebbero avere un astioso sostrato polemico contro Lutero, è evidentemente diretta, contro nemici più radicali. Ad aver propugnato a quella data questa dottrina era stato in particolare l'anabattista Westerburg, che ne aveva esposte le linee fondamentali in due testi, il *Vom Fegfeuer und Stand der verschienden Seelen: Eine christliche Meinung* e poi il *De sopore animarum libellus*. Per l'insegnamento delle sue tesi sul Purgatorio e sul sonno delle anime era stato

[373] Matteo 22:31-32 "Quanto poi alla resurrezione dei morti, non avete voi letto, quel che vi fu insegnato da Dio, quando disse: Io sono il Dio di Abramo e di Isacco e di Giacobbe? Egli non è il Dio dei morti, ma dei viventi". Altri passi addotti sono Giovanni 5:24; 6:40 e 1Cor 15.
[374] *Fastenpostille*, WA 17:2, 235

condananto a Colonia nel marzo del 1526. Ciò che è interessante è che Westerburg aveva studiato a Bologna tra il 1515 e il 1517[375], recependo dunque quei dibattiti filosofici dal sapore mortalista che abbiamo trattato nello scorso capitolo. Nelle pieghe dell'acre dibattito teologico che colpisce l'Europa, tra i tanti fronti, rimane certo aperto anche quello filosofico: e forse non è del tutto errato vedere nella confutazione di Zwingli anche una difesa platonica dell'immortalità dell'anima contro le tesi di un radicale averroista. Non deve in realtà sembrare strano che tali dubbi sorgessero dal dibattito sull'anima in seno all'aristotelismo: spiega anzi la sostanziale equivalenza che, come si vedrà tra qualche rigo, Calvino porrà tra la dottrina di chi immagina che nello stato intermedio le anime dormano e chi invece le ritiene morte. Non solo sono simili le conseguenze a cui portano tali dottrine, ma vi è anche una precisa necesità filosofica che da una fa sgorgare l'altra. Punto centrale di quei dibattiti era infatti il tentativo di dimostrare che l'anima potesse compiere delle operazioni intellettuali senza il corpo, poiché questa sarebbe stata la prova decisiva per l'immortalità. Se dunque l'anima cadesse in una lunghissima sonnolenza, senza sensi e percezione, si dimostrerebbe al contrario la sua mortalità.

Sulla base delle confutazione di Zwingli, che probabilmente sedimentò il peso di malevole accuse, sorse un'opera dal più vasto respiro e dalla maggiore risonanza. Qualche anno dopo, con la questione del sonno delle anime si misurò esplicitamente Giovanni Calvino, non lesinando la foga che era propria della sua penna. Nel 1534 venne infatti a scrivere la *Psycopannychia*, (il suo primo scritto da protestante) opera che rimase inedita su consiglio di Capitone fino al 1542, forse proprio per evitare che apparisse come un attacco a Lutero. In essa Calvino si opponeva sia alle teorie di coloro che propendevano per il sonno delle anime dopo la morte (che Calvino chiama *hypnologisti*), sia a coloro che propendevano per delle opzioni più radicalmente mortaliste (che verranno chiamati tnetopannichisti):

De hominis ergo anima nobis certamen est, quam alii fatentur quidem esse aliquid: sed a morte, ad iudicii usque diem, quo e somno suo expergefiet, sine memoria, sine intelligentia, sine sensu dormire putant. Alii nihil minus quam substantiam esse concedunt: sed vim duntaxat vitae esse aiunt, quae ex spiritu arteriae, aut pulmonum agitatione ducitur: et quia sine corpore subiecto subsistere nequit, ideo una cum corpore interit et evanescit donec totus

[375] Si guardi G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., in particolare 12.4.

homo suscitetur[376]

Per il tramite della letteratura controversistica dei Padri, ritrova che dottrine simili a quelle dei suoi antagonisti erano state esposte per la prima volta da alcuni misteriosi Arabi che, prima di essere confutati da Origene, sostenevano che l'anima morisse con il corpo per poi risorgere assieme ad esso nel giorno del Giudizio[377]; un diverso antecedente, più remoto, è nella testimonianza della Scrittura al riguardo delle credenze dei Sadduecei, che negavano la stessa esistenza dello spirito,[378] e che come si è visto già Zwingli collegava ai *Catabattisti*. Se probabilmente una parte degli avversari di Calvino coincidono con quelli di Zwingli, il riferimento che fa a coloro che credono in un potere vitale che deriva dal sangue e dall'azione dei polmoni (*ex spiritu arteriae aut polmonum agitatione*), come nota Williams, potrebbe far pensare a un precoce attacco a un frainteso Serveto, che Calvino aveva conosciuto a Parigi nel 1534, poco prima di scrivere il testo.
Qual è dunque la dottrina che Calvino oppone per risolvere la questione dello stato intermedio?

Nos vero et substantiam esse ipsam contendimus, et vere post corporis interitum vivere, sensu videlicet et intelligentia praeditam: ac utrumque evidentibus scripturae testimoniis nos probaturos recipimus. Valeat hic quidquid est humanae prudentiae: quae multa quidem de anima cogitat, nihil tamen rectum percipit. Valeant philosophi: quibus, quum in omnibus paene rebus solenne sit, nec finem, nec modum facere dissensionibus, hic ita inter se rixantur, ut vix duos testes habiturus sis, in quacunque tandem opinione acquiescas. De animae

.[376] Ioannis CALVINI, *Psycopannychia. Vivere apud Christum non dormire animos sanctos qui in fide Christi decedunt*, 1542; cito da *Iohannis Calvini Opera quae supersunt omnia,* a cura di G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS. (*Corpus Reformatorum*, voll 29-88), Braunschweig e Berlino 1863-90; vol. V, pp. 177-228.
[377] *ivi*, dalla *praefatio (ad amicum)* di Basilea del 1534: "Neque tamen nunc primum nascitur. Siquidem legimus Arabicos fuisse quosdam huius dogmatis autores: qui iactarent animam cum corpore una emori, in die iudicii utrumque resurgere)". A tale proprosito cita Agostino, *Sulle eresie*, es. 86, che a sua volta rimanda a Eusebio di Cesarea: "Quando con grande attenzione ho fatto le mie ricerche nella *Storia* di Eusebio, alla quale Rufino nella sua traduzione in latino ha aggiunto due libri riguardanti anche il tempo successivo, non vi ho trovato alcuna eresia, che non avessi già letto nei sopra citati autori, all'infuori di quella che Eusebio ricorda nel libro sesto, riferendo che essa era nata in Arabia. Poiché non ne ha menzionato alcun fondatore, possiamo quindi denominare codesti eretici come gli Arabici. Costoro asseriscono che l'anima muore e si dissolve unitamente al suo corpo, e che alla fine del mondo risorgono ambedue. Eusebio però dice che essi furono molto presto ricondotti alla retta fede dalla disputa di Origene, che si trovava lì e discuteva con loro." Nella *Historia Ecclesiastica*, libro , cap. XXXVII, Eusebio effettivamente narra di un grande sinodo pubblico al quale avrebbe partecipato Origene, convincendo gli astanti della falsità della dottrina del sonno delle anime.
[378] *Ivi*, p. 183 "Scimus enim, quam saepe Christi voce damnatus sit error Sadducaeorum, cuius partem esse Lucas in Actis (23, 8) scripsit, quod spiritum non esse dicerent. Verba sunt: Sadducaei autem dicunt, non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum".

facultatibus praeclare aliquot locis Plato: argutissime autem omnium Aristoteles disseruit. Verum quid sit anima, et unde sit, frustra ab iis et universa omnino sapientum natione quaeras, quanquam multo certe et prudentius et sincerius senserunt, quam isti nostri, qui se Christi discipulos esse gloriantur

Se da un lato, nell'esplicita affermazione della sostanzialità dell'anima, si può leggere una impostazione platonica del problema, dall'altro Calvino nega alla sapienza pagana, nonostante tutta la sua acutezza, di poter essere risolutiva. Per Calvino l'anima è sostanza indipendente, ma è immortale in primo luogo perché immagine di Dio. Non è però solo la filosofia a rendere problematica la questione. Nella Scrittura infatti essa viene complicata dal differente uso dei termini anima, spirito e vita: coloro che propendono per queste dottrine, utilizzano scorrettamente e pertinaciamente queste definizioni, per dimostrare quello che a loro conviene di più. Calvino propende per una visione antropologica dicotomica: spirito e anima sono sostanzialmente sinonimi, e sono opposti al corpo. Ciò si accorda con il duplice momento della creazione, la provenienza, cioè, del corpo dal fango e dell'anima dal soffio divino.
La differenza tra l'anima degli uomini e quella degli animali risiede nel fatto che nello spirito che vivifica gli uomini sono connessi attributi di percezione e conoscenza. La necessità di conservare questi attributi conduce al fondo dell'opinione di Calvino sullo stato intermedio: ciò che eretici considerano sonno va inteso come quiete, come la beatitudine dell'anima eletta nel confidente abbandono a Dio:

"Et quando satisfieri, quantum in nobis est, omnibus volumus: nonnihil disseremus hoc loco de animarum quiete, quae in certa fide promissiomun Dei, a corporibus solvuntur. Siquidem per sinum Abrahae, nihil aliud quam quietem illam scripturae nobis designare volunt. Primum nos quietem vocamus, quam illi somnum. Neque sane abhorreremus a somni nomine, nisi iam eorum mendaciis corruptum, et paene pollutum esset. Deinde per quietem, non desidiam, aut veternum, aut aliquid simile ebrietatis, quale animae affingunt, intelligimus: sed conscientiae tranquillitatem et securitatem: quae quum semper fidei adiuncta sit, nunquam tamen perficitur, aut suis numeris constat, nisi post mortem"
.

Se alcune obiezioni sono esclusivamente di natura scritturale, - vertendo in particolare sul significato da attribuire ai termini "sonno" e "dormire", "inferno", "tomba" e "eternità" nella Bibbia, che per Calvino non andranno sempre interpretati in maniera

letterale - altri affrontano il sostrato teologico e antropologico di quelle dottrine. Il primo argomento, in particolare, -"*Obiiciunt primum non aliam homini infusam animam a Deo, quam quae sit illi cum bestiis omnibus communis*" - prelude con ogni evidenza alla possibilità della morte dell'anima, perché simile al soffio vitale che vivifica gli animali. Coloro che propendono per questa ipotesi sottolineano, secondo la dicotomia paolina tra carne e spirito, la differenza tra l'anima che muore e l'anima che risorgerà, esasperando uno iato che potrà essere colmato solo da una prodigiosa resurrezione dell'anima. Ad essi Calvino oppone la metafora paolina del grano, e dunque l'idea di una progressione dell'anima. Nella stessa direzione va l'argomento secondo cui l'anima caduta nel peccato distrugga la su immortalità: *Obiiciunt secundo, animam, tametsi immortalitate donata esset, in peccatum tamen prolapsam: qua ruina immortalitatem suam obruerit ac perdiderit*[379]. Calvino chiarisce la differenza tra morire nel peccato (quando la concupiscienza è morta in noi) e morire a Dio (quando la propensione al peccato rimane viva). Vi è implicita in quella affermazione uno scontro tra peccato e grazia. Se la caduta nel peccato è un'eredità di Adamo, l'espiazione di Cristo è però più potente nel restaurare la natura dell'uomo.

Per evitare i fraintendimenti che portano alle eresie mortaliste, Calvino sottolinea inoltre che la morte dell'anima è semplicemente l'assenza di Dio nell'uomo: chi ricusa Dio, perde la vera vita: "*Vultis scire quae sit animae mors? Deo carere, a Deo desertam esse, sibi relictam esse. Si enim Deus eius vita est, perdit vitam suam, quum perdit Dei praesentiam*"[380]

L'ultimo argomento, che viene considerato il più solido dai suoi fautori, è l'esistenza di un unico momento del giudizio, prima del quale non vi sono pene e premi:

Quintum argumentum pleno adeo atque aperto gutture intonant, ut profundissimum somnum dormientibus excutere possint. In eo enim meliorem suae victoriae partem constituunt. Et quum fucum suis neophytis facere volunt, id potissimum arripiunt, quo fidem eorum et sanam mentem labefactent. Unum, inquiunt, iudicium, quod reddet omnibus suam mercedem, piis gloriam, impiis gehennam. Nihil ante illum diem statuitur, aut beatitudinis, aut miseria[381].

Si appoggiano in questo caso alle citazioni scritturali di Matteo (13, 41 e soprattutto 25, 34), nelle quali viene descritto il Giudizio universale e il suo esito; perchè vi

[379] *ivi*, p. 203
[380] *ivi*, p. 204.
[381] *ivi*, p. 210.

dovrebbe essere questa descrizione se le anime sono già nei luoghi dove scontano la pena o assaporano la gioia della salvezza?

Calvino risponde a questo tipo di argomenti accumulando in primo luogo una serie di prove a sostegno dell'immortalità dell'anima. Sono diversi i passi della Scrittura che consentono al futuro riformatore ginevrino di affermare che l'anima è una sostanza distinta dal corpo e di dimostrare come essa sopravviva dopo la morte, provvista di senso e intelletto. Tra questi passi, un ruolo fondamentale lo ricopre la descrizione di Lazzaro, accolto nel seno di Abramo, e del ricco gaudente, dannato all'inferno (Lc 16, 19-31); per Calvino è la tesimonianza più forte dello stato di "veglia" delle anime. Tale racconto non va dunque inteso in forma di parabola: così hanno fatto, sbagliando, molti Padri della Chiesa, tra cui Origene.

La stessa esistenza e le parole di Cristo testimoniano non solo dell'immortalità dell'anima e della necessità della resurrezione[382], ma anche dell'impossibilità di credere a uno stato di sonno. Cristo è esempio e capofila deglio uomini: così nella morte così nella resurrezione. Se Cristo ha subito la stessa sorte degli uomini – si chiede Calvino – come avrebbe potuto risorgere il terzo giorno se la sua anima fosse stata dormiente: *Num tunc etiam dormiebat, cum vigilaret in salutem vestram?*[383]

E' interessante notare come Calvino svolga gli argomenti legati alla resurrezione del corpo in maniera ben diversa rispetto a Zwingli. Per Calvino in nessun luogo biblico il termine resurrezione va inteso come se si parlasse dell'intero uomo, tanto da creare il sospetto dell'inesistenza dello stato intermedio. Viene utilizzato dunque un argomento di derivazione tertullianea e agostiniana, il senso dei flagelli e dei tormenti, che richiama alle discussioni sul corpo degli anacoreti e dei martiri:

Nam si non est carnis resurrectio: merito, vel ob hoc unum, infelices vocat pios: quod tot vulnera, flagella, tormenta, contumelias, ultimas denique necessitates in corporibus suis perferunt, quae putant destinata ad immortalitatem, quando quidem hac spe sua falluntur. Quid enim magis, non iam dico miserum, sed ridiculum, quam spectare eorum corpora, qui in diem vivunt, omnibus delitiis delibuta, Christianorum corpora, fame, frigore, plagis, omni contumeliarum genere confecta: si et horum et illorum corpora ex aequo intereunt? [384]

---

[382] Sull'immortalità Calvino ricorda Mt 10:28 "Quum Christus suos hortatur, ne timeant eos qui occidunt corpus, animam autem occidere non possunt; sed eum timeant, qui quum occidorit corpus, animam potest mittere in gehennam ignis".

[383] *ivi*, p. 191.

[384] *ivi*, p. 217; sui tormenti subiti dai corpi come prova per la resurrezione, cfr. WALKER BYNUM, , cit..

In risposta, infine, alla questione posta dalle descrizioni del Giudizione universale, Calvino obietta da un lato che da quelle descrizioni non si evince che le anime stiano precedentemente dormendo, e che dunque, senza l'ausilio delle Scritture, non bisogna azzardare nell'immaginare eventi che non cadono sotto il controllo umano; dall'altro, con la considerazione che la beatitudine prima del Giudizio Universale è uno stato sempre perfezionabile perchè mira incessabilmente alla finale unione con Dio.

3.4 No hay infierno*: l'illuminazione andalusa*

Sulla negazione dell'inferno si apre in questi stessi anni un nuovo fronte proveniente da un peculiare fenomeno religioso, mistico e radicale, che caratterizzerà la vita spirituale della Spagna del primo '500: l'alumbradismo. Poiché rispetto ai temi trattati nei precedenti capitoli è meno conosciuto converrà soffermarsi più distesamente sulle sue caratteristiche. I primi problemi riguardano la data dalla quale si può cominciare a parlare di questo fenomeno[385]. Il fondamentale lavoro di Marquez fin dal titolo delimita la sua interpretazione all'arco di tempo che va dal 1525, anno dell'Editto di fede contro gli alumbrados, al 1559, quando nelle *Censure* di Melchor Cano ai *Comentarios* dell'arcivescovo Carranza l'illuminismo appare poco più che uno scialbo ricordo. In realtà precisi gruppi storici qualificati come alumbrados continuarono a esservi anche successivamente, seppure in molti casi solo tenui fili permettono di ricondurli all'originaria predicazione[386]. Più importante è invece delimitare l'inizio del movimento, di cui sappiamo ben poco. Sgombrato il campo da alcune interpretazioni di documenti che attestavano erroneamente l'uso del termine alumbrado - o iluminado con cui parevano essere altresì chiamati - intorno agli anni '10 del '500 o addirittura alla fine del XV° sec., Marquez considera come primo utilizzo certo del termine la lettera di Alcaraz all'Inquisitore Mariana nel giugno del 1524. *Alumbrado* pare essere un termine derisorio con cui la gente chiamava il gruppo; nessuno dei processati si professa come tale. L'interpretazione di Marquez sembra dunque propendere per una qualifica istituzionalizzata solo quando la macchina inquisitoriale si era già messa in moto, trasformando un burlesco epiteto in una definizione di eresia. Questo però, come nota Nieto nelle sue impietose ed eccessive critiche al lavoro di Marquez, non risolve il problema dell'inizio delle predicazione alumbrada. Certamente questa esperienza religiosa inizia prima del 1524, ma è di

---

[385] Per una esauriente bibliografia in lingua italiana sull'argomento vedere M. FIRPO, *Tra alumbrados e spirituali*, Firenze, Olschki, 1990, p.46-47, n. 159; e soprattutto il libro di S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione* (1449-1559). Alla bibliografia va aggiunto perlomeno A. HAMILTON, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the "Alumbrados*, Cambridge, 1992. Si tengano presenti come lavori generali B. LLORCA, *La inquisicion espanola y los alumbrados : (1507-1667) : segun las actas originales de Madrid y de otros archivos,* Salamanca, 1980 (la prima ed., quasi introvabile è del 1936); A. MARQUEZ, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía*. (II. Ed.), Madrid, 1980 (la prima edizione è del 1972); J.C. NIETO, *Juan de Valdés y los origenes de la Reforma en España e Italia*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1979, cap. I (prima edizione in lingua inglese per i tipi della Libraire Droz nel 1970).

[386] Per la storia delle varie esperienze religiose raggruppate sotto il nome di alumbrados, vedere il lavoro di A. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, voll.3, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1986.

particolare rilievo stabilire se essa fosse anteriore o posteriore al 1517, anno in cui esplode la questione luterana. Isabel de la Cruz e Pedro Ruiz de Alcaraz, che sembrano essere i principali esponenti all'inizio del movimento, non conoscevano il latino e quindi non avrebbero potuto accedere ai testi luterani, le cui infiltrazioni in Spagna si sono dimostrate meno tarde di quello che aveva supposto in un primo momento Bataillon[387]; nondimeno avrebbero potuto aver notizie di quello che stava accadendo in Germania. Ad escludere ciò, e a retrodatare di nuovo intorno agli anni '10 del XVI secolo, sembra portare un documento del processo di Pedro Ruiz de Alcaraz del 1527, in cui sostiene di essere stato iniziato al metodo di preghiera proprio degli alumbrados, il dexamiento, circa quindici anni prima da Isabel de la Cruz, dunque nel 1512. Ipotizzando che la predicazione della terziaria francescana fosse iniziato qualche anno prima, Nieto parla del 1509 come possibile data di inizio, anche se quest'ultimo dato non è verificabile.

Sono stati anticipati alcuni nomi e temi su cui bisognerà soffermarsi. Isabel de la Cruz, terziaria francescana di origine conversa, pare essere stata l'iniziatrice di questo movimento, incentrato su un particolare metodo di orazione mentale, il dexamiento, che consiste in un totale abbandono a Dio, e un annichilamento completo della propria volontà. Il dexamiento è essenziale anche ai fini delle salvezza: a nulla servono opere e cerimonie, chi è decado, e si trova in questa condizione generata dall'amore di Dio, non può errare. E' un punto controverso se questo rapporto con Dio possa essere o meno definito mistico; secondo alcuni può essere considerato tale solo attribuendo al misticismo un significato piuttosto generico, di esperienza religiosa individuale con un forte coinvolgimento emotivo, sostanzialmente anti-intellettualistico, lontana dalle cerimonie della Chiesa[388].

Sfortunatamente il processo di Isabel de la Cruz si è perduto; ne possediamo un frammento all'interno dell'incartamento processuale di Pedro Ruiz de Alcaraz, e un sommario. Questo *Sumario de testigos,* preso seriamente in considerazione per primo da

---

[387] Su questo aspetto si vedano in particolare i lavori di Augustin REDONDO, *Les premiers «illuminès» castillans et Luther*, in *Aspect du libertinisme au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp. 85-91 e il più generale *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, Melanges de la Casa Velasquez , I, 1965; fondamentale è il lavoro di Carlos GILLY *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, «Archiv f ür Reformationgeschichte », LXXIV, 1983, pp. 257-305.

[388] Nieto è colui che più nettamente si oppone al presunto misticismo dei dexados, vedendo in Alcaraz un Lutero spagnolo, originale iniziatore di un originale movimento. Anche Firpo sembra far sue le riserve di Nieto sul misticismo. Recentemente Hamilton, fin dal titolo della sua opera, ha invece ripreso con forza questa tesi. Va aggiunto che la polemica sullo specifico punto va intesa in parte come reazione all'immagine di sfrenati visionari che nei secoli si era formato del gruppo; immagine che per quanto riguarda i dexados è certamente da rigettare.

Marquez e da lui pubblicato, pertiene ai processi di Pedro Ruiz de Alcaraz, di Isabel de la Cruz e di Gaspar de Bedoya, un chierico, cristiano vecchio, la cui posizione appare subordinata rispetto ai due. L'unico processo che si è conservato integro dei tre è quello di Alcaraz, il cui confronto con il sommario mostra come quest'ultimo segua da vicino tutte le accuse del processo. E' necessario soffermarsi su un altro documento: il già citato Editto di fede del 1525. Le prime denunce contro il gruppo di Isabel de la Cruz e Alcaraz datano 1519, e la fonte è chiaramente malevola. Si tratta di una presunta beata, Mari Nunez, che gode dei favori dagli stessi protettori di Isabel de la Cruz e di Alcaraz, dona Juana de Valencia e il Marchese di Villena, il cui astro pare stia tramontando per colpa dei due alumbrados. L'Inquisizione inizia a raccogliere prove e testimonianze nei loro confronti, ma alcuni fattori rallentano la sua azione. Esplode la rivolta dei comuneros; inoltre il ruolo di Inquisitore generale rimane vacante per un anno, dopo l'ascesa al trono pontificio di Adriano di Utrecht, nel 1522. E' probabile che di fronte ai disordini che stavano sconvolgendo la Spagna, le denunce delle predicazioni dei conversos, quasi confinate nella fortezza di Escalona, residenza del Marchese di Villena, apparissero un piccolo problema locale, deviazione di una pietà esagerata, non rara peraltro nella Spagna di questo periodo. E' la Spagna fatta oggetto della classica e bellissima descrizione di Bataillon, cresciuta sotto il segno di Cisneros, appena morto; una terra pullulante di visionari, mistici e beate, cui il Cardinale volentieri accordava credito[389].

Il corpus delle accuse fu raccolto in un "libro o cuaderno de los alumbrados" ora perduto, i cui estratti servirono a stilare un Editto di grazia nel 1524, che invitava alla confessione e all'autodenuncia; nel settembre del 1525 si giunse all'Editto di fede. Un centone di denunce dunque, che non costituisce una dottrina uniforme e coerente ma accuse diverse contro concrete persone, razionalizzate secondo lo schema mentale degli Inquisitori. Molte di queste denunce sappiamo essere riconducibili ai processi di Isabel de la Cruz e a Pedro Ruiz de Alcaraz[390]. Comincia e vedersi come per il caso degli alumbrados l'eresia che conosciamo è una dottrina che nasce dall'interazione di Inquisitori, degli inquisiti e dei denuncianti. Gli Inquisitori inoltre collegarono la

[389] M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II ed., Mexico-Buenos Aires, Fondo de cultra económica, 1966.

[390] Si deve ai lavori di Milagros ORTEGA COSTA l'attribuzione delle denunce ai diversi processi e ai diversi personaggi; oltre ad Alcaraz e a Isabel de la Cruz vi sono proposizioni riferite dai testimoni a Maria Cazalla, Juan Cazalla, Gaspar Bedoya, Lopez de la Palomera e Rodrigo de Bivar. In particolare sul tema vedere M. ORTEGA COSTA, *Las proposiciones del Edicto de los alumbrados. Autores y calificadores*, in Cuadernos de investigacion historica, 1, 1977, p. 23.

presunta eresia che si trovarono dinanzi da una parte con movimenti contemporanei e dall'altra parte con precedenti eresie storiche: alcuni proposizioni infatti vennero qualificate come begarde, anche se appare improbabile un reale collegamento. E' un tema spinoso: lo storico della filosofia dovrà cercare di eliminare gli elementi spuri, ma non sempre potrà riuscirvi.

E' fin troppo ovvio ricordare la particolare situazione politica e religiosa: i due pericoli che Carlo V si vede costretto a fronteggiare nei suoi primi anni al potere sono i comuneros in Spagna e Lutero in Germania. L'allarme pare giustificato: l'unione tra i due fenomeni, l'estendersi di una Riforma coniugata con la scintilla della rivolta dei comuneros sarebbe stata l'avvenimento meno auspicabile per la Corte. Se rapporti con i comuneros non sembrano esserci, con il luteranesimo vi sono invece delle affinità. Da ciò anche la precedente necessità di chiarire la data di inizio del movimento. Nella mente inquisitoriale e in quella dei controversisti cattolici, alumbradismo e luteranesimo sembrarono formare, geneticamente, un tutt'uno; parte della storiografia si è soffermata su una più o meno diretta derivazione. Si è già detto della difficoltà, se non dell'impossibilità, di parlare di un rapporto di filiazione; inoltre, qui più che mai siamo mediati dal modello inquisitoriale. Ma, concedendo a Nieto che l'espressione "giustificazione per fede" venga dalla maggiore competenza teologica degli inquisitori piuttosto che dal reale vocabolario degli inquisiti, il concetto in sé indubbiamente permane, e sembra simile alla dottrina luterana. Così come permangono al di là della chiave di lettura e della terminologia la svalutazione delle opere e delle cerimonie, l'interpretazione delle Sacre Scritture mediante l'illuminazione interiore, la sostanziale abolizione di intermediari tra l'uomo e Dio. Si veda come, se da una parte vi furono delle affinità con il luteranesimo, molti spunti hanno indubbiamente delle derive ben più radicali e preoccupanti, perché colpiscono alla base la necessità stessa di una istituzione ecclesiastica. Dunque una similarità con altre idee che stavano nascendo nel resto dell'Europa, ma una sicura autonomia che va compresa facendo riferimento all' atmosfera religiosa spagnola dell'epoca; la stessa atmosfera che nutrì da un lato S. Teresa d'Avila, S. Juan de Avila e Ignazio di Loyola, dall'altro lato Serveto[391].

[391] La percezione, in questo caso negativa, della peculiarità della situazione spagnola è testimoniata anche da una lettera di Beza ad Antonio Corro, nella quale Iñigo e Serveto vengono accomunati in un durissimo giudizio – "teterrima monstra" -; poche righe più oltre come ulteriore esempio della gens hispanica, viene citato anche Valdés: "Nam obsecro, quae gens est hodie sub coelo in Christi cognitione tardior crassissimis superstitionibus pertinacior, quam hispana? Quaenam idolo romano et hominum

Nel 1524 inizia il processo ad Alcaraz, alla Cruz e a Bedoya, che si concluderà nel 1529, con la condanna per i primi due ad un'umiliante pubblica abiura ed al carcere a vita, pena poi commutata dieci anni dopo. Nello stesso anno con l'incarceramento della beata di Valladolid, Francisca Hernandez, inizieranno la serie di processi degli anni '30: uno dopo l'altro cadranno tutti i presunti appartenenti alla setta, Bernardino Tovar, Ortiz, Juan de Castillo, Maria de Cazalla, Lopez de Celain, Rodrigo de Bivar. Evitano il processo solo il vescovo Juan de Cazalla e Juan de Valdés, la cui posizione si era fatta difficile, dopo la proibizione nel 1529 del *Dialogo de Doctrina Christiana*; come è noto, il fratello del segretario imperiale troverà rifugio in Italia. Di questi processi si ha una documentazione maggiore, quasi tutta pubblicata[392]: l'acquisizione dei nuovi documenti ha aiutato a gettare luce sugli avvenimenti precedenti e ad identificare la maggior parte delle proposizioni dell'Editto. Ma le formulazioni riguardanti l'alumbradismo sono in questo decennio sempre più spesso frammiste a proposizioni appartenenti ad altre tendenze eterodosse. Gli Inquisitori sono convinti che si sia insediata in Spagna una setta protestante, "lutherana", i cui capi sono Tovar e Castillo e sono decisi ad estirparla; gli incartamenti del processo di Juan de Valdès non ci sono giunti, ma chi li ha visti afferma che l'accusa contro di lui formulata fu per luteranesimo.

Ulteriori precisazioni storiche: la zona da cui partono le denunce, il centro della predicazione sembra essere la regione attorno Guadalajara. Un ruolo importante assume la fortezza di Escalona, residenza di Don Diego Lopez Pacheco, marchese di Villena, protettore di mistici e beati. Alcaraz sarà al suo servizio tra il 1523 e il 1524; anche Valdés risiedette ad Escalona venendo a contatto con la dottrina alumbrada. Al Marchese inoltre verrà dedicato il *Dialogo della doctrina christiana* e il *Tercero Abecedario espiritual* di Francisco de Osuna; dallo stesso palazzo del Marchese partiranno le denunce. Altra precisazione riguarda l'ambiente in cui si forma l'eresia. Isabel de la Cruz sostiene di essere stata avviata alla pratica del dexamiento da monaci di un

---

traditionibus addictor? Et hoc est scilicet acutum aliquid prae coeteris gentibus discernere. Cui vero genti debemus duo illa teterrima monstra nostro primum seculo nata? Ignatium, dico, et Servetum, utrumque nec hebraismis nec helenimis, nec commentariis, sed suis vanissimis, inanissimis, hispanissimis denique contemplationibus addictum. Requiris aliud exemplum, in iis etiam qui aliquid esse potuerunt, nisi suo vitio indulsissent? Sume Valdesii Considerationes pro exemplo, id est, evanides speculationes, prae quibus mirum ni mulieribus et imperitis nominibus ipsum Dei verbum sordeat. Neque vero haec scribo ut ipsi genti, vel bonis et doctis, detraham, pulchre mihi consciens quae sit Gallorum, a quibus ortis sum, stoliditas et vecordia, nihilo minus vituperanda quam manis hispanorum argutia." Epistola LIX, p. 276.

[392] M.ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contro María de Cazalla*, Madrid, Fondación Universitaria Española, 1978; A.HAMILTON, *Proceso de Rodrigo de Bivar* (1539), , Madrid, Fondación Universitaria Española, 1979

vicino convento francescano[393]. Vi fu certamente, in alcuni punti forse più per contrasto che per reale affinità, un rapporto con precedenti e contemporanee esperienze di meditazione, certamente conosciute da Alcaraz e Isabel de la Isabel de la Cruz, come il "recogimiento", sorto in ambiente francescano. Si pone qui un ennesimo problema; stabilire se l'esperienza alumbrada fu unitaria o se vi furono diversi gruppi; se cioè anche i recogidos vadano considerati alumbrados. Marquez sostiene la prima tesi, pur specificando che potrebbe esservi una divisione tra dexados e perfetti. Nieto, seguendo in parte Bataillon, ditingue tra dexados, eretici ma non mistici, cioè i seguaci di Alcaraz e Isabel de la Cruz, recogidos, mistici ma non eretici, la cui dottrina di meditazione viene da Francisco de Osuna, e apocalittici, visionari in attesa di una radicale riforma della Chiesa; il loro maggiore esponente fu Olmillos, anch'egli per qualche tempo ospite ad Escalona, e qui antagonista di Alcaraz. Olmillos ebbe maggior fortuna del rivale, visto che riuscì a divenire in seguito ispettore provinciale dei francescani.

Il recogimiento è anch'essa una pratica di orazione mentale, ma diversa dal dexamiento. Ai seguaci di questa pratica ha dedicato particolare attenzione Melquiades Andrés Martín[394], studioso spagnolo di mistica, per il quale il dexamiento fu un sostanziale fraintendimento della precedente esperienza recogida; per Nieto la pubblicazione del manifesto del gruppo, quel *Tercero Abecedario espiritual* cui si è già accennato, fu una tarda professione di ortodossia, un tentativo di rimarcare le proprie differenze dal gruppo dei dexados, finito sotto processo. Il recogimiento inteso in senso generale consiste in una condotta di vita virtuosa lontana dagli affari umani, mentre nel senso particolare è una specifica pratica di meditazione, da praticare in un angolo con gli occhi serrati, consistente in un'intensa concentrazione dei sensi per raggiungere l'illuminazione e l'unione con Dio; è necessaria una capacità, che va sviluppata, di introspezione personale e di astrazione intellettuale. Osuna e i suoi seguaci non condannano le estasi e gli stati di trance, su cui invece sembrano essere piuttosto scettici i dexados.

Sono elementi che ricollegano i recogidos alla tradizione della mistica medievale, di cui sostanzialmente ripercorrono l'articolazione dell'orazione in via

---

[393] Archivo Historico Nacional (AHN), Inquisiciòn, leg. 106, fog. 367 v.

[394] M.ANDRÉS MARTÍN, *Tradición conversa y alumbradismo. Una veta de los alumbrados de 1525*, in *Studia Hyeronymiana*, Madrid 1973; *Nueva vision de los "Alumbrados" de 1525*, Madrid , Fundacion Universitaria Espanola 1973; *Reforma española y Reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536),* Madrid , Fundacion Universitaria Espanola 1975; *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporaneos (1523-1560)*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1976

purgativa, illuminativa e unitativa. Si è già accennato come, secondo alcuni autori, i dexados, al contrario dei recogidos, possono essere considerati mistici solo in senso generico, non prevedendo una "scala" da percorrere per arrivare all'illuminazione e non essendo certa la loro volontà di proclamare un'unione sostanziale tra il credente e Dio. La confusione ancora una volta è data da alcune formulazioni ambigue[395] e dalla natura dell'Editto, di cui già si è detto, che è stato per anni la maggiore fonte per lo studio degli alumbrados; simile la provenienza e la dottrina non meraviglia una possibile confusione da parte dei denuncianti. Ma dato più importante emerso con l'acquisizione degli ultimi processi è la stessa confusione di alcuni denunciati, che indifferentemente sembrano parlare di recogimiento e dexamiento. Non sempre sembra essere una tattica difensiva: Ortiz, discepolo di Osuna accusato delle proposizioni dell'Editto che riguadano il dexamiento, non pare consapevole dell'errore, mentre Olivares e Francisca Hernandez, pur essendo ostili all'eresiarca di Escalona, riferiscono la pratica del recogimiento ad Alcaraz[396]. Non è da escludere, ed è anzi altamente probabile una iniziale convergenza tra dexados e recogidos, uniti dal desiderio di giungere alla perfezione, in un'esperienza religiosa incentrata fortemente sull'amore di Dio.

Il misticismo del resto era una componente importante dell'atmosfera religiosa spagnola del periodo, e in particolare di questo ambiente francescano in cui sorgono gli alumbrados; va segnalato che nella biblioteca di Alcaraz vi fossero svariati testi di mistici: il Cartusiano, Hugo di Balma, S. Juan de Climaco[397]; Hugo di Balma (lo Pseudo-Dioniso) venne citato anche nelle difese dello stesso Alcaraz. Nieto, che tra gli storici degli alumbrados è il meno incline ad appoggiare la tesi di un Alcaraz mistico, ha interpretato il riferimento a Hugo di Balma e a Gerson come un tentativo maldestro per ricondurre le proprie opinioni all'ortodossia; una semplice copertura, il cui pressapochismo pare denotare una sostanziale ignoranza degli autori citati. Ma mi sembra che il modo con cui Nieto estende il caso particolare all'interpretazione generale della dottrina alumbrada non sia del tutto corretto. Nel caso vi è una citazione sbagliata, la cui fonte fu probabilmente l'avvocato difensore dell'inquisito, e

---

[395] Principalmente dall'interpretazione che si dà alla prima parte della proposizione dell'Editto n.9 "Que el amore de Dios en el hombre es Dios." Marquez lo vede come l'eliminazione della trascendenza, tramite l'identificazione di Dio e dell'uomo; anche per Hamilton il passo è fondamentale, essenza della condizione di perfezione (A. HAMILTON, *op. cit*, p. 29). Secondo Nieto l'espressione va intesa non come unione mistica ma come azione dinamica dell'amore di Dio in noi.
[396] Cfr. A. HAMILTON, *op. cit.*, p 31
[397] AHN, Inquisición, leg. 106, 205 r, 233 v.

si sta parlando di un uomo sotto tortura; ma al di là del caso specifico, va ricordato che Alcaraz era convinto di possedere l'illuminazione per interpretare le Scritture e pareva disprezzare la via per arrivare a Dio indicata da uomini di lettere e di scienza: sembra strano attendersi dunque da lui una lettura ortodossa dei mistici, ma non per questo si deve negare la sua frequentazione con questi autori.

Il gruppo che Nieto chiama degli apocalittici, sembra essere invece estraneo all'esperienza alumbrada, come del resto appare quasi stonata nell'Editto la proposizione che a loro può essere riconducibile.[398] Non interessa soffermarsi di più sulla questione, perché effettive incomprensioni divisero in seguito i due gruppi, e perché, a prescindere della questione su chi potesse legittimamente considerarsi alumbrado, nel presente lavoro verranno analizzati i seguaci di Pedro Ruiz de Alcaraz, poichè ad essi fu attribuita la proposizione "que no havìa infierno"; sul nucleo dottrinale che, pur con tutte le cautele, è possibile ricondurre a loro, si vedrà quale ruolo essa occupa.

Ambiente francescano si è detto, ma vi è un altro dato essenziale sulla loro provenienza, il più importante: per la quasi totalità gli alumbrados sono cristiani nuovi, della prima generazione postinquisitoriale. Da ciò un ulteriore schema mentale utilizzato dagli Inquisitori, e ulteriore schermo che si frappone ad un'esatta conoscenza del fenomeno. Schermo forse più spesso: se nelle proposizioni dell'Editto qualificate come luterane si può intravedere un lavorio di classificazione da parte degli Inquisitori, qui c'è il concreto rischio che il processo di alterazione dei dati possa essere partito fin dalla base delle denunce. Il gruppo di conversos riuniti in conventicole, che sembrano avere l'illuminazione per comprendere rettamente le Sacre Scritture, erano guardati con sospetto dalla gente, attenta a cogliere ogni loro minimo atteggiamento sospetto durante la celebrazione eucaristica: non si battono il petto, non prendono l'acqua benedetta, non si segnano come tutti gli altri cristiani, non si umiliano dinanzi al nome di Gesù. Ecco perché anche le dichiarazioni non giunteci da testimoni dichiaratamente ostili agli imputati, siano da soppesare attentamente. Consapevoli di questo pericolo, che mi sembra non essere stato pienamente avvertito dagli storici spagnoli dell'alumbradismo -consci di ciò ma nella pratica più facilmente attenti alle deformazioni inquisitoriali- si può ragionevolmente utilizzare la matrice conversa come concausa per spiegare la pratica interiorizzata

[398] Prop. 46: "Que la fin del mundo abía da ser de aqui a doze años"

della religione, la totale svalutazione delle cerimonie ecclesiatiche, il forte teocentrismo, col corollario della poca importanza che riveste la figura intermediaria di Cristo, che caratterizzano gli alumbrados. Un libro di pochi anni fa di Stefania Pastore ha indagato le periferie di questa "eresia estesa" che fu l'alumbradismo, con grande attenzione alla tradizione conversa: il libro ben illumina come alcuni motivi di fondo dell'alumbradismo, come l'anti-cerimonialismo, nascano sul solco "di quella lunga ondata di riflessioni quattrocentesche sulle differenze tra vecchia e nuova Legge. Era quindi semmai la posizione dei conversos del quattrocento spagnolo, di una fede interiore che si allontanava dagli «ebrei in spirito», dalle vuote ritualità cui i cristiani vecchi sembravano consegnare la certezza della loro fede."[399]

La matrice conversa fu essenziale soprattutto come stimolo: "Da questo punto di vista credo che l'apporto dei *conversos* abbia avuto un ruolo ben definito di 'tramite': queste persone furono coloro che per la loro cultura e preparazione trasmisero la loro forte esigenza di libertà ed indagine, la loro "necessità" di esplorazione dei sentieri della cristianità, ma soprattutto della sua legge dell'amore che fino ad allora era stata vissuta dai "vecchi cristiani" solo in maniera parziale e rigidamente fissa. Questo stesso bagaglio culturale e religioso li portava ad essere attenti osservatori ed innovatori, "vittime" essi stessi dei sincretismi e contaminazioni che il sentire umano e la mente producono, spesso inconsciamente, a contatto con altre culture, con altri credi."[400]Pur essendo apparsa subito chiara l'importanza della pista conversa, segnalata da tutti gli autori come chiave per accedere al fenomeno alumbrado, mi sembra che il tema possa riservare ulteriori approfondimenti. Nella storiografia ci si è limitati spesso a seguire l'indicazione di Bataillon, concentrandosi genericamente sullo sradicamento sociale dei conversos e sulla forzata inquietudine religiosa che li caratterizzava, e che li spingeva a ricercare all'interno della nuova religione abbracciata margini di autonomia. Se però si comprende perché la maggior parte degli alumbrados furono conversi, rimane nel vago cosa comportò quest'influenza, che se non fu la sola, fu certo la più importante. Interessante mi sembra a questo riguardo la seguente riflessione della Iannuzzi sul rapporto tra la mistica ebraica e il fenomeno del recogimiento, e più in generale dell'alumbradismo: "Il fenomeno delle estasi mistiche non assunse ampio rilievo dentro la Qabbalà ed infatti gli accenni verso esperienze

[399] S. PASTORE, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 113.
[400] I. IANNUZZI, *Il ruolo dei conversos nella società spagnola reconquistada: la loro influenza sui movimenti illuminati* «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 1/1998

estatiche personali sono pochi; ma è di un certo interesse vedere come la devekùth, unione con Dio, adesione che si compie per mezzo della volontà umana e del solo amore umano, sia un elemento mistico ed estatico che molto si avvicina alla spiritualità illuminata, ed in particolare a quella alumbrada. Fu Abrahám Abulafia l'autore che maggiormente diede rilievo a questo fenomeno e che proprio per questo ebbe poco seguito e venne considerato un eretico. È da questa sfera che prese corpo il fenomeno *recogido*, variazione colta e teologicamente preparata delle indistinte illuminazioni e visioni da cui nel xv e xvi secolo la penisola iberica fu invasa. Esso può considerarsi l'aspetto mistico del generale movimento di riforma che attraversava la Spagna, la propaggine di una lunga e diffusa tradizione interiore fatta di quietismo, misticismo ed ascesi. All'interno di esso i *conversos* accentuarono l'aspetto contemplativo, in un amore frutto di illuminazione divina, che quindi non ha bisogno di esternazione, di gesti di culto visibili; in questo senso deve intendersi anche la svalutazione dell'oggetto sacro di culto, la considerazione di esso alla stregua di "pezzo di legno". L'orazione mentale metodica ed in generale il tema dell'interiorità sono in gran parte patrimonio dei *conversos*: in questi si percepisce la ricerca della carità e dell'amore non più come regole di una legge scritta sulla pietra o dentro libri, ma invece direttamente incisa nei cuori."[401]

La matrice ebraica può contribuire a chiarire un aspetto: Nieto contesta l'inclusione degli alumbrados nella categoria del misticismo, perché li rapporta ad una ben specifica tradizione di misticismo cattolico. Esiste però anche un misticismo ebraico, che proprio in Spagna ha una forte tradizione e nel quale la dottrina degli alumbrados sembra inserirsi senza difficoltà. Se il momento estatico sembra essere una prerogativa dei recogidos, che paiono dunque ricollegarsi alla predicazione di Abulafia, ciò non preclude anche un tipo diverso di esperienza. Differentemente da Abulafia, la Zohar ricorre poco all'estasi. Del misticismo ebraico Scholem scrive: "it is only in extremely rare cases that ecstasy signifies actual union with God, in which the human individuality abandons itself to the rapture of complete submersion in the divine stream."[402] Rimane dunque sempre una distanza tra Dio e le sue creature. La *devekuth*, ultimo grado della perfezione religiosa, è un termine più comprensivo dell'estasi. Essa coincide con la conformità della volontà umana e divina; aspirazione quest'ultima che è centrale negli "illuminati".

---

[401] I.IANNUZZI, op.cit.
[402] C. SCHOLEM *Mayor trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, Schocken Publishing House 1941, p. 1200

Dunque dei gruppi eterogenei, portatori a vari livelli (più moderati i recogidos, più radicali i dexados) e con diverse sfumature di una sentimento religioso che nasce da un impulso di ricerca interiore e che non prevede riconoscimenti esterni. Da qui la difficoltà, e forse l'inutilità, della sistematizzazione del loro pensiero; inoltre si è ricordata l'estrema cautela cui costringono le fonti. Non bisogna però attribuire all'esperienza alumbrada solo un vago sentimento della grazia, ma è possibile individuare con certezza alcuni temi portanti della loro dottrina, riuscendo a leggere, tra le pieghe della deformazioni, la loro religiosità.

***

Ripercorrendo la sentenza dell'Inquisizione contro Alcaraz del luglio del 1529, la cui struttura ricalca in parte l'Editto, si possono suddividere in tre parti le accuse. Le prime concernono la negazione dell'inferno, la svalutazione dei sacramenti e in particolare dell'Eucarestia, la condanna delle indulgenze papali, la presa di posizione contro denunce e astinenze; il secondo gruppo si sofferma sul dejamiento, l'impeccabilità e sulle modalità di interpretazione delle Sacre Scritture, il terzo gruppo di accusa riguardano l'accusa di reiterare cerimonie giudaiche. Da un punto di vista dottrinale è sicuramente fondamentale la seconda parte è fondamentale e da qui si partirà. Centro dell'esperienza religiosa degli alumbrados, sia dexados che recogidos, è l'importanza accordata all'amore di Dio. Schematicamente si potrebbero distinguere le esperienze dei due gruppi affermando che per questi ultimi l'amore di Dio rappresenta un punto d'arrivo, mentre per i primi è l'imprescindibile partenza, che nasce dall'abbandono completo alla volontà di Dio. Il dexados non è tenuto a far niente, non deve neppure combattere le tentazioni, anzi deve abbracciarle, perché anch'esse sono frutto del disegno di Dio. Se questa poté essere forse una deformazione che portò ad accuse di vario genere contro i dexados, incentrate sulla pericolosità delle loro dottrine da un punto di vista morale, è chiara che l'ispirazione dalla quale nasce è la teoria del valore salvifico attribuito al dexamiento. E' un punto non chiaro: se tutto proviene da Dio e qualsiasi azione scaturito dalla nostra volontà è inutile e dannosa, lo stato di abbandono, l'annullamento in Dio, non parrebbe derivare da una scelta, ma dalla volontà del Signore. L'amore è dunque concesso agli uomini

indipendentemente dai loro sforzi; anzi, secondo le denunce, tutte le attività sono di ostacolo alla presenza di Dio nell'anima, qualsiasi mezzo per raggiungere la salvezza procura solo un allontanamento da Dio[403]. A chi oppone che l'uomo può scegliere tra il bene e il male, Alcaraz risponde che è miglior uso del libero arbitrio sottomettersi a Dio, piuttosto che poter scegliere senza di Lui. Chi si trova nella condizione di illuminato non può in alcun modo peccare. La loro perfezione consiste non in una eliminazione del desiderio di peccare, bensì in una sorta di stato di impeccabilità: si riporta un passo della condanna di Alcaraz emblematico:

"…e que avia enseñado que para salvar el anima que no avia necesidad sino de un dexamiento de si mismos en Dios; e que si pecare aquel que ansi se ouiere dexado, que Dios lo permitte, e que por eso no perderia su anima, e que no tiene que dalle cuenta della, e que se dexasen todos a esto amor de Dios que ordenaua la persona de tal manera que no podia pecar mortal ni venialmente; e que no auia culpas veniales, e si alguna culpa liuiana paresciese seria culpa sin culpa paresciese culpa sin culpa; diziendo que ansi como el subdito debaxo del perlado no tenia que dar cuenta a Dios ni a nadie de su anima, ni mas ni menos en este dexamiento…; y que el estaua en este dexamiento, que no avia menester oracion, ni recogimiento, ni lugar determinado, e que todos avian destar en un ser."[404]

Di questa perfezione non abbiamo segni di certificazione, segno questo forse di scetticismo dinanzi alle abbaglianti manifestazioni esteriori della grazia nel misticismo contemporaneo, anche se trapela in alcune affermazioni la convinzione che chiunque possa sapere da sé se è o meno in stato di grazia. Di certo Alcaraz e i suoi seguaci ne hanno l'assoluta certezza. Appare dunque come logica conseguenza di queste dottrine il rifiuto delle cerimonie e delle indulgenze papali, di qualsiasi aspetto legato all' "esteriorità" della fede[405]. La vita della comunità religiosa sembra essere praticata solo per non incorrere nello scandalo, in una maniera che sembra ricordare da un lato le accuse rivolte contro i conversos, e dall'altro l'atteggiamento nicodemitico degli eretici

---

[403] AHN, Proceso di Alcaraz, 19r-20v; proposizione 33 dell'Editto.

[404] *Sentencia que dictó la Inquisición de Toledo contra Pedro Ruiz de Alcaraz á 22 de Julio de 1529*, riprodotto da M. SERRANO Y SANZ nella Revista de Archivos, Bibliotecas y museos, tercera época, VII, 1903, pp. 130-139 come appendice all'articolo *Pedro Ruiz de Alcaraz, illuminado alcarreño del siglo XVI*, pp. 1-16.

[405] "y a dicho y enseñado que las obras de misericordia, ayunos y otras obras pias, qui no avia necessidad ni hera bueno hazerlo…y que los perdones y indulgencias quel Papa concede no aprovechan, trayendo para ello exemplos falsos" *Sentencia*, p. 131.

italiani[406]. Emerge altresì chiaramente il disprezzo verso "letrados" e "teologos", nella convinzione che bisognasse ricercare la verità nello spirito e non nelle lettere, e che nessun insegnamento esterno potesse essere utile:

"que no se podia el acordar con los letrados teologos, porque sus carreras del no eran como las de los theologos, diziendo mal dellos, e que no avia necesidad dellos, reprovando las letras."; "y que los predicadores no avian de inquirir ni estudiar lo que avian de predicar, por via de letras, syno en spiritu lo que Dios les ofresciese; que todo quanto los predicatores pedian a Dios era propriedad, mas de dexarle hazer a su voluntad, e menospreciava a los honbres que no andavan segund spiritu, sino segund letras e dotrina, llamandolos litterales. [407]

Tale disprezzo trova la sua radice anche in una concezione che pone una radicale cesura tra fede e ragione, ed apre il varco ad un interpretazione delle Sacre Scritture pericolosamente libera frutto di un "entendimiento maravilloso con la gracia de Dios"[408]. Vicino a Lutero per la dottrina dell'intelligibilità delle Scritture, va però chiaramente oltre con il soggettivismo cui l'espone una ermeneusi frutto esclusivo dell'illuminazione.

E' essenziale come si vede la distinzione posta tra spirito e lettere, che richiama fortemente il successivo pensiero di Juan de Valdés, il cui principio fondamentale si pone nella coscienza, e dunque nella distinzione tra il vecchio Adamo e il nuovo Adamo, tra l'esteriore e l'interiore.

La scoperta radicale dell'amore di Dio come unico senso della pietà conduce Alcaraz a svalutare il ruolo di Cristo, ed alle soglie dell'antitrinitarismo: sosteneva "que Dio era uno y sin division". Anche se su queste accuse pesano i pregiudizi anticonversos, vi è indubbiamene un forte teocentrismo: ma ciò che principalmente ha di mira Alcaraz sembra essere la pietà che si nutre del lato angoscioso delle sofferenze di Cristo.

Il centro dell'amore di Dio consente di cogliere il nocciolo teorico anche in quelle proposizioni che forse furono iperboli dei denuncianti e degli Inquisitori; cosi l'accusa rivolta ad Alcaraz di desiderare di aver peccato di più, lungi dal segnalare la

---

[406] Su Alcaraz "Decía el reo que no se confesaba com el sacerdote sino para satisfacer al mundo, pues no le remordía la conciencia de ningún pecado mortal"; riguardo a Isabel de la Cruz "praticaba haciendo violencia a su voluntad, para no dar mal ejemplo a los otros" *Sumario de los procesos de Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz ,y Gaspar de Bedoya* . proposizione n. 52; n. 43.
[407] *Sentencia, cit* p 131..
[408] ibidem, p. 135.

volontà del predicatore di condurre una vita immersa nei piaceri o da servire da pretesto per le accuse di immoralità che in vario modo furono rivolte agli alumbrados, segnala come le caratteristiche principali del Dio degli alumbrados fossero il perdono e l'amore:

> Que le pesaba porque no avía peccado más; e que conosciendo la misericordia de Dios, quisieria aver peccado más por gozar más de ella, y porque a aquel a quien Dios tenía más que perdonar amaba más. [409]

Dunque un Dio misericordioso, in cui riporre tutta la propria speranza e una dottrina incentrata sulla salvezza senza l'intervento dell'uomo; legato a questo, come già in altri contesti, inoltre, un estremo pessimismo riguardo la natura umana. Vedremo come anche in Italia ritorneranno spesso questi due aspetti nella teologia del cielo aperto. Ma il limite dell'ortodossia verrà spesso valicato, e si giungerà alla negazione dell'inferno: così anche nel gruppo spagnolo. Per quanto riguarda gli alumbrados la teoria pertiene al nucleo primitivo delle accuse e ricorre in vari processi: segnalandone l'importanza e la pericolosità, non è un caso che esso fosse inserita come prima proposizione che apre l'Editto del 1525, che così recita: "Que no ay infierno; y si dizen que lo ay es por espantarnos come dizen a los niños: avate el coco". Gli Inquisitori continuavano: "Esta proposición es heretica, erronea y falsa, contradize el Evangelio orden de la divina justitia que dispon la punción sempiterna de las culpas mortales que penitencia, en esta vida, no se fueron quitades." In realtà date le due premesse sopra ricordate, esse non bastano a giustificare un'articolata negazione dell'inferno, né è chiara se venga esplicitamente eliminata la distinzione tra eletti e reprobi. Viene segnalata, e negata, invece, un'altra componente fondamentale dell'insieme di dottrine collegate all'inferno, quello del suo valore di deterrente morale; l'inferno serve per spaventare gli uomini: è chiaro il rifiuto di una concezione della religione basata sul timore di Dio. In questo senso si inserisce perfettamente nel quadro della pietà alumbrada, che rigetta qualsiasi credenza o pratica che non derivi esplicitamente dall'amore puro verso di Dio, qualsiasi forma di pietà che sia legata a vuoti rituali di devozione e contrizioni. Allo stesso modo in cui condannano l'amor proprio, gli alumbrados condannano l'inferno, che deriva dall'interesse per la propria

[409] Proposizione 6 dell'Editto, riconducibile alle accuse contro Alcaraz" La denuncia potrebbe essere una deformazionio della nota posizione paolina.

sorte. Se l'amore verso Dio deve essere assoluto, bisogna liberarlo daogni minaccia di pena eterna. Ancora più esplicito appare Alcaraz in un altro punto:

> Niños son y insipientes los que se espantan con el enfierno, pues los varones heroicos en lunbre de perfecion puestos, no per temor de infierno, que es inicial o servil, mas por temor de ofender, que es temor filial, aun de servir al Señor[410]

Tra le stesse iniziali accuse che Mari Nuñez aveva portato contro Isabel de La Cruz vi era la negazione dell'inferno; essa la riprese nel 1526, aggiungendo il racconto di una visione di un alumbrada vicino a Isabel, che le aveva rivelato di aver appreso "que todas las naciones se avian de salvar e avia visto todos las animas bienventuradas"; Isabel de la Cruz l'aveva richiamata alla segretezza.[411]

In questo senso non si concorda con Marquez che sembra relegare nella "periferia" della dottrina alumbrada la negazione dell'inferno: egli la mette in relazione ad una presunta "atemporalità" degli alumbrados, che "immanentizzavano" Dio nell'anima dell'uomo: a questo proposito nota anche gli scarsi accenni al tema della beatitudine, che anzi sembra essere eliminata in una proposizione mediante l'identificazione di essa con la fede: "Que en la bienturanza abía fe". Tale proposizione però, per chi abbia un minimo di familiarità con le formule che caratterizzarono la vita spirituale italina del cinquecento, rivela delle sorprendenti assonanze. L'identificazione tra fede e beatitudine, tra certezza della fede e salvezza, come si vedrà, costituirà una delle strade maestre per la messa in dubbio del principio della dannazione eterna.

E' interessante notare che Hamilton rilevi come l'accusa di negare l'inferno, che egli ritiene con buona probabilità corrispondente a verità, vada inserita nel quadro delle denunce che si ricollegavano alla matrice conversa degli alumbrados. Questa era infatti una dottrina che ricorreva nei processi a carico degli giudaizzanti, legata al sotterraneo fluire di idee sadducee: più radicalmente ad essi veniva attribuita la negazione dell'intera vita oltremondana, e che la vita consistesse solo nella nascita e nella morte[412]. Gli inquisitori di questi gruppi saranno anche inquisitori degli alumbrados e dunque estremamente attenti a questo tema; non sembra che gli

---

[410] AHN, Inquisicíon, Alcaraz, 176 r

[411] cfr. S. PASTORE, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 148.

[412] "One victim after another was accused of the atheistic conviction that life on earth consisted of birth and death alone, 'que en este mundo no avía otra cosa sino nacer y morir' and that were no such things as heaven and hell" Hamilton, *op. cit.*, p. 68

alumbrados negassero completamente la vita futura, anche se sono molto probabili le radici ebraiche di questa dottrina.

Per quanto riguarda invece le prospettive soteriologiche, a cui è indubbiamente legata la dottrina dell'inferno, bisognerebbe comprendere se l'amore, fonte di salvezza venga concesso a tutti. Alcaraz dichiara che possono essere dexados. In realtà gli alumbrados sembrano più spesso guardare a loro stessi come una ristretta comunità di eletti: si dichiarano convinti della peccaminosità degli altri ed ugualmente persuasi della loro iniziale empietà. Ma nell'ambito dell'evangelismo non è rara la contraddizione, se tale è, di gruppi minoritari che si ritengono eletti, perfetti e che proclamano per tutti la benignità di Dio. Altre testimonianze dei processi infatti convergono su questi punto: si afferma categoricamente che "Dios no punìa las culpas", che "todas las ánimas serán bienventuradas", e che "todas las naciones se avían de salvar." La beatitudine dunque riguarderà tutti; inoltre anche il vincolo del battesimo, sulle cui soglie solitamente si arresta la dottrina dell'infinita misericordia divina, viene superato. I confini della salvezza sembrano estendersi per le altre religioni - anche "attraverso" le altre religioni- ; già negli incartamenti di Alcaraz si affermava che tra le Sacre Scritture trovava posto anche il Corano. Ma è ancora più rilevante la posizione di Juan de Castillo secondo cui "Dios nuestro señor avia rrevelado esto a Mahoma pues dezia que todos se salvavan". E' una dimensione larghissima della misericordia divina, che dalla salvezza universale fa discendere qualcosa di molto simile all'equivalenza di tutte le rivelazioni e che trova certamente la sua ragione anche nella situazione spagnola del periodo e nelle vicende stessa dei componenti del gruppo, direttamente coinvolti nelle spire dell'intolleranza tra religioni.

Una visione se possibile ancora più esplicita, che più nettamente si mostra in contrasto con il giudizio di Marquez, emerge proprio dai passi del processo a Juan de Castillo, conservati nell'incartamento del 1536 della sorella Petronila, su cui ha posto l'attenzione Stefania Pastore. Nel complesso delle proposizioni vi si leggeva una visione che superava la passiva accettazione delle tesi luterane in funzione di afflati ben più radicali. Il fulcro della sua spiritualità era in una visione ottimistica della salvezza universale, che la stessa storica italiana ha cautamente accostato all'origenismo. L'affermazione universalistica attribuita al Castillo: "Buenos y malos fieles y infieles angelos malos y dañados se salvan y an de salvar", con quel richiamo agli "angelos malos" ricorda fin troppo l'esecrata dottrina origenista della salvezza dei

demoni; essa, come verrà richiamata a breve, compariva iperbolicamente anche nella *De immensa Dei misericordia* erasmiana, la cui circolazione in spagnolo data al 1527.[413]

[413] Come anche la citazione precedente per la citazione precedente di Castillo si guardi, S. PASTORE, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 143 sgg. (in particolare p. 147.)

IV. LE MASCHERE DI ORIGENE

← *4. 1 Erasmo ed Origene: il De immensa Dei misericordia*

Ex Origene praeter philosophica figmenta et insulsas allegorias fere nihil. Immo ex commentariis in Romanos Pauli quid aliud quam verborum turbam, ineptum et adulteratum.
(H. Bullinger, *De Prophetae officio, et quando digne administrari possit, oratio*, 1532)

← *Se qualcuno afferma che il timore dell'inferno, per il quale dolendoci dai peccati ci rifuggiamo nella misericordia di Dio o ci asteniamo dal male, è peccato e rende peggiori i peccatori: sia anatema*
← (Canoni sulla giustificazione del Concilio di Trento (Sessione VI- 13 gennaio 1547) punto 8).

Nel 1499 Erasmo incontra un predicatore francescano di quarantaquattro anni, alto e ben prorporzionato, dall'aspetto sorridente e sereno. Senza gesticolare, alieno da eccessi declamatori e fiammate eccitanti, ma con perfetto controllo di sé stesso, inculcava con i suoi sermoni la conoscenza del Vangelo ed un entusiastico desiderio verso Dio. Jean Vitrier, questo il nome del frate, si era in giovinezza nutrito del pensiero scotista, apprezzava Girolamo ed Ambrogio, meditava profondamente sulle *Epistole* di Paolo, che conosceva perfettamente a memoria. Ma sopra tutti ammirava il genio di Origene di Alessandria. Quando il giovane Erasmo si meravigliò che potesse prendere tanto gusto alle opere di un eretico, fu colpito dal fervore della risposta di un uomo tanto sobrio. Chi aveva scritto tante e tali pagine in onore di Dio, replicò Vitrier, non poteva non essere ispirato dallo Spirito Santo. Gli consigliò dunque di alcuni testi da leggere. Grazie alla mediazione di Vitrier Erasmo pervenne ad Origene.[414]

Erasmo parve scoprire nel Padre Alessandrino uno spirito affine: giunse a dichiarare che di cristiana filosofia e di pio amore per Dio ne apprendeva più da una pagina di Origene che da dieci di Agostino[415]. Nelle sue opere, trova un Dio massimamente clemente, che mostra la stessa misericordia nel Vecchio Testamento

---

[414] *Opus epistolarum D. Erasmi*, (d'ora in poi *EE*) a cura di P. S. ALLEN e M. H. ALLEN, Oxonii,1906-1952; IV, 508.
[415] *EE*, III, Ep. 844, 337, 252-254; *Responsio ad notulas Beddae*, *Erasmi Opera Omnia*, Leyde, 1703-1706 (d'ora in poi *LB*), IX, 708 E. Ma le parole di ammirazione nei confronti di Origene si susseguono in molti punti dell'opera erasmiana.

così come nel Nuovo Testamento; un'esegesi raffinata e tecnicamente solida, che offre una soluzione a spinosi problemi scritturali; vi trova infine una sensibilità religiosa a lui consona, lontana dalla rabbia teologica, che procede nelle sue dimostrazioni senza asserzioni dogmatiche. Il suo origenismo non fu motivo superficiale o secondario ma agì profondamente nei suoi scritti, dal *Commentario sull'Epistola ai Romani*, alla *Parafrasi di S. Matteo*, alla *Diatribé de libero arbitrio*. La riabilitazione del Padre alessandrino più che vertere sulla figura, come pure avvenne, si compì dunque tramite il massiccio utilizzo che Erasmo fece del corpus origeniano e che sfociò nel progetto di pubblicazione dell' *Origenis Opera Omnia.* L'incompiutezza di quest'ultima ha impedito che Erasmo ci fornisse un'*Apologia*, ma la posizione di Erasmo su Origene, testimoniata da numerose citazioni sparse nelle sue opere, è chiara. La presenza di proposizioni eterodosse nei suoi scritti non inficia le sue qualità di esegeta e teologo; queste possono essere state il frutto di interpolazioni, o se veritiere, forse residuo della formazione filosofica – "Ruinae occasio fuit philosophia platonica"[416]-, ma non si può comunque condannare un autore senza possederne l'opera originale. Riprendendo le argomentazioni già utilizzate da Pico, Erasmo ricorda che la trattazione di Origene lasciava su molti punti il giudizio al lettore, limitandosi a riportare le diverse possibilità di interpretazione; e che alcuni argomenti non erano stati ancora definiti dogmaticamente dalla Chiesa. E' questo uno dei punti che più fortemente spinge Erasmo verso Origene, e che accompagna la sua difesa del Padre Alessandrino: la rivendicazione della natura storica, e dunque, fluida della costruzione del dottrina. Erasmo non nasconde il suo debito verso Origene e ne rivendica la maestria nell'interpretare la Scrittura secondo una chiave allegorica: si veda ad esempio cosa dice nell'*Enchiridion*:

"Fra gli interpreti della divina scrittura scegli soprattutto quelli che si discostano il più possibile dalla lettera. Di questo tipo sono innanzitutto, dopo Paolo, Origene, Ambrogio, Girolamo, Agostino"…" "L'apostolo Paolo ha spiegato, dopo Cristo, il significato di alcune allegorie, e Origene, seguendolo, si è facilmente conquistato il primato in questa parte della teologia"[417]

Sul rapporto tra Erasmo ed Origene è stato scritto un ponderoso e ben documentato volume, che ripercorre l'influenza origeniana nell'*Enchiridion militia*

---

[416] *In Ps. XXVIII, LB.*, V, 432 C..
[417] ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, in Erasmo, *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. ASSO, Torino 2004, p. 17 e p. 58.

Christi, nella *Diatriba de libero arbitrio* e nelle tracce della comune attività esegetica[418]. Un recentissimo testo ha inoltre dettaglitamente analizzato i debiti contratti da Erasmo verso il *Commento all'Epistola ai Romani* di Origene[419].

Dell'innegabile influsso di Origene su Erasmo in questa sede interessa rimarcare la presenza del Padre Alessandrino rintracciabile nelle posizioni assunte da Erasmo sul problema del libero arbitrio, all'interno del dibattito che lo vide opposto a Lutero; in particolare si vuole qui analizzare la *Concio de immensa Dei misericordia*, opera spesso trascurata dalla critica, pubblicata presso Froben a Basilea, nel 1524, assieme ad una versione ampliata della *Virginis et martyris comparatio*. Lo stesso Godin nel suo informatissimo volume non ne parla; eppure la presenza di Origene è in quelle pagine traccia palpabile, seppur implicita.

Ma prima converrà soffermarci sulla *Diatribè de libero arbitrio*[420]: è noto che una buona parte del polemico pamphlet antiluterano è ripreso da Origene, in particolare dal *Commento all'Epistola ai Romani* e dall'inizio del III libro dei *Peri Archôn*, che va sotto il nome di *De arbitrii libertate*, in cui è riportata la trattazione del Padre Alessandrino sul libero arbitrio. Da esso infatti derivano alcuni interpretazioni di esempi classici sulla trattazione del problema: dunque il caso del Faraone, il problema rappresentato dalla differente sorte di Giacobbe ed Esaù, ed il tema paolino dei vasi dal diverso contenuto. L'umanista batavo segue molto da vicino i ragionamenti origeniani, propenendo in parte anche gli stessi accostamenti di brani, e allontanandosene quando la trattazione rischia di intrecciarsi pericolosamente con la possibilità della preesistenza e l'eventualità di un progresso "terapeutico" dell'anima dopo la morte[421].

---

[418] A. GODIN, *Erasme lectuer d'Origène*, cit.; merita inoltre attenzione M. SCHAR, *Das Nachleben des Origenes*, cit., p. 234 sgg. Sul tema si segnala anche il seguente lavoro, che non è stato possibile consultare, G. J. FOKKE, *Chritus verae pacis auctor et unicus scopus. Erasmus and Origen*, Tesi di dottorato in Teologia, Katholicke Universiteit te Leuven, 1977.

[419] T. P. SCHECK,*The legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008.

[420] ERASMI ROTERODAMI, *De libero arbitrio Diatribé sive Collatio*, Basileae 1524. Per un'edizione italiana si veda ERASMO - LUTERO, *Libero arbitrio-Servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino 2004 (I ed. 1969), pur non essendo esente da pecche la traduzione di Roberto Jouvenal. Il primo rapporto tra Erasmo e Lutero risale al dicembre 1516: Spalatino (EE 501 t. II, pp. 416-418) segnala all'umanista che un monaco agostiniano tedesco discuteva la sua interpretazione dell'*Epistola ai Romani*, a riguardo del problema del peccato originale[420]. Due anni e mezzo dopo arriva la prima lettera di Lutero ad Erasmo. Lo scontro sul liberto arbitrio, fatte salve le circostanze politiche che porteranno Erasmo a impugnare la penna, è già in nuce in quegli anni e verte sul dissenso riguardo l'interpretazione sul testo paolino.

[421] Le segue non in maniera pedissequa, attuando ad esempio una scelta tra i passi affrontati da Origene, privilegiando quelli paolini a scapito delle citazioni veterotestamentarie. Come si è detto la differenza sostanziale risiede nel fatto che Erasmo non può accettare l'utilizzo origeniano dell'argomento della diversità delle creature razionali, che presuppone la preesistenza delle anime. Per un'analisi più dettagliata della trattazione dei passi biblici in esame si veda A. GODIN, *Erasme lectuer*

Non è certo un Erasmo schiacciato su Origene , perché l'amalgama di problemi entro cui si muove Erasmo comporta un raffronto con Agostino e Pelagio, e poi con Tommaso e lo scotismo; ma indubbiamente Origene assume uno spessore peculiare.
L'ispirazione origeniana non emerge soltanto da un'analisi filologica ma è chiara anche a considerare l'impianto stesso della disputa con Lutero. La metodologia ed i fondamenti ermeneutici enunciati da Erasmo rispecchiano infatti l'impronta del Padre Alessandrino: lo sono i richiami della *Diatriba* sulla necessità della prudenza e della *christiana pietas* una volta che ci si muove nel "santuario" della Scrittura; la denuncia del pericolo del dibattere alcuni argomenti in pubblico; l'adesione ad una pedagogia divina progressiva, che svela i suoi misteri gradatamente; così come lo è il richiamo alla coesione interna della Sacra Scrittura, contro l'accentuata divisione tra Antico Testamento e Nuovo Testamento che fa Lutero, e alla consapevolezza sull'oscurita del testo biblico, che troverà nel riformatore un critico feroce. Erasmo utilizza il Padre Alessandrino per mettere sotto la lente d'ingrandimento la terminologia paolina e per rendere ragione degli stessi esempi addotti dell'autore della *Lettera ai Romani*. Alla traduzione rufiniana del *De Principiis* è stato anche ricondotta con efficacia la stessa costruzione grammaticale dell'argomento, in un'ultima analisi pelagiano, che riconnette il libero arbitrio e le capacità naturali alla grazia divina.[422] Se l'uso di esse va infatti ricondotto all'uomo, quelle facoltà provengono invece da Dio; sminuire il libero arbitrio significa non riconoscere la potenza di Dio. Argomento, se si vuole, solo retorico, utile a smontare l'accusa di deprezzare la grazia: ma significativo del debito che Erasmo contrae con Origene.
La posizione di Erasmo è legata, come nota a ragione Lutero, al tentativo di raffigurare il Dio cristiano come un Dio in primo luogo misericordioso, o meglio come un Dio in cui la giustizia segua la misericordia. Se per Lutero questa è una indebita manifestazione di orgoglio della ragione umana, che vuole tendere a usare le sue

---

d'Origène, cit., p. 469 sgg ; R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio* p. 157 sgg.; T. P. SCHECK,*The legacy of Origen's Commentary on Romans*, cit., p. 129 sgg..

[422] Cfr. R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio*, cit., pp. 44-45. Rufino aggiunge il rafforzativo hoc ipsum: "sed hoc ipsum, quod movetur, ex deo est"; hoc ipsum quod possumus vel velle vel efficere, a deo nobis datum esse", "ex deo habemus hoc ipsum quod homines sumus" e così Erasmo nella Diatriba "cui debemuset hoc ipsum, quod sumus", "hoc ipsum donavit..:".. Per i debiti contratti da Erasmo verso Origene si guardi anche, nel testo di Torzini, le considerazioni a p. 85. Si riporta l'intero passo di *I Principi* III, I 20 nel quale Origene esprime la propria posizione: "Dicono alcuni: Se da Dio viene il volere e da Dio l'operare, anche se vogliamo e operiamo il male, poiché il volere e l'operare vengono da Dio, non siamo noi che operiamo le cose migliori, ma a noi sembra di farlo, mentre è Dio che lo concede: perciò anche in questo siamo dotati di libera scelta. A questo rispondiamo che le parole dell'apostolo vogliono dire che viene da Dio non volere cose buone e volere cose cattive, bensì volere e operare in senso assoluto."

categorie per giudicare della giustizia di Dio, per Erasmo al contrario tutto ciò che invece esula da questa base minima della rappresentazione divina rientra negli *adiaphora*. Tale preoccupazione spiega a mio avviso anche le contraddizioni, non poche e non piccole, in cui Erasmo cade nel *Libero Arbitrio*, entrando in un terreno preliminarmente dichiarato complesso e periglioso, che sembrava rientrare nelle questioni dichiarate non indagabili, e certamente non indagabili con il clamore suscitato dalla disputa. Se all'inizio del rapporto a distanza il dissenso rintracciabile con la costituenda visione luterana verte sul problema del peccato originale, (cioè il cap. 5 dell'Epistola ai Romani), nel *Libero Arbitrio* questo tema viene lasciata in disparte, anche se permane in Erasmo il dubbio sulla trasmettibilità della colpa. Lo scontro frontale avviene sull'interpretazione di *Rom*, 9, e in particolare sui passi riguardanti l'indurimento del cuore del Faraone e la preferenza di Dio tra Giacobbe ed Esaù. Paolo era dell'avviso che l'uomo non potesse chiedere conto a Dio della sua giustizia e della sua misericordia. Agostino vi si era ricollegato (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 16) legando l'imperscrutabilità alla mancanza di misericordia verso i reprobi, linea che segue anche Lutero nel *Servo Arbitrio*. Per Erasmo, fortemente debitore verso Origene, è invece lecito, o almeno naturale, interrogarsi sulla giustizia e sulla misericordia di Dio. Il punto è centrale nella disputa, perché è uno degli argomenti scritturali principali utilizzato dagli avversari del libero arbitrio. Nel *De libero arbitrio* accingendosi ad affrontare questo punto Erasmo afferma: "Quoniam autem absurdum videtur ut Deus, qui non solum iustus est, verum etiam bonus, indurasse dicatur cor hominis, ut per illius malitiam suam illustraret potentiam, Origenes libro *Peri Archôn* tertio sic explicat nodum."[423] Un richiamo dunque esplicito, reso ancora più significativo dal fatto che il libro di Origene è l'unica opera a cui si rimanda nella diatriba. L'affermazione peraltro parafrasa quasi Origene per quanto riguarda la bontà di Dio: scrive infatti il Padre alessandrino: "Poiché alcuni considerano Dio giusto, noi buono e giusto, esaminiamo come il giusto e buono indurisca il cuore del Faraone." E ancora: "Osservino l'intendimento di Dio, giusto e buono secondo la sana concezione, soltanto giusto, se ricusano e se vogliamo concedere loro ciò per il momento; e spieghino come possa apparire che Dio buono e giusto, o anche soltanto giusto, giustamente faccia indurire il cuore di quello che va in perdizione per l'indurimento e come egli possa essere responsabile con giustizia della

[423] *De libero arbitrio*, III a 2, 92; A.GODIN, *op cit*, x.

perdizione e della disubbidienza di coloro che vengono da lui puniti per l'indurimento e la disubbidienza"[424] Nel *De libero arbitrio* Erasmo riprende il filo dell'impostazione origeniana, basata sull'assunto che Dio ha offerto al Faraone la possibilità del pentimento, ma su di lui ricade la colpa dell'indurimento del cuore, perché ha sdegnosamente rifiutato le vie della salvezza. Più in generale Godin rileva come Erasmo oltre ad aver seguito nel *De libero arbitrio* lo schema generale del *Peri Archôn*, III, 1, nello specifico punto segua da vicino l'andamento dell'esposizione origeniana, portando nello stesso ordine i tre tipi di prove addotte da Origene a confortare la sua tesi: comparazioni paoline, argomenti "familiari" (il padrone e lo schiavo in Origene, il padre e il figlio in Erasmo) e espressioni metaforiche dei Profeti.[425] Utilizzando Origene, peraltro in questo punto approvato dalla Chiesa, "Erasme était parvenu dans son *De libero arbitrio* à donner une solution cohérente au problème exègètique et doctrinal posè par le cas du Pharaon"[426]; il tema verrà ripreso anche nell'*Hyperaspites*, dove si confutano punto per punto le obiezioni contenute nel *De servo arbitrio.* In quest'ultima opera Lutero riconosce la centralità del punto in questione e si applica a una confutazione antiorigeniana che, secondo Godin, tradisce nei suoi eccessi l'imbarazzo di fronte alla forte dimostrazione origeniana. Sulle prove scritturali adotta un atteggiamento di "contrapposizione", ribaltando l'interpretazione di tutti i luoghi addotti da Erasmo; per quanto riguarda Origene riporta il motivo classico dei suoi errori e della sua caduta. Nell'*Hyperaspites* Erasmo ripropone le sue argomentazioni e difende la figura di Origene e la sua interpretazione delle Scritture: "Primum, quod inquirens scripta iste, non definens; deinde quod priscis temporibus, quibus adhuc fas erat de multis dubitare, de quibus nunc ambigere fas non sit."[427] Soprattutto rivendica nuovamente la necessaria complementarità della bontà e della giustizia divina, che si contrappone all'estrema conseguenza, un Dio né buono né giusto, cui pare giungere la posizione luterana.

***

[424] *I Principi*, cit., III, I, 10. p. 377.
[425] A. GODIN, *op. cit.*, p 477.
[426] *ibidem*, p. 534.
[427] *LB*, 1392 E.; cit. in GODIN, *cit.*, p.535.

Originariamente concepita come sermone per la consacrazione di una cappella dedicata alla grazia divina, la *Concio* non fu probabilmente pronunciata, o almeno, data la lunghezza eccessiva, non lo fu nella versione a noi giuntaci. Al di là di questo dato, certamente la preoccupazione di Erasmo in questa Concio è pastorale più che dottrinale; e in questo senso è perfettamente riuscita. Ne scrive Micheal Heath: "As an example of ideal Erasmian preaching, grounded in Scripture and designed to uplift the hearts of the faithful, *De immensa Dei misericordia* could hardly be better."[428]

Il sermone è una celebrazione della misericordia divina, attraverso la quale la salvezza è per tutti possibile. Ma non si tratta solamente di un'occasionale opera di edificazione; assieme alla coeva e più famosa *Diatriba de libero arbitrio*, la *Concio* rappresenta la risposta erasmiana a Lutero. Si potrebbe dire che di quest'ultima opera ne è un complemento; non è errato in effetti vedere in parte della *Concio* una chiarificazione sul ruolo della grazia divina nella giustificazione. La destinazione della predica non deve cioè far dimenticare i fili profondi che la legano all'elaborazione teologia di Erasmo di questa fase.

Il *De immensa Dei misericordia* si sviluppa attraverso l'esposizione di precise coppie di opposti, che si ripresentano più volte: l'uomo deve guardarsi da due mali, l'eccessiva fiducia in sé stesso e la disperazione per la propria salvezza: "Inter multa mala, quae genus humanum pertrahunt in aeternum exitium, duae praecipuae pestes sunt, et capitales, a quibus in primis oportet cavere quibus cordi pietas est, quique desiderant ad aeternae felicitatis consortium pervenire. Eae sunt, fiducia sui ac desperatio, alteram parit mens elevata adversus Deum, quam excaecavit amor sui: alteram gignit hinc perpensa criminum admissorum magnitudo, hinc Divini iudicii severitas absque recordatione misericordiae."[429] Seguendo queste due principali linee espositive Erasmo, da una parte, rielabora motivi tipicamente paolini e luterani intorno alla giustificazione per fede, utilizzando passi che farebbero pensare ad un'antropologia profondamente pessimistica; dall'altra pone l'accento sul suo libero arbitrio e sul tema umanistico della dignità dell'uomo. Ma questa apparente contrapposizione, come si vedrà, è superata dal richiamo, che pervade l'opera, all'

[428] M. J. HEATH, *Introductory note* al Concio de immensa Dei misericordia, in *Collected works of Erasmus*, 70, Spiritualia and Pastoralia,Toronto 1998, p. 70.
[429] Del *De Magnitudine Misericordiarum Domini Concio*, si utilizza la versione contenuta in *LB*, V, pp. 558-588. La citazione qui riportata è a p. 558 A.

"immensa Dei misericordia", attributo di un Dio che incorpora la giustizia nella sua bontà, e che pone l'uomo al centro del suo disegno.

Lontana dal piano della discussione teologica e rivolta all'esperienza personale, questo trattato appare venato a tratti di filo-luteranesimo, tanto forte è il richiamo alla fede di contro alla miseria dell'uomo e alla sua conseguente incapacità al bene; un consenso che però rifiuta le posizioni estreme che viene ad assumere Lutero. Sembra possibile del resto, in base ad altri passi nel corpus erasmiano[430], leggere un attacco frontale a Lutero in queste parole. "Porro quemadmodum minus iniurius est in hominem, qui non creedit illum [Deum] esse, quam qui credit esse crudelem aut vanum: ita levius impii sunt, qui prorsunt negant esse Deum, quam qui credunt illum esse inexorabilem, spoliantes eum a virtute, sine qua Reges iam non Reges, sunt, sed Tyranni"[431]. Potrebbe essere una delle obiezioni mosse da Origene agli Gnostici; non è un caso che nel *Hyperaspites* dove Erasmo obietta a Lutero con parole simili, la divergenza, che verte sul libero arbitrio, si fonda anche sull'importanza ed attendibilità di Origene come interprete della Scritture. Ma su questo passo si rifletterà più ampiamente oltre.

"Erasmo" – scrive Silvana Seidel Menchi – "è in grado di distinguere esattamente fra l'intuizione germinale dalla quale è scaturito il discorso di Lutero e i suoi esiti controversistici volutamente paradossali. Sull'intuizione germinale egli è sostanzialmente consenziente. Per quanto quell'intuizione resti estranea alla sua personale sensibilità e al suo orizzonte intellettuale - come può restare estranea un'esperienza accentuatamente mistica a una mente lucida, ironica e un po' fredda- tuttavia la sua familiarità con il patrimonio scritturale e ideale del cristianesimo lo rende sensibile alla forza d'attrazione e alla carica di verità religiosa, che si irradiano dall'ideale di uomo cristiano intravisto e delineato da Lutero: un uomo che rinuncia a ogni patteggiamento, calcolo ed escogitazione intesi a salvaguardare la sua forza di contrattazione di fronte a Dio per annichilarsi e rimettersi totalmente, con un unico e definitivo atto di abbandono e amore, alla grazia e alla misericordia divina. Ma la disponibilità verso la nuova teologia, che l'umanista in tal modo manifesta, s'accompagna a una critica esplicita degli esiti iperbolici e provocatori, cui Lutero si è lasciato portare in materia di libero arbitrio dalla profondità stessa del suo

---

[430] In particolare *Hyperaspites*, in *Erasmi Opera Omnia*, Leyde, 1703-1706 (d'ora in poi *LB*), 1405 C; cfr.anche C. AUGUSTIJN, *Erasmus. His Life, Works, and Influence*, Toronto 1991, pp. 141-4; cfr anche GODIN, *op.cit.*, pp.534-537.
[431] *LB*, p. 560, B-C.

convincimento interiore, per reazione all'ottusa e preconcetta difesa che i suoi avversari hanno fatto del valore delle opere.

Questa reazione di consenso-dissenso di fronte al discorso luterano può essere reperita tanto nella diatriba sul libero arbitrio quanto nel trattato sulla misericordia: ma lì è soffocata dalla massa delle citazioni scritturali e compromessa dalla preoccupazione controversistica, qui risulta espressa in modo molto limpido."[432]

Nella ricezione dell'opera questa duplice strutturazione ha fatto sì che di essa fossero possibili due letture: quella in chiave filo-luterana e quella "umanistico-origeniana"[433]. Per quanto riguarda la prima, la Seidel Menchi ha analizzato le annotazioni con cui un anonimo lettore del Cinquecento ha postillato una delle tre traduzione della *Concio* in Italia. Questa lettura rientra nel discorso più complesso della percezione, talvolta confusa, che in Italia si ebbe del movimento protestante. Del resto, al di là del dissenso a cui si è già accennato e del quale ci si occuperà più diffusamente, frequenti sono nel sermone espressioni e passaggi facilmente leggibili in chiave riformata. Trattando dell'arroganza e dell'orgoglio dell'uomo, non conseguente alla sua inettitudine al bene, più e più volte Erasmo ne richiama la pochezza. Lucifero fu il primo a peccare di eccessiva fiducia in sé stesso: se Dio non ha salvato gli Angeli che si sono macchiati di tale peccato, "quid merebitur" – si chiede Erasmo – "homo vermiculus, qui ut modo prorepsite terra, ita mox est in terram vertendum, si erigat cristas adversus Deum?"[434] Se si guarda alle origini di questa creatura, si vede che essa nasce dal fango. Erasmo riprende l'archetipo pliniano della fragilità umana, utilizzato similmente nel *Dulce bellum inexpertis*. Nessun animale, dunque, è più debole e indifeso dell'uomo, incapace alla nascita di compiere qualsiasi attività, che non sia quella di piangere e gridare; al contrario degli altri animali, nasce senza protezioni, completamente nudo, ed esposto alle malattie che costelleranno la sua vita. I pericoli non vengono solo dal corpo, ma anche dall'esterno, dagli altri uomini, e dalla terra che può distruggerci con un minimo sommovimento. Guardando indietro nelle nostre vite non possiamo non ringraziare la misericordia divina, ripensando a tutti i pericoli che essa ci ha evitato.

---

[432] S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, in Annali della Scuola Normale,serie IV, 1977, pp. 573-601; le ricerche della Seidel Menchi sulla circolazione di Erasmo nella penisola sono sfociate nel libro *Erasmo in Italia.1520-1580*, cit.; in particolare cap. VI. Sul tema cfr. anche D. PIRILLO *cit.*

[433] Così Silvana Seidel Menchi nei due interventi citati; cfr. anche A. BALDINI, *Il "Trattato divoto et utilissimo della divina misercordia" di Marsilio Andreasi da Mantova*, tesi di laurea, relatore Prof. Paolo Cristofolini, discussa presso l' Università degli studi di Pisa l'a.a. 1977-1978.

[434] *LB*, p. 558 C.

Ancor più gravi sono però i vizi insiti in noi, che contraiamo a partire dalla nostra stessa nascita, mentre gli altri animali vivono in pace: "Quantam ad iras, ad libidinem, ad luxum, ad invidiam, ad ambitionem, ad rapinam ad ipso matris utero proclivitatem nobiscum trahimus, quum caetera animantia intra naturae cupiditates probe degant? Cum his veteris Adae reliquiis quam et omnibus laboriosa colluctatio? Quam paucis felix? Gravatur animus mole terreni corporis, et velit nolit ad ea quae non probat, demergitur."[435] Un essere così infimo non può essere orgoglioso, non può confidare nei propri meriti e nelle proprie opere: "Quantis mali, qui fiduciam suam posuerunt in dotibus corporis, in opibus, in curribus, in equis, in mundana prudentia, in meritis ac factis suis". E subito dopo, riportando questa citazione dai Salmi "Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos"[436] aggiunge "Quum audis bonae voluntatis, intelligis excludi fiduciam tuorum meritorum. Ubi deficiunt nos naturae vires, ubi merita destituunt, ibi succurrit misericordia.[437]

La misericordia di Dio è necessaria per tutti, perché tutti hanno peccato: "Aut nullus est, aut fuit, aut erit hominum, qui non egeat Dei misericordia. Quandoquidem iuxta testimonium Scripturae Veteris, *nec astra munda sunt in conspectu Dei, et in Angelis suis reperit iniquitatem*. Et Paulus ad Romanos clamat, *Non est distinctio, omnes peccaverunt, et egent gloria Dei, ut omnes eos obstruatur, et subditus fiat omnes mundus Deo*."[438] Più oltre Erasmo riprende lo stesso tema, quasi con i medesimi termini, ma più incisivamente: "si nec astra munda in conspectu Dei, si et in Angelis suis reperit iniquitatem, si nemo purus est in cospectu Dei, nec infans unius diei, quis nostrum gloriabitur se castum habere cor? Apud homines multi iusti videntur, apud Deum nemo iustus est, sed *omnes iustitiae nostrae sunt velut pannus mulieris menstruo profluvio contaminate*.(…)Horret etiam ipse Propheta David Dei iudicium, nisi multa misericordia diluatur: *Ne intres*, inquit, *in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.*"[439]

Le citazioni si potrebbero moltiplicare, talvolta in una maniera che probabilmente apparve inquietante alla Chiesa Romana. In questo luogo, ad esempio, Erasmo si richiama all'autorità di Paolo per insistere sull'inutilità dei nostri meriti, rimarcando nuovamente la centralità della grazia divina: "Quod si quis conetur hi aliquam portionem sibi quoque vindicare, reclamabit illico Paulus Apostolus, haec

---

[435] *ibidem*, p. 569 D.
[436] *Ps* 5:7, 12
[437] *LB*, p. 570 B-C.
[438] *ibidem*, pp. 560 F-561 A; convenzionalmente riporterò in corsivo nel testo i passi biblici all'interno delle citazioni, seguendo del resto l'uso di Erasmo; *Gb* 25:5; 4:18 e in *Rom* 3:22-3, 19.
[439] *ibidem*, p. 567 E-F; *Is.* 64:6; *Sal.* 143 (Vulg.142):2

omnia gratiae Dei tribuens… Gratia est, quod purgati sumus a peccatis: gratiae quod credimus, gratiae quod per Spiritum eius caritas diffusa est in cordibus nostris, iuxta quam operamur ea, quae sunt pietatis. *Nos enim non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est*"[440]. Immediatamente dopo continua con un brano che è chiaramente rivolto contro il commercio delle indulgenze: la connessione tra l'elogio della grazia e la condanna del sistema delle indulgenze dovette suonare sgradevole alle orecchie dell' Inquisizione Romana, visto che del seguente passo fu raccomandata la soppressione[441]:

"Si verum dixit Paulus, ubi sunt impudentes isti, qui vendunt quibuslibet sua bona opera, quasi tantum ipsis domi superfit, ut possunt et alios ditare? Miserabiles sunt, qui sic venditant sua benefacta, maledicti qui confidunt in operibus hominum. Qui priore morbo laborat, audiat quod in Apocalypsi audit Ecclesia Laodicensis, *dicis: Dives sum et locupletans, et nullis egeo, et nescis quoniam tu es miser et miserabilis, et pauper et caecus, et nudus*. Sed gravius etiam peccant, qui caeteris ex bonorum operum suorum exuberantia pollicentur divitias. Porro, quid suadet huiusmodi Spiritus Sanctus? *Suadeo*, inquit, *tibi a me emere aurum ignitum, probatum, ut vere locuples fias.* Et tu qui conscius es paupertatis tuae, cur mendicas a mendicis? *Si quis*, inquit Jacobus, *indiget Sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluentur, nec exprobrat. Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum.* Et tu petis ab hominem vestem bonorum operum, qui hoc miserabilius est nudus, quo sibi videtur magnificentius vestitus?[442]

Si è già detto come pur accogliendo l'"istanza germinale" alla base della teologia luterana, Erasmo ne rifiutava le conclusioni, preoccupato di salvaguardare la bontà divina e il libero arbitrio dell'uomo. Il dissenso appare evidente analizzando la seconda, e complementare, via d'accesso al testo, quella definibile come "pelagiana", "umanistico-origeniana". Si parlerà in un altro capitolo più diffusamente di come l'idea della clemenza divina, e una concezione della giustificazione smussata dalle durezze luterane, portò all'addolcimento quando non alla negazione del dogma dell'inferno. Per quanto riguarda l'analisi della Concio, nonostante la possibile lettura in chiave filo-luterana che è stata fatta dell'opera, - del resto se non legittimata quantomeno facilitata dall'appropriazione di tematiche percepibili in chiave riformata - appare piuttosto chiaro come sia da Erasmo privilegiata una concezione ottimistica

[440] *ibidem*, p. 571 F-572 A; 2 *Cor* 3:5.
[441] *Index expurgatorius*, *LB* x 1821.
[442] *LB*, p. 572 A-B; *Ap.* 3:17; *Ap.*. 3:18, *Jb* 1:5, 17.

dell'antropologia umana e della divinità. In altre parole, la possibile contraddizione tra l' "infermità" dell'uomo e la sua dignità, tra la dananzione e la salvezza, si scioglie, per il tramite della misericordia divina, a favore dell'ultimo corno del dilemma. Metaforizzando in Scilla il peccato della superbia di fronte a Dio e in Cariddi quello della disperazione della divina misericordia, Erasmo sostiene che quest'ultimo sia ancora più empio: "Ostendam vobis Scyllam, in quam illisi complures, pereunt. Ostendam et Charybdim, periculum et illo gravissimo gravius ac formidabilius."[443]. E precedentemente: "Hac blasphemia quid esse potest detestabilius? Et tamen si quid esse potest peius eo quod pessimus est, omni Lerna scelerum peior est desperatio."[444]

E' sul tema della bontà come principale attributo di Dio, che Erasmo ritorna in maniera insistente. Ogni cosa è in Dio infinita, ma soprattutto lo contraddistinguono tre grandi attributi: supremo potere, suprema saggezza e suprema bontà. I primi due si sono manifestati nella creazione e nella conservazione del mondo, la terza è evidente in tutte le cose, nella stessa creazione degli angeli e del mondo; ed in maniera particolare in quella degli uomini, affinchè in essi si possa esplicare la suprema bontà e la grandezza della misericordia di Dio[445]. Si noti come comincia a mutare il tono che assume qui il discorso erasmiano; l'uomo permane nella sua condizione di miseria, ma l'accento viene posto sulla centralità che esso viene ad assumere nell'azione divina. Più oltre Erasmo, in un elogio dal sapore pichiano, svilupperà questo concetto, a partire dalla differenza tra il corpo, creato dal fango e lo spirito il cui afflato deriva dal soffio della bocca di Dio; per questo, al contrario degli animali, l'anima sopravviverà al corpo fino a riceverlo di nuovo nella risurrezione. Incentrando il suo discorso sempre sul concetto-chiave della misericordia divina giungerà a deificare l'uomo, maggiore degli angeli, posto sopra tuttte le opere del Signore[446].

Soprattutto la bontà di Dio, cioè la sua misericordia, pervade quell'atto -la redenzione dell'umanità attraverso il sacrificio di Cristo- più mirabile della stessa creazione:

---

[443] *LB*, p. 574 C
[444] *ibidem*, p. 560 B.
[445] "Quamquam autem nusquam non relucet illius bonitas, quandoquidem hoc ipsum summae bonitatis erat, Angelos et hunc mundum condisissse, quum ipse ad summum felicitatem quam habet ex sese, nullarum rerum accessionem desiderat: tamen mortalium genus in hoc proprie condidit, ut in his praecipue bonitatis ac misericordiae suae magnitudinem explicaret". *LB*, p. 560 E.
[446] *ibidem*, p. 565 e p. 571.

"Quis hoc auderet affirmare, nisi Propheta clare pronunciaret, miserationes Domini superare reliquorum omnius illius operum gloriam? Et tamen non dubitabit hoc esse verum, quisquis religiosa curiositate consideravit, quanto mirabilius restituerit hominem, quam condiderit. An non mirabilius est, Deum esse factum hominem, quam Angelos esse conditos a Deo? An non mirabilius est, Deum involtum pannis vagire in praesepi, quam illum regnare in coelis quos condidit? (…) Conditus mundus opus erat potentiae: sic restitutus mundus opus erat misericordiae."[447]

Nella superiorità del miracolo della redenzione rispetto alla creazione del mondo si coglie come il principale attributo divino venga ad essere la sua misericordia. "Nullam autem virtutem Litterae Divinae sic attollunt in Deo, ut misericordiam, quam aliquando magnam, aliquando nimiam appellant, aliquando multitudinis quoque numero copiam exuberantem illius exagerant"[448].

Anche Caino e Giuda, i reprobi per eccellenza, avrebbero potuto ottenere la salvezza, se non avessero distolto lo sguardo e la speranza da Dio, sembra dire Erasmo, che fa riferimento alle due figure dopo ciascuno dei due brani riportati sopra: "Pollicitus est ille per Prophetam se protimus commissorum omnium fore immemorem, simul atque peccator ingemuerit; contra, Caina posteritas dicit: Maius est peccatum meum, quam ut veniam merear. Quid ais, impie? Si Deus victus magnitudine peccati, non potest ignoscere, detrahis illi onnipotentiam: si non vult, quod potest, mendax est et vanus, qui nolit praestare, quod toties promisit per ora Prophetarum"[449]. "Hi sunt, quos Cain et Judam proditorem secutos, in aeternum exitium absorbet veniae desperatio."[450] Chi dispera della fiducia divina, dubita della sua onnipotenza o ne fa una divinità ingannatrice e crudele. Precedentemente si era già riportato[451] come Erasmo, preferisse esplicitamente una posizione atea, piuttosto che una raffigurazione di Dio come crudele ed empio.

E' estremamente interessante in questo contesto notare come una delle citazioni riportate poche righe sopra sia introdotta da un richiamo sull'indurimento del cuore del Faraone, seppur non identificando completamente la sua sorte con quella di Giuda e Caino. Furono dannati, "licet diversa sit pereundi ratio. Pharao induratus,

---

[447] *ibidem*, p. 561 C-E.
[448] *ibidem*, p. 562 A.
[449] *ibidem*, p. 560 C.
[450] *ibidem*, p. 574 C. I passi su una possibile salvezza dei reprobi sono più d'uno. A p. 584, ad esempio, "Ad his maioribus non degenerans Cain, quid dicit ad poenitentiam provocatus a Domino? *Num ego sum custos fratris mei?* Si dixisset, *peccavi,miserere*, et si dixisset ex animo, parat erat Dei misericordia".
[451] *supra*, p. 17.

dicet: *Non novi Dominum nec dimitto populum*. Quid Cain? *Maius est peccatum meum, quam ut veniam merear*. Porro Judas quid? *Peccavi prodito sanguine innoxio*"[452]. La citazione dall'Esodo è illuminante, peraltro già utilizzata precedentemente, e vedremo in che maniera. Ma soprattutto il tema dell'indurimento del cuore del Faraone è un chiaro motivo di derivazione origeniana[453], utilizzato lungo tutto l'arco del dibattito con Lutero. Nella *Concio*, Erasmo riporta l'episodio della dannazione del Faraone, mentre analizza le diverse accezioni che la misericordia può assumere, soffermandosi sulla *misericordia puniens*: è interessato qui a mostrare come la grazia di Dio agisca, in una sola azione. E' anche questo un tema su cui Origene si sofferma a più riprese[454]:

"Addam his omnibus quod quibusdam fortasse non videbitur admodum probabile, quum Deus impios ad summum malitiae, profectos perdit et in gehennam coniicit, nec illum oblivisci misericordiae suae. Haebreos, divisis maris fluctibus liberta, Pharaone cum suo satellitio mergit. Utrobique erat misericordia, sublevans erga popolum suum, puniens erga Regem deplorate iam malitiae, ne peccata peccatis accumulans, graviores etiam gehennae poenas sibi colligeret. Misericordiae medicantis erat, quod illum tot plagis invitatarat ad poenitentiam. Iamque fractus malis coeperat respiscere, verum ubi salutaris poenitentiae rursus impia poenitentia ductus, dixit *Non novi Dominum, ne dimittam populum*, nec tanto denique miraculo commotus destitit persequendo, sed ira caecus ausus est sese mari credere, Deus pro sua misericordia deploratam malitiam oppresit, ut quando sanari non poterat, certe levius interiret"[455]

Pur non addentrandosi nella questione del libero arbitrio, si noti come vi sia sottolineato l'invito di Dio al pentimento ed affiora il tentativo di salvaguardare la bontà divina, che evita col suo intervento pene peggiori. Vi è un altro punto in cui ci sembra di riscontrare un richiamo quantomeno implicito ad Origene, e più in generale alla querelle sul libero arbitrio. Frequenti sono nella *Concio* gli accenni al

---

[452] *LB*, p. 570 C.; Es. 5, 2; Gen 4, 13; Mt. 27, 4.
[453] Sul tema in quesione in Origene cfr. *Il cuore indurito del Faraone*, a cura di Lorenzo PERRONE, Genova, 1992.
[454] Ad esempio nei *Principi*, in III, I, 10-11, dopo aver riportato l'esempio del sole che agisce in maniera diversa su fango e sulla cera, sul tema specifico: "Così una sola azione, fatta per mezzo di Mosè, ha messo in evidenza l'indurimento del Faraone, a causa della sua malvagità e l'ubbidienza degli Egiziani che si erano mescolati agli Ebrei e che si mossero per partire insieme con loro (Ex, 12,38)". E il fatto che per un momento si addolciva il cuore del Faraone quando diceva: *Ma non andrete lontano: marcerete per tre giorni e lascerete le vostre donne , i vostri bambini e il vostro bestiame*, e concedeva per un momento a causa dei prodigi altre cose di questo genere dimostra che i prodigi avevano effetto su di lui, ma non completamente." Nell'edizione citata alle pp.379-380. Il brano, pur nelle differenze, ci sembra avere delle assonanze con la citazione da Erasmo.
[455] *LB*, 568 A-B.

cuore di pietra tramutato nel cuore di carne, che si trova in Ezechiele 11,19: *Toglierò da loro il cuore di pietra e ne metterò uno di carne, affinchè camminino nella mia giustizia e osservino i miei precetti*; il Padre alessandrino nel *Peri Archôn*, III, I, 7, laddove inizia ad analizzare i passi scritturali che apparentemente negano il libero arbitrio, cita affiancati proprio questi due luoghi:

"Molti sono scossi da quanto è detto riguardo al Faraone, parlando del quale Dio dice più volte: *Io indurirò il cuore del Faraone.* Se infatti questo è indurito da Dio e per l'indurimento pecca, non è responsabile del suo peccato: e se è così, il Faraone non è dotato di libero arbitrio. Allora uno potrà dire che analogamente tutti quelli che periscono non sono dotati di libero arbitrio e non sono responsabili della loro rovina. E quanto è detto in Ezechiele: *Toglierò da loro il cuore di pietra e lo metterò di carne, affinché camminino sotto i miei precetti e osservino la mia giustizia* impressiona alcuni come se sia Dio che concede di camminare sotto i suoi precetti e di osservare la sua giustizia, togliendo ciò che è di impedimento, il cuore di pietra, e sostituendolo con uno migliore, di carne."[456]

La *Concio*, del resto, riporta questi passi, per testimoniare la grandezza della grazia divina, di fronte all'inettitudine dell'uomo: "Qui datus nobis cor carneum, nisi sermo Dei, qui pro nobis caro factus est?", "Recordatus est Petrus, et rediit ad cor: ablatum ab eo cor saxeum, cor pomiceum (…):datum est cor carneum"[457]; "Nemo potest salubriter odisse peccata sua, nisi Deus dederit, nisi auserat cor lapideum et inserat cor carneum: nisi pro corde polluto, creet in nobis cor mundum: nisi pro spritu pravo spiritum rectum innovet in visceribus nostris."[458]; e non si addentra in una spiegazione esegetica della velata citazione di Ezechiele. L'interesse di Erasmo in questo punto è mostrare che la prima caua di salvezza è la grazia di Dio. Ma come può conservarsi il libero arbitrio, se non è possibile odiare i nostri peccati e presentarci con il cuore contrito verso Dio, senza l'intervento del Signore sul nostro spirito? Ci soccorre il richiamo a Pietro; egli si è pentito, ricordandosi della misericordia divina e, tornato a Dio, il suo cuore di pietra è stato trasformato in cuore di carne. Il primo passo dell'uomo è riconoscere la propria miseria e cercare la grazia: odiare i propri peccati è il passo successivo. La terza citazione è difatti introdotta da questa promessa

[456] Nell'edizione de *I Principi* citata il brano si trova a p. 373.
[457] *LB*, p. 574 A; p.574 E.
[458] *ibidem*, p. 578 A-B.

tratta da Zaccaria "*Convertimini ad me dicit Dominus exercitum, et convertar ad vos*"[459]. "Agnoscite vestram miseriam et expetite emam misericordiam.(…)Illico ex vindice factus opitulator, adiuvabo conatus vestros, ut quod vestris viribus non potestis efficere, meo favore consequamini." Il rimedio della penitenza è disponibile per tutti, la grazia è offerta liberamente ad ognuno; Dio cerca in vari modi di salvarci, anche se l'uomo, con la propria ostinazione, può rifiutare di accogliere la sua misericordia[460]. All'uomo rimane la scelta di cooperare con la grazia. Va qui specificato che, al contrario della visione tomista che poneva la grazia come l'azione della misericordia di Dio, nella *Concio* i due termini sono equivalenti: "Quid est gratia, nisi misericordia Dei?"[461].

In ogni caso, appare evidente come fosse altamente improbabile che, a pochi mesi dalla stesura della *Diatriba de libero arbitrio*, e del conseguente ed esplicito richiamo al III libro del *Peri archôn* Origene, Erasmo nel utilizzare certi topoi, non pensasse ad "Adamantius". Tanto più che lo spirito dell'opera, oltre a questi richiami, ripercorre altri temi, cari ad Erasmo, che rivelano una forte consonanza con Origene. Si è già vista la similarità dei passi sul rapporto tra la giustizia e la bontà divina, attraverso le citazioni dal *De libero arbitrio* e dal *Peri Archôn*. Nella *Concio* vi è un sostanziale privilegio accordato a quest'ultimo attributo divino; in Dio coesistono giustiza e bontà, ma la misericordia sembra prevalere, lasciando aperta una prospettiva di estrema clemenza: "In Deo, qui simplicissime natura est, nihil est, quod cum alio pugnet: et tamen si spectemus ea, quae nobis eveniunt, videtur certamen esse inter Dei iustitiam et eius misericordiam. Iustitia vocat ad poenam, sed misericordia iuxta Jacobi dictum κατακανχαται της κρισεως, hoc est exultata adversus iudicium veluti victrix"[462]

Leit-motiv, connesso a quest'ultimo tema, che percorre tutta l'opera, è la volontà di evitare la cesura tra il Vecchio Testamento e il Nuovo Testamento, tra il Dio vendicatore e il Dio misericordioso. In funzione antignostica Origene si era più volte soffermato su questo punto; insistentemente, nel corso della *Concio*, Erasmo riporta testimonianze desunte dal Vecchio Testamento che esaltano la misericordia divina, convinto della gradualità della rivelazione. La polemica antignostica ancora una volta sembra volgersi in bocca ad Erasmo in polemica antiluterana, contro

---

[459] *Zc* 1, 3
[460] *LB*, p. 581 B, p. 581 E.
[461] *ibidem*, p. 570 E.; vedi M.J. HEATH, *cit*. p. 72.
[462] *ibidem*, p. 584; ma anche p. 561 A..

coloro, "frenetici piuttosto che eretici", che scindono "legge" e "vangelo", mostrando un lato crudele di Dio:

"Sed cur haec opera mihi sumitur in recensendis aliquot Veteris Scripturae locis, quae declarent admirabilem Domini misericordiam? Tota veteris Instrumenti Scriptura undique nobis praedicat, occinit, inculcat Dei misericordiam. Et ubi sunt illi phrenetici verius quam haeretici, qui duos ex uno faciunt Deos, alterum Veterum Testamenti, qui tantum iustus fuerit, non etiam bonus: alterum Novi, qui tantum bonus fuerit, iustus non item.(…) idem Deus est, utriusque legis, eadem veritas, eadem misericordia, per Jesum Christum Dominum nostrum, nisi quod in Mosis lege sunt umbrae, in Evangelio veritas; in illa promissio, hic exhibitio;(…)"[463]

Il Dio di Origene ed Erasmo continuamente offre bontà, invita al pentimento offre perdono, revoca le sue minacce; è un Dio che "condonat Gehennae poenam"[464], che nella sua immensa misericordia avrebbe potuto comprendere anche i reprobi; del resto anche Davide - tante volte nella Bibbia come esempio - commise molti peccati, ancor più gravi per il suo status di re, ma si sottomise umilmente alla misericordia divina e fu salvato; anche Pietro ha peccato enormemente rinnegando tre volte Dio, ma ha ricordato la sua misericordia ed è tornato a Cristo.[465] L'azione della misericordia divina si estende anche al paradiso e all'inferno. "Ausim et illud addere, sancti Jobi et Apostoli fretus auctoritate misericordia Domini non solum terram esse

[463] *ibidem*, p.578 B-C; vedi anche p. 563 C. "Sed quid recensemus haec ex Veteris Testamenti libris, in quibus toties obvium est misericordiarum nomen. Et tamen ea lex a iusto Deo, non a bono profecta, quibusdam Haereticis creditur, quum nihil aliud fere crepet quam misericordias Domini."
[464] *ibidem*, p. 578 A. "Deus toties offensus ultro provocat ad poenitentiam, invitat ad veniam, remittit minas, condonat Gehennae poenam, offert pro supplicio benignitate, et adeo non avertit sese a respiciente peccatore, ut ultro etiam occurrat revertenti, et obviis (ut aiunt) ulnis excipiant conversum".
[465] *ibidem*, p. 574 E. "Longe recessarat a Domino Petrus, quum ter illum abiuraret: sed mox reversus est, dum recordatus sermonis, quem dixerat Jesus, coepit amare flere. Exciderat sibi, sed reversus in sese, reversus est ad Jesum…Recordatus est Petrus, et rediit ad cor: ablatum est ab eo cor saxeum, cur pumiceum, unde nulla lacrymarum stilla poterat extundi: datum est cor carneum, unde mox erupit fons lacrymarum". E continuando, ritorna sulla figura di Giuda e sulla differenza tra il comportamento dei due apostoli: "Judas autem non est reversus ad Jsum, sed abiit ad Sacerdotes et Phariseos…Vidis duorum Apostolorum peccantium quam diversus sit exitus. Judas toties mansuetudine provocatus ad respiscentiam, persisitit in impio proposito. Sed Petrum intuitum Jesu recordatus sermonis Dominici, statim agnovit se ipsum, ac velut indignum praetente Domino, subducit sese, non ad laqueum, sed ad fletum, oc est, non ad desperationem, sed ad remedium. Judas imitatus Cain huius mali Principem, agnovit quidem peccati sui magnitudinem, sed non est recordatus sermonum Divinorum, qui nusquam in Libris Sacris non invitant ad reditum, provocant ad poenitentiam, et pollicentur misericordiam. Num quae pagina est in Libris Sacris, quae non fonet Dei misericordiam?"

plenam, sed et coelum et inferos. (…) Senserut inferi misericordiam Domini quum refractis tenebrarum portis, educeret vinctos in regnum coeleste"[466].

In questa esaltazione dell'onnipotenza della grazia e della bontà divina, va inquadrato il richiamo a quella che fu la dottrina più nota, e aborrita, di Origene: la salvezza dei demoni:

"Ad summum hoc ipsum quod apud inferos patiuntur damnatae malorum animae, minus est illorum meritis. Nec desuere qui tantum tribuerent misericordiae Divinae, ut impios etiam Daemones ac damnatos homines crederent aliquando post longas secolorum periodos recipiendos in gratiam. Haec opinio, quamquam magno nititur auctore, tamen ab orthodoxis Patribus reprobata est: quae tantum in hoc a nobis recitatur, ut declaremus, quam magnificam de Dei misericordia conceperint opinionem eruditissimi Viri, qui nocte diesque versati sunt in Sacris Voluminibus, quid fere nihil aliunt canunt, efferunt, celebrant, quam Dei misericordiam."[467]

A dar manforte a quella che si è dimostrata come più che una possibilità, il rimando alla disputa del libero arbitrio nel richiamo sull'indurimento del cuore del Faraone[468], si nota come la proposizione di questa eretica affermazione, avviene poche righe dopo quel passo, quasi che nella mente di Erasmo il richiamo avesse agito come una *madeleine* di proustiana memoria. Eppure la solida frequentazione di Origene e la sua profonda presenza negli scritti erasmiani, nonché i fili delle argomentazioni svolte nel sermone, non sembrano farci propendere per una fortuita reminiscenza. Qui, nonostante il nome di Origene venga omesso, è chiaramente comprensibile che è di lui che si parla. Se l'esposizione di Origene sul tema del libero arbitrio è pienamente ortodossa, approvata anche dall'antiorigeniano Girolamo, che rinvia Paolino di Nola crucciato dal problema scritturale del passo di Paolo, *Rom.*, 9, 13 (che riecheggia i passi dell'*Esodo* citati) ad Origene: "Origenes fortissime respondet"[469], è curioso notare come essa sia seguita immediatamente dal passo più unanimemente contestato del Padre. Erasmo ne riporta la condanna, "tamen ab orthodoxis Patribus reprobata est", ma il disaccordo non è pronunciato nettamente; l'affermazione appare mitigata dalla grandezza dell'autorità citata, "quamquam magno nititur auctore", "quam magnificam de Dei misericordia conceperint

[466] *LB*, p. 561 A-B
[467] *ibidem*, p. 568 C-D.
[468] *supra*, p. 25.
[469] *Ep*. 85, 3, in P. J.MIGNÈ, *Patrologiae latinae cursus completus*, 22, 753.

opinionem eruditissimi Viri, qui nocte diesque versati sunt in Sacris Voluminibus, quid fere nihil aliunt canunt, efferunt, celebrant, quam Dei misericordiam." E' un motivo classico, eppure sembra difficile trovare una migliore presentazione di questa da parte dell'umanista e filologo Erasmo; ma oltre all'evidente, e ben nota, ammirazione per Origene che trapela da queste righe, non sembra di forzare il passo evidenziando come, nel contesto, quella dottrina *reprobata*, per tanti altri *absurda*, non turbi per nulla la religiosità dell'umanista. Le strategie retoriche di Erasmo sono sottili ed estremamente ben ponderate; non credo si dia il caso che Erasmo non si accorga di indebolire, agli occhi sia dei critici protestanti sia di quelli cattolici, la sua posizione, nel mostrare a quale radicalismo poteva giungere l'esaltazione della misericordia divina. Nel corso della disputa con Lutero, quest'ultimo avrebbe ricusato sempre l'autorità di Origene, ovunque l'avesse rintracciata nelle posizioni di Eramo; da altra angolazione il parigino Béda, cattolico, attaccherà Erasmo per i suoi scivolamenti origeniani. Genesi e motivo di queste opposizioni risiedevano anche nella dottrina universalista del Padre Alessandrino: respinta nell'ispirazione, una volta assunto che la dannazione sia parte costitutiva del progetto divino, e rifiutata sul piano pratico perché avrebbe portato gli uomini ad essere tiepidi nella fede e pigri nelle opere. Portare allo scoperto quello che era tra le righe costituisce, a mio avviso, una giocata d'anticipo, per chiarire che la ripresa di Origene escludeva quella dottrina condannata; e al tempo stesso una sfida in positivo di Erasmo ai suoi critici, in particolare a Lutero. Si ricordi una delle citazioni su cui si era già portata l'attenzione: "minus iniurius est in hominem, qui non creedit illum [Deum] esse, quam qui credit esse crudelem aut vanum". Credo che si possa estendere a questo caso. Al Dio di Lutero, sadico e tiranno, come si è già detto, si oppone un Dio misericordioso: ciò che si aggiunge è che tale scelta andrebbe fatta anche se la sua misericordia, per non intaccarne l'onnipotenza, dovesse essere pensata come integrale. In termini più netti: piuttosto che quel Dio meglio l'ateismo, o meglio ancora un Dio che salva tutti. Pur essendo più volte citate nella *Concio*, ad esempio, trattando dei reprobi, le pene infernali, ed in un punto denunciati anche tra coloro che propugnano empie convinzioni, coloro che non credono "esse paratam gehennam his qui hic servierunt Satanae"[470], all'interno dell'opera, la prospettiva di una redenzione finale dell'intera umanità, sembra apparire come un esito possibile dell'immensa misericordia divina.

[470] *LB*, p. 574. B.

E' ovviamente il caso limite. Non si vuole cioè con questo affermare che Erasmo credette in questa concezione, ma che fosse disposto a farlo: certamente contribuì, anche con il tentativo di sottrarre Origene alle ombre del pregiudizio, a modificare la tradizionale idea della via "stretta" alla salvezza: nella spiritualità di Erasmo, che nell'*Enchiridion* aveva criticato le pene infernali, riducendole a "cruccio della mente", non sembra possa avere spazio l'idea di un Dio che danna la maggior parte degli uomini. Nell' *Encomium moriae* la Follia si fa beffe di coloro che dipingono il mondo infernale in maniera così precisa da sembrar esserne appena usciti. La possibilità della dannazione eterna è compresa da Erasmo come minaccia per allontanare gli uomini dal peccato, ma pare rimanergli il sospetto che essa rappresenti una macchia per l'infinità bontà di Dio. Compiva in questo modo un'operazione di estrema radicalità. Se l'Origene di Erasmo è depurato dagli errori platonici, cioè dalla preesistenza delle anime e dalla dinamicità del sistema escatologico, rimane però in piedi l'irriducibile disagio verso la dannazione: senza la successione di mondi e di vite purgative, si portava sulla terra, in una vita, l'afflato misericordista del Padre Alessandrino.

Erasmo condensò al massimo in questo modo la cifra della ripresa dell'origenismo nel XVI secolo che con diversi gradi di adesione rappresentò, per chi la volle perseguire, "un'opzione teologica altra: ottimistica, metadogmatica, liberatoria rispetto all'agostinismo." Al radicalismo di Lutero, Erasmo sarebbe stato pronto a opporre quello di Origene, pur tenendo fermo che bisognerebbe non rendere pubblici certi temi. Forse a malincuore, ma in ogni caso il valore deterrente dell'idea di inferno viene incrinato ma non abbandonato.

Lutero, nel dibattere con Erasmo e dunque forzando retoricamente i suoi argomenti, si rese però perfettamente delle implicazioni insite nel pensiero del proprio interlocutore. Ciò che vede in Erasmo è l'eccessivo accordo concesso alla ragione, con il conseguente rifiuto del cristianesimo inteso come scandalo; il privilegiamento della lettura allegorica – a parere di Lutero – non è altro che un modo per sfuggire alle radicali conseguenze della giustizia divina. E' emblematica questa pagina del *De Servo Arbitrio*, scritta peraltro come risposta all'interpretazione origeniana dell'indurimento del cuore del Faraone:

Ma i tropi non servono nondimeno a nulla, né si evita l'assurdità. Resta infatti assurdo (a giudizio della ragione) che Dio, che è giusto e buono, esiga dal libero arbitrio delle cose impossibili; così pure che, non potendo il libero arbitrio volere il bene ed essendo

necessariamente schiavo del peccato lo ritenga nonostante tutto responsabile; e infine che non dandogli lo Spirito, non compia nulla di più dolce o di più misericordioso che indurirlo o permettergli di indurirsi. La ragione dichiarerà che ciò non si conviene a un Dio buono e misericordioso. Supera di troppo le facoltà di comprensione e non può costringere se stessa a credere che un Dio, il quale operi e giudichi in tale maniera, sia buono; ma a prescindere dalla fede, vuole toccare, vedere e comprendere in che modo sia buono e non crudele. Potrebbe capirlo perfettamente qualora, a proposito di Dio si dicesse che non indurisce nessuno, non condanna nessuno, ma ha misericordia di tutti, salva tutti cosicchè distrutto l'inferno ed eliminata la paura della morte, non ci fosse più alcun timore di una punizione futura. E' per questo che si agita e si dà così tanto da fare per scagionare Dio e difenderlo come buono e giusto[471].

Se qui coglie in pieno le preoccupazioni che agitano Erasmo - delineando in maniera esplicita le conseguenze universalistiche della sua posizione - è inesorabilmente netto e radicale nell'affermare la propria, in un brano che un vero manifesto drammatico della condotta di Lutero:

Questo è il grado più elevato di fede: credere che sia misericordioso chi salva così pochi e condanna così tanti: credere giusto chi con la sua volontà ci rende ncessariamente dannabili, per cui – come dice Erasmo – sembra che prenda piacere alle sofferenze dei miseri e sia degno d'odio più che amore. Se potessi in qualche modo comprendere come possa essere misericordioso e giusto questo Dio che mostra tanta collera e iniquità non avrei alcun bisogno della fede.[472]

Lutero taglia alla radice il problema di Erasmo: si nutre dello scandalo di cui Erasmo si cruccia. Che agli occhi umani Dio sia ingiusto, il suo progetto assurdo, la sua volontà maligna, rende ancor più forte il senso della fede. Con un iperbole, si potrebbe però dire che l'intera *Diatribé* sia solo il corollario filologico di un'incolmabile distanza psicologica, e del cozzo tra un'antiteodicea e una teodicea.

L'annuncio liberatorio di un Dio clemente poteva però essere svolto, in alcuni ambienti, anche in maniera più radicale. Più delle nostre ipotesi, vale il fatto che fu questa prospettiva a determinare la strana fortuna dell'opera. Nella traduzione del carmelitano Marsilio Andreasi, venne infatti apprezzata da Celio Secondo Curione,

---

[471] *Servo Arbitrio*, cit., 707-708; ed. it. p. 269.
[472] *ivi*, p. 121

che, forse credendola opera originale del frate, lo fece ritradurre in latino[473], e, pur nelle differenze, ne fu stimolato per il suo *De amplitudine beati regni Dei*. Si analizzerà più avanti quest'opera, fondamentale esposizione della "teologia del cielo aperto", nella quale gli eretici italiani avranno come fonte un Erasmo mascherato.

[473] *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio, a Marsilio Andreasio Mantuano italico sermone primum conscripta, nunc in latinum conversa, Caelio Horatio Curione C.[oelii] S.[ecundi] F.[ilio] interprete*, Basileae, [1550]

4.1.b Adamantio, l'arcinemico della Riforma?

La diatriba tra Erasmo e Lutero coinvolge pienamente Origene: è evidente come nelle parole del monaco sassone verso l'Alessandrino non vi siano chiaroscuri. In generale nel suo atteggiamento è compendiata l'attitudine luterana verso i Padri della Chiesa: è sua convinzione che sia meglio rivolgersi alle fonti dirette della Scrittura piuttosto che agli interpreti[474]. Così dichiara di aver sprecato troppo tempo sulla pagine di Girolamo, Origene, Cipriano (e Agostino); al riguardo dei primi tre chiarirà che a suo parere essi non predicano Cristo.[475] La distanza di Lutero dall'origenismo viene da lontano e investe i principi primi dell'attititudine religiosa del Padre Alessandrino, e di coloro che nel suo pensiero avevano visto un modello a cui ispirarsi. Si consideri il modo di avvicinarsi alla Sacra Scrittura, ancor prima di riflettere sul metodo esegetico da seguire. In maniere diverse Pico ed Erasmo sfuggivano dalla gabbia della definizione dogmatica per favorire la possibilità di esplorare e di proporre: si sono appena mostrate le sottili strategie argomentative erasmiane, la sua *moderatio*, i suoi passi sul filo del dubbio; si ricordi come Pico ripetesse, a proposito del modo di procedere di Origene, che fosse *nec assertive nec dogmatice*. Lutero al contrario oppone la necessità di *asserere*, intendendola come testimonianza decisa e fondante della propria fede: rivendicando la sua ostinazione nel fare affermazioni, pone questo punto come questione preliminare al dibattito con Erasmo[476]. A partire da qui procede nel rivendicare la chiarezza delle Scritture[477] e di nuovo Origene, in associazione con Girolamo, compare come esempio e capostipite dell'opzione da Lutero avversata:

Perché mai meravigliarsi che le Scritture siano oscure o che tu riesca a cavarne fuori un arbitrio non solo libero, ma addirittura diviso, se ti permetti di scherzarci su in questo modo, come se avessi a che fare con dei centoni virgiliani? Ecco quello che intendi per sciogliere i nodi e per risolvere le questioni con un'interpretazione! In verità Girolamo e il suo amico Origene hanno riempito il mondo di simili idiozie e hanno dato vita a quest'usanza

---

474 Sul giudizio di Lutero nei riguardi dei Padri della Chiesa si veda: M. SCHULZE, *Martin Luther and the Church Fathers* in *The Reception of the Church Fathers in the West*, cit., pp. -626

475 "Wir habens uns geleft auff Hyeronimum, Origenem, Cyprianum, Augustinum, in his studuimus et perdidmus tempus" WA 16:67; "Hyeronimus, Ciprianus, Origenes et omnes non praedicavit Christum" *Predigten des Jahres 1530*, WA 32, 241, 28-31.

476 cfr. *Servo Arbitrio*, cit., pp. 77-78.

477 "E' stolto e empio sapere che tutti i contenuti delle Scritture sono stati posti in luce chiarissima, e cio nonostante chiamarle oscure a causa di poche parole difficili da capire" *ivi*, p. 84.

pestilenziale di non badare alla semplicità delle Scritture.[478]

Il duro giudizio di Lutero non deriva dunque solamente dalla condanna delle deviazioni dottrinale nel campo escatologico e trinitario, ma coinvolge anche il suo metodo esegetico. Contro Origene vi è infatti l'accusa di un forzato allegorismo che avrebbe allontanato dalla verita: l'autore del *Contra Celsum* rappresenta cioè per Lutero uno dei momenti (forse anche il momento principale) di corruzione del cristianesimo.
La condanna è implicita in un'altra opposizione fondamentale del dibatitto: sulla considerazione cioè del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento. A proposito di tale rapporto, come è stato precedentemente mostrato, Erasmo aveva posto l'accento sull'unità, sulla scia delle polemiche antimarcionite di Origene, piuttosto che evidenziare il segno di una divisione, come intenderebbe Lutero, che non lesina parole urticanti.
In tutti i punti in cui dunque Erasmo ricorre a Origene, Lutero non ha che parole di biasimo, nella quali sono condensati i motivi che sono stati sopra delineati:

Guarda quel che è accaduto a Origene, famoso interprete allegorico, nel commentare le Scritture. Ha fornito degli ottimi argomenti a un calunniatore come Porfirio, tanto che anche Girolamo ritiene che sia stato tempo perso difendere Origene. […][479]
Perché la Diatriba, dimenticandosi del nostro accordo, ci oppone Origene e Girolamo? Tanto più che fra gli scrittori ecclesiastici quasi nessuno ha trattato le Scritture in modo più insulso e assurdo di quanto abbiano fatto costoro. […][480]

Uno dei punti più interessanti è mio avviso al riguardo della ripresa erasmiana della tripartizione antropologia origeniana, dal netto sapore platonico. Erasmo aveva enunciato questo modello nell'Enchiridion: "Dunque, l'uomo è un animale stupefacente, fatto di due, anzi tre parti diversissime tra loro, con un'anima che lo fa simile a un nume e un corpo che lo fa simile a un animale bruto"[481], richiamando poi (nel capitolo settimo) esplicitamente Origene e la sua tripartizione spirito-anima-carne. Essa è funzionale a sfuggire all'identificazione tra uomo e carne e dunque alla

[478] *ivi*, p. 317. Come si vede, anche verso Girolamo il giudizio di Lutero non è tenero: "Mi si dice: è opinione di Girolamo, dunque è vera. Ma io mi occupo di Isaia che si esprime in termini molto chiari: ed ecco che mi si oppone Girolamo, un uomo sprovviso di ogni giudizio e attenzione" *Servo Arbitrio*, cit., 737.
[479] *ivi*, p. 256.
[480] *ivi*, p. 261.
[481] *Enchiridion*, in ERASMO, *Scritti religiosi e morali*, cit., p. 26.

irredimibile tendenza al peccato, se la si legasse a Rom. 8, 8 (*Quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio*), che inficia il possibile merito dell'uomo nella salvezza[482]. Tale tripartizione non viene esplicitamente utilizzata nel *Libero Arbitrio*: nel chiarire la terminologia paolina Erasmo si limita a dire che "carne" andrà intesa come la debolezza della nostra natura incline al peccato. Lutero nell'affrontare lo stesso punto, non si esime dall'osservare:

E' nota anche a me la storiella di Origene sulla triplice affezione dell'uomo: una chiamata carne, l'altra anima e la terza spirito. L'anima vi occupa la posizione di mezzo e sarebbe capace di volgere indifferentemente verso una delle due parti, la carne o lo spirito. Ma queste sono sue fantasie: si limita a dirle, senza provarle. Paolo, come abbiamo già mostrato, chiama qui carne tutto ciò che è senza Spirito"[483]

Simile è la posizione che può essere riscontrare nelle opere di Melantone[484]. Pur avendo una maggiore inclinazione umanistica rispetto a Lutero e approvando alcuni passaggi esegetici dell'Alessandrino, egli ritiene sostanzialmente corrotto e corruttore il suo pensiero. Nel giudizio espresso nella lettera dedicatoria dei *Loci Communes* del 1521, giudizio che Lutero sostanzialmente riprende nella disputa con Erasmo, è ben riassunto l'atteggiamento tipico di una certa parte del mondo riformatore verso Origene: "Ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum?"[485] L'anno successivo nel *De Erasmo et Luthero elogion*, ribadisce che il pensiero dell'Alessandrino va affrontata con cautela.[486] Nel 1538 nella *Declamatio de Platone* espresso i dubbi sulla commistione tra teologia e filosofia che si riscontra nel pensiero del Padre Alessandrino:

"Quare prudentia adhibenda est in discernendis doctrinarum generibus et explodendi sunt

---

482 Si veda R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio.*
483 *Servo Arbitrio*, cit., 774-774; ed. italian p. 390
484 Sul giudizio e l'utilizzo di Melantone di Origene e in generale della tradizione patristica si tenga presente come inquadramento generale l'opera di I. BACKUS, *The reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Leiden 1997, e sul caso specifico, il classico testo di P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Geneve 1961; si guardi anche l'ottimo lavoro di E. P. MEIJERING, *Melanchthon and Patristic Thought*, Leiden 1983 e il recentissimo libro di T. P. SCHECK, *Origen and the History of Justification. The legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008, nel capitolo dedicato a Melantone, che è l'ideale continuazione dell'articolo dello stesso autore in *Origeniana Octava* sulla fortuna di Origene in campo protestante.
485 *Loci Communes,* p. 4
486 *De Erasmo et Luthero elogion,* CR 20, p. 705

inepti illi, qui offendunt caliginem Evangelio, imo obruunt ac delent Evangelium, cum trasformant in Platonicam Philosophiam. Magis etiam taxandi sunt, qui ne Platonem quidem intelligentes, eius figuris depravatis, monstrosas opiniones genuerunt, easque in Ecclesiam sparserunt, ut Origenes et post eum alii multi fecerunt, flagitiose enim contaminata est doctrina Christiana veteribus illis temporibus, inepte admixta Platonica Philosophia"[487]

Il pensiero più sistematico di Melantone nei confronti della patristica è nell'opera *De autoritate Ecclesiae et Erroribus Patrum*.[488] Nuovamente si condensa qui il senso dello scontro sull'eredità paolina, e sulla lettura "pelagiana" che ne farebbe Origene: oltre l'opposizione alle sue dottrine sulla salvezza dei demoni e la pluralità dei mondi, Melantone critica la dottrina della giustificazione di Origene. Riconosce in ogni caso l'utilità di Origene come testimone chiarificatore su alcune questioni riguardanti le dottrine evangeliche e gli usi della Chiesa antica, in particolare sulla Trinità e battesimo degli infanti.[489] Per quanto riguarda il tema della giustificazione, Melantone vi è più volte un'implicito confronto nel suo *Commento ai Romani* verso l'omonimo testo esegetico di Origene: ad Origene, come ci si può aspettare, viene imputato una deriva pelagiana[490].

Nell'orazione funebre per Lutero pronunciata nel 1546 Melantone elabora una dottrina della decadenza ecclesiastica, che sarebbe stata finalmente fermata da Lutero. Dopo l'età apostolica si sono infatti succedute quattro diverse epoche della Chiesa A tal proposito egli identifica una vera e propria *aetas origenica*, che segnerebbe il discrimine tra l'autentica testimonianza evangelica e la successiva degenerazione. Le altre epoche sono quelle segnate da Agostino, dal monachesimo e dalla scolastica. Le colpe di Origene sono di due tipi: da un lato l'influenza del platonismo, che lo ha portato a mutare la teologia in filosofia e lo ha reso il primo Padre a confondere verità e errore; dall'altra il modo di interpretazione del testo biblico, e l'inclinazione verso la lettura allegorica. Tale accusa fa tutt'uno con uno dei *leit-motiv* della disputa sul libero arbitrio: per Lutero la lettera biblica è chiara, anche quando sembra scandalosa, ed è

---

487 *Declamatio de Platone* CR 11, p. 425.

488 Pubblicato nel 1548 come *De Ecclesia et de autoritate Verbi Dei* in appendice al suo *Commento ai Romani*.

489 "Origenes citans Apostolorum et veterum Ecclesiarum exempla et sententias, est testis utilis posteritati de aliquot articulis: de Trinitate, de duabus naturis in Christo, de baptismo infantum, depeccato originali, de uso coenae Domini et de aliis quibusdam". *St. A.*, I, p. 345. La testimonianza di Origene sull'uso del battesimo degli infanti è ribadita anche nell'*Adversus anabaptismum iudicium*. Bucero mi pare si rifaccia a Melantone, quando ricorda anch'egli tale testimonianza, cfr. I. BACKUS, *Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers*, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, cit., p .644 sgg.

490 cfr. E. P. MEIJERING, *Melanchthon and Patristic Thought*, cit., in particolare p. 75 sgg.,; T. P. SCHECK, *Origen and the History of Justification. The legacy of Origen's Commentary on Romans*, cit. p. 183.

dunque dannoso ricorrere a un'interpretazione che da essa si distacchi. L'oscurità delle Sacre Scritture denunciata da Erasmo è solo un trucco per fuggire le conseguenze della volontà divina. Vi è un'altra accusa che ha un suo forte peso contro Origene: quello di aver misconosciuto la differenza tra Legge e Vangelo: come si è visto nelle pagine precedente è uno dei punti principali della distanza tra Lutero e Erasmo. Il Padre Alessandrino diventa nelle parole di Melantone il polo negativo per eccellenza: il compito del protestantesimo sembra sia quello di detergere il cristianesimo dalle contaminazioni inflittegli da Origene.

Con la parziale eccezione di Zwingli, che lesse con interesse e utilizzò ampiamente l'Origene omiletico[491], gli altri capi della Riforma condivero questo giudizio. Calvino giudica ad esempio come "deliri" le proposte allegoriche esegetiche di Origene, che non colgono la lettera e lo spirito delle Scritture; al tempo stesso ne considera fumosa, per la sua natura filosofica, la proposta teologica. Theodore Beze ne scriverà: "Nemimen acerbius reprehendi praeter unum ex veteribus Origenem, quem quidem tantum abest ut cum Erasmus veteribus ominbus antemponam, ut contra libere profitear nullum mihi magis impurum scriptorem videri"[492]; Bullinger nel 1532 riprenderà nettamente il giudizio di Melantone: "Ex Origene praeter philosophica figmenta et insulsas allegorias fere nihil. Immo ex commentariis in Romanos Pauli quid aliud quam verborum turbam ineptum et adulteratum sensum reportabis?"[493]

La portata dell'opposizione di Lutero e di molta parte della teologia protestante verso Origene si dipana dunque dalle opzioni più basilari del rapporto con la fede e con le Scritture fino alle conseguenze teologiche più specifiche; tale opposizione va sommata con il tentativo duplice di screditamento che, nella *Confessio Augustana*, veniva portato avanti tramite l'identificazione di un'improbabile linea dottrinale anabattismo-Origene. Andrà ora aggiunto che, dinanzi alle deviazioni dottrinali sul tema della resurrezione corporale proposte dagli eretici italiani - che verranno affrontate nei prossimi capitoli - Bullinger affermerà la loro derivazione dall'escatologia del Padre Alessandrino. Appena subito dopo il fronte aperto con la Chiesa cattolica, nel procedere verso la propria stessa definizione dogmatica, l'Ecclesia riformata giungeva dunque a condensare sotto le spoglie di Origene le avverse istanze che intendeva

---

[491] I. BACKUS, *Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers*, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, cit., p. 638.

[492] *Corrispondance de Théodore de Bèze*, Geneve, 1962, II, 229.

[493] H. BULLINGER, *De prophetae officio, et quando digne administrari possit, oratio*, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum, 1532, p. 38v

ribaltare.

Ne si potrebbe vedere ulteriore traccia, singolare e interessantissima, in un autografo di Caspar Peucer, il genero di Melantone, noto per aver continuato il *Chronicon Carionis*, il manuale di storia universale di marca protestante[494]. Dopo i contrasti con l'elettore Augusto di Sassonia che lo avevano condotto per più di un decennio in carcere con l'accusa di preparare una congiura criptocalvinista, nel 1588 riprende a occuparsi di teologia e abbozza uno schema di storia della scolastica divisa in tre età, intitolandolo *Triplex aetas doctorum scholasticorum*. Tra gli appartenenti alla prima fase, che va da Lanfranco di Pavia ad Alessandro di Ales, ricorda "Cyrillus Carmelita, qui circa annum 1190 fabricavit Evangelium Novum ex Origenis erroribus, quod postea Aeternum Evangelium appellarunt."[495] Vi è in questa frase il chiaro tentativo di collegare Origene al mondo profetico e millenaristico di stampo gioachimita, poiché il monaco orientale, Cirillo di Costantinopoli, era considerato l'estensore di testi profetici letti e glossati da Gioacchino da Fiore. La sua visione, l'*Oraculum B. Cyrilli Eremitae*, appartiene al novero delle letture più tipiche dei mistici e dei profeti, come ad esempio Jean de Roquetaillade; ma non è ad essa che Peucer fa riferimento. Quell' "Evangelium Novum ex Origenis erroribus" che venne in seguito chiamato *Aeternum Evangelium,* credo si possa con ottima probabilità identificare con un reale, e centrale testo dell'abate calabrese, cioè la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, che era stata poi inserita nel 1254 da Gerardo da Borgo San Donnino nell'*Introductorius in Evangelium Aeternum*, fondendo proposizioni dello stesso Gerardo e glosse di Gioacchino[496]. Nonostante la laconicità di Puecer, si possono facilmente inferire quali siano quegli errori di Origene, sul cui solco si sarebbe costituito niente meno che il gioachimismo; non solo la concordia tra Legge e Evangelo, ma anche il rifiuto del livello letterale e dunque la lettura spiritualizzante e allegorizzante delle Scritture, che Gioacchino aveva invero portato a un livello ancora più estremo e radicale, stravolgendo la storia dell'esegesi.

A distaccarsi da questa visione, che vedeva in Origene, la fonte di tutte le eresie,

---

[494] L'opera era stata intrapresa da Johannes Carion e poi rielaborata da Melantone. La prima edizione rivista da Peucer fu pubblicata nel 1562

[495] Il testo è stato pubblicato da D. CANTIMORI in un articolo del 1937, *Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica: Caspar Peucer* in «Rivista di studi germanici», II, 1937, pp. 417-438, ripubblicato in ID, *Umanesimo e religione nel Rinascimento,* Torino 197, pp. 88-111; il testo è a p. 108.

[496] Il testo è perduto, ma sono rimasti gli *errores* riscontrati dal tribunale teologico universitario parigino. Sul testo cfr. R. MANSELLI, *L'attesa dell'età nuova e il Gioachimismo, in L'attesa dell'età nuova nella spiritualità alla fine del Medioevo*, Todi 1962, pp. 147-170; in particolare p. 157; cfr anche l'*Introduzione* di A. TAGLIAPIETRA a GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse,* Milano 1994, p. 71.

furono davvero in pochi, nel mondo protestante "ortodosso". Flacio Illirico considererà Origene un rappresentante della dottrina della giustificazione per fede[497]; Martin Chenmitz, che fu professore di Teologia a Wittenberg dal 1551 al 1554, userà il Commento ai Romani di Origene per attaccare il Concilio di Trento[498]; nel XVII secolo il teologo anglicano Richard Montague considererà Origene "il perfetto Protestante."[499]

4.1c Reductio Lutheri Erasmique ad Origenem

Da Wittemberg e Ginevra conviene spostarsi a Parigi, e al campo cattolico, per ritornare a un'acre polemica erasmiana che è stata già accennata: alle critiche cioè mosse all'umanista di Rotterdam e al teologo francese Lefèvre d'Etaples da Nöel Béda, teologo della Sorbona e accusatore di Jacques Merlin, curatore dell'*Opera* di Origene. Nelle *Annotationes*, che venivano del resto stese negli stessi anni in cui Béda era impegnato nella controversia origenista con Jacques Merlin, Béda non tardava a rintracciare dietro i due autori la malevola presenza di Origene, come già era accaduto nello scambio epistolare tra il teologo della Sorbona e l'umanista di Rotterdam.

Nell'aprile del 1525 Erasmo aveva infatti scritto a Béda dopo aver ricevuto, attraverso Francois Deloynes, alcune sue critiche alla Parafrasi al Vangelo di Luca; del personaggio non nutriva molta stima, ma proclamando buona fede e sincera volontà di attenersi all'ortodossia, gli chiede cordialmente di segnalargli tutti i passi del Nuovo Testamento che trova errati[500]. L'immediata risposta di Béda sposta subito il piano della discussione sulla matrice degli errori di Erasmo: la sua dichiarazione preliminare è "Comperi siquidem tua studia in compluribus, quantum sub Dei timore coniicere licebat, male solida ex Origene at aliis quibusdam providentia Dei, uti existimo, minus pubblicatis scriptoribus sequi dogmata, relictis firmis et per Ecclesiam catholicam

---

[497] FLACIO ILLIRICO, *Ecclesiastica historia…secundum singolas centurias…,* Basilae, 1559-1574, II, 2; cfr. *Origene. Dizionario*, cit., lemma *Origenismo*.
[498] riportato in *Examination on the Councile of Trent*, 2 vols., Trad. KRAMER, St. Louis, I, 153, 249; cfr. *ibidem.*
[499] R. MONTAGUE, *A new Gagge for an Old Goose*, London, 1624; cfr. *ibidem.*
[500] Ep. 1571 in ALLEN, *Opus epist.,* VI.

probatis doctoribus". Quando gli viene a portare un solo esempio per rendergli meglio chiare le sue critiche gli scrive: "plane intelleges quod inconsulte cum Luthero et Fabro Origenem sequutus est, qui Homilia super Mattheum..scripsit omne iuramentum per Christum velut illicitum prohibitum fuisse; quod est manifeste erroneum, et propterea in Constantiesi concilio damnatum"[501]. Al di là della questione specifica del giuramento, per Béda, Erasmo, Lefevre e Lutero mutuano dunque da Origene una pericolosa svalutazione del legalismo e della precettistica. Ancora in una lettera del 12 settembre 1525 del resto Béda accuserà Erasmo di preferire nei suoi testi Origene ad Agostino, con tutti gli errori che quest'opzione comportava[502]. E' il preludio alle obiezioni taglienti che riserva nel suo testo. Sia Erasmo che Lefèvre a suo avviso non sono teologi, piuttosto "humanistae theologizantes", che hanno una responsabilità ben precisa di primogenitura verso Lutero. Il loro errore deriva dall'intenzione di opporsi alla scolastica abbeverandosi alla fonte, anzi ai rivoli, di un'altra tradizione, quella patristica, nella quale spicca come primo nome proprio quello di Origene:

> Quippe qui divinam, ut aiunt, puramque theologiae notitiam, propriis fontibus, non e lacunis hauriant: id est ipsi divinorum eloquiorum lectioni, ac Sacrae Bibliae textibus incumbant, non philosophorum disciplinis, non scholasticis theologorum scriptis: Bibant insuper de fluminibus, quae ab ipso divinae sapientiae fonte propius emanant, non a distantibus, et per longa iam intervalla ab ipsa origine degenerantibus rivulis: id est qui veterum doctorum scripta: Origenis, Tertulliani, Cypriani, Basilii, Hilarii, Chrysostomi, Ambrosii, Hieronymi et consimilium, prae manibus habeant: non autorem scholasticorum, ut Petri Lombardi, Altisidorensis, Alexandri, Thomae, Bonaventurae, Richardi, Ockam, Apalude, et id genus scriptorum aliorum[503].

Le formule spesso oscure con cui essi hanno scritto delle Scritture hanno fatto scaturire tutte le eresie. A tale tradizione, in particolare ad Origene, anche Béda rimprovera infatti il rifiuto della chiarezza delle Scritture. Per quanto riguarda Erasmo, si noti come tra le prime, e preliminari, censure di Beda, un ruolo centrale spetti al Padre Alessandrino. Riguardo alla nota idea erasmiana secondo cui vi sono passaggi inesplicabili nella Scrittura e che sia dunque un labirinto provare a spiegare i

---

501 *ivi*, Ep. 1579.
502 *ivi*, p. 165.
503 *Praefatio* in N. BÉDA, *Annotationes*, cit..

passaggi tra loro contrastanti nella Scrittura, Beda rimarca come tale dottrina sia falsa e derivante da ignoranza; e che inoltre tale considerazione può derivare a Erasmo dal voler seguire Origene. Nella citazione che segue mi pare vi sia un chiaro riferimento al testo opposto pochi anni prima a Merlin:

> Quin vero hoc contigeret Erasmo, qui profitetur se in divinis disserentem inter primus et potissimum secutum fuisse Origenem, quem rei theologicae longe peritissimum decernit: cum ille et de divinis et de humanis in compluribus absurdissime et sapuerit et scripserit: quemadmodum plus satis nos monstrasse alio quodam opusculo credimus.[504]

Nel quadro dell'opposizione tra chiarezza e oscurità delle Scritture, riemerge, la derivazione origeniana. E' una contestazione radicale che ha una singolare assonanza con quelle di Lutero, ma è significativo ritrovarla in un testo in cui si combatte un Erasmo "luterano". Come si vedrà quest'apparente contraddizione riemergerà più volte nell'opera. E' noto che la percezione dell' "Erasmo luterano" o del "Lutero erasmiano" era piuttosto diffusa in quegli anni; la fantasia dei controversisti aveva coniato immagini celebri, di uova covate dall'uno e schiuse dall'altro, di campi seminati e poi raccolti. Il caso di Béda ha un suo valore paradigmatico nell'immissione esplicita del Padre Alessandrino nella dialettica tra i due.

Alcune notazioni di Béda sul ruolo di Origene nell'esegesi dei due umanisti, sono marginali, ma interessanti perché vi emerge la condanna esplicita dell'autorità dell'Alessandrino e iniziano a illuminare quelli che sono i punti di attrito per il teologo della Sorbona. A Erasmo contesta di appoggiarsi alla sola autorità di Origene nel porre in dubbio l'autenticità dell'attribuzione a Paolo della Lettera agli Ebrei[505]; mette invece in guardia Lefèvre dalla lettura delle *Omelie* di Origene poiché conducono ad errori sugli angeli, nel tentativo di esagerare il loro ruolo di tutela nei confronti dei peccatori.[506]

Vi sono poi le ripetute censure nelle quali si mette in guardia dall'arianesimo di

---

[504] *Errores ex epistola Erasmi ad Caesarem pro Paraphrasi in Matthaeum excerpti* in N. BÉDA, *Annotationes*, cit.. p. CLXXXVv.

[505] N. BÉDA, *Annotationes*, cit.. p. CXCIIr.

[506] "Istam Iacobi credulitatem ex absurdissima Origenis opinatione prodire coniicio: qui super Leviticum tradidit Christum dominum nostrum sanctosque omnes peccata nostra lugere. Salvator meus (ait Origenes) etiam nunc luget peccata mea. Et paulopost. Sanctis (ait) hinc discendentibus non est perfecta laetitia, donec per nostris erroribus dolent et lugent peccata nostra. De angelis ergo Iacobus loquens hoc Origenis dogma secutus est: credens eos nostram frigiditatem, hoc est animi ad virtutum opera inertiam, et quaedam spiritus teporem, seu divini fervoris carentiam, angelos plorare", N. BÉDA, *Annotationes*, cit.. p. CX.

Origene: elemento quest'ultimo non sorprendente anche perché molte informazioni di Béda sulle polemiche origeniste dei primi secoli derivano dall'*Epistola* 84 di Girolamo a Oceano e Pammaco, dove si fa più volte riferimento a quella vicenda. Tale accusa è reiterata all'interno del testo, viene rivolta a Erasmo[507] e a Lefèvre.[508]

Nell'attaccare le dottrine proposte da Lefèvre ed Erasmo, è da notare come non tralasci di attaccare la fonte in sé da cui derivano quelle dottrine. Così riflettendo sui luoghi paolini della *Lettera ai Romani* dove si espone la dottrina dell'uomo carnale, e della subordinazione della volontà della mente alle pulsioni del corpo[509] si sofferma sull'utilizzo del *Commento ai Romani* di Origene da parte di Lefèvre. Una delle obiezioni che pone riguarda il motivo della preferenza che viene accordata a un autore condannato dalla Chiesa:

Dicat Iacobus: cur Origenis per ecclesiam olim damnati falsam maluit tenere sententiam, unde in complura alia provolutus est male sana dogmata, quam sanctorum doctorum et ecclesiae debita cum humilitate rectis adhaerere sensibus. Si respondeat: Liberum sibi fuisse eum sequi intellectum, quem et Augustinus aliquando tenuit. Hoc Iacobo omnino inficiandum est. Nempe errantem aemulari non licet: sed correctum amplecti

---

[507] "Si autem opinatur et suois velit verbis ipsum Christum patri coelesti oboedentiam debere ut aeternus est eius filius: blasphemia est post Origenem Arrii in aeternum damnata" (N. BÉDA, *Annotationes*, cit.., p. CXCVIr; si tratta della censura alla *Propositio* LIX in cui Béda scorge il segno di una subordinazione del Figlio);

[508] In rapporto con il *Commento ai Romani*, 8, e all'interpretazione di Lefèvre, l'ingombrante presenza di Origene riemege a riguardo del ruolo dello Spirito Santo nel pentimento e nelle preghiere degli uomini: la soluzione origeniana proposta dal teologo francese porterebbe da un lato all'arianesimo, dall'altro allo sminuire il ruolo delle preghiere. "Homo (inquit Iacobus) sic in gemitum raptus non creat in se gemitum illum: sed spiritus sanctus est qui illum facit, et qui illo gemitu orat pro eo qui ut oportet orare nescit, neque potest. In quo se exhibit non Christianum sed Origenistam, Arrianum, et Macedonianum, qui spiritum sanctum minorem patre et filio, hoc est creaturam licet nobilissimam esse impiissima blasphemia putaverunt, et scriptis docerunt: sicut ex Augustini liber de haeresibus constat (xi, per ocntorllo casa). Nulli siquidem deum pro gemitum orare, aut quovis modo competere potest, nisi Deo inferiori hoc est creature, et Christo ea parte qua creatura est… N. BÉDA, *Annotationes*, cit.. p. XLIIIr; Ci si riferisce a *Rom. 8.* Vi ritorna ancora, contestando l'esegesi di Lefèvre sui Salmi, il nesso tra origenismo e arianesimo: "vesaniam Origenes et Arrii" p. CXLII.

[509] La questione della subordinazione alla carne e al peccato e dell'effetto della legge copre l'intera trattazione di *Rom. 7-8*. Bèda non mi pare sia interessato al fatto che quei passi siano fondamentali in Origene anche come fondamento dell'interpretazione "spirituale" contro quella letterale. Punti rilevanti sono *Rom* 7:1-6; in particolare "Quando infatti eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimolate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. Ora però, poiché siamo morti, siamo stati sciolti dalla legge nella quale eravano trattenuti" e *Rom, 7:14-25*, cui si farà più specificatamente riferimento. In generale, l'insistenza sul superamento della legge, per chi ha assaporato le novità dello Spirito desta evidentemente più di una preoccupazione per il difensore dell'ortodossia. Legge, infatti, ha un significato ambiguo e scivoloso in quel contesto. Essa è la legge del corpo e del peccato, ma ha un legame stretto con l'osservanza dei precetti: "Cristo non ci ha strappato via dalla legge del peccato perché serviamo la vetustà della lettera…ma perché serviamo la legge di Dio in novità di spirito, cioè affinchè per dono dello Spirito cogliamo il significato spirituale da tutto ciò che in essa si trova scritto." Così scrive ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985, p. 329; l'analisi di Origene parte da p.321 sgg.

oportuit.[510]

L'intera censura è in realtà di estremo interesse, e si svolge intorno all'affermazione "*Non enim quod volo bonum hoc facio: sed quod nolo malum hoc ago*"[511]. Il punto è infatti cruciale per definire l'attitudine dell'uomo verso il peccato e la sua sua possibilità di sfuggire a quella schiavitù. Il rischio che vi vede Béda è che, negando, come fa Origene, che Paolo possa essere il soggetto reale delle affermazioni[512], si possa dedurre che i giusti non siano più soggetti al peccato. Su questa base Lefèvre compie una significativa filiazione tra Origene e il pelagianesimo:

Verum quoniam ipsi Pelagiani (quos Critoboli nomine disputantes introduxit) sententiam Origenis tenentes, Apostolum negabant pro se dixisse: Ego autem carnalis sum: acerrime sub Attici persona Hieronymus et non paucis refellit argumentis. Unde uno sic ait loco. Quis tibi hoc concedet, ut ex persona peccatoris haec loquatur Apostolus? Si enim ex persona peccatoris hoc accipias debebat dicere: Miser ego peccator, quis me liberabit: et non miser ego homo…Iam perpendant Iacobi tutores, debeat ne ille qui erroneam Origenis intelligentiam ab Hieronymo et Augustino retractatam ac reprobatam etiam nunc instaurare voluit, simplici quedadmodum et ipsi revocatio ne iustificatus censeri.[513]

Se il nesso con Ario non stupiva più di tanto, né in rapporto con Origene né in rapporto con Erasmo, quello con Pelagio è di gran lunga più sorprendente, soprattutto considerando l'impianto del testo, che ricorda in ogni pagina come dalle speculazioni dei due umanisti siano sorte le idee luterane. In Erasmo e Lefèvre, anche

---

[510] *ivi*, p. XXXIXv.

[511] *Rom, 7:14-20* "Scimus enim quod lex spiritalis est; ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. Quod enim operor, non intellego; non enim, quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio. Si autem, quod nolo, illud facio, consentio legi quoniam bona. Nunc autem iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam velle adiacet mihi, operari autem bonum, non! Non enim, quod volo bonum, facio, sed, quod nolo malum, hoc ago. Si autem, quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum".

[512] "Forte legerat Iacobus super hoc ad Rom. Cap. VII Adamantium Origenem, qui (quod illi peculiarissimum est) beati Pauli locos pugnantium habentes in verborum superficie, sibi opponit, cuiusmodi sunt: Ego carnalis sum venundatus sub peccato, et: Non enim secundum carnem vivimus…Itemque Christus redemit nos, et Empti enim estis precio magno: aliosque citat complures passus epistolarum Pauli, apparentem dissonantiam habentes. Quoniam autem Origenes videre non potuit (miserabili siquidem caecitate in plurimis obtenebratus est) locos ipsos posse de Apostoli persona vere dici, subtilitate qua fere anteibat scriptores singulos, excogitavit Apostolum hic in se personam infirmorum introducere, et non de seipso loqui…" N. BÉDA, *Annotationes*, cit., p. XXXVIIIr. Origene infatti dice: "L'espressione poi 'Ma io sono carnale, venduto in potere del peccato' qui ormai la pronunzia come dottore della chiesa che si assume per se stesso il ruolo di chi è debole.." ORIGENE, *Commento*, cit., p. 339.

[513] *ivi*, p. XLv.

al netto di Origene, Bèda registra un accesso semplificato alla salvezza e un'insofferenza verso la dannazione, che è però ferale per il cristianesimo. Nella centralità della grazia e nell'indifferenza verso le opere e i rituali, Béda veda la deriva verso il luteranesimo, che legge nella chiave più ottimista possibile, cioè come un modo semplice e immediato di ottenere la salvezza. Di esso sottolinea il rischio di rilassamento dei costumi; a quel punto scatta però il legame con le altre dottrine che pur salvando il libero arbitrio conducono agli stessi esiti, cioè l'origenismo e il pelagianesimo. Da questa deriva la singolare genealogia di Beda: da Origene, Erasmo e da Erasmo, Lutero. Genealogia che ha una evidente valenza dispregiativa: agli occhi di Beda, Origene illumina infatti tutti i peggiori eresiarchi. In una censura a Lefèvre, si apprende di nuovi (rispetto ai soliti ariani) discepoli dell'Alessandrino e si potrebbe forse intravedere sullo sfondo il bagliore sinistro di un legame con freschissimi allievi, gli anabattisti. Se Lefèvre mette in dubbio la liceità del giuramento, che in quegli anni era argomento di grande discussione nelle frange radicali, Béda ne ricostruisce subito una tradizione che pare avere il suo oscuro inizio Origene: "Stupenda sane temeritas fuit asserere, sic in universum iuramenta quae in iudiciis fiunt omnino esse illicita: cum et ecclesiae constitutionibus et omnium observatione legum iustarum, in politiis contractus et acta poena omnia nullius sint momenti, nisi permissum fuerit sacramentum. Hoc autem renovatum nunc per Iacobum Fabrum dogma: olim per ecclesiam fuit reprobatum. Quia (ut apud authores legitur) errorum unus erat Manicheorum post Origenem, quae sunt secuti Cathari haeretici et VVitclevistae"; per poi riprendere in conclusione come l'errore derivi a Lefèvre dall'aver voluto seguire "Origenem..magistrum"[514]. Maestro di Lefèvre, Origene è il *praeceptor* anche di Erasmo, come ripetuto più volte in alcune righe molto dure.[515]

Può essere notato come le preoccupazioni di Bédea vadano oltre il doppio riscontro di pelagianesimo e luteranesimo, categorie che, ai suoi occhi, opposte non sono. Esemplificative a tal riguardo sono le censure alla *Parafrasi* del Vangelo di Luca

---

[514] pp. CXXVIr -CXXVIIv

[515] p. CCr: "Porro in hoc etiam Origene (quem in praeceptoribus potissimum sese habere testatus est) audendo excessit…Ecce in duobus ad evangelium addendo supergreditur Erasmus discipulus Origenem praeceptorem…Dicamus potius et praeceptori Origeni, qui crebro solis agit coniecturis, et Erasmo: non verum esse quod ille velut compertum suspicatus est: Signa videlicet omnia illa quae sub dominicae passionis historia contigisse in evangelio leguntur: tantummodo in Hierusalem fuisse facta. Quanto minus illud verum esse poterit: quod inde putat probe collegisse, tenebras scilicet illas super Iudeae terram solum contigisse? Cum autem in quibus singulorum exigitur veritas, qui a syllaba cadit, ait iurisperitus, a toto cadere debet: haud iniuria quae paravit Origenes rationum argomentum reiicienda ducimus…Inconsultissime igitur planam divinorum scribarum reliquit Erasmus sententiam, nacta in Origenis suspicionibus occasione, quem (ut praediximus) etiam temere audendo hic superavit."

di Lefèvre. L'attitudine misericordista di Lefèvre viene messa in luce e confutata da Beda a proposito della parabola di Lazzaro e del ricco epulone, uno dei testi centrali sul problema della sorte nell'aldilà. Le richieste di quest'ultimo verso Lazzaro, in particolare la volontà di salvare i fratelli, vengono interpretate come una tensione verso il bene, lo spiraglio verso una possibile scelta "altra" del ricco Epulone, poiché diviene giusto chi chiede cose giuste. Se ciò fosse vero, nell'inferno (cioè nel seno di Abramo) vi sarebbe un luogo di purgazione. Per Beda una tale dottrina condurebbe a immaginare il diavolo al Purgatorio; essa inoltre è viziato dal paralogismo di considerare erroneamente quella richiesta come una ricerca del bene per la gloria di Dio. I tentativi di Lefèvre di portare a una remissione universale dei peccati ledono, secondo Beda, i diritti dei giusti: "Ait ergo plenariam illam poenarum remissionem dumtaxat Deum erogare illis, qui in fide, spe, et charitate consummati existunt."[516] ma la conclusione sprezzante e sarcastica rivela precisi timori "origenisti": "Quando igitur posset Iacobus per istiusmodi sophismata salvare damnatum epulonem vel Sathanam?"[517].

[516] *ivi*, p. CLXv.
[517] *ivi*, p. CLVIIIr, ma sulla possibile salvezza del ricco epulone e sull'eternità o meno della dannazione si veda tutto fino a CLXr.

4. 2. Francesco Giorgio Veneto

Il tramite fondamentale, insieme ad Erasmo, della figura di Origene nel '500 fu indubbiamente Francesco Giorgio (o Zorzi) Veneto. I due autori rappresentano un bivio nella storia della tradizione origenista e al tempo stesso una differente risposta alla frattura introdotta dalla Riforma. Se si vuole cercare un sostrato comune tra due autori così diversi, questo è da identificarsi dal comune retaggio umanistico dato dal tema della centralità dell'uomo e, parzialmente, con il risvolto teologico che ne deriva, cioè il privilegiamento del libero arbitrio; entrambi inoltre utilizzano Origene come testimone di un metodo di indagine che proceda *inquisitive* più che *assertive*. Ma quanto più Erasmo svolge questo elemento in quadro di dispiegamento della teologia secondo principi razionalizzanti, tanto più Zorzi ne accentua l'elemento mistico e magico. Origene è introdotta dal primo come maestro di applicazione filologica al testo, seppur secondo una chiave allegorica; come teologo capace di sistematizzare con la filosofia (ma al tempo spesso contro la filosofia) il messaggio morale del cristianesimo. Degli esiti ultimi dell'escatologia dell'Alessandrino, come si è avuto modo di illustrare, Erasmo riprende l'ispirazione misericordista, non l'architettura. Per Zorzi invece, che si situa più direttamente nel solco di Ficino e Pico, Origene è in primo luogo uno dei rivelatori e dei depositari di una sapienza arcana, ed è quindi una delle guide per decifrare l'universo simbolico della Bibbia; inoltre, come si vedrà, la sua complessa e singolare dottrina apre spazi per un panpsichismo che ha più di una convergenza con le dottrine più ardite di Origene.

Il percorso di Zorzi rappresenta una delle vicende più notevoli ed esemplificative del multiforme mondo religioso italiano dell'inizio del XVI secolo; nel suo pensiero si sedimentano buona parte delle inquietudini religiose e filosofiche della prima metà del secolo. Personaggio significativo dell'ambiente francescano, ebbe una notevole familiarità con la tradizione talmudica e cabbalistica, probabilmente mediata dai dotti delle comunità ebraiche venete come Jacob Mantino, Elia Levita e Gershom Soncino, e una conoscenza ancor maggiore dei testi degli umanisti fiorentini, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola su tutti. L'ambiente filosofico e teologico veneto era ovviamente dominato dalla tradizione e dalle profonde speculazioni dello studio patavino, che costituiva un passaggio fondamentale nel percorso di formazione dei nobili veneziani. Ma al tempo stesso la Serenissima era ricca di fermenti religiosi dei più vari, che avevano costituito anche il fertile terreno per riflessioni millenaristiche e profetiche di

stampo gioachimita, di cui si era avviata del resto a Venezia un'intensa stagione editoriale. Tali riflessioni non erano disdegnate dagli agostiniani veneziani, patrocinati da Egidio da Viterbo: anche con questi gruppi, probabilmente, Zorzi ebbe rapporti.

Della sua vita e soprattutto della sua formazione non si sa molto: per inquadrarne l'opera e la biografia rimangono tuttora fondamentali i lavori di Francois Secret e i ripetuti interventi di Cesare Vasoli[518]. Nato probabilmente nel 1466, partecipò attivamente alla vita della comunità francescana non solo veneta, seguendo i gradi di una carriera che, pur con alcuni intoppi di natura disciplinare[519], lo vide diventare dapprima Delegato Apostolico per il Giubileo del 1500; in seguito Padre provinciale e poi Vicario provinciale, e dunque protagonista, come Osservante riformatore, dei convulsi "capitoli" che tra il 1514 e il 1517 sancirono la spaccatura del mondo francescano. Partecipò attivamente alla vita civile di Venezia, per la quale svolse anche rilevanti attività diplomatiche, a testimonianza della stima di cui godeva all'interno della Serenissima: stima testimoniata peraltro dal ruolo di predicatore ufficiale per le grandi solennità nella Basilica di San Marco e dalla ripetuta candidatura al Patriarcato. Ebbe inoltre un rilevante ruolo di collaborazione con l'emissario di Enrico VIII, Richard Croke, incaricato di reperire pareri favorevoli alla causa del divorzio del sovrano inglese da parte di teologi cattolici e rabbini.

La sua opera principale, anche per la diffusione europea che ebbe, fu il *De Harmonia Mundi*[520], che iniziò a comporre, in ritiro ad Asolo presso il convento di S. Girolamo,

---

[518] In particolare F. SECRET, *I Cabbalisti cristiani del rinascimento*, Milano 2001, pp. 130-141; I ed. francese 1964; ma soprattutto C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, p. 189-292; tra gli interventi più recenti dello stesso autore si segnala *Francesco Giorgio Veneto e Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit.; cfr. anche S. CAMPANINI, *Francesco Zorzi: armonia del mondo e filosofia simbolica*, in *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. ANGELINI e P. CAYE, Firenze, 2007, pp. 239. Sulla biografia di Zorzi, si veda i P. Giovanni DEGLI AGOSTINI, *Notizie istorichocritiche intorno alla vita e le opere degli scrittori viniziani*, II voll., Venezia 1754, pp. 332-363; molto dettagliato è il profilo offerto da U. VICENTIN, *F. Zorzi Teologo Cabalista O. F. M.*, «Le Venezie francescane», 1954, XXI - 3 e 4, pp. 121-162; 174-226. In uno stato presumibilmente iniziale della ricerca il medesimo autore si era soffermato sulle inclinazioni architettoniche dello Zorzi, a proposito della costruzione della Basilica della Madonna dei Miracoli di Motta di Livenza e del Santuario dei Frati Minori Osservanti di San Francesco della Vigna a Venezia, dove lo Zorzi fece applicare all'architetto Sansovino uno schema di proporzione geometriche ripreso dal *Timeo* platonico, cfr. U. VICENTIN, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi O. F. M*, in «Le Venezie francescane», 1954, XXI - 1-2, pp. 35-51 (poi parzialmente fuso con il precedente articolo, nel quale riporta anche in appendice il documento contenente il succitato schema architettonico di Zorzi, p. 222).

[519] Ad inizio '500 fu coinvolto nel processo al medico Giovanni Maria, seguace di Flavio Biondo. Secondo Marin Sanudo la vicenda gli comportò una breve scomunica. Più noto è il suo ruolo come confessore delle clarisse del monastero del Santo Sepolcro e della mistica e "taumaturgica" badessa Chiara Bugni (su questa figura si veda A.PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, Milano 2000, *ad indicem*).

[520] Francisci Georgi Veneti Minoritanae familiare, *De Harmonia Mundi totius cantica tria*, Venetiis in aedibus Bernardini de Vitalibus calchographi, A. D. MDXXV, mense septembri; (ne è stata recentemente edita una riproduzione anastatica, con introduzione di C. VASOLI, *De Harmonia Mundi*,

tra il 1517 e il 1518. La pubblicazione dell'opera, avvenuta nel 1525, fece registrare qualche sospetto negli ambienti ortodossi più riformatori: Bembo, ad esempio, espresse innumerevoli riserve soprattutto per il ruolo che vi giocava la Cabala[521]. Ma erano ancora anni in cui la risposta alla Riforma passava da diverse strade, vi era ancora lo spazio per speculazioni audaci sulla *prisca theologia,* e non erano infrequenti i richiami alla letteratura apocalittica; lo stesso atteggiamento affascinato verso la Cabala si ritrovava in testi contemporanei, o di poco precedenti, al *De Harmonia Mundi*, scritti da personaggi ancor più in vista nella gerarchia ecclesiastica, come il già citato Egidio da Viterbo[522]. Il prestigio di Zorzi, e la sua fama di erudito, si accrebbero, e lo stesso papa, a cui era dedicata l'opera, lo riconobbe per esser *homo doto*, a sentir Marin Sanudo[523], che dello Zorzi era *zerman cuxin*.

Nel 1536, in un quadro culturale e politico che cominciava a mutare, Zorzi diede alle stampe i *Problemata*[524]; mentre avrebbe dedicato l'anno successivo alla stesura dell'*Elegante Poema*, e del suo commento, che fu interrotto dalla sopravvenuta morte nel 1540[525]. Sono due testi con ogni evidenza molto diversi, anche rispetto al *De Harmonia Mundi*: il *Poema* ripercorre, in un ipotetico dialogo con i profeti e i Patriarchi, le tappe della storia umana - esemplificata dalle vicende del popolo ebraico nell'Antico Testamento - nel cammino verso l'evento centrale del Cristo risorto. I *Problemata* sono un raffronto ravvicinato, e denso di erudizione, con le tematiche teologiche e scritturali, su un modello mututato dalla scolastica, ma reso eversivo dall'utilizzo

---

Lavis 2008). A Parigi venne ristampato nel 1543 e nel 1564; nel 1578 fu pubblicata una versione francese per opera di Lefèvre de la Boderie, allievo di Postel, anch'egli lettore di Zorzi: *L'Harmonie du Monde, divisée en trois cantiques. Oeuvre singulier et plein d'admirable erudition. Premierement composé en Latin par Francois Georges Venetien, et depuis traduict et illustré par Guy Le Fevre De la Boderie*, Paris, Chez Iean Macé, 1578. Nel 1623 Mersenne si impegnerà in un confronto ravvicinato con l'opera di Zorzi, con le *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti Problemata*, Lutetiae…MDCXXIII. Per quanto riguarda invece la fortuna inglese sappiamo che gli scritti di Zorzi erano presenti nella biblioteca di John Dee e Robert Fludd.

521 Che viene definita "cosa molto sospetta e pericolosa", come l'atteggiamento dello Zorzi che su di essa si era lungamente soffermato. L'epistola venne spedita il 30 dicembre 1533 da Padova a Federigo Fregoso. P. BEMBO, *Lettere*, I, Milano 1809, p. 174, cfr. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 177 e p. 227.

522 Il *De litteris hebraicis,* ad esempio, è del 1517; Cfr. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 176. Sul rapporto tra Zorzi e il cabalismo cristiano vedi sotto, in particolare nota 509.

523 M. SANUDO, *Diari*, XL, 99 (21 ottobre 1525); cfr. anche VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 177. Su Zorzi e Sanudo si veda U. VICENTIN, *F. Zorzi Teologo Cabalista O. F. M,* cit., p. 128 e più in generale Francesco P. Alfonso M. BERENGO MORTE, *Francescani predicatori nella basilica di San Marco a Venezia nei* Diarii *di Marin Sanudo*, «Le Venezie francescane», 1946, XIII, pp. 62-78.

524 FRANCISCI GEORGI VENETI minoritani *In Scripturam Sacram Problemata*, Bernardinus Vitalis Venetiis excudebat, mense Julio, MDXXXVI.

525 Il testo è stato pubblicato solo in anni recenti: FRANCESCO GIORGIO VENETO, *L'Elegante Poema et Commento sopra il Poema*, édition critique par Jean-François MAILLARD, Milano 1991. Si veda anche E. SCAPPARONE, *Temi filosofici e teologici nell''Elegante Poema' di Francesco Giorgio Veneto*, «Rivista di storia della filosofia», XLV, 1990, n. 1, pp. 37-80.

sistematico dell'ermeneutica cabalistica. Le questioni già audacemente sviluppate nel *De Harmonia Mundi*, ma tutto sommato mitigate dall'impianto complessivo del testo, accentuano qui la loro pericolosità anche per l'immediato collegamento con i passi scritturali. La carica destabilizzante era accentuata anche dalla metodologia del dubbio, che Zorzi veniva a usare nei *Problemata*, poiché essa consentiva una più spregiudicata analisi delle dottrine, che Vasoli, a ragione, mette in correlazione con il metodo di "inchiesta" che in seguito caratterizzerà gli eretici italiani[526] La maggiore percezione dell'eterodossia dei *Problemata* dipendeva anche dal fatto che era passato un decennio, che era quasi un'epoca intera, anche solo a ricordare che tra i due testi vi era stato un evento traumatico per la cristianità, e denso di implicazioni per un apocalittico come era Zorzi, quale era stato il sacco di Roma; a fare da spartiacque, inoltre, era intervenuta la cristallizzazione della spaccatura della Riforma, sancita nel 1530 dalla Dieta di Augusta.

L'ambiente degli spirituali non era stato ancora sconfitto, e poteva ancora nutrire aspettative tutto sommato fiduciose sul futuro, e sul prossimo concilio. La recente salita al soglio pontificio di Paolo III (1534) aveva ravvivato le speranze di riforma della Chiesa, e innalzato alla dignità cardinalizia molti prelati aperti al confronto e al rinnovamento (Gasparo Contarini nel 1535; Reginald Pole e Iacopo Sadoleto nel 1536, a cui si aggiungeranno negli anni successivi Bembo, Federico Fregoso e Greogorio Cortese); proprio in quei mesi ci si apprestava a pubblicare il documento ecclesiastico che più di tuttti condensò il senso di quella stagione, il *Consilium de emendanda Ecclesia*. Nondimeno, la somma del *De Harmonia Mundi* e dei *Problemata* – a detta di un esperto studioso del mondo ereticale come Antonio Rotondò "le due opere a dir poco più sconcertanti di tutta la letteratura religiosa italiana della prima metà del Cinquecento"[527] – costituiva un fattore perturbativo per le stesse aspirazioni dei riformatori cattolici, ai quali Zorzi era legato: la qual cosa contribuisce a spiegare l'apprensione con la quale personaggi come Gasparo Contarini, Federigo Fregoso e Gregorio Cortese vissero la pubblicazione dei *Problemata*.[528] Quando il clima mutò, la macchina censoria controriformista proibì la lettura dei testi, e i migliori controversisti cattolici si cimentarono in un'analisi ravvicinata degli errori dello Zorzi, non mancandone di rilevarne l'influenza origenista. Su questo ci si soffermerà in

---

[526] VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 339; ma vedi anche *infra*.
[527] A. ROTONDÒ, in *Storia d'Italia 5**. I documenti*, Torino 1973, pp. 1428
[528] vedi *infra*.

conclusione del capitolo, dopo aver esposto le linee principali della dottrina del frate veneziano a partire da quanto esposto nel *De Harmonia Mundi*, innervando la trattazione, quando necessario, con gli altri due testi del frate veneziano.

***

Il "poema musicale", composto da tre cantiche, è permeato di motivi ermetici e platonici, nonché di suggestioni alchemiche e astrologiche. Nella parallela costruzione del testo e del suo argomento svolgono inoltre un ruolo fondamentale le autorità dello Pseudo-Dionigi e di Vitruvio: fascinazione per una teologia della luce, strutturazione gerarchica delle intelligenze angeliche, sguardo costante rivolto alle proporzioni architettoniche sono le conseguenze più immediate di queste influenze. La ricerca dell'*harmonia* profonda nella struttura del mondo si lega indissolubilmente alla possibilità di ritrovare un'antica sapienza comune a tutte le forme di rivelazione, che oltrepassi gli steccati tra filosofia e teologia e che coinvolga anche il profetismo francescano, così rigoglioso ad inizio '500, e gli arcani dei cabalisti: "Francesco Giorgio si ritiene, infatti, l'interprete di una verità che non ha limiti di tradizione e di tempo, nella quale possono essere accolti Ermete Trismegisto e l'Apocalisse, Orfeo e Francesco d'Assisi, Platone e i cabalisti, Plotino ed Agostino, Paolo ed Origene, coloro, insomma, che hanno meglio compreso gli 'arcana mundi'"[529]. La verità compresa da tutti i sapienti non era esente da una forte dose di esoterismo: per accedervi era difatti necessaria un'illuminazione divina. L'influenze del cabalismo è quella che ha lasciato l'impronta più spiccata nel pensiero di Zorzi, ed è l'aspetto sul quale maggiormente si è concentrata la storiografia[530], inserendo a ragione il francescano veneto tra i maggiori esponenti del cabalismo cristiano. La sapienza ebraica è, per Zorzi, la chiave per accedere alle verità nascoste della Scrittura, nella convinzione di una "pienezza dei tempi" del rinnovamento della Chiesa; l'antichità di questa sapienza, e la sua

[529] C. VASOLI, *Francesco Giorgio Veneto e Marsilio Ficino*, cit., p. 542.
[530] Oltre ai testi già citati si guardino C. WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's* Commentario *on Giovanni Pico's Kabbalistc Theses,* in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XXXVII (1974), pp. 145-156; F. YATES, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* London, 1979, pp. 29-36; G. BUSI, *Francesco Zorzi. A methodological dreamer*, in *The Christian Cabbala*, a cura di J. DAN, Cambridge (Mass), 1997, pp. 97-125. (ripubblicato in italiano in G. BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007); S. CAMPANINI, *Le fonti ebraiche del De Harmonia Mundi di Francesco Zorzi*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXVIII, 3 (1999), pp. 29-74.

profondità, le consentivano inoltre di essere l'unico possibile fondamento unitario delle diverse tradizioni profetiche - ermetiche, platoniche e cabalistiche - amalgamandone le contraddizioni in una verità stabile e continua nel tempo[531].

Al centro della teologia di Zorzi vi è l'Uno immutabile dal quale procede, seguendo simmetrie musicali e geometriche, il cosmo. L'armonia che domina il macrocosmo si ritrova nel microcosmo, ed è riscontrabile nelle identiche proporzioni numeriche che presiedono ad entrambe le realtà. L'ordine armonico non presiede solo all'ontologia del cosmo, ma anche al procedere storico dell'uomo. Con motivo di derivazione cabalistica e gioachimita, ai sei giorni della creazione vengono fatte corrispondere le sei diverse età della storia umana le quali a loro volta richiamano le sei fasi della vita umana. Tra l'archetipo e gli uomini vi è "concordia", poiché l'opera deve imitare l'artefice. Nell'esposizione delle analogie tra la creazione e le creature, Zorzi richiama Origene e l'idea della natura sferica e circolare della creazione, da cui deriva il tema (che fu in primo luogo pitagorico, ma, per introdurre il referente più prossimo a Zorzi, certamente ficiniano) della figura circolare che hanno uomo e mondo[532]. Nell'armonica progressione delineata dallo Zorzi l'uomo svolge un ruolo fondamentale, come simbolo di *medietas* quasi divina, che è premessa della funzione di Cristo. Riprendendo il motivo pichiano, l'uomo si caratterizza per la capacità di partecipare delle cose inferiori e superiori: con l'aiuto dell'esegesi cabalistica (che, a parere del teologo veneziano, invera il cristianesimo) Zorzi riporta le diverse parti e funzioni dell'organismo umano alle dieci sefirot, in modo da immettere l'uomo nella dialettica macrocosmo-microcosmo e da renderlo un tramite necessario tra trascendente e immanente. E' a partire da quest'antropologia che andrà compresa l'incarnazione e la redenzione.

La natura dell'anima presenta classici motivi di origine ermetica e platonica: in primo luogo, la natura astrale, spiegata con la nostalgia dell'eterno, e il tema della discesa. Quella che in Platone era un'analogia mal costruita, cioè la teoria dell'anima-armonia confutata nel *Fedone*, conserva invece un fascino magnetico nel pensiero di Zorzi,: tale teoria, più che la natura dell'anima, ne svela l'origine immateriale e i "toni". Legata al mondo soprasensibile, la *psyché* ha una consonanza profonda con il mondo delle intelligenze angeliche, con le quali condivide una similarità di attributi e doni. Gli

---

[531] Su questi aspetti, cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., in particolare 154-158.

[532] FRANCISCI GEORGI VENETI, *De Harmonia Mundi*, cit., I, VI, 1. Sulla trattazione di questo tema in Ficino vedi *supra*; cfr C. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: the case of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 1999, cit.

angeli non hanno solo una funzione profetica, ma preannunciano la possibilità di una trasformazione spirituale. Sono guida, dunque intelligenze mediatrici capaci di annullare il fossato tra la natura divina e quella umana, ma anche simbolo della *deificatio homini*, della loro futura trasfigurazione. La dialettica tra le due nature, e l'anelito verso il superamento della trascendenza, è del resto sostrato profondo che si avverte in ogni pagina di Zorzi.

Come in Platone e come in Ficino, la maggiore o minore vicinanza dagli archetipi determina le differenza nella perfezione delle anime, che dipende una volta di più dalla struttura armonica del cosmo, segmentato in gradi e ordini; inoltre trovano collocazione e ruolo in questa teoria gli influssi astrali, capace di spingere (o meglio, di far inclinare) verso il peccato e la sventura. Ma quale dunque lo spazio del male e del peccato nella costruzione teologica di Zorzi? Il primo è considerato come privazione, allontanamento e non-essere, e di esso è in gran parte responsabile la materia. Essa è informe limite inferiore dell'emanazione, principio di moltiplicazione e dunque imperfezione: una visione profondamente negativa della materia, che non sorprende nella fusione di platonismo e tradizione francescana di cui è portavoce Zorzi. L'unico motivo di "riabilitazione" è dato in realtà dalla convinzione profonda che ogni aspetto del mondo materiale abbia un suo archetipo nel mondo delle idee; e che in particolare il corpo umano conservi un suo speciale valore poiché imita, con l'armonia delle sue parti, l'architettura del cosmo[533]. In ogni caso materia e male non mettono in discussione la perfezione del cosmo: se tutto non era bene, il tutto lo era sicuramente. La partecipazione a Dio dipende insomma dal diverso grado di ricezione, dal diverso appetito naturale verso il supremo essere, che non inficia però le possibilità del libero arbitrio (che costituisce un fondamentale tratto comune con intelligenze angeliche). Il dinamismo dell'anima, capace di discendere agli abissi del peccato così come di rendersi divina, e la sua funzione di *medium* del cosmo, in quanto partecipe del mondo terreno e del mondo celeste, erano premesse necessarie, secondo Zorzi, per comprendere le dottrine sull'anima e sul peccato degli antichi, in particolare la teoria della metemsomatosi. A partire da quelle premesse, con un richiamo evidente all XVII libro della *Theologia Platonica* di Ficino, Zorzi nel capitolo *Quid de transmigratione animae humanae in bestias senserint antiqui, et quae sit rei veritas*[534] espone la trattazione delle

---

[533] Per l'approfondimento di questi temi in Zorzi si veda A. ANGELINI, *La* medietas *del corpo dell'uomo nel Rinascimento*,

[534] *ivi*, I, VI, 13.

accademie platoniche (su cui abbiamo già richiamato l'attenzione nel capitolo su Ficino), mostrando il valore puramente allegorico della trasmigrazione.
Se vi si riconosce un comune impianto platonico e un'indubbia mediazione ficiniana, la svolgimento di questi problemi - dalle diverse intelligenze degli uomini ai legami con le menti angeliche fino ai rapporti tra libertà umana e giustizia divina - ricorda molto l'ordito origeniano, così come esposto nel *De Principiis*: da essa ripropone gli stessi esempi biblici, e le stesse soluzioni, sul libero arbitrio.[535] L'intera trattazione è svolta tenendo sempre ben fermo l'accordo tra Scritture, concezioni platoniche, testi ermetici e interpretazione cabalistiche: questo spiega in parte anche la frequenza dei richiami a Origene, che consentono l'inserimento di un'autorità della tradizione cristiana (per quanto contestata) in temi di non sempre facile conciliazione. Così accade nei punti più pericolosamente vicini ad una concezione panpsichista, in cui appoggiandosi ai cabalisti, ai bramini, a Platone, e, per l'appunto, a Origene, Zorzi veniva ad esporre l'idea che Dio fosse in tutto e si convertisse in tutto.[536]

***

Perno fondamentale del *De Harmonia Mundi* è la riflessione cristologia; quella *medietas* divina che si è attribuita all'uomo, assume un valore ancor più centrale in riferimento alla funzione di Cristo, sintesi e centro di ogni cosa, racchiudente in sé, in quanto *logos*, le ragioni "ideali" di tutto il cosmo. Il frutto di queste speculazioni è nella raffinata tela di motivi profetici, cabalistici e astrologici della seconda *Cantica* del *De Harmonia Mundi*, che consentono di dimostrare l'eterna presenza di Cristo nel mondo, grazie a un ampio uso della "sapienza ebraica"; uso sì ampio e complesso da riguardare più la storia della cabbala cristiana che quella dell'origenismo e dell'escatologia. Qui ci si soffermerà solo brevemente sugli elementi significativi della sua cristologia, che non sono esenti da debiti contratti verso Origene. E' sintomatico il fatto che lo stesso inizio

[535] Ad esempio in *ivi*, III, II, 5 in confronto a *De Principiis* III, I, 8 sgg; Zorzi riporta gli esempi di Esaù e Giacobbe e dell'indurimento, che sono indubbiamente dei *topoi* sul problema tra libero arbitrio e grazia: tipicamente origeniana è però la connessione tra il problema delle diverse intelligenze che manifestano gli uomini sulla terra e questi esempi., *Il cuore indurito del Faraone*, a cura di. L. PERRONE, Genova 1992 e W. J. P. BOYD, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart, A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen*, in *Studia Patristica*, VII, ed. by F.L. CROSS, Berlin 1966, pp. 434-442
[536] Ivi, I, VIII, 2

della trattazione trinitaria (che era tra i punti condannati di Origene) venga posta sotto l'autorià del Padre Alessandrino, amplificando il sospetto di un criptoarianesimo. Ad inizio cantica Zorzi dice infatti:

Omnia (inquit Origenes) habent a Deo patre, ut sint: a spiritu vitae, ut vivant: a Filio, ut intelligant, et rationis portionem: a Spiritu sancto autem (qui tamen idem est cum spiritu vite) ut sancta sint. Igitur divinum aliquod omnibus inest. In hoc quidem esse tantum aut simplex, aut compositum. In illo esse, et operari. In alio autem esse, operari et intelligere[537]

Nuovamente ad inizio del secondo libro della stessa Cantica compare una citazione dal *De Principiis*, per rafforzare l'idea dell'analogia tra il corpo e il cosmo, nel quadro della dialettica tra Uno e molteplice della vita del creato, che è garantita dalla necessaria mediazione di Cristo.[538] La *medietas*, caratteristica che accomuna Cristo e l'uomo, porta a una dottrina trinitaria che rischia costantemente di apparire come subordinazionista della figura del Figlio rispetto a quella del Padre: ciò che interessa a Zorzi è l'umanità di Cristo, intendendo per umanità quella stessa caratteristica di tramite tra mondo celeste e mondo terreno. La stessa divinità della natura umana era insomma il sostrato che portava Zorzi a rimarcare l'umanità di Cristo: un'umanità certo carica di attributi trascendenti ma che comprometteva irrimediabilmente l'eguaglianza delle persone nella Trinità.

Se in questa parziale svalutazione del Figlio vi è molto che ricorda la trattazione di Origene, la tensione apocalittica che si avverte in Zorzi valorizza in maniera diversa, e peculiare, il momento della redenzione. Il ruolo "cosmico" di Cristo e la profonda analogia che lega la storia umana alla struttura ontologica del creato lo rendono infatti evento risolutivo, non solo per la riabilitazione umana, ma per la natura *tout court*. Tale era la profonda grandezza della redenzione che in alcune pagine essa sembra superare quelle sorti differenziate tra beati e dannati (che Zorzi in più luogo afferma) aprendo la strada ad una salvezza universale che assume le sembianze dell'apocatstasi origeniania, il ritorno di tutto a Dio. Zorzi immaginava probabilmente vicino il

---

[537] Francisci Georgi Veneti, *De Harmonia Mundi*, cit., II, I, 1.

[538] *ivi*, II, II, 1 "Origenes autem in hanc eandem sententiam currit expeditis pedibus: quam et rationibus, et sacrae scripturae testimonio probare nititur dicens in suo de Principiis: Quamvis diversis officiis sit ordinatus mundus: non tamen dissonans, atque discrepans ipsius intelligendus est status: sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est, et ab una continetur anima, ita et universum mundum animal quoddam esse immensum, et immane opinandum existimo: quod quasi ab una anima virtute Dei et ratione teneatur."

momento della rigenerazione, e dunque la scomparsa delle fratture tra le religioni e dello iato tra mondando e spirituale. Nel settimo giorno di quiete, maturo il "millennio" dell'Apocalisse, tutte le creature sarebbero dunque tornate al Padre.
In parziale contrasto con Matth., 22, 14 (*multi sunt vocati, pauci sunt electi,* discussa in II, II, 19) Zorzi infatti scriveva:

Sed nec opinandum est quod largissimus dator omnium bonorum ex maxima multitudine paucosa dederit filio, cui omnia donaverat. Nec bonitati Dei et misericordiae convenit ut plures perire sinat, quam salvet, cum possit et velit omnes salvare, nisi qui salutem recusant. Dabitur quidem (Deo favente) tempus, quando reliquiae, quando dispersi congregabuntur, quando omnes servient Dei humero uno, et quando (ut inquit Zacharias) erit Dominus unus in omnibus et nomen eius unum[539]

Il rischio, che emergeva da questo passo, di una misericordia fin troppo estesa attirò le attenzioni della censura controriformista,[540] come si vedrà in seguito. Al Vangelo di Matteo, Francesco Zorzi opponeva Paolo (*Lettera ai Romani*, 3, 21 sgg.), che prometteva la grazia a tutti coloro che avrebbero creduto, e si richiamava alla "turba innumerevole" citata nell'Apocalisse[541], per aprire spiragli alla possibilità che la maggior parte dell'umanità non finisse tra le schiere dei dannati.
Conviene qui aprire una parentesi sul rapporto di Zorzi con il mondo protestante. Zorzi proveniva idealmente dalla generazione di Ficino e Pico, ed era dominante nei suoi pensieri il mito di una concordia arcaica da ricostruire. Affascinato dalla possibilità di recuperare quella concordia tra sapienze, attraverso lo svelamento delle oscurità e delle simbologie bibliche, era uomo lontanissimo dalle asprezze luterane. "Politicamente" era vicino al mondo degli "spirituali" che in quei decenni stavano cercando di recuperare un dialogo con il mondo riformato, acconsentendo anche a formulazioni di compromesso su libero arbitrio e predestinazione; ma si tratterà di vedere verso quale direzione venivano portate queste formule. L'utilizzo dell'*Epistola ai Romani* sul ruolo salvifico della grazia era di certo questione scottante; nella visione di Zorzi, a mio avviso, esso era funzionale, con un procedimento che diventerà tipico in una parte dello spiritualismo italiano, a solcare una terza strada tra l'intransigenza di

539 *ivi*, 187v (II, II, 19).
540 *infra*; cfr. C. VASOLI, Introduzione a *De Harmonia Mundi*, cit., p. 19 e la successiva trattazione;
541 7. Così riprendendo il tema (e parafrasando l'*Ap*, 7, 9) scrive in *Problemata* 312, pp. 251-252: "Sed nonne cum ipse Iohannes postea viderit turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat, prevalere videntur praemiandi, et in regnum antethronum Dei introducendi?"

Roma e il settarismo di Wittemberg, poiché si legava ad un'accorata rivendicazione della misericordia divina, che avrebbe condotto alla salvezza non i predestinati, ma tutti coloro che non si vi fossero esplicitamente sottratti. Un'operazione del resto non dissimile, ma certo più radicale, da quella compiuta da Erasmo nella *De immensa Dei misericordia concio*. La consapevolezza delle argomentazioni dei protestanti condusse Zorzi, a scanso di equivoci, a opporre testi biblici contro la giustificazione per sola fede; riportando ad esempio la necessità della prova dell'obbedienza degli uomini. Perché Dio richiederebbe infatti le nostre opere se esse non fossero necessarie alla salute?[542]

Se, in ogni caso, vi erano delle convergenze, e delle concessioni, come del resto in tutto il mondo "spirituale", verso la dottrina riformata, in primo luogo per quanto concerne la condanna dei corrotti costumi del clero, rimaneva in ogni caso un dissenso di fondo, un'impossibilità strutturale ad accogliere il loro messaggio. La distanza di Zorzi dalla dottrina luterana derivava in primo luogo dalla sua antropologia, umanista e platonica, e dalla sua cristologia, focalizzata sulla mediazione, che si legava all'imitazione; sulla figura cioè piuttosto che sul ruolo. Come si è già visto, il Verbo incarnato illuminava la natura delle creature, che erano figlie di Dio, che a esso, e alla sua dignità, erano capaci di ritornare. L'abbandono del mondo e il riconoscimento delle enormi potenzialità degli uomini era un passaggio svelato dall'esempio di Cristo; ma l'imitazione, appunto, non era solo fede, perché implicava il rifiuto della vita bestiale. Si ricordi l'interpretazione poetica della metempsicosi; il peccato portava l'uomo a essere simile a una bestia, ma le enormi potenzialità dell'uomo, come in Pico e come in Origene, poteva condurlo, seguendo una vita virtuosa, ad essere simile alle potenze angeliche. Se vi è alla base una rigenerazione spirituale, essa è però inconcepibile senza l'agire umano, ed quasi indistinguibile a volerla considerare una tappa precedente.

Vi è del resto una profonda ispirazione "teurgica" a permeare l'opera: l'uomo che conosce il vincolo può trasmutarsi, può agire sulla natura e su sé stesso. Ma qui si passa, come è evidente, da un piano universalistico a un piano esoterico; se la salvezza è per tutti, o quasi, solo pochi individui scelti possono arrivare a un grado così elevato di compenetrazione con il divino, che li spingeva a farsi quasi Dio. In generale però la

[542] Senza voler rimandare in questo caso a un debito preciso, si richiama però che anche la preminenza tale argomento è un tema schiettamente origeniano, come esposto nel *Commento ai Romani*, e nel *De Principiis* in riferimento al problema del libero arbitrio.

trasmutazione, favorita dalla rigenerazione indotta da Dio, seguiva sentieri che avevano ormai in Paolo solo un punto di partenza; e che si dipanavano invece senza ombra di dubbio tra suggestioni ermetiche e cabbalistiche. In alcune parti del testo, le pratiche di ascesi e meditazione cristiana potevano forse apparire, come per i riformati, degli utili, ma tutto sommato accessori, passaggi (anche se questo aspetto rimane nel *De Harmonia Mundi* solo implicito): ma ciò non avrebbe in ogni caso comportato la svalutazione delle opere, perché esse avevano assunto un senso sotto altro versante, millenaristico mistico e magico, e certo ben più eterodosso.

L'interpretazione così radicale dell'umanistica divinità dell'uomo su cui si era posta in precedenza l'attenzione, comportava del resto queste conseguenze e poneva indubbiamente come corollario un ruolo centrale dell'attività umana. Appare chiaro dunque perchè Zorzi non potesse trovare consona alla sua teoria l'idea di una giustificazione per sola fede: poiché essa non parlava alle sue fonti; poiché avrebbe reso mutilo il suo modello, eliminato il dinamismo e la capacità polimorfica dell'uomo, incrinando in ultima analisi l'armonia del tutto. Diverso e più sfumato è il discorso verso un protestantesimo di tipo diverso, quello zurighese di Zwingli: pur conservando le irriducibilità che si sono venute via via esponendo, si nota una possibile affinità nella rappresentazione estremamente spiritualizzata dei sacramenti, e in particolare del battesimo. Le lunghe e frequenti digressioni sul valore simbolico, e universalmente valido, delle acque terrene e celesti, sparse sia nel *De Harmonia Mundi* che nei *Problemata*, così come i pericolosi paralleli con la circoncisione, lasciano sospettare, al lettore e all'inquisitore, una posizione che neghi la centralità del sacramento nella vita "esteriore" del cristiano, intendendolo piuttosto come segno di una rigenerazione puramente spirituale.[543] Se per Zwingli il battesimo è solo la commemorazione della rinascita del cristiano, questo non vale per Zorzi: l'insofferenza del frate veneziano nei confronti del sacramento è però tale da spingere un censore di inizio Seicento a rimediare in questo modo: "*quari de pueri non baptizatis, et videtur afferere sibi sufficere baptismum flaminis…adde post verba, 'nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto non intrabit in Regnum Coelorum', an igitur continentur, et comprehenduntur in sententia maledictionis accipiendo*

[543] Ad esempio *De Harmonia Mundi*, cit., pp. 128-129; p. 139, p. 268. In tutti i passi citati il Guanzelli interviene per aggiungere passi esplicativi o più spesso per eliminare i passaggi sul battesimo, esplicitando talvolta di ravvisarvi *manifestam heresiam*. In *Problemata*, p. 226, prop. 147 e 149; su quest'ultima il Guanzelli impone una chiarificazione sul ruolo della grazie e la centralità del battesimo; ancora p. 251, prop. 310.

ignem aeternum, idest supplicium aeternum"[544].

Tale dottrina, come è evidente, apriva pericolosamente la strada ad alcune delle obiezioni che verrano fatte in seguito proprie dagli anabattisti più radicali. Non causalmente, la sintesi delle dottrine di Zorzi e Zwingli, mediate da un uso esteso di Origene, si ritroverà nel *De amplitudine beati regni Dei* di Curione, di cui avremo modo di parlare più estesamente[545].

***

Il rapporto tra anima dell'uomo e mondo celeste necessita di qualche ulteriore specificazione, poiché è un tema nel quale emerge la difficile conciliazione non solo tra filosofia e cristianesimo, ma anche tra platonismo e aristotelismo, che a sua volta era diviso in aspri schieramenti interni. Il tentativo di concordia si esponeva a innumerevoli pericoli e contraddizioni, come appare spesso con evidenza nel testo dei *Problemata*. Si è detto che il teologo veneziano aveva fatto suo lo schema neoplatonico ed ermetico della discesa delle anime dalle sfere celesti; le anime, legate a quelle sfere e soggette all'influenza degli astri, sono imprigionate nella materia (della quale si accentuano le connotazioni negative) e aspirano ad ascendere nuovamente verso l'Uno. Sempre dalla tradizione neoplatonica, attingendo con abbondanza alla *Theologia Platonica* di Ficino, nella terza *Cantica* del *De Harmonia Mundi* dava ampio spazio nella propria antropologia al concetto di *spiritus*. Esso era principio vitale invisibile del corpo umano, vincolo tra intelletto e anima concupiscibile, medio tra parte divina e parte animale, e svolgeva nell'uomo il medesimo ruolo di medium che l'uomo svolge nel cosmo, pur conservando più contatti con il mondo divino che con quello animale (e ciò emergeva, coerentemente con una lunga tradizione, dal ruolo assunto dallo *spiritus* nei sogni e nei vaticinii).

Se viene ripetuta l'idea di una classica struttura tripartita dell'anima, la parte

---

[544] Il censore è Giovanni Maria Guanzelli, detto il Brisighella. Il testo è *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti tomus primus. In quo quinquaginta auctorum libri prae coeteris desiderati emendantur. Per Fr. Jo. Mariam Brasichellen, Sacri Palatii Apostolici Magistrum in unum corpus redactus, et publicae commoditati aeditus,* Romae 1607, su *Problemata*, prop. 310, p. 251. Nel corso del capitolo si farà spesso riferimento a quest'opera, di cui verrano recuperate in conclusione le linee di fondo.

[545] Per approfondire si veda L. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma. Curione, Zwingli e Francesco Zorzi* in ID., *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna 2003, pp. 81-120.

superiore di essa, che svolge il ruolo dell'intelletto agente, conserva un ruolo di assoluta preminenza. Esso si trova a essere a diretto contatto con l'anima universale e con il *nous* divino, facendo sorgere il problema di stabilire quanto stretti fossero questi rapporti. Nella consapevolezza delle possibile derive eterodosse implicite in questa questione, anche in riferimento alla prossimità geografica e cronologica della querelle averroistico-alessandrina padovana, Zorzi ribadisce in più punti l'individualità dei singoli intelletti, che verrebbe garantita dal rapporto con la materia. La stessa consapevolezza lo sostiene nell'affermarne la necessità: se non vi fosse l'anima particolare perirebbe tutta la filosofia morale e la teologia, poiché quella è la sede delle virtù da premiare e dei vizi da punire.[546]

Eppure qualche dubbio sull'ortodossia di questa teoria di Zorzi rimane, poiché i profondi vincoli tra anima individuale e anima universale sono concepiti come legami tanto forti da tendere asintoticamente alla coincidenza. Inoltre in molte pagine, più che per il tramite di una reale separazione, pare che il principio di individualità venga identificato nei diversi "toni" che assumono gli intelletti singoli rispetto all'intelletto divino. Ma soprattutto destano sospetto le affermazioni di Zorzi secondo cui l'anima sia –in un certo qual modo- il tutto[547]. In riferimento alla creazione delle anime, sia nel *De Harmonia Mundi* e soprattutto nei *Problemata*, la questione del rapporto e della differenziazione con l'archetipo si ripropone.

La constante tendenza di Zorzi a riportare le caratteristiche dell'anima universale all'anima individuale, rende difficile negare che vi sia una decisa propensione per il panpsichismo, come mostra il brano seguente:

Anima autem illa universalis habet horum omnium rationes: quia in omnes diffusa omnia replet, et vivificat. Idem de anima nostra suprema dici possit: quam Aristoteles intellectum agentem, Plotinus intellectum absolute, Iohannes lucem, Augustinus portionem superiorem vocat[548].

Al tempo stesso principio vitale, principio ontologico e principio gnoseologico, l'anima, viene interpretata inseguendo un ardito tentativo di conciliazione tra teologia e filosofie, che punta dritto alle origini stesse della tradizione giudaico-cristiana, poiché quella stesso anima (o intelletto agente, o intelletto assoluto, o ancora luce, o infine

[546] *ivi* p. 203 prop. 493.
[547] "Anima est quodammodo omnia". Francisci Georgi Veneti, *De Harmonia Mundi*, cit., III, II, 1.
[548] Francisci Georgi Veneti, *De Harmonia Mundi*, cit., I, V, 13.

porzione superiore) viene definita nel prosieguo della pagina come lo *spiraculum vitae* secondo Mosè. Un tentativo di conciliazione fin troppo ardito come segnala l'*Indicis librorum expurgandorum* di inizio '600 di Guanzelli, che impose la sostituzione dei "diversi" intelletti della seconda parte del brano con *mentem*, mentre la *Iohannes lucem* fu segnalata come tratto da eliminare assolutamente[549].

Nei *Problemata*, la stessa affermazione precedentemente citata costiutisce la base per esporre una particolare dottrina della creazione, che non mancherà di suscitare i dubbi degli inquisitori: lo *spiraculm vitae* assume qui ulteriori termini di paragone, che sostituiscono quelli, aristotelici e plotiniani, precedentemente usati:

Et insufflavit in nares eius spiraculum vitarum: illam videlicet lucem, quae (recte Ioanne) omnes illuminat. Et haec a Trismegisto dicitur mens, sapientia a Pythagora, portio superior a Augustino, a haebreis veto nessama. Primo dicitur Deus decrevit hominem facere, postea creavit in coelo, tertio formavit corpus eius veluti vestem. Postremo reddidit ipsum divinitatis participem[550].

Si noti che nello stesso testo, la ripresa del passo della *Genesi* viene così mutato:

Et formavit Deus hominem pulverem de terra, quantum ad corpus videlicet et insufflavit in nares eius *animam vel spiraculum vitarum*.

L'anima sembra nuovamente coincidere con lo *spiraculum vitarum*, con conseguenze che verranno successivamente mostrate.

La difficoltà di conciliare l'afflato neoplatonico che pervade il frate con le soluzione ortodosse di derivazione tomista suscitano delle incertezze nella stessa "cronologia" dell'atto del creatore. Nell'esporre le diverse teorie sull'origine dell'anima, Zorzi si confronta dunque sia con il problema di una creazione continua della anime, in contraddizione con i passi della *Genesi* che affermano che Dio smise di creare dopo il sesto giorno; sia con l'idea di un'iniziale creazione di tutte le anime, che porrebbe però il problema della collocazione spaziale di queste anime prima della loro unione con la materia corporale. In entrambi i testi propone l'idea di un'anima universale

[549] *Indicis librorum expurgandorum …*, cit., p. 518. Sul punto in questione per ora basti dire che, nelle sue censure, Guanzelli sarà sempre puntuale nell'eliminazione dei numerosissimi passi che riprongono questa dottrina, e questi paragoni.

[550] Francisci Georgi Veneti, *Problemata*, cit., p. 4v, prop. 16.

come una massa di vetro dalla quale come singoli vasi si staccano le anime individuali. Si trova così a costruire una teoria della doppia creazione: dapprima l'anima universale (o l'idea di essa) e successivamente le anime particolari. L'anima universale dovrebbe essere infatti, a detta di Zorzi, come l'idea platonica;[551] anima-archetipo della quale partecipano le altre. Il paragone consentirebbe di conciliare la creazione *ab aeterno* con la continua "infusione" delle anime, che divenute "particolari" dimenticherebbero la loro appartenenza all'archetipo universale. In un quadro così denso di riferimenti platonici non sorprende che venga immessa anche l'azione simbolica del fiume Lete, esplicitamente citato. Non sorprende altresì che tale dottrina verrà condannata dalla censura ecclesiastica[552]. Il punto più grave agli occhi dell'ortodossia, mi pare essere l'ambiguità sulla "partecipazione" all'anima archetipica: ancor di più, l'irrisolta questione se ad essa partecipi la parte superiore dell'anima, nelle diverse denominazioni e accezioni riportate da Zorzi, o l'intera anima, poichè anima, *spiraculum vitae*, intelletto agente vengono usati spesso come sinonimi.

Conviene qui notare che una una teoria della doppia creazione è centrale per la tradizione origenista (ed è indizio di un'escatologia dell'apoacatastasi). Nel *Peri Archon* tale dottrina è sviluppata come creazione iniziale di intelligenze uguali, che solo in un secondo momento, successivo ontologicamente e cronologicamente, decadono dal loro statuto e vengono dunque a congiursi con i corpi, creati posteriormente[553]; in termini molto simili a quelli usati dal Zorzi avviene la presentazione di questa dottrina nel *Commento alla Genesi*, dove si delinea una prima creazione secondo l'immagine ed una successiva fecondazione del fango della terra, tramite la ricezione del soffio vitale. A poter aver influenzato Zorzi mi pare possa esser stata anche la teoria della doppia creazione di Giovanni Scoto Eriugena, che oppone l'unità della prima creazione secondo l'*immagine* divina, alla molteplicità, causa del peccato, che sarà propria della seconda. I due momenti in questo caso non sono cronologicamente separati, essendo questa percezione solo legata alla limitatezza del pensiero umano. Il Paradiso terrestre

---

[551] *ivi*, p. 203 prop. 492-493.

[552] E' il tema su cui, mi pare, vi sia la maggior coincidenza di vedute tra i "revisori" del testo, *infra*. Pur nella diveristà delle loro opere sia Sisto da Siena (*Bibliotheca Sancta*, cit., II, pp. 571-572) che Gaspare Contarini, sia Giovanni Maria Guanzelli che Mersenne dedicheranno molte delle loro censure a questo tema.

[553] Per approfondire il tema della doppia creazione in Origene, oltre i più generali testi di Crouzel e Danielou già citati, si veda G. SFAMENI GASPARRO, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel* Peri Archon *di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana* in *La doppia creazione dell'uomo,* a cura di U. BIANCHI, Roma 1978, pp. 43-82.

non va inteso dunque come un luogo reale, ma come simbolo della natura umana nella sua perfezione, creata a immagine di Dio[554].

Sia che tale dottrina fosse un parto autonomo, sia che essa provenisse invece da Origene o da Eriugena (come mi sembra probabile), la questione della generazione dell'anima e di una sua eventuale esistenza *ab aeterno* rispetto al corpo rimaneva in ogni caso un un tema discusso e sfuggente anche nell'ultimo testo di Zorzi, l' *Elegante Poema*. Nel Canto III, discutendo con Adam, Zorzi pone in questi termini il problema:

Ei infra l'altre esposte questïoni
una mi rende molto conturbato,
In cui son varie et vaghe oppenïoni,
Se in cielo o in terra o altrove sei formato,
come già peravanti dimandai,
ch'appresso a me tal luogo è assai velato

La risposta di Adamo sembra andare nella direzione di una creazione dell'anima precedente e non simultanea rispetto al corpo:

La prima sede mia (come tu sai)
(Rispose 'l padre) fu nel ciel superno,
Nanzi la veste ch'a l'huom dona guai.

Una creazione dunque che postula una permenenza dell'anima nei cieli prima di essere infusa nei corpi. Conspevole delle derive eterodosse di questa dottrina, nel commento Zorzi cerca di appoggiarsi a riconosciute autorità. Così alla sua doppia creazione sostenuta da "Teologi e Platonici" accosta più caute parole di Agostino:

Nella qual divinità e luogo soperno, tutti siamo a principio prodotti, d'una prodottione ideale, come convengono tutti li dottori, e saggi antichi e moderni. Vero è che oltre questa produttione fatta de l'anima nella mente divina, oppenione de' antichi Teologi, e Platonici è, che la massa delle anime fosse prodotta e locata nella seggia della divinità che è il cielo…Alla qual oppenione par ch s'accosti Agostino nel 7 sopra 'l Genese al capo 24[555] dicendo queste formali parole, "Forse che è vero, e cosa certamente (come a me pare esser') più tollerabile

[554] *De divisionae naturae*, cit., in particolare il Iv libro; cfr. T. GREGORY, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi,* Firenze 1963, p. 20 sgg; e id. *Mundana sapientia*, Roma 1992 pp. 219 sgg.
[555] AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi ad litteram*, VII, 24 in MIGNÈ, *PL.*, t. 34, 3 col. 368.

alla humana oppenione, Dio in quelle prime opere create haver' creata anchor l'anima umana, la quale ispirasse nelli membri del corpo, formati dal limo della terra"[556].

Ripetendo nuovamente le dottrine platoniche, ma con un tentativo più chiaro di conciliazione, rispetto alle critiche che, come si vedrà, gli venivano mossi in quegli anni dal Maestro del Sacro Palazzo[557], esplicita il tentativo di conciliazione che portava avanti tra le dottrine neoplatoniche e le istanze aristotelico-tomiste:

Formato il corpo della polver' della terra, e debitamente organizzato, li fu infuso il spiracolo della vita, onde quella, che era nell'Idea universal de l'anima (secondo li Platonici et antichi Theologi) unita con il corpo fu fatt'un individuo particolare. Il che è conforme alla dottrina di Aristotele, celebrata da San Tommaso, gli quali vogliono che l'individuazione sia fatta per la materia.[558]

Creata, seppur con qualche difficoltà l'anima, sorgeva il problema successivo della distribuzione dei doni e delle virtù, che apriva anch'esso verso la possibilità della doppia creazione e della preesistenza delle anime. Nella trattazione di questo problema nel *De Harmonia Mundi* i referenti polemici sono Marcione, Basilide e Valentino (e dunque obliquamente Origene e in misura minore Tertulliano); Zorzi, in opposizione alle teorie gnostiche, riferisce di una *primaeva* distribuzione (*nullo merito previsto*) delle qualità. Prescindendo dalla maliziosa interpretazione censoria che mi pare noti in queste parole l'allusione ad una successiva distribuzione in cui rientri il "merito"[559], genera sospetto il modo in cui avviene questa distribuzione: *unicuique secundum propriam virtutem, et dispositionem.* Se da un lato infatti pare contraddire l'eguaglianza delle creature, o quantomeno riferirsi a precedenti qualità insite nell'anima, dall'altro ricorda il motivo meno chiaro della protologia origeniana, l'allontanamento delle anime da Dio e la conseguente caduta in virtù di diverse, e misteriose, disposizioni. La censura ecclesiastica, nel dubbio, corregge in *secundum rerum exigentiam et divinam dispositionem*.

Se la protologia era quantomeno problematica, la scivolosità del suo concetto di *anima* interessava con ogni evidenza anche l'escatologia. Nel *De Harmonia Mundi* e ancor di

---

556 *Elegante Poema*, cit, pp. 49-50: i versi sono 5-13.
557 Vedi *infra*
558 *ivi*, p. 51. Si vedano anche le considerazioni svolte da MAILLARD sull'*Elegante Poema*, cit., p. 50, n. 3.
559 Credo che sia tale considerazione a presiedere alla scelta operata dal censore Guanzelli che impone di sopprimere *primaeva.*

più nei *Problemata* il frate veneziano si sofferma più volte, come già detto, sulla dicotomia beati/dannati, sull'opposizione luce/tenebre, sui premi e sulle punizioni, sulla natura del fuoco e sulla durata infinita dell'inferno. Rilegge l'Apocalisse con lo Zohar, sentendosi convinto dell'approssimarsi del giorno del Giudizio: quando questo sarà venuto i beati diverranno corpi celesti, gli altri saranno confinati *infernis atque tartareis regionibus*[560]; saranno coloro che avranno lasciato essiccare dentro di sé il fonte delle acque divine[561]. Entrambi arderanno, in maniera diversa, di fuoco spirituale (*eodem igne, beatificante et torquente, non est aliena a sacris eloquiis*[562]), che agisce senza consumare. L'elemento del fuoco spirituale, medesimo e dalla duplice funzione, ha una chiara matrice origeniana, venne ovviamente notato dai censori, ma vi è una questione pregiudiziale che ci ha fatto descrivere l'escatologia di Zorzi come un'escatologia apocatastatica. Converrà a questo punto andare ad analizzare più da vicino il rapporto con il Padre Alessandrino.

***

All'interno delle opere di Zorzi Origene è indubbiamente un autore di riferimento su diversi versanti; sono stati già illustrati alcuni dei momenti in cui innerva le dottrine del frate francescano. E' in primo luogo fondamentale negli arditi passaggi ermeneutici proposti dal teologo veneziano. Se infatti la Cabbala è la sua reale guida in molte spinose questioni scritturali, Origene è un significativo esempio interno alla tradizione cristiana della liceità di una lettura allegorica del testo: una lettura, quella del Padre Alessandrino, che, agli occhi di Zorzi, ha il pregio di tenere in conto l'antica sapienza ebraica, egizia e greca. Nel *Proemium* al *De Harmonia Mundi* è dunque richiamata la sua dottrina sui sensi della Scrittura (e con essa rammentato l'inevitabile diminuzione di *vis* che si accompagna alla traduzione di testi sacri) e, come ci si può aspettare, nell'introdurre un'interpretazione allegorica, compare spesso il nome di

[560] FRANCISCI GEORGI VENETI *De Harmonia Mundi*, cit, III, VII, 11 e seguenti.
[561] FRANCISCI GEORGI VENETI *Problemata*, cit, p. 173 prop. 289.
[562] FRANCISCI GEORGI VENETI *De Harmonia Mundi*, cit, III, VII, 15. Guanzelli censura e scrive *nam fatetur ex horum sententia* (si riferisce alla dottrina dei Pitagorici, poco prima citati) *eundem esse igne beatificandi et torquendi.* La censura successiva impone di cancellare il riferimento al carattere spirituale del fuoco. Anche nei *Problemata* imporrà più volte questa correzione.

Origene[563].

Nelle prime pagine del testo, nell'esporre la concordanza della dottrina biblica con il sapere dei diversi popoli, Zorzi illustra con attenzione la figura di Origene, affermando che nei suoi testi si trovino molte dottrine platoniche ed ebraiche[564]. In un'altra pagina, nel ricordare il discepolato sotto Ammonio, ricostruisce un filo che, per il tramite del maestro, lega l'esegesi dell'Alessandrino ai sapienti ebraici; da essi Ammonio avrebbe appreso il metodo anagogico, che avrebbe poi trasmesso a Origene, che di questo modo ermeneutico sarebbe diventato il *princeps*. [565] Questa consapevolezza non rimane priva di conseguenza: non è raro incontrare nelle pagine del Padre francescano il duplice ricorso (se non una vera e propria sovrapposizione) all'ermeneutica ebraica e all'esegesi origeniana [566], secondo uno schema solo accennato da Ficino e poi fatto proprio risolutamente da Pico della Mirandola[567].

Il Padre Alessandrino viene inoltre utilizzato come indiscussa *auctoritas* sui problemi che riguardano la natura del cosmo: dunque sull'armonia celestiale che governa la bellezza del creato[568]; sullo spazio del mondo al momento della creazione[569]; sulla proporzionalità geometrica tra mondo e uomo[570]. Tali aspetti (soprattutto l'attenzione alla proporzionalità) vengono esposti ed approfonditi in relazione ad una vastissima trama simbolica tratta dall'Antico Testamento, ed è in questa trattazione che il ricorso a Origene si fa serratissimo. Accade così nel confronto sul tema delle offerte e dei sacrifici[571], o sulla distribuzione delle stelle e le figure dei cieli in relazione al viaggio dall'Egitto alla terra promessa[572]. E' in particolare l'Origene delle *Omelie* sul Levitico e sui Salmi, dell'*Omelia* su Isaia e del *Commento al Cantico dei Cantici*, oltrechè di alcune

---

563 Per portare solo alcuni tra i tanti esempi, *De Harmonia Mundi*, cit., II, VII, 6, sui frutti del regno di Cristo: "Quae (ut Origenes ait) non sunt intelligenda secundum carnem, sicuti Ebioniti toto (aut aiunt) coelo aberrantes senserunt, qui re et nomine pauperrimi sunt, sed secundum spiritum, vel in sensu morali, de quo diximus, vel in sensu allegorico, ut nunc latius explicabimus."; *ivi*, I, VII, 7: "Si autem a sensu anagogico ad sensum moralem Origenem sequentes transcendere voluerimus arbores sunt virtutes plantae et infusae nobis a coelesti agricola a quo omne datum optimum et omne domum perfectum" e più oltre nella stessa pagina "Ad superiorem autem sensum redeundo, in quem alibi idem Origenes consentit, omnis arbor est omne genus personarum, sive rex fit, aut servus, civis, aut rusticus, artifex, aut ét mulier" E' interessante notare che il primo passo segue di poco un punto in cui ci si sofferma sul valore simbolico del tetragramma.

564 *De Harmonia Mundi*, cit., I, II, 7.

565 *ivi*, I, IV, 3

566 Ad esempio, in *ivi*, I, VII, 7; II, III, 3; II, III, 17

567 Vedi *infra*.

568 *ivi*, I, I, 7.

569 *ivi*, I, II, 10.

570 *ivi*, I, VI, 3.

571 *ivi*, II, III, 15-18, dove il rimando è al *Sermone sui Numeri* di Origene.

572 *ivi*, II, VII, 9, sulla dimostrazione della liceità dell'astrologia negli studi biblici.

pagine del *Contra Celsum*, che Zorzi utilizza per farsi strada nella selva di simboli di volta in volta architettonici, zoologici o botanici, che ai suoi occhi sono ricchissimi di implicazioni per comprendere l'armonia cosmica[573]. E' uno schema che, del resto, riproporrà nei *Problemata*. L'utilizzo che ne fa Zorzi testimonia una conoscenza diretta e vasta del pensiero del Padre Alessandrino, che in ogni caso era resa possibile dalle recenti edizione origeniane di Lazaro de Soardis a Venezia, di cui si è avuto modo di parlare in precedenza.

Come "teologo dell'armonia", sia del cosmo che dell'anima umana, Origene compare in diverse pagine del testo[574], così come autorità sotto la quale sussumere le affermazioni sulla simiglianza tra uomini e intelligenze angeliche[575]: temi che indubbiamente provengono a Zorzi dal dibattito quattrocentesco e dal tramite con Pico e Ficino. I tempi mutati lo allontanavano però da Ficino e lo assimilavano invece a Erasmo nell'esteso impiego dell'esegesi del Padre Alessandrino sul problema del libero arbitrio.[576]

Si è già avuto modo di notare che la cristologia di Zorzi veniva messa sotto il nume tutelare di Origene, incappando nello stesso subordinazionismo causato dalla volontà di porre il *logos* come medium e vincolo tra Uno e molteplice. Ma, prescindendo da questa convergenza, la messe di citazioni origeniste nella cantica cristologica del *De Harmonia Mundi* è ben ricca. Così, si richiama Origene per testimoniare che Cristo sia il sommo "Moderatore" e che incarni il corpo mistico del cosmo[577]; *quod omnia in ea arbore, et consequenter in Christo vivat* viene argomentato seguendo il *Commento a Matteo* di Origene[578]; mentre si rimanda al *Commento alla Lettera ai Romani*[579] a riguardo dell'immagine di Cristo come vera ostia, e conseguentemente del suo ruolo sacrificale.

Se l'utilizzo di Origene nel campo dell'omiletica e nelle interpretazioni allegoriche del testo trovava ampia rispondenza in buona parte della tradizione cristiana, il ricorso alle formulazione escatologiche del *De Principiis* destavano ben spesso, ed a ragione, più di un motivo di preoccupazione per i teologi più ortodossi. Ben più pericoloso era

---

[573] Tra *De Harmonia Mundi* I, VII, 7 e I, VII, 32 si ritrovano una decina di esempi di questo genere. Origene compare per esplicare le virtù della rosa, la simbologia dei monti e per gettare luce sui precetti del Levitico sugli animali dall'unghia fessa.

[574] *ivi*, I, I, 7; III, I, 11; III, II, 3

[575] *ivi*, III, II, 2 e sgg.

[576] *ivi*, III, II, 5 e sgg.

[577] *ivi*, III, II, 3 e II, VII, 24.

[578] *ivi*, II, II, 8.

[579] *ivi*, II, III, 12. "De qua hostia Origenes multa differit in Epistolam ad Romanos. Fuit quoque Christus holocaustum, quod apud latinos totum combustum significat"

infatti l'utilizzo che di Origene si faceva nella terza *Cantica* del *De Harmonia Mundi*, e poi nei *Problemata*, laddove si veniva a trattare la concezione dell'aldilà e la condizione del corpo risorto. Come in tutta la tradizione platonica, poichè l'anima è sostanza, e può dunque essere base per costituire la persona umana, la resurrezione della carne non è conseguenza obbligata ed è indotta solamente dai dati scritturali. Seppur dunque accettata, veniva talvolta a cozzare con talune descrizioni che indulgevano nel privilegiarne l'aspetto spirituale. E' già di per se sintomatico che nel discutere la questio *Qua carne et quo corpore suscitandi sint dormientes* Zorzi prenda avvio da Rufino e Girolamo, cioè da coloro che avevano divulgato la dottrina della resurrezione di Origene, e lo avevano fatto in maniera fieramente opposta; poiché Girolamo accusava Origene di negare la resurrezione della carne, mentre Rufino si sforzava di sfumare quest'accusa, mostrando il carattere mutevole e "plasmabile" del corpo risorto secondo Origene. Zorzi in ogni caso non riporta tale dissidio, ma li considera portatori di una medesima visione, secondo la quale, il corpo non verrà confuso con gli altri, ma verrà riparato, e le anime pure - con il corpo - saranno premiate e quelle impure saranno punite. Per giustificare la possibilità della resurrezione della carne, viene introdotto da Zorzi in queste pagine un paragone dal sapore alchemico: se l'uomo può assemblare oggetti dagli elementi della terra, e distinguere oro e argento, piombo e ferro perché Dio non potrebbe ricomporre ciò che è diventato polvere, distinguendo gli uni dagli altri? Ma in quelle stesse pagine aggiunge:

Quod vero secundo obiicitur, an eandem erit forma incorruptibilis corporis et iam in spiritus naturam conversi cum ea, quam hic habet corruptibilem id facile afferere non debemus: cum non videatur eadem esse forma corruptioni obnoxia, et ea quae est penitus ab omni transmutatione libera: Id maxime dicente Apostolo: Salvatorem expectamus dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Quibus verbis (si quis sane intelligit) Apostolus innuit aliam formam, aliaque figuram corporis resumenda a suscitandis, sicuti iterum dicit: quia immutabimur, quia surget spirituale, quia induet incorruptionem corruptibile hoc, et quia ex seminato corpore fiet nova pullulatio…Nec obstat illud Iob qui ait: 'Rursum circundabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum salvatorem meum'. Quia et si alia erit, tamen erit ipsius resurgentis, ut unusquisque dicere possit: 'Haec est caro mea, et cutis mea'[580].

La censura segnala: *videtur afferere corpora nostra non resurrectura, seu resurgenda in eandem formam*; se non per tutti, sembra quantomeno che per i beati la possibilità della

[580] *De Harmonia Mundi*, III, VII, 11.

resurrezione della carne *strictu sensu* non venga considerata plausibile da Zorzi. Sono diversi gli indizi che lasciano supporre l'indifferenza di Zorzi verso le componenti corporali della resurrezione: pur riportando, ad esempio, la dottrina secondo la quale i corpi risorgeranno nel perfetto stato dei trentanni, Zorzi si domanda *Sed quid determinari oportet de aetate eorum, qui absolute a tempori vivent in perpetuas eternitates?*[581] Lo si nota ancor di più nel momento in cui Zorzi interpreta allegoricamente il cibo assunto da Cristo dopo esser risorto[582]. E' questo un punto fondamentale, perchè in tutta la tradizione cristiana la centralità della resurrezione dei corpi è legata a filo doppio con la resurrezione di Cristo, e da essa prende modello e giustificazione. Il Cristo *comedens* è sempre stato ottimo argomento a favore della corporeità; come intuisce la censura, spiritualizzandone l'immagine si erode la possibilità della resurrezione corporale.

Il corpo glorificato che risorgerà dovrà dunque avere una diversa forma di corporalità, una diversa veste, che supponiamo possa essere *subtilior et lucentior*, se si vuole utilizzare una terminologia ficiniana. Parrebbe giusta questa lettura, anche a considerare l'equivalenza non sporadica, che si ritrova nelle pagine di Zorzi, tra il corpo celeste e il veicolo spirituale platonico.[583]

E' interessante notare, sulla scia dello schema di Walker Bynum più volte riproposto, come nel giustificare la resurrezione si svolga un paragone – la "restaurazione" delle particelle - per certi versi simile a quello, tipico di queste narrazioni, della statua riassemblata,: esso è funzionale, come si è già avuto modo di spiegare, alla volontà di preservare l'integrità fisica, la differenziazione dagli altri corpi e la sostanziale sovrapponibilità del corpo risorto con quello vivente; in sostanza, è metafora propria dei fautori della "riconoscibilità" corporale. D'altro canto Zorzi riprende, per quanto riguarda il tema specifico della forma del corpo risorto, anche la nota metafora paolina del seme (*1Cor*, 15, 36ss), che è invece spesso associata a quelle visioni che si sono preoccupate di tutelare in primo luogo l'identità "essenziale", la continuità di un *eidos* del corpo che ne dissolva le caratteristiche terrene sottolineandone al tempo stesso la mutevolezza. Lo schema ovviamente non va preso in maniera troppo rigida, e nulla vieta a Zorzi di utilizzare entrambe le metafore. Può però risultare utile

---

581 *Problemata,* prop. 343 p. 257 (la proposizione viene quasi interamente censurata).

582 *Problemata*, prop. 292, p. 248. *Cur Christus voluit probare resurrectionem suam per comestionem piscis et favi mellis?* La prevedibile reazione della censura (Guanzelli) postillò *dele secundam responsionem, afferit Corpus Christi in resurrectione in natura spirituum transmutatum fuisse*.

583 Ad esempio in *Problemata* prop. 294, p. 249 si spinge a considerare l'ipotesi che possa essere il mezzo attraverso il quale Cristo discende agli inferi (la proposizione viene censurata). L'equivalenza tra veicolo platonico e corpo celeste ritorna anche nelle trattazioni sul fuoco (*Problemata*, propp. 312 e 324, pp. 253), e viene prontamente censurata.

all'interno di un corpus molto spesso oscillante nelle trattazione escatologiche, come quello di Zorzi, per osservarne la direzione e farne risaltare il senso; date le due immagini come simboli di due inclinazioni agli antipodi, si può notare come Zorzi sia maggiormente propenso verso la svalutazione delle caratteristiche corporali della resurrezione.

Tale schema spinge inoltre ad approfondire le implicazioni della terza immagine proposta da Zorzi, quella dei metalli e del crogiolo. Essa garantisce un riassemblamento degli elementi ma sottolinea il valore della mutazione. Viene infatti abbozzato uno schema escatologico[584] secondo cui tutti risorgeranno, ma non tutti rimarranno immutati[585]; rimarranno immutati coloro che hanno condotto in terra una vita celeste; diversa invece sarà la sorte per le altre anime, che verranno gettati verso il basso, ma non subiranno un ulteriore dissoluzione. Se prevarrà la carne andranno all'inferno (maledetti al fuoco eterno), se lo spirito la parte mortale diventerà immortale, la parte corruttibile diventerà incorruttibile e potranno ascendere ai cieli. Nei beati prenderà cioè il sopravvento l'anima sul corpo e tramite le sue virtù lo renderà corpo spirituale (con le contraddizioni che si sono esposte), nei dannati il corpo trasmetterà le sue caratteristiche (oscurità e passività) all'anima. Tali movimenti in ogni caso avverranno sempre per un gioco di pesi e attrazioni, secondo un motivo di evidente derivazione origeniana.

Con una torsione interpretativa notevole il "crogiolo" di cui parla Zorzi, non è altro che il corpo, se è lecito leggere questo passo in parallelo con un brano tratto dall'ultima opera del teologo veneziano. Nel *Commento* all'*Elegante Poema* descrivendo il ritorno dell''anima alla sua "beatitudine" e la sua spoliazione dalla veste corporea in favore di una veste spirituale, si dice infatti:

Del qual corpo spirituale vestito, fa compiutamente le ale angeliche, con le quali vola a Dio. Le qualli ale o veste have preparate nella peregrinante vita, e servitù divina, ma compie, quando assume la veste spirituale, degna delle nozze celesti; e piglia perfettamente l'ale,

---

584 Una simile trattazione viene ripresa in *Problemata* 295, dove ci si interroga sulla possibilità di una duplice resurrezione.

585 Non sarà inutile sottolineare che la versione della Vulgata di 1*Cor* 15, 51, seguita da Zorzi e più volte citata, scrive *Omnes quidem resurgemus, non omnes immutabimur*, ponendo un problema interpretativo che Zorzi risolve nella maniera che si è ora esposta. *1Cor* 51 è versetto spinoso anche dal punto di vista della critica testuale. Risultano infatti quattro diverse lezioni. La Bibbia CEI sceglie, con uno slittamento significativo: *Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur*, sottolineando come la *parusia* avverrà quando vi sarà ancora una generazione di viventi. Ma si può anche interpretare come segno della convinzione di Paolo che essa si sarebbe compiuta entro una generazione.

quando diventa come Angelo. Onde l'anima è posta nel vaso corporeo, non per mala, ma per buona sorte, però che essa nel corpo s'affina, come fa l'oro al fuogo nel corbezzolo, ovvero vaso fusorio[586]

Il corpo dunque come luogo nel quale avviene il mutamento, in una maniera, mi pare non molto dissimile, dalle parole di Origene che nel *Contra Celsum* si riferiva ad esso come "ricettacolo del cambiamento". Della ricorrenza invece del tema della veste dell'anima come veicolo spirituale, all'interno della tradizione platonica, si è ampiamente trattato; la possibilità che venga a Zorzi da Ficino è estremamente elevata. Un elemento caratteristico, del quale non si tarda a scorgere la matrice origenista, è l'equiparazione delle anime dei beati con gli angeli, che compare anche nel testo dei *Problemata*[587]. Ciò mi pare però escludere la necessità, se non la stessa possibilità della resurrezione del corpo, se non come elemento temporaneo: "vaso fusorio" che consente, in questa vita o nell'aldilà, di giungere al mutamento, cioè alla tessitura di una veste spirituale pura, "degna delle nozze celesti". La mutazione mi sembra avvenire cioè *tramite* il corpo; ma quel *tramite* non è dunque più necessario, per i beati, alla fine dei tempi.

Mi pare vada in questa direzione anche una citazione origenista che compare nel *De Harmonia Mundi*, dove, riflettendo sui gradi della felicità, si considera che gli uomini, sciolti dal corpo, sono rapiti in estasi verso le delizie del paradiso.[588] Inoltre, la tentazione di Zorzi di cogliere - sulla scia nuovamente di Origene – un progressivo miglioramento della perfezione dei beati, e dunque della loro beatitudine, potrebbe essere un altro segnale del possibile dissolvimento finale dell'elemento corporale[589].

Come si vedrà, in ogni caso, la tendenza generale alla spiritualizzazione delle pene spinge a ritenere però che anche per i dannati non sarà necessaria una corporeità. Se

---

[586] *Elegante Poema*, cit., p. 51

[587] *Problemata*, 337, pp. 255-256.

[588] *De Harmonia Mundi*, III, VIII, 18-2; cita *Contra Celsum*, cit., II,…

[589] *De Harmonia Mundi,* II, VIII, 18-3: "Sed Origenes et cum ipso alii sapientes opinantur, qui adhuc proficiant beati, ut ille longo sermone differens *contra Celsum* ait: Cum ad coelestia loca pervenerint sancti, tunc amplius et perfectius cognoscent, quod in peregrinatione fecerint. In qua cognitione crescet per singula rationalis natura, non sicut in carne, vel corpore et anima, in qua vita crescebat, sed mente et sensu acta ad perfectam scientiam mens iam initiata perducitur, nequaquam in posterum istis carnalibus sensibus praepedienda, sed intellectualibus incrementis aucta, semper omni ammoto velamine, et ad purum (ut ita dixerim) facie ad faciem rerum causas conspiciet: ubi ea in primis perfectione potietur, qua in ipsum conscendit, ea deinceps qua permanet: cibos, quibus vescatur, habens theoremata, et intellectus rerum, rationesque causarum"; in maniera diversa, in *Problemata* prop. 326, p. 254, dove riporta, ed espande, l'ipotesi espressa nel II libro del *Peri Archon* secondo cui l'anima degli infanti che non giunsero alla maturità può migliorare fino a giungere all'*aetas plenitudini Christi*.

nuovo è il meccanismo "alchemico" con il quale ciò accade, mi pare che sia un punto rivelatore di un'assonanza profonda e significativa con Origene. Non mi pare casuale il fatto che Origene venga ripetutamente citato, sia nel *De Harmonia Mundi* che nei *Problemata*, su una questione apparentemente accessoria: la continuità di peli e capelli nel mondo ultraterreno, che vanno intesi secondo l'ermeneutica dell'Alessandrino seguita da Zorzi come un'allegoria delle virtù dell'animo[590] (e non in un funzione di una esasperata fotografia della fisicità come appare, ad esempio, in Tertulliano o nell'ultimo Agostino); la sua interpretazione allegorica ricompare nei *Problemata* per spiegare il pianto, lo stridore di denti e la lingua morsa dei dannati[591] e in entrambi i casi esse sono vittima della censura del Brisighella.

La condizione specifica del corpo risorto va in ogni caso specificata all'interno dell'intera costruzione escatologica di Zorzi; come si vedrà, essa diventa questione minore, quasi superflua e transitoria, se assunta in questo contesto che, osservata con attenzione, sembra essere in costante moto verso il dissolvimento della dottrina ortodossa sull'aldilà. Ne è complice, nuovamente, Origene.

Pur nel ripetuto richiamo alla dannazione, è primo luogo evidente in tale costruzione escatologica l'inclinazione verso un teologia della misericordia; ne sono prova i ripetuti tentativi di sottolineare un maggior numero di beati rispetto ai dannati[592] e le argomentazioni sugli infanti morti senza battesimo[593]. Riprende inoltre, spesso con riferimenti espliciti, l'allegorismo sui luoghi dell'aldilà e la spiritualità della pena, non solo riferendo questa caratteristica al fuoco dei dannati, ma evidenziando l'assenza del dolore fisico, e lo svuotamento di senso della *poena sensus* rispetto alla *poena damni*.

Nel riflettere sui tormenti riporta infatti, come aveva fatto anche Ficino, l'idea che la loro causa provenga dalla mancanza di armonia, esponendo quanto delineato da Origene nel II libro del *De Principiis*:

---

590 *De Harmonia Mundi*, I, II, 21; II, VII, 23; III, VII, 12; *Problemata*, prop. 287, p. 247.

591 *Problemata*, 317 sgg., p. 252

592 *Problemata* 312 pp. 251-252

593 *De Harmonia Mundi*, III, III, 8 e *Problemata* 310, p. 251 I brani sono entrambi censurati da Guanzelli. Nel secondo in particolare la censura spinge a reintrodurre un esplicito richiamo alla dannazione eterna. Tendenze misericordiste emergono anche in questo passo dell'*Elegante Poema* (VIII, con Adamo, pp. 102-103 su vv. 80-125) La presenza dei Cherubini, posti davanti al Paradiso rappresenta la speranza di salvezza per ogni peccatore. "L'uomo non può stare senza veneno, perché non c'è alcuno che in qualche cosa non pecchi. Et Dio clementissimo avendo pietà alla fragilità umana, ha fatto previsione ad ogni caso per la penitentia, et vera conversione a Dio, la quale si fa perfetta quando l'intervengono li Cherubini (come è detto poco avanti) che figurano il biffario Cristo…a cui è dato la libertà in parte nel testamento vecchio, ma perfettamente nel nuovo, di assolvere li peccati, per il quale sentiero se'l fosse gito Chaim, et Giuda, haverian sentito spezzato il chiodo e sciolto il nodo delli loro peccati, per la remissione de' quelli, qual non si può haver senza i favor divini (come ognun sa). Per dar dunque speranza ad ogni peccatore, forono posti alla porta del paradiso".

Aliud quoque ab Origene, et antiquis Academicis dannatorum assignatur supplicium ex deordinatione et confusione proveniens earum partium, quae ordinatae et concinnae esse debebant. Nam sicut solutis corporis membris, atque propriis divulsis compaginibus, immensi doloris generalem cruciatum sentimus: ita cum anima extra ordinem, vel eam harmoniam, qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a Deo creata est, fuerit inventa a deordinatione illa, et confusione supplicium patietur et poenam[594].

Quell'armonia, che costituisce principio primo per Zorzi[595], appare evidente nella distribuzione di virtù dell'anima nelle diverse parti del corpo, a seconda della loro nobilità; e a loro volta nel loro rapporto con le sfere celeste. D'altro canto ne è una prova in negativo il fatto che lo squilibrio provochi il dolore e le malattie. Così essa ricorre nello spiegare i tormenti dei dannati.
La natura del fuoco, la sua capacità di sconfiggere il male e il suo valore purgativo sono anch'essi spiegati con il ricorso al pensiero del Padre Alessandrino:

An autem sit corporeus necne Deus novit: sed bene invisibilis comprobatur ab Origene ex Apostolica sententia: Ille (inquit) ignis talis substantiae est: ut visibilia comburat ipse invisibilis constitutus, ut Apostolus ait: Quoniam quae videntur temporalia sunt: quae autem non videntur, aeterna. Si igitur ille ignis quo puniuntur, qui a Deo recedunt aeternus est, necesse quoque est, ut sit invisibilis: cum ex sententia Apostolica sola invisibilia aeterna sint. Nec admireris (ut sequitur Origenes) igne est invisibilem, et cruciantem, cum non videas calorem corporibus accidentem, et non mediocriter cruciantem in his qui ab eo quem habemus in communi usu, ipsi tamen ille summe torquens comparatur, cum nihil fit (sit?) inter nos magis crucians, quem hic visibilis ignis: Quem cruciantem in aeternum si de/sit, qua suscipere possimus ignem illum supremum in gaudium, aut saltem in consumptionem ligni et stipulae et in expurgationem scoriae: ut simus pulchra vasa ex auro mundo, collocanda in coelestibus

[594] *De Harmonia Mundi*, III, VII, 16.
[595] Ulteriore esempio è in *De Harmonia Mundi*, III, I, 2 dove riflette, seguendo indicazioni pitagoriche e del Timeo, sulla consonanza tra corpo e anima. *Anima a principio secundum harmonicas constituta est rationes: et corpus illi omnem secundum proportiones dicitur esse coniunctum: universum quoque ipsum harmonice concinneque devinctum est* che è ancora affermazione generica e neutra. Ma quando Zorzi passa a esporre nello specifico questi rapporti armonici e la teoria della doppia creazione (*Quod et Plato satis clare explicat, dum de anima utriusque mundi quorum ratio est simillima, inquit. Postquam secundum creatoris mentem tota animae constitutio absoluta fuit, quae prima est in intentione et in idea mox omne corporeum intra ipsam effinxit, mediumque mediae accomodans apto modulamine copulavit)* scatta la censura del Guanzelli: *totum puto esse delendum ab illo loco paginae 3… usque finem.*

nuptiis, et mansionibus illis beatis, et aeternis.[596]

Allo stesso modo riprende da Origene (e nuovamente da Ficino) la concezione del peccatore che accende la fiamma del suo peccato; e lo accompagna con un identico paragone di natura fisiologica:

Nam quamvis sit paratus a Deo, non tamen aliquis illo cruciabitur, nisi ipsum accendat fomentis peccatorum: ut bene sentit Origenes. Sicut enim igneas febres in corpore accendimus nocivis pabulis, et immoderatis laboribus sic accendemus in anima et in corpore (quando erunt unitae) igneos cruciatus, ex superfluitate malorum operum, et obliquorum affectum[597].

Tale dottrina si accompagnava, nel pensiero del Padre Alessandrino, al sostanziale esautoramento del Giudizio Universale, soprattutto poiché implicava un automatismo tra il peccato e la pena, tra l'appesantimento dell'anima del dannato e la sua purgazione; le censure ecclesiastiche sui testi andranno in questa direzione, nel tentativo cioè di eliminare questo automatismo. Va altresì notato che il paragone fisiologico, seppur solo accennato e non svolto fino alle sue conseguenze, tende ad alludere a una giustizia divina medica e dunque curativa, il cui corollario più radicale è quello di far conseguire alla pena una guarigione, e dunque a considerare l'inferno temporaneo.
Zorzi si spinge fino a tanto? Credo che in realtà vada oltre. Si possono riscontrare alcuni indizi in tal senso: in primo luogo nella riflessione a riguardo della domanda *Damnandi addicenturne aeternae poenae? Quomodo Deus clementissimus poena aeternam peccato temporali infliget?* [598] Svolge qui un'argomentazione dal chiaro sapore pichiano, riconoscendo che *sed quamvis obiectum sit aeternum, culpa tamen non est aeterna*, né vi sarebbe contraddizione, per Zorzi, nel pensare un fuoco che rimane eterno per purgare pene temporanee. Rifiutando però quello che è uno degli argomenti cardini per sostenere l'eternità della punizione (cioè la grandezza della persona che si viene ad offendere),

[596] *De Harmonia Mundi*, III, VII, 17. La sottolineatura si riferisce alla parte di brano censurata da Guanzelli.
[597] *De Harmonia Mundi*, III, VII, 15. Le argomentazione svolte in queste citazioni si ritrovano anche in *Problemata*, propp. 320-324, pp. 253-254, In 320 ritorna la formula: *Et sic ipsimet accendunt in se ignem illum: ut Origenes ait*. Guanzelli censura di netto: *Non probo quae dicit de igne inferni.* Vengono censurate anche le proposizioni 321 e 324.
[598] *Problemata*, prop. 316, p. 252.

rimane solo la possibilità di asserire che la volontà dei peccatori sarà immutabilmente orientata verso il male, ed essi meriteranno dunque la reiterazione e l'eternità della pena (*Si igitur voluntas eorum erit perpetuo malo, nonne merito in poena perpetua stabunt?*). La causa di questa impossibilità della volontà di volgersi verso Dio, mi pare aprire spiragli ben più radicali. Il teologo francescano infatti obietta che la *portio superior* dell'anima, in assenza della quale non è possibile evitare il male, in quanto particella della divinità non è più nel corpo dei dannati. Questa *portio superior* dell'anima, (che è *nous*, intelletto agente, intelletto possibile, luce) appartiene infatti a quell'anima archetipo, la massa di vetro della fornace da cui si sono formati i diversi vasi particolari. Essi torneranno alla fonte prima della creazione, cioè Dio, mentre è lasciato nel dubbio, ma è altamente probabile, se prima di compiere questo passaggio si riassembleranno nella "massa" iniziale[599]. La prima considerazione da fare è se sia possibile a questo punto riconoscere l'individualità del dannato; poiché l'individuazione era data dall'incontro della materia con quest'intelletto (e non si faceva accenno all'anima tutta). A rigor di logica, ricondotto quest'ultimo all'idea indivisa da cui nasceva, la materia rimarrebbe una massa informe. Inoltre la teoria della doppia creazione conservava in sé un'irriducibile ambiguità: se essa era valida cioè solo per la parte superiore, o per l'intera anima intesa come sostanza, perché in questo modo viene considerata dal platonico Zorzi; alla stessa maniera non è specificato se il ritorno a Dio è valido per l'anima tutto o solo per la sua parte più nobile. A ingenerare dei dubbi, intendo, è l'incerta interscambiabilità semantica di Zorzi che, nella trattazione protologica, intende la creatura razionale come anima, l'anima come *spiraculum vitarum*, quest'ultimo come *pars superior* e intelletto agente[600] e non puntualizza ulteriormente il principio di individuazione dell'uomo. Se la *pars superior* si allontana dal corpo del dannato, non vi è alcun principio per cui ciò non accada per l'anima tutta. Le argomentazioni di Zorzi non convinsero infatti la censura, che ritenne che il brano andasse quasi completamente espunto.[601]

Ulteriore traccia può essere data dallo svolgimento delle innumerevoli similitudini mediche presenti nel corpus delle opere di Zorzi, che allegano non di rado come testimonianza Origene (come accade ad esempio nella seconda Cantica del *De*

---

599 *ivi*, prop. 496.

600 *ivi*, propp. 492-494.

601 Guanzelli impone che vada cancellata a partire dall'affermazione *Sed quamvis obiectum sit aeternum, culpa tamen non est* aeterna (sostanzialmente l'intero svolgimento della questio) e di correggere con *an etiam quia voluntae eorum est perpetuo mala merito in poena aeterna stabunt.*

Harmonia Mundi). In un brano dell'*Elegante Poema* si ritrova sviluppata la metafora curativa e sembra portare su un piano ancor più radicale l'ipotesi da cui si erano prese le mosse:

Per espurgare quelli ottenebrati
A quai 'l sole, la sua luce asscose,
Né collirio meglior a' scelerati
Fu, che parole dure, e gran spaventi,
A fuor ritrarli da li lor peccati
Com' a le fiate i medici prudenti
Con ferro, taglio, dieta, et con l'amaro
Succo, sanano i mai, che son più ardenti,
Et dato il conducente a lor riparo,
Con cibi grati poi li dan conforto
Se che l'amaro poto a lor fia caro.
Et in quel languor fui sì accorto,
Ch'io ritrovai il medico opportuno,
Che sana l'huom, anchorchè 'l fusse morto,
Preso da sette donne ei fu sol uno,
Ch'ebbe li don tutti del spirito santo
S'Origenes del ver non fu digiuno.[602]

Il richiamo a Origene è riferito alla preconizzazione dell'avvento di Cristo (in questo caso del Cristo medico). Ma al di là del riferimento testuale, non è probabilmente forzato riconoscere il segno della ripetuta metafore mediche origeniane ricorrenti nel *Peri Archon* e nel *Contra Celsum*, che avevano colpito anche Ficino. Ciò che è più rilevante è che qui Zorzi pare abbandonare l'idea di un inferno reale a favore di uno solo paventato: a *espurgare gli ottenebrati*, a *fuor ritrarli da li lor peccati* pare che siano le *parole dure, e gran spaventi*. L'inferno ridotto a minaccia: come la favola per spaventare i bambini degli *alumbrados* spagnoli, il *cruccio della mente* dell'*Enchiridion* erasmiano, la necessaria *fola* per governare gli istinti degli uomini che si ritrova in Bruno.
Credo che però sia riduttivo leggere nelle ripetute affermazioni sull'inferno e sulle

[602] *Elegante Poema*, cit., Canto LXXXXI (Con Isaia), p. 652. La citazione di Origene fa riferimento alle *Homiliae in visiones Isaiae*, (*P.G.*, t. 13, 3 col. 227-228).

pene solo un meccanismo psicologico per frenare gli istinti dei peccatori. La stessa *quaestio* dei *Problemata* sulle pena eterna induce a intendere in una chiave diversa l'escatologia zorziana. Come vi si ritrova una teoria della doppia creazione è altresì presumibile una teoria del doppio ritorno. A seconda delle proprie disposizioni, una volta che si sia purgata l'anima, essa infatti può tornare al "nume", o mansione, dalla quale è discesa[603]. Tali *mansiones* sono infatti innumerevoli: diverse sono infatti le anime e diverse sono i loro doni. Di questo ritorno delle anime ai luoghi a esse proporzionate parlano i Platonici; e i teologi lo riconducono al ritorno verso il coro degli angeli. Nelle parole di Zorzi, per il tramite di Cristo in realtà il ritorno *ad illa supramundana hospitia* sarà ingresso non ai pianeti o alle realtà angeliche, ma (*nisi fallor*) allo stesso Dio, *in cuius Domo, et in cuius amplitudine divinitatis sunt mansiones ille multae, et aeternae*. E' inevitabile che la formula dell'*amplitudine divina* riporti alla mente il testo origenista di Celio Secondo Curione, che specificherà che quell'ampiezza si riferisce in primo luogo alla misericordia.

Tale ritorno in ogni caso, così come la tripartita escatologia cristiana, costituirebbe un passaggio lunghissimo, ma temporaneo, nel piano della provvidenza divina. L'individualità delle anime cederebbe il passo all'assorbimento dell'intelletto dell'uomo con l'intelletto divino, in un'eternità fuori dal tempo e dalle *divisioni*. Per due ordini di ragioni: se la parte superiore dell'anima è *portio divina*, equivalente alla *lux* di Giovanni (ed è cioè diretta luce divina, non *lumen*, riflesso della sua creazione) come ripete in più punti, la sua intrinseca partecipazione all'Uno appare conseguente; non si vede in tal caso come possa essere possibile la dannazione di una parte della divinità[604]. Come si è visto nella *questio* sulla pena eterna, ammette esplicitamente che quella parte sarà sottratta ai dannati, ed è la causa per cui la loro volontà non può inclinare verso il bene. Inoltre poiché il mondo della materia è per definizione il regno della finitezza e della separazione, ed è in queste caratteristiche che secondo Zorzi

---

[603] *Problemata* 332, p. 255

[604] In maniera per molti versi simile argomenta Vasoli, che ben articola anche le cautele intraprese da Zorzi; cfr. C. VASOLI, *Profezia e Ragione*, cit, pp. 382-383: "Si chiede infatti se, posto che la nostra mente sia così unita a Dio, si possa parlare, in termini cristiani, di condanna e di dannazione, o si debba invece accettare l'opinione di Plotino che esclude da ogni dannazione l'intelletto o sinderesi o 'portio superior'. Ma anche adesso il risorso a Plotino (e a Ficino) gli serve soprattutto per conciliare le diverse escatologie, ermetica, neoplatonica, cabbalistica e cristiana e trovare una soluzione che eviti un esito dottrinale troppo esplicito. Perciò scrive che lo *spiritus* ritorna al Dio dal quale procede, come il raggio riflesso torna al Sole *e clauso thalamo*; e nello stesso mondo in cui il raggio non si distacca dal sole, ma ne è la naturale diffusione, così la 'luce razionale' non si separa mai dalla sua radice divina. Quel raggio che negli uomini è la stessa presenza di Dio non può dunque esser mai condannato né salvato; perché è potenza divina che illumina tutti e non appartiene ad alcun uomo in particolare"

alligna il male, il mondo sovrannaturale, per esserne immune dovrà superarle in un unitario riassorbimento. Non sono certo sollecitazioni inedite, ed anzi attraversano buona parte del platonismo (e ancor di più del platonismo francescano, basti pensare a Giovanni Scoto Eriugena, che mi pare essere il referente implicito di molte dottrine di Zorzi), pur cercando di non superare i confini dell'ortodossia: in alcune pagine di Zorzi, "la nostalgia dell'Uno", come è stata efficaciemente definita da Vasoli , le rende però esplicite e tracimanti.

A partire da queste premesse va inquadrata la speranza in un'umanità redenta che sfugga dall'eredità del peccato, la possibilità cioè di una redenzione definitiva. Una redenzione, o meglio una reductio ad Unum che, in alcuni passaggi -non solo del *De Harmonia Mundi* e dei *Problemata*, ma anche dell' *Elegante Poema* - sembra essere prevista alla fine dei tempi. Nel canto 115, il *Canto de l'alta Providenza* con cui termina il testo, si può dunque leggere:

All'hora il gran motor del universo,
Mostrolli, come con la sua unitate
Prodotto havea gli effetti vari, et molti,
ch'in ver da l'un vien' ogni variegate,
E i molti uno son, in lor cosperso,
Et fan ritorno a l'un ove son sciolti
Benché nel vario corpo hor sian sepolti,
Pur al fin Dio i reduce
Al l'un che li produce,
Del corpo e da dual materia sciolti,
Et questo in ver è quell'oggetto estremo,
Che li fe' veder Dio,
Sempre mai pio, inanti e nel postremo.

Perchè con gran favor in quelle Idee
Forono i molti in un, e anchor nel fine
Seran con perfettissima harmonia,
Fatte nostre alme in lui tutte divine,
Onde da' saggi son chiamate Dee,
Perché ciascun di lor in Dio se india
Via più felici, che non eran pria,
Così ciascun discorde,

In lui serà concorde

[…][605]

***

Nell'incedere dell'argomentazione dello Zorzi vi è, come si è visto, la continua sovrapposizione, che spesso si trasforma in sostituzione, di modelli ermetico-platonici a quelli cristiani, seppur ripetutamente esposti; allo stesso modo, le aspirazioni millenaristiche prendono il posto delle interpretazioni più schiettamente ortodosse. Vi è dunque la sostituzione dell'emanazionismo al disegno della creazione; il vagheggiamento della *reductio ad Unum* che sottrae valore alla descrizione del Giudizio Universale; la dissoluzione dell'incarnazione in una più generale dottrina della diffusione universale dell'essere e dei suoi attributi (che si avvicina spesso a una vera e propria teoria dell'animazione universale); la sovrapposizione dell'ipostasi neoplatonica del *logos* sulla figura del Cristo Salvatore, con il privilegiamento del ruolo di continuo intermediario rispetto a quello più consono di redentore. Sono piani scivolosi, per il lettore cinquecentesco e per l'interprete moderno, che rischiano continuamente di celare il pensiero più profondo del frate veneziano. Il tipo di esposizione non aiuta, se un anche un lettore e un amico di Zorzi come Gregorio Cortese, come si vedrà tra poche righe, riteneva che, se Zorzi non avesse saputo o non avesse voluto esporre le sue dottrine in altro modo, sarebbe stato meglio non scriverle, poiché erano risultate ben più *absurde* di quelle che tra sé e sé meditava il frate. Non sorprendano dunque le oscillazione della storiografia su alcuni punti: dove Vasoli, ad esempio, vede emanazionismo e panspichismo – e io credo a ragione -, Maillard opppone una netta opzione di Zorzi per un monismo creazionista che è ancora nei confini dell'ortodossia. Fatta in ogni caso la tara delle probabili strategie difensive di Zorzi e Cortese, il problema rimane, e non credo abbia a che fare con la cautela e il nicodemismo, ma piuttosto con una concezione mistica ed esoterica della sapienza, della quale solo pochi sono capaci di comprenderne i simboli. La minore consapevolezza del credente non inficia però le sue possibilità della salvezza, rendendo quelle speculazioni più raffinate pari ad *adiaphora*, quantomeno nel campo

[605] *Elegante Poema*, cit., pp. 54-55, vv 39-60.

della dogmatica[606]. Non va sottovalutato inoltre che esse potevano risultare dannose per chi non era a un livello tale per accedervi; e di questo aspetto Zorzi era assolutamente avvertito. Si prenda il caso delle incertezze in ambito escatologico: quando l'individualità dell'anima sembra venire meno, in virtù delle stesse premesse poste dall'autore, Zorzi ne riafferma l'esistenza con un classico argomento *ex post*: l'impossibilità che ne deriverebbe di distribuire premi e punizioni, resisi necessari dalle diverse condotte in questa vita. A me pare che l'introduzione di un argomento simile possa aver a che fare con la volontà di mitigare le possibili conseguenze che la divulgazione estesa di quei principi avrebbe potuto avere.

In ogni caso, nonostante le cautele che forse volle porre Zorzi, i frutti che potevano facilemente essere scorti anche da un occhio non troppo attento erano il subordinazionismo trinitario, le continue prove di cabalismo millenaristico, l'esoterismo spiritualizzante e il profetismo, la dottrina ampia, se non universale, della salvezza. Quali furono dunque le reazioni di fronte a questa dottrina, esposta con passione e acribia, spesso al di là dei confini dell'ortodossia, da un anziano dotto rispettato, eppure estremamente discusso? E' stata già riportata la reazione privata di Bembo di fronte al *De Harmonia Mundi*; quando vennero pubblicati i *Problemata*, significativi esponenti dello spiritualismo italiano intrapresero un dialogo preoccupato con il frate veneziano, che dovette probabilmente procurare un'*Apologia*, sino a noi non pervenuta. Sconcertava nuovamente l'uso del cabalismo, a cui si aggiungeva la formulazione, insidiosa e insinuante, di dottrine *absurde*. Si riportano a tal proposito le lettere spedite nella primavera del 1537 da Gregorio Cortese a Gasparo Contarini:

[…] Fra li altri ragionamenti nostri, avendo la apologia del reverendo F. Francesco Georgio, quello (Fregoso) ne ha dato un lungo parlare, e finalmente avendo esso Monsignore appresso di sè un Ebreo grandissimo cabalista, hanno riconosciuto tutti li luoghi, ne' quali il prefato padre si fonda, a tal che ogni Ebreo Cabalista si può appellare più cristiano, che alcuno ottimo cristiano, essendo tutte quelle fabule appo loro receptissime, e tanto li vedo esser pertinaci, ut nulla spes supersit di poterli persuadere altrimenti

[…] Io fui a' giorni passati in lunghi ragionamenti con padre frate Francesco Giorgio, ed in conclusione vista ancora la risposta li ha fatto V.S., resta con escusarsi, *quod nihilo dixit asserendo sed problematice inquirendo*. Et in vero a sentir di bocca sua quelle medesime cose, ma dette in

606 Zorzi interviene più volte sul carattere esoterico della verità biblica e del profetismo. Tra i tanti brani si seganalano: *Problemata*, pp. 11-15 e p. 137.

altro modo, non hanno tanto di absurdo; a tale che non sapendole, o non volendole scrivere meglio di quello che ha scritto, al giudizio mio sarebbe stato manco male a tacerle. Credo ne scriverà diffusamente a V. S. Rma. [607]

E' interessante a mio avviso l'affermazione riportata da Cortese, *quod nihilo dixit asserendo sed problematice inquirendo*, che diverrà un classico delle argomentazione degli "eretici" italiani, pronti a dissolvere il dogma in una minutissima serie di puntigliosi dubbi; ma che in questo contesto mi sembra poco meno di un calco dell'*Apologia* di Pico nelle pagine su Origene. Come si ricorderà Pico ripete più volte che il modo di procedere del Padre Alessandrino fosse "*inquisitive, non determinative*"; che avanzasse "*non determinando, sed inquirendo*", "*neque dogmatice neque assertive*". Nell'intraprendere uno scritto in propria difesa, in un contesto in cui una delle accuse principali era lo spregiudicato utilizzo della Cabala (e una delle altre riguardava la Trinità), non sembra implausibile che Zorzi avesse tratto spunto o ispirazione dal modello dell'*Apologia* di Pico; la somiglianza della formula è a mio avviso una prova in più per questa supposizione.

Lo scambio di lettere tra i prelati "spirituali" era dovuto alle preoccupazioni che si stavano sviluppando da Roma riguardo le dottrine esposte nei *Problemata*; testo che Tommaso Badia, Maestro del Sacro Palazzo, andava annotando. Toccò a Gasparo Contarini, vicino a Badia ma anche legato da stretti vincoli di amicizia con la famiglia Zorzi, replicare alla misteriosa *Apologia*[608]. Il cardinale, che aveva inizialmente visto con ammirazione la vasta dottrina di Francesco Giorgio Veneto[609], concentrò le proprie critiche sulle concezione dell'anima e della Trinità, seguendo con buona

---

[607] F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini*, cit., p. 96 e 101. La prima lettera è del 15 aprile 1537; la seconda spedita da Mantova, dopo una permanenza di Cortese a Santa Giustina, è del 20 giugno. Si vedano su questi episodi anche Vasoli, Secret, Rotondò.

[608] *Reverendissimi cardinalis Contareni ad Apologiam fratris Francisci Georgii Veneti contra ea quae adnotaverat Magister sacri palatii in eius "Problematibus"*, 1537 (cfr. F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini*, cit., pp. 271-277).

[609] Riguardo alle espressioni di stima nei confronti del Padre, cfr. *ivi.* p. 271: "Nimirum mihi semper exploratum fuit te pro tua humanitate, ac ingenii tua facilitate iam inde ab adolescentia mea, quin potius a tenerioribus etiam annis eximio quodam amore in vicem filii me prosequutum fuisse, nec minus reor tibi compertissimum esse me vicissim virtutes tuas, religionem ac paternum erga me affectum summa semper observantia ac pietate coluisse. Multa praeterea fuere, quae hanc nostram animorum coniunctionem et necessitudinem auxere. Sodales mei Paulus, Benedictus ac Marcus Georgii tui ex sorore nepotes, cum quibus pene idem lac suxi, in eodem urbis nostrae vico ortus, prima clemente ac grammaticem simul edoctus ab eorum usque obitum coniuctissime vixi. Postremo Dominicus Trivisanus tuus item nepos mihi adeo semper carus fuit […]"

probabilità le indicazioni del Maestro del Sacro palazzo[610]. Nel primo caso, esponendo quell'ambigua dottrina della doppia creazione di cui abbiamo già riferito[611], ne contesta la matrice ebraica[612] e platonica e vi ritrova l'errore di Origene sulla preesistenza delle anime[613]. La psicologia di Zorzi - secondo Badia e Contarini- pare inoltre porre nell'uomo due anime, poiché intende la distinzione tra anima intellettiva e anima sensitiva come reale e non formale: *[quod]…non tantum contradicere sententiam omnium Theologorum, sed repugnare etiam principiis naturalis philosophiae*.[614]

Sulla dottrina della Trinità ravvisa invece tracce di sospetto arianesimo. La figura di Cristo descritta da Zorzi rischia inoltre, secondo il Contarini, di non essere immune dall'eredità del peccato originale[615]. Dubbi gli vengono generati anche da alcune interpretazioni del testo biblico, legate all'ermeneutica cabalistica, dalle quali vi sarebbe il rischio di scusare alcuni peccati come quello di adulterio[616]: il Contarini

---

[610] *ibidem*, "Ex his omnibus rebus cum intelligam me tibi coinuctissimus esse, omneque tibi officium a me doleri, quod ab amatissimo homine iure expectare potes, cum litteris Dominici Trevisani consanguinei tui mihique amicissimi viri admonitus fuissem, ut viderem eos locos, quos in problematibus abs te nuper editis annotaviti Magister Sacri Palatii, vir certe probe et doctus, eosque vidisseem simulque responsionem tuam:meas partes esse duxi amico et christiano animo tibi per litteras significare, quidnam de unoquoque eorum mihi videretur".

[611] *ibidem*, "Primum Reverender Pater, in eo articulo in quo videris ex eo loco genesis, quo die Septima Deus quievit ab omne opere quod patrarat, simulque ex illis quae in genesi prodita sunt de hominis creatione, ubi prius dicitur, quod Deus creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculum et feminam creavit eos, deinde post nonnullas lineas dicitur de plasmatione Adam, et quod Deus inspiravit in faciesm eius spiraculum vitae, inquis, te nescire, quomodo positio de novo animarum creatione stet eum illo prioi loco scripturae, deinde ex secretiori doctrina hebraeorum doctorum interpretaris, quod Deus prius creaverit humanam animam universalem, ex qua postea effinxit particulares hominum animas, sicque inspiravit in Adam faciem spiraculum vitae, ibidem in alios quoscumque homines qui nascuntur, sicuti ex massa vitri in fornace liquefacta fiunt urcei vitrei, in difensione vero tua quamvis fatearis te nolle discedere a sententia ecclesiae, verum doctorum sententiae licere tibi refragari et potius velle sequi scripturae sacrae auctoritatem, quam ullius cuiuspam, nuncque advenisse tempus, quo in lucem veritas prodeat ex haebraicis litteris. Haec in summa dicit, Reverende Pater".

[612] *ivi*, p. 272: "Mihi etiam non placet quod hebraeis auctoribus tantum fidei praestes:ut quaecumque dixerint illi putes nobis existimanda esse mysteria". In ultima analisi, anche per Contarini il ricorso al cabalismo è la fondamentale opzione errata alla base delle deviazioni dottrinali dei Zorzi.

[613] *ivi*, p. 273: "Nos vere, Reverende Pater, sequimur sensum sanctorum omnium patrum nostorum, maxime post quintam Synodum celebratam sub Iustianiano imperatore, in qua ut habetur in primo canone sextae Synodi, damnata fuit Origenis sententia et Dydimi caeterorumque chiristianorum aucotrum, qui Platonem secuti sunt, in qua universalis ecclesia consensit, et consentit, quod animae de novo a Deo creantur infunduturque simul corporibus, nec facit Deus opus novum in novam speciem, quam addat universitati rerum; mundus enim est factus perfectus ex omnibus suis speciebus constans […]"

[614] *ivi*, p. 274. Tra le righe mi pare affiorare il sospetto di Contarini che tale fraintendimento fosse dovuto alla rischiosa confusione, posta da tra il *nous* e l'anima del mondo: "Illud veri Boetii*: Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem connectis animam etc*. non est ita intelligendum […] ut in homine sint duae animae. Nam Boetius ibi sequitur Platonem in Timaeum et loquitur de anima mundi…", p. 275.

[615] *ivi,* pp. 273-274 "Est alius item articulus, in quo videris dicere filium aliquid agere in creaturis, quod pater non agit. Haec certe positio nescio quonam pacto possit convenire sententiae ecclesiae de divisionae superdivinae Trinitatis: eadem trium personarum natura simplicissima, et maxime una, idem intellectus, eadem voluntas numero…" sulla trasmissione del peccato originale a Cristo, pp. 275-276.

[616] *ivi*, p. 276

contesta infine le elucubrazioni sull'intervento del diavolo sopra i cadaveri, mentre consiglia di spiegare meglio le sue parole sul sacerdozio e sul battesimo, trovandole poco chiare, anche se non in contrasto con la Chiesa.[617]

La vicenda non ebbe ulteriori strascichi: riprenderà solo quando la rete censoria della Chiesa si infittirà, con le svolte determinate dalla creazione dell'*Indice* e dai *decreta* del Concilio tridentino. Nonostante le perplessità che come abbiamo visto accompagnarono la dottrina del frate veneziano, il *De Harmonia* e i *Problemata* non vennero inizialmente inseriti nell'Indice di Paolo IV. Una più vasta confutazione del pensiero dello Zorzi venne portata avanti, nei decenni seguenti, da da Sisto da Siena, nella sua *Bibliotheca Sancta*, denunziando anch'egli la tesi origenista delle preesistenza delle anime rispetto ai corpi, in quanto la creazione in Zorzi avviene prima secondo la specie e solo successivamente con l'individuazione. Inoltre il dottissimo domenicano (nato ebreo e poi convertitosi) rinviene, nella trattazione iniziale dei *Problemata*, il rischio di rinnovare l'errore origeniano di un Paradiso terrestre solo allegorico e non reale[618]. Solo nel 1577, nella revisione sistematica del primo *Indice* che si protrarrà fino al 1589, viene segnalata, *donec corrigantur*, la criticità dei *Problemata*.

Nel frattempo il medesimo errore sul Paradiso denunciato da Sisto di Siena viene rinvenuto da Bellarmino, nella suo vasto tentativo di confutazione delle eresie a lui contemporanee che andò sotto il nome di *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*[619]. Nel tomo del 1587 dedicava alcune pagine al tema della "corporeità" e della natura terrestre del Paradiso, che sembrava esser nuovamente messa in discussione da Zorzi: "*Sed nostro saeculo (quod mirum videri debet) sententiam iam olim a Patribus damnatum, iterum revocavit ad lucem, ac propugnare conatus est Franciscus Georgius in tom. 1 Problematum, exponens illa verba:* Plantaverat Dominus paradisum voluptatis *Genes. 2. Et in Harmunia Mundi cantico 1. tom. 7 cap. 21 cuius rationes paulo post refellemus"*. Nello svolgere le argomentazioni scritturali per mostrare la fallacia della tesi allegorica, l'esecrato nome del Padre Alessandrino sovviene molto spesso alla penna del Bellarmino, così come gli argomenti e le testimonianze antiorigeniste di Epifanio e Girolamo.

La condanna del *De Harmonia Mundi* e dei *Problemata* viene ufficialmente sancita

---

617 *ivi*, p. 277

618 SIXTI SENENSI *Bibliotheca Sancta*, apud Franciscum Franciscium Senense et Ioan Gryphius excudebat, 1566, II, p. 574 sgg.

619 Ruberti BELLARMINI, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, in *Opera Omnia IV*, Neapoli, 1858 pp. 36 sgg.

nell'*Indice parmense* (1580), nel definitivo *Indice* sistino (1590) e nuovamente dall'*Indice di Clemente VIII* (1596); in tutti i casi sempre *donec corrigantur*. Che vi fosse in atto un tentativo di espurgazione è testimoniato da un documento del 1483 nel quale si davano quasi per concluse le correzioni, ma si esprimeva la difficoltà di "espurgarle bene", per la loro complessità[620]. Le "correzioni" arrivarono nel 1607 nell'*Indice* redatto da Giovanni Maria Guanzelli,[621] che è stato più volte summenzionato. I testi di Zorzi comparvero in ogni caso nuovamente nell'*Indice* di Bernardo Sandoval (1612) e nell'*Indice di Innocenzo X* (1704).

E' significativo notare come nel già citato *Indice* di Guanzelli, che è la prima opera ufficiale di revisione dei testi, le censure ai due libri di Zorzi costituiscano la più vasta sezione di correzione dell'intera opera; pur avendone largamente fatto uso nell'esposizione, converrà tracciarne in conclusione alcune linee di fondo.

L'opera di Guanzelli mira ad espungere i continui richiami alla sapienza ebraica e al platonismo (*est omnino platonico* è formula cara al Brisighella)[622]: a ridurre alcuni riferimenti alla *prisca theologia* e alla concordia dei popoli antichi con le Sacre Scritture, così da sfuggire i rischio di forzature presenti su temi cruciali, come la genesi del mondo, ma anche da evitare parallelismi troppo spinti. Si è già ricordata le censura intervenute per evitare il paragone tra l'aristotelico intelletto agente, l'intelletto assoluto di Plotino e la luce di Giovanni; ma questa avviene, con ogni evidenza, anche per evitare gli esiti radicali impliciti nella protologia di Zorzi. Si noti, ad esempio, come modifica Guanzelli uno dei non rari passi in cui il frate veneziano accenna all'intelletto divino posto nell'uomo. Se Zorzi scrive *cum mente superiori, et divino illo, quod est in nobis,* Guanzelli impone ***corrige*** *cum mente, vel portioni superiori, quae divina semper contemplantur*[623].

Al contempo si cerca di evitare che l'ammirazione verso la cultura pagana sconfini nella blasfemia per il troppo entusiasmo (e così a pagina 22 del *De Harmonia Mundi*, Platone da praeceptor *divinus* deve accontentarsi di essere *doctissimus*; i *sacramenta pythagorea et egyptiaca* conviene che si mutino da *sacramenta* in *arcana*[624], anche Omero si

---

620 cfr. A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiatica e la cultura*, cit., p.1436 e 1456; e dello stesso autore, *Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti (1527-1638)* in Rinascimento, vol. III, , p. 165.

621 *Indicis librorum prohibitotorum et expurgandorum*, Romae 1607; cfr. anche C. VASOLI, *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*, a cura di C. STANGO, Firenze 2001, pp. 55-78.

622 Ancor più diffusa è la sistematica sostituzione di *veritas literae* con *hebraicum textum*, *secundum veritatem hebraicam*, etc, laddove Zorzi introduce passi esegetici dal sapore cabbalistico.

623 In riferimento a *De Harmonia Mundi*, III, V, 1.

624 In riferimento a *De Harmonia Mundi*, *cit*, p. 26

ritrova spogliato della qualifica di vate[625] e così via); che alcune pratiche di devozione (come le invocazioni agli angeli) assumano carattere magico, stegonesco o astrologico e che le autorità scritturali vengano interpretate in chiave troppo strettamente profetica e millenaristica. Legati a questi atteggiamenti vi sono la tendenza ad esplicitare l'autorità della Chiesa cattolica e della sua tradizione (es. *si vera docet Paulo* mutato in *ut vere docet Paulus* e così tutte le affermazioni simili; laddove una verità venga posta sui principi della filosofia e sulla "sola" fede, il teologo aggiunge *ut catholicos theologos asserent*); la volontà di ristabilire una dottrina ortodossa della Trinità[626]; il tentativo di sciogliere le frasi in cui vi sono implicazioni troppo forti al riguardo della divinità dell'uomo; la censura di passi in cui i sacramenti vengono intesi in maniera fortemente spiritualizzata[627].

Sarebbe compito troppo vasto ripercorrere tutte le censure del Guanzelli. Interessa rimarcare in questa sede solo alcuni episodi di quell'intervento. In primo luogo le censure riguardanti la figura di Origene o le dottrine di Origene non direttamente legate al nostro tema. Con scrupolo filologico il Guanzelli dimostra, ad esempio, buona acribia nell'intervenire sull'attribuzione di un'opera a Origene, l'*Omelia sul Cantico dei Cantici*, fugando i dubbi di Zorzi e propendendo per la paternità origeniana[628]. Confrontando dunque l'armonia del corpo mortale in relazione all'analogia dell'armonia del cosmo, un inciso sulla creazione viene modificato da *ut Origeni placet* in *de quo allegorice loquendo potest intelligi*[629], a dimostrazione della sua esecrazione verso il personaggio. Perché spesso accompagnate a dottrine sospette, non è un caso che formule come "*ut Origenes ait*", "*Origenes dicens*" e simili, cadano sotto la penna del Brisighella.

Le censure più interessanti a mio avviso riguardano in ogni caso il rapporto tra

---

[625] In riferimento a p. 42

[626] Sintomatica è la sostituzione quasi sistematica nella Seconda Cantica del *De Harmonia Mundi* di *per partecipatam Divinitatem* in *per unitam Divinitatem.*

[627] Una lettura eccessivamente spiritualizzante del battesimo viene rinvenuta ripetutamente nei *Problemata;* ad esempio nelle censure alle proposizioni 2 (p.12) 144, 146, 150, 160, 165, 177, 186, 430-434 (p. 271) etc. ; ma anche in *De Harmonia Mundi*, I, VII, 4; II, V, 2 (che è particolare però); II, V, 4 (dove si sostituisce "homo non renascitur per aquam et verbum Sacerdotis, quae sunt Sacramenta et signa exteriora, eorumque Deus in internis operatur: sed per semen illud Divinum" con "homo in regeneratione per aquam, et verbum Sacerdotis, quae sunt Sacramenta effectus, quem in suscipiente Deus operatur renascitur per semen illud divinum"); etc.. Altri esempi delle strategie censorie di Guanzelli su Zorzi possono ritrovarsi in A. ROTONDÒ, *La censure ecclesiastica e la cultura*, cit., pp. 1436-1437; e in C. VASOLI, *Profezia e Ragione*, in particolare le pp. 338-402, dove si espongono le dottrine esposte nei *Problemata* con puntuali riferimenti alle censure.

[628] Su *De Harmonia Mundi,* III; II, XI: "Homilia prima super Canticis Canticorum a Hieronymo, vel ab Origene, vel ab eo (quicunque fuerit) qui eam aedidit (incertus enim est illius author)"

[629] Su *De Harmonia Mundi,* VI, 5.

Origene e il cabalismo. Zorzi aveva riportato infatti, sulle orme di Pico, la tradizione secondo cui Ezra aveva imposto di mettere per iscritto l'antica sapienza (cioè la Cabala): tra i pochi che erano venuti in contatto, come intermediari o come semplici "uditori" vi era Origene. Si può vedere come il legame con la tradizione ebraica è ormai strettissimo e non manca di incontrare l'ostilità del censore, che volle venisse purgato l'intero passo dove si ricordava la formazione di Origene sotto Ammonio, la pratica esoterica di quegli insegnamenti, e soprattutto la presenza nei suoi testi di verità cabalistiche (le citazioni sottolineate riguardano i passi di cui è richiesta l'espunzione) "*Ezra primus (ut fertur) haec monumenta sacratissima commisit septuaginta voluminibus; quae prius ore tummodo docebantur*" Segue poi l'elenco dei dotti ebraici che hanno intepretato e scritto secondo questa tradizione e si giunge ai cristiani:

Ex his autem, qui verum Messiam secuti sunt, Paulus noster, et Iohannes magnifica illa sensa ubique persequentes caeteris altius scripsere. Sed ex his, qui commentaria aedidere (ut videre videor) nullus secretiora illa sacramenta olfecit nisi Dyonisus et Origenes. Sed hic, aut quia studebat cum Propheta abscondere eloquia Dei sibi credita, ne peccaret: aut quia iuratos a praeceptore Ammonio non est ausus palam producere ea, quae bulliebant in mentem. Ideo per corticem semper levius decurrit, ea tamen lege, ut secretiorem medullam innuat expertis: quamvis ex quibusdam verbis dictis contra Celsum nonnulli afferant ipsum ab huiusmodi schola declinasse, et tantummodo Platonica dogmata secutum penetrasse ad illa secretiora pabula. Sed (ni fallor) in multis eius doctrina /sicut et Platonica/ redolet hebraicam Theologiam.[630]

E' interessante anche la minima, eppur fondamentale, censura richiesta nel capitolo successivo, intitolato "*Cur antiqui studuerint abscondere dogmata, quae tradebant sub metaphoris et enigmatibus*". Secondo Zorzi: "Semper antiquorum studium fuit sacramenta Dei, et naturae involvere, et obtergere, et Dei eloquia sibi credita in corde suo abscondere: ne peccarent". Si noti il calco del il brano eliminato prima proposto. In questo caso l'Indice chiosa solo: *dele verba* "ne peccarent", e si può supporre che lo faccia perché non vi si scorgesse una giustificazione verso un tale atteggiamento, tra l'esoterico e il nicodemita, o peggio un'apertura verso la salvezza dei pagani. Nell'elenco di coloro che seguirono questo principio, tra Orfeo, Pitagora, Socrate, Platone, al seguito del maestro Ammonio, vi è, unico cristiano, Origene: nella mente del censore -si può

[630] *Index*, p. 512; su *De Harmonia Mundi*, I, II, 7.

supporre- si dovette rafforzare la percezione dell'anomalia, che sconfinava nell'eterodossia, del Padre Alessandrino.

In ultimo, vi sono le censure che che si soffermano sull'inferno e su una dottrina eccessivamente misericordiosa attribuita allo Zorzi, che sono state in massima parte già ricordate. Esse, pur presentandosi laddove ve ne sia l'occasione, in tutto il corpus zorziano si concentrano principalmente sulla II e III *Cantica* del *De Harmonia Mundi* e sul VI Libro dei *Problemata*, *De Christo Iudice*. Uno dei punti sul quale si interviene in maniera più netta è II, II, 19, dove vi è lunga esposizione sulla sentenza di Matteo "Molti sono chiamati, pochi sono eletti", che Zorzi piega in senso misericordista, utilizzando testi paolini e apocalittici. L'Indice segnala: *Probat maiorem esse numerum salvandorum, quam damnandorum, videtur repugnare Evangelio dicenti, multi sunt vocati, pauci vero electi*. Rotondò, che pure nota questa censura, ritiene che il *videtur* attenui la condanna, e trova ciò sintomatico di una scarsa consapevolezza del censore rispetto all'implicazione estrema di un tale passo: cioè la dottrina dell'ampiezza del regno di Dio. Che, a distanza di più di un cinquantennio, vi potesse essere una sottovalutazione della portata eversiva della dottrina dell'ampia misericordia divina è plausibile: eppure il richiamo a una matrice origenista nel pensiero di Zorzi esplicitata sia da Sisto da Siena che da Guanzelli, e il senso generale della trama delle censure di quest'ultimo, mi paiono contrastare con questa possibilità e indurmi a credere che il *videtur* sia una semplice formula del censore, o che si riferisca al massimo al tentativo, per forza di cose tortuoso, di Zorzi di forzare il passo evangelico. Non è raro infatti incontrare il dubbio del Brisighella dinanzi a dottrine che reputa enormi: solo per citare alcuni passi legati a punti problematici del *De Harmonia Mundi*, si può ad esempio leggere: *videtur asserere corpora nostra non resurrectura, seu resurgenda in eandem formam* (e qui Guanzelli si limita a parafrasare un espressione di Zorzi)*; videtur asserere omnes tribulationes esse immissas propter peccatum*; *quaerit de pueri non baptizatis, et videtur afferere sibi sufficere baptismum fluminis.* Inoltre in un passo simile dei *Problemata* che si interroga sulla domanda *"Erutne pauci, an multi, ii qui aeternae gloriae compotes reddentur?"* il censore postilla con maggiore chiarezza: *Non probo responsionem, omnes itaque ad finem et risponde sic: "Sed nonne, pauci sunt respectu eorum qui damnabuntur: paucos igitur dicit, quia omnes sunt vocati sed non omnes sunt electi"*[631].

A partire dunque dalla consapevolezza di queste pagine sulla bontà divina estremamenti audaci, Guanzelli tenta in altri luoghi di affermare il peso e la colpa del

[631] In riferimento a *Problemata,* cit., p. 225, prop. 145.

peccato, laddove Zorzi ne diminuisce gravità e implicazioni; contrasta l'eccessivo automatismo del rapporto tra peccato e pena (che in molti punti del testo di Zorzi è un calco di quei passi del XVIII libro della *Theologia Platonica*, di cui ho già mostrato la probabile derivazione origeniana), inserendo il richiamo all'azione della giustizia divina[632]; ne contrasta la dottrina sulla penitenza e il rimorso. Il censore si sforza di depotenziare i brani che sia riallacciano alla dottrina della doppia creazione e che rischiano quindi di aprire la strada a una dottrina della preesistenza delle anime[633]; intervendo inoltre ossessivamente contro quel concetto di *mens superior* di matrice plotiniana, più volte richiamato da Zorzi. Espunge inoltre i brani in cui l'azione miracolosa della resurrezione è svolta seguendo l'autorità di dottrine platoniche e cabalistiche[634]. Incappano nella stessa fine le esposizioni delle gerarchie angeliche, con il loro vasto corollario di spunti di corrispondenze di matrice cabalistica; così come alcune idee demonologiche, derivanti dalle concezioni foscamente cupa che Zorzi aveva del corpo[635].

Non è un caso che quasi tutte le trattazioni di Zorzi più particolereggiate dell'aldilà vengono sottoposte a continue censure: così accade per le riflessioni sulla natura del fuoco spirituale[636], sul suo concetto di beatitudine e sulle riflessione sul grado di perfezione della beatitudine[637]; ma anche laddove si sofferma sulla pena eterna e sulle punizioni inflitte ai dannati[638] e riflette sulla resurrezione spirituale di Cristo o di Elia.[639] Si mostra piuttosto guardingo nelle trattazioni su Paradiso, Purgatorio e Inferno, attento che non si ceda verso un'eccessiva allegorizzazione dei luoghi[640] né

---

[632] *Index* p. 514, su *De Harmonia Mundi*, I, III, 5 (p.43), dove *non decet summam Dei bonitatem* sostituisce *pravi animi est, et sibi repugnantis (*in riferimento a una possibile dissoluzione finale; magari meglio non mettere); ma anche nei *Problemata*, pp. 203-204 (prop. 499) dove si ordina l'eliminazione delle parole "*naturali inclinatione sibi a principio indita*"; Si conviene con Vasoli (*Profezia e Ragione*, cit., p. 365) che la censura ecclesiastica interviene qui per evitare l'idea di un moto necessitante e assoluto delle anime verso Dio.

[633] Ad esempio in III, II, 6: *Omnes animae…a me videlicet progenitae et in corpore diffusae*, corretta con *a me corporibus organizatis, creatae et in ipsus infusae*; e poche righe oltre con la sostituzione di *quando corpore immergitur* con *quando creata corporis sit actus.*

[634] Index, 517 su *De Harmonia Mundi* I, V, 10 (p. 91 r)

[635] Index cit. p.551 su *De Harmonia Mundi,* III, VIII, 1 sgg.: e p. ? su *Problemata* I, 401.

[636] Su *Problemata* prop. 285, p. 247.

[637] Oltre i punti già citati, vi è un'estesa censura sulle proposizioni sullo stato dei beati che vanno dalla 337 alla 341, alle pagine 255-256 dei *Problemata*. La 337 ha un sapore origenista, collocando i beati nel coro degli angeli.

[638] *Index*, cit., p. 550, su *De Harmonia Mundi* III, p.79 e sgg.

[639] Sono già state citate le censure sulla trasmutazione spirituale di Cristo dopo la resurrezione sulla sua discesa agli inferi con corpo spirituale (*Problemata*, prop. 292 e 294, p. 248). In riferimento a *Problemata* prop. 299, p. 249 Guanzelli non approva *quod Elias non redibit ad statum mortalem.*

[640] Come avevano già inteso Sisto da Siena (*Bibliotheca Sancta*, cit., II, p. 574) e Bellarmino, Zorzi nel primo tomo dei *Problemata* aveva rinnovato l'errore di Origene sul paradiso allegorico; Guanzelli (p. 521)

che si incorra in confusioni, per così dire, "topografiche"[641]; difetti che, agli occhi del censore, come era stato per Sisto da Siena e per il Bellarmino, ricordano in effetti l'impronta origenista. Con estrema probabilità, infine, avverte il fascino che ha per Zorzi una possibile *reductio ad Unum*, e la sua conseguente reticenza; ne smonta dunque tutti i possibili appigli e laddove la trattazione arriva ad avventurarsi sul punto focale della fine dei tempi mostra insoddisfazione per le formule, apocalittiche e sfuggenti, del frate. *Dele totum, non satisfacit quaesito*, così il Brisighella sul dubbio di Zorzi *Terminabunturne omnia per sententiam illam in iudicio universali ferendam?*[642]

---

ripropone tale considerazione in vari luoghi, ad esempio in riferimento a *De Harmonia Mundi*, I, VII, 7, dove postilla *dele quia mordet sensum literalem*; I, VII, 21.

[641] Su *De Harmonia Mundi*, I, VII, 15 dove vi è una lunga esposizione sull'inferno, in cui non è esplicità la sua eternità e sembra assumere funzioni purgative, il Guanzelli chiosa "verso secundo usque ad 34 videtur confundere locum Inferni et Purgatorij…addendum est: *Aut alter locus inferior ubi pro tempore purgantur, ut postea liberentur* […]." Sul luogo del Purgatorio, poichè Zorzi argomenta che ovunque su purghino delle anime, sia in vita sia dopo la morte, lì vi è il Purgatorio, si censurano *Problemata* propp. 284-285, p. 247.

[642] In riferimento a *Problemata* prop 311, p. 251.

Erasmo era veicolo di un origenismo moderato, che faceva della preferenza accordata all'attributo divino della misericordia rispetto a quello della giustizia il suo tratto principale. Il nome di Origene si accostava alla soluzione del problema del libero arbitrio, mondandone la dottrina della preesistenza delle anime, e dunque privilegiando la trattazione della prescienza divina. La celebrazione del libero arbitrio origeniana costituiva uno scarto dal pelagianesimo *strictu sensu*, perché rifiutava la predestinazione, ma andava di pari passo con l'esaltazione della misericordia divina, tale da non permettere che nessuna creatura venisse abbandonata alla propria sorte. Il quadro formale entro cui si inseriva quest'attitudine era l'attività esegetica, nella quale Erasmo rinnovava le pratiche origeniane: la lettura allegorica era per questo modello di origenismo moderato semplicemente un metodo interpretativo per dividere ciò che era bene che fosse noto a tutti da ciò che andava discusso senza suscitare scandalo; per i suoi detrattori l'allegorismo assurgeva pressochè a simbolo di una mistificazione intellettualistica.

Agli origenismi – quello di Erasmo e quello di Zorzi – era legata una modalità retorica che rivendicava la legittimità dell'indagine teologica al di fuori del dogma e della definizione ecclesiastica, una *libertas disputandi* che sarebbe diventata elemento soccombente, ma che caratterizzava come pochi il modo di procedere di chi aveva guardato verso Origene. Vi era in questo punto una differenza, che mi pare consista nel fatto che in un caso essa era funzionale a una teologia progressiva; nell'altro caso alla riscopertà di una Verità eterna. Vi è un caso di interessante sovrapposizione. Nel 1536 l'agostiniano Antonio di Rocca Contrada pubblica a Venezia il *Libro de pace et armonia christiana*,[643] che fin dal titolo rivela le sue analogie con il lavoro di Zorzi. Il testo è infatti intriso di cabalismo e neoplatonismo, ma vi è chi ha visto in questo testo, e nella teorizzazione del pluralismo dottrinale che vi viene enunciata, una difesa delle posizioni di Erasmo, sotto il volto di Origene[644]. La contraddizioni interne al cristianesimo sono infatti considerate utili per il progresso della verità: vanno distinti i pertinaci eretici dai cercatori del sapere, come Origene, che pur avendo sbagliato in

[643] Antonio di Rocca Contrada, *Libro de pace et armonia christiana, copioso di passi del Novo et Vecchio Testamento, con molti sensi spirituali e cabalistici, pieno di bellissimi discorsi circa tutte le parti del mondo, per i quali apertamente si vedano i mali causati de le discordie et i beni da la pace et 'unità, abundatissimo de historie antique,* Venezia 1536.

[644] Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., ad indicem.

molte opinioni esacerbate, non andrebbe considerato eretico. Il frate, radicalizzando l'analisi di Pico della Mirandola, propone di distinguere l'eresia storica dai suoi fautori, consentendo la tolleranza delle diverse opzioni dottrinali. Nel testo la presenza di Erasmo è palpabile, provenendo da un'ambiente come quello agostiniano dove il lavoro dell'umanista era ampiamente discusso, e la contemporaneità del libro con i dibattiti sulla possibile condanna di Erasmo, rende plausibile quest'operazione[645]. Ciò che mi pare renda estremamente interessante questa operazione è che Origene sembra conosciuto per il tramite di Pico e Zorzi, ma al tempo messo in relazione con le proposte ireniche di Erasmo.

Dal veicolo erasmiano, riemergeva carsicamente l'immagine scoperta del Padre Alessandrino. Accadeva infatti che critici e ammiratori, nel grattare sotto la superficie dell'opera di Erasmo, vi ritrovassero Origene. Emilio de'Migli ad esempio, il traduttore italiano dell'*Enchiridion*, nell'esprimere la sua incondizionata devozione all'autore degli *Adagia* lo poneva accanto, tra gli altri, al nome di Origene, che tra tutti doveva risultare gradito a Erasmo[646]. Potrebbe non essere stato un caso che Alfonso de Castro, nell'*Adversus omnes haereses*, scagionasse Erasmo con tipici argomenti di difesa pro-Origene: anche errando, l'umanista manca di pertinacia e si è sempre dichiarato disponibile a sottomettersi al giudizio della Chiesa.

La parziale sovrapponibilità tra i due riemergeva nei detrattori di Erasmo, analizzati nei capitoli precedenti, che scorgevano, da parte cattolica come da parte protestante, l'ombra minacciosa del Padre e si applicavano a detergere Origene, per colpire Erasmo.

Accadeva anche che l'influenza erasmiana abbia potuto far da tramite all'incontro di Origene con frange più radicali di pensiero, e che quall'incontro abbia lasciato una traccia, forse falsa, ma indubbiamente reale, in virtù delle immagina negative che il nome di Origene evocava: è il caso di Hans Denck.

Accadeva ancora, per giri tortuosi e impliciti; si è accennato alla vicenda di Curione, che si svilupperà più compiutamente, ma complesse erano anche le immagini che riaprivano le porte all'Italia. Il fenomeno della ricezione italiana di Erasmo, puntigliosamente descritto da Silvana Seidel Menchi, mostra come rotolasse per la penisola un dado dalla doppia faccia, quella del batavo e quella di Lutero, aggrovigliando così, più di quanto fosse auspicabile, il nostro "gliommero".

---

[645] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 271 sgg.
[646] cfr. *Contemporaries of Erasmus*, II,

Origenismo erasmiano e agostinismo (e con esso un profondo antiorigenismo) luterano si mischiavano inesorabilmente. Nei prossimi capitoli si cercherà di sciogliere, per quanto possibile, questo nodo. Il contesto italiano che recepiva quelle dottrine partiva però da una precomprensione, che gli faceva preferire in massima parte il corno positivo del dilemma, quello che cioè si sta indicando con origenismo, che per ora basti considerare una forma diversa nella sostanza ma identica negli esiti al pelagianesimo, all'idea cioè che gli uomini possano raggiungere da soli la propria salvezza. Questa precomprensione, lo si noti, non nasceva troppo distante da una delle fonti da cui risorgeva l'origenismo: la rinascita monastica, specialmente quella benedettina aveva favorito infatti non solo la nuova circolazione di Origene, ma aveva anche assorbito e rilanciato il pensiero di Crisostomo, e lo aveva proiettato in una dimensione di annuncio benigno e misericordioso della fede. Tra chiostri e accademie, diatribe e censure, entrambi portavano avanti un'opzione teologica diversa dall'agostinismo cupo che stava sconvolgendo il campo cristiano.

***

Più di Erasmo, Francesco Giorgio Veneto è il discendente della stagione fiorentina della *renaissance* origeniana. Anche se il suo modello si differenzia da Ficino, è apparso evidente come certe trattazioni siano transitate di peso dalla *Theologia Platonica* al *De Harmonia Mundi*. Un primo aspetto da sottolineare è il rapporto di Zorzi con le questioni averroiste. Non saprei dire se quella polemica veniva da Ficino o era dovuta ai dibattiti padovani. Certo è che Zorzi, nel combattere l'averroismo, svolgeva la questione, come si è mostrato, in un suo modo peculiare, che lo spingeva a recuperare paradossalmente l'idea ultima di una indifferenziazione finale, giocandolo sul crinale origeniano della'apocatastasi.

L'impianto complessivo dell'immagine che Zorzi veicola di Origene non è esente da debiti nei confronti di Giovanni Pico, soprattutto lungo il versante dei rapporti intrattenuti da Origene con la Cabala. Tale aspetto necessita in realtà di un approfondimento. A mio avviso infatti è con Zorzi che si consolida un topos origeniano che ha le sue radici profonde in Pico e che si mostrerà compiutamente tra '500 e '600: il nesso cioè tra Origene e l'ebraismo, e il rapporto in particolare che si viene a creare sulle dottrine dell'anima.

Il nesso in verità ha in realtà radici ancora più antiche: non sorprende del tutto che ciò sia accaduto poiché Origene è autore che spesso nelle proprie pagine mostra in primo luogo rispetto e curiosità nei confronti del mondo giudaico[647], ma anche dei veri e propri debiti intellettuali, testimoniati dalla consultazione di rabbini per singoli problemi esegetici con ogni evidenza effettutata dal Padre Alessandrino. Prova ne sono l'utilizzo costante di etimologie derivanti dall'ebraismo, il riconoscimento della bontà (non sempre completa) dei testi ebraici, ed effettivi punti di contatti con l'Aggada, l'esegesi ebraica[648].

Ad avere avuto influenza su questo nesso nel corso del XVI secolo è stata l'idea tramandata da Pico di Origene come snodo di un pensiero esoterico che affiora la sua genesi nella rivelazione divina, e che fu da Esdra riportato per iscritto per evitare che si perdesse. Di quella rivelazione, cioè della Cabala, Origene fu uno dei pochi a venirne a conoscenza; e gli fu in ogni caso nota la necessità, propria di quell'antica sapienza, di distinguere tra esoterismo e rivelazione. Ciò spiegherebbe la sua conoscenza del mondo ebraico e la riscontrabile vicinanza di alcune sue dottrine con quelle giudaiche, ma implicherebbe anche una dimensione che si potrebbe definire fondante, all'interno del cristianesimo, della speculazione dell'Alessandrino.

In Zorzi il duplice ricorso all'ermeneutica cabalistica e origeniana rende questo nesso chiarissimo: la doppia tradizione rende cioè chiara la concordia della verità primigenia, e consente di ritrovare i segni nell'intero corpus della trattazione teologica cristiana ed ebraica. Non è un caso che ritroviamo molte di queste idee, unite a una

---

647 "Di fronte a Celso, per il quale giudasimo e cristianesimo sarebbero sorti da sollevazioni contro le norme patrie…Origene difende l'originalità dei Giudei come popolo (CC 3, 2-6.8), ne decanta i pregi rispetto alle altre nazioni (6, 80), difende il loro particolarismo (4, 32; 5, 43), considerata circonsione e astinenza dalla carne di maiale più nobilmente motivata rispetto ad altri popoli (5, 47-49). Li definisce inoltre un popolo filosofo (CC 8, 47; 4, 31), dai costumi più elevati del modello di città ideale che Platone cercò di descrivere (5, 42-43; cf. 4, 38) superiori ai filosofi, perché "anche l'ultimo dei Giudei indirizza lo sguardo solo al Dio supremo (5, 43).". Lemma *Ebraismo* in *Origene. Dizionario*, cit.. Oltre quest'opera si faccia riferimento a G. BARDY, *Les tradition juives dans l'oeuvre d'Origène*, «Revue Biblique» 34, 1925, pp. 217-252

648 "Le valutazioni origeniane sulle tradizioni che riporta sono in genere positive. Così per esempio sulla «graziosissima» tradizione «cattolicamente» comunicata da un ebreo probabilmente alessandrino sulla difficoltà di trovare la chiave giusta per entrare nei segreti delle Scritture (CPs 1, Phil 2, 3), sui 22 libri del canone ebraico e le 22 lettere ebraiche: ambedue formano l'introduzione alla conoscenza di Dio e alla scienza (FrLa 3; CPs 1 da Phil3), sulla simbologia della lettera Tau (FrEz 9, 4 PG 13, 800-801), sui tempi lieto-triste-lieto che videro Noè, Daniele e Giacobbe (HEz 4, 8), sul carattere medicinale delle pene (FrEx da Phil 27, 7), sul passaggio del Mar Rosso fatto dalle singole tribù (HEx 5,5), sul nome Sabaoth (Cio 1, 215), su Daniele e i tre fanciulli divenuti eunuchi a Babilonia (CMt 15, 5), sul problema dell'attribuzione dei salmi, sulla maledizione del Canaan, sul numero dei Slami da attribuirsi a Mosè…A parte i contatti eruditi O. ricorda nel CC anche dibattitti pubblici con esponenti del giudaismo. Essi riguardavano fondamentalmente il problema della messianicità di Gesù (CC 1, 45 su Mosè e Gesù; CC1, 49 e 2,31 sul titolo figlio di Dio; CC 1, 56 sulle due venute di Cristo)" *ibidem*.

massiccia ripresa di Origene, in un testo cabalistico di Arcangelo di Borgnovo che si presenta come una replica fuori tempo alle censure del Garcia alle tesi di Pico sulla Cabala. Esso è con buona probabilità la rielaborazione di un manoscritto di Zorzi[649]. La difesa è anche lo spunto per ribadire che è nella sapienza ebraica che si trova la conferma della religione cristiana. Il testo è l' *Apologia fratris Archangeli de Burgonovo, Agri Placentini, Ord. Min. pro defensione doctrinae Chabalae contra Reverendum Petrum Garziam Episcopum Ussellenses, Mirandulam impugnantem, sed minime laedentem* che precede le *Conclusiones Cabalisticae Nummero LXXI. Secundum opinionem propriam ipsius Mirandulae, ex ipsis Hebreorum sapientium fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes*.

Arcangelo di Borgonovo era stata allievo di Francesco Zorzi e dal teologo veneziano riprende spesso, oltre l'ispirazione, le stesse parole. L'attacco dell'opera è in effetti la ripresa letterale di un'affermazione di Francesco Giorgio Veneto (in *De Harmonia Mundi*, 1, II, 8) :

Antiquorum studium fuit Dei sacramenta, et naturae semper obtergere, et sibi Dei eloquia credita in corde suo abscondere: ne peccarent. Quam legem ex Indis observarunt Brachmane, Aethtyopes, Persae et Aegypti. Hinc horum splendor Mercurius dicebat: Tractatum tota numinis maiestate plenissimum, irreligiosae mentis est multorum conscientiae publicare. Orpheus, et Vates omnes Antiqui, hoc Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoxenus, Ammonius inviolabili fide observavere.

Questa stessa affermazione, su cui si siamo soffermati nel capitolo precedente, era funzionale alla trattazione del fondamento esoterico della ricerca di Dio. Ad essa seguita lo schema che abbiamo ricordato: in Zorzi come in Arcangelo a questa necessità esoterica venivano collegati il patto intercorso tra Erennio, Plotino e Origene; e dunque la vicenda di Ezra, che è stata testè riassunta. Origene viene posto a garanzia stessa della trasmissione di questa sapienza di cose sublimi, "quae aenigmatis et allehoriae velamine circumtecta traduntur", che appunto "aliud non est quam Cabala, quam multi coluerunt. Et multa scripta posteris reliquerunt. Primo citantur a fide dignis Haenoch liber de quo meminit Thade in epistola, et Origenes in

[649] Cfr. C. WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic theses*, in «Journal of Warburg and Courtyard Institutes», 37, 1974, pp. 145-156; J. F. MAILLARD, *Sous l'invocation de Dante et de Pic de la Mirandole: les manuscripts inédits de Geroges de Venise (Francesco Zorzi)* in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 36, 1974, 57-61; G. SCHOLEM, *La Cabala*, Roma 1982 (I ed, Jersusalem 1974), p. 201. P. E. FORNACIARI, *L'*Apologia *di Arcangelo da Borgonovo in difesa delle* Conclusiones Cabalisticae *di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Vivens Homo», 5/2, 1994, pp. 575-591 considera invece l'*Apologia* un'opera originale, seppur intessuta di una ricca trama di passi plagiati.

periarchon"[650]

Questo nesso è funzionale alla riproposizione di dottrine evidentemente eterodosse poste sotto il nome del Padre Alessandrino. Origene ritorna dunque a garanzia di una posizione latamente panpsichista "…vita illa unica, multiplex est in membris, si admitteremus Mundum esse animal, ut multi sapientes conveniunt: etiam illi qui sacra eloquia venerantur, cum ipsa obstare minime videantur. Et huius opinionis sunt, Augustinus et Origenes."[651]

Seguendo i testi del maestro Zorzi, riprende la trattazione del Padre Alessandrino nella descrizione del fuoco dell'inferno: "Et hic ignis, est illa lux, quae dilatata in amplissimo loco supramundano beatos laetificat: coarctata autem in centro illo inferni obscurantur, comburit, et cruciat (*secundum Pythagoram*) sicut enim radius Solis in concavum speculum directus inflammat, et ignem accendit apposito combustibili: sic et hi miseri adhaerentes terrae et concavo ipsius, per affectum nimium terrenorum, et voluptatis, quae ex carne terrea est, se opposuerunt luci illi reverberanti ex concavo et centro illo terrae infimo, quod adeo denominatur infernus: id est, inferior locus. Et sic ipsimet accedunt in se ignem illum. *Ut Origenes ait*. Quod didicerat ad Isaia dicente: Ambulate in lumine ignis vestri, et in flaminis, quas succendistis. Et quamvis anima sit spiritus, torquebitur tamen ab illo igne corporeo, tamquam ab instrumento divino iustitiae: sicut sensit Gregorius."[652]

Ne riporta infine quello che è un tratto peculiare del pensiero di Zorzi: la similitudine tra l'armonia musicale e la consonanza della congregazione in nome del Signore:

Quod clarius explicans dico, quod duplex musica nos illuc reducit: altera enim est naturalis: consonantia videlicet partium omnium, quae sunt in nobis, sicut Origenes exponit illud Christi: Ubi fuerint duo, vel tre congregari in nomine meo, in medium eorum sum. Duo (inquit) sunt congregati, quando corpus vel animalis homo submittitur animae, vel homini spirituali, ab eo nihil discrepans, sed perfecta consonatia ipsi adhaerens: sicut nervi vel fistulae in istrumento bene cordato conveniunt[653]

***

[650] La frase è un calco del *De Harmonia Mundi*.
[651] *Apologia fratris Archangeli de Burgonovo,* cit., p. 318.
[652] *ivi*, p. 330.
[653] Da confrontare con *De Harmonia Mundi*, III, IV, 11

Per ciò che interessa questo lavoro, sarà sufficiente mostrare come il nesso tra Origene e il cabalismo nesso venga ribadito più volte nel corso del secolo. Sia da parte cristiana che da parte ebraica erano in realtà già state compiute operazione di avvicinamento o derivazione di alcuni autori, come Platone o Pitagora, all'ebraismo; nella maggior parte sullo sfondo vi era il problema della *prisca theologia*, di cui si è discusso nei capitoli su Ficino e Pico. Tali operazioni vanno affrontate volta per volta, e con cautela. La rivendicazione del rapporto tra Platone e Mosé assume significati diversi se compiuto da Ficino o da Abravanel; ancor più chiaro è il fatto che la costruzione di linee di derivazione che partono da Ermete o giungono fino ad Adamo, che prediligono un modello unilineare piuttosto che multilineare, conducono ad esiti evidentemente differenti. Per cercare di capire il rinnovato legame che Origene viene a instaurare con il cabalismo converrà dunque tener presente che, poichè presentato spesso come platonico, era già indiziato di possibili contatti con le dottrine cabalistiche: non stupirà cioè che tale topos si sia creato, ma andrà visto in che senso esso piegava.

Sul *pattern* creato dalle affermazioni di Ficino, ma soprattuto di Pico e di Zorzi mi limito a segnalare alcuni episodi significativi. Nell'accompagnare l'edizione a stampa di estratti della prima famosa traduzione (XII secolo) del *Corano*, di Robert di Ketton (o di Chester) ed Ermanno di Carinzia, l'orientalista e cabalista bavarese Johann Albrecht Widmanstetter vi aggiungeva delle note in cui contrastava le empie dottrine maomettane. Ne emergeva una genealogia che fondava le origini di certi "abominii" teologici nel cabalismo, che rappresentava una vera e propria fonte d'infezione che aveva colpito sia Maometto che Origene[654]. Il dato di assoluto interesse e novità, per quanto io sappia, è il legame che la dottrina di Origene viene a intrattenere con l'Islam. Per quanto riguarda il cabalismo, Widmanstetter dovette trovare conferma di questa derivazione di Origene dalla sapienza ebraica, anche a partire dai termini con i quali esponeva la dottrina di quest'ultima. Widmanstetter è infatti un nome noto agli studiosi dell'Umanesimo, al di fuori dell'ambito degli orientalisti, perché ad egli si deve un resoconto delle dottrine del misterioso ebreo Dattilo, possibile maestro di cabalisimo di Pico e da lui citato nell'*Apologia*. Nell'introduzione al *Novum Testamentum syriace*, pubblicato a Vienna nel 1555, infatti

[654] *Mahometis Abdallae filii theologia dialogo explicata Hermanno Nelligamense interprete Alcorani epitome R. Ketenense interprete, J.A. Widmanstedii notationes falsarum impiarumque opinionumque opinionum Mahumetis*, [Nürberg] 1543.

riferiva di avere potuto seguire l'insegnamento dell'ormai vecchissimo ebreo a Torino[655] (dunque intorno al 1528) e averne appreso la sua teoria sui "semi viventi", giacenti in tutti gli elementi della natura, che potevano attraversare le diverse anime e le diverse forme, passando per piante, animali e uomini, fino a raggiungere anche la parte superiore dell'anima. In tale modo sono anch'essi ammessi a godere della felicità eterna. Secondo Scholem: "Dattilo was merely presenting, in a slightly veiled form, the doctrine concerning the trasformation of all things from the simplest life form to the highest livel of the sefirot"[656]; un modello che apriva ben più che uno spiraglio alla transimgrazione delle anime, dipingendo un ciclo naturale (quasi atomistico) di decadimento e crescita, che però puntava a una redenzione universale.[657] Widmanstetter concludeva su questo esito ultimo il suo resoconto, anche per mettere in guardia dalle dottrine che potevano derivare dal cabalismo, che agivano com cavalli di Troia all'interno del cristianesimo. L'avvertimento di Widmanstetter sembrava rimanere sul generale; ma se questi erano i tratti fondamentali del cabalismo, la filiazione di Origene, come aveva mostrato nella sua opera precedente, appariva chiara e senza ombra di dubbio. L'Alessandrino appare del resto piuttosto indiziato per il ruolo di cavallo di Troia.

A mettere in guardia dai rischi della Cabbalà era anche Erasto, che nel testo *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi*[658], rappresentando un dialogo tra se stesso e Furnius, distingueva tra una Cabbala lecita e una sconveniente. La prima non

---

[655] Cfr. F. SECRET, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, cit., p. 128 ; CASSUTO, *The Jews in Florence*, p. 247; G. SCHOLEM, *The Beginnings of Christian Cabala*, pp. 18-20. Devo ringraziare Brian Ogren per avermi indirizzato su questo testo.

[656] G. SCHOLEM, *The Beginnings of Christian Cabala*, cit, p. 19.

[657] Non sono riuscito a vedere l'originale, ma il passo è riportato sia da Secret che da Scholem. La traduzione del passo riportata nell'edizione italiana de *I cabbalisti cristiani..,* non è completa oltre a essere piuttosto oscura. Secret riporta una traduzione francese completa nel saggio *Un cheval de Troie dans L'eglise du Christ: La Kabbalè Chretienne* pubblicato in *Aspect du libertinisme aux XVIe siecle*, exposés de Messieurs M. BATAILLON, Paris 1974, p. 160 che concorda nel senso con quello di Scholem, che mi pare in ogni caso la migliore: "Certain living seeds lie hidden in the bowels of the earth and in the elements that surround it. In the course of this world's [that is, nature's] tireless efforts, and as a result of the struggle of creation and decay, these living seeds travel through various [forms of] plants, bushes, fruit trees and living creatures, all the way to the human body, and through to the sentient soul. Indeed, after a heavenly soul has been poured into them, they are eventually admitted into eternal bliss, even though they are, by comparison to this [highest soul] inferior and subject to it, because they are of the earth. And thus, there are some among the kabbalists who believe that all living things are granted the hope of redemption. I have quoted all this in order to point out the manner in which monstrous ideas burst forth from the Kabbalah of the Jews" G. SCHOLEM, *The Beginnings of Christian Cabala*, cit., p. 19.

[658] T. LIEBER, (ERASTUS), *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi*, Basileae 1573, p. 17 ss.; cfr. F. SECRET, *I cabbalisti cristiani..,* cit., p. 269; e D. KAHN, *Lix thèses de Paracelse censurées par la Faculté de Théologie de Paris*, in *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaime Postel offert a F. Secret*, Geneve, 2001, pp. 161- 178.

è altro che una teologia che tende il più possibile all'allegoria, mentre la seconda è una forma di magia teurgica, che con l'aiuto di lettere e simboli mira ai miracoli. Paracelso, che è il soggetto polemico del discorso di Erasto, ha tenuto distinto la sua medicina dalla prima forma di Cabala, che non aiuta il corpo, dalla seconda. L'esempio di colui che si era avvicinato a questa prima forma di Cabala viene indicato in Origene, di cui si dice criticamente che vi si era dedicato fin troppo.

Qualche anno più tardi, da Parigi, il francescano Jean Benedecti nel suo *Somme des péchés et le remède d'iceux comprenant tous les cas de conscience*, sembra aver immesso la relazione tra Origene e i cabalisti in un testo di ben ampia consultazione, come è un prontuario per confessori[659]. Il frate ammoniva di non seguire Origene, a riguardo dell'angelologia, poichè egli, che era stato alla scuola di Pitagora, di Platone e dei cabalisti, aveva posto la creazione degli angeli prima di quella del mondo.

A quella data il nesso è ormai consolidato e non sorprende che Giordano Bruno unisca Origene alla tradizione ebraica e pitagorica, ad esempio negli *Eroici Furori*, in riferimento alla dottrina della vicissitudine del cosmo "E tra teologi Origene solamente, come tutti filosofi grandi, dopo gli Saduchini ed altri molto riprovati, ave ardito de dire che la revoluzione è vicissitudine sempiterna"; e in diverso contesto, più specificatamente incentrato sulla trasmigrazione, nel *De Minino* "Pro conditione qua anima se gessit in uno corpore, ad aliud sortiendum disponitur, inquit Pythagoras, Saduchimi, Origenes et alii e Platonicis permulti"[660]. Ciò su cui bisognerebbe interrogarsi in questo caso, sarebbe piuttosto quel curioso riferimento ai Saduchini, cioè i sadducei, che erano ben lontani dall'affermare la metempsicosi, perchè convinti negatori dell'aldilà, come riconosciuto e ripetuto dall'intera tradizione precedente a Bruno. Ma ora conviene lasciare in sospeso questa questione.

Come Bruno, senza cioè considerare una diretta filiazione, Scipion du Pleix intitola un paragrafo della *Métaphysique ou science surnaturelle*[661], *Erreur des Cabalistes et d'Origen* dove attribuisce a entrambi la medesima dottrina della trasmigrazione delle anime. Più articolata sono gli accenni a Origene contenuti nel *Palagio degli incanti e delle*

---

[659] Cfr. F. SECRET, *I cabbalisti cristiani..*, cit., p. 250. Secret fa riferimento alla prima edizione del 1584, senza riportare in nota la pagina o la citazione esatta; sono riuscito a consultare solo l'edizione del 1599, dove non sono riuscito a ritrovare il passo nei capitoli dove avrebbe dovuto essere. Sarebbe in ogni necessario un confronto più preciso per chiarire se sia stato eliminato; l'edizione del 1599 nel frontespizio dichiara di aver estratto "les point plus notable et necessaires".

[660] G. BRUNO, *De Triplice Minimo*, 1591, p. 153.

[661] Scipion DU PLEIX, *Métaphysique ou science surnaturelle*, par Symon Rigaud, Lyon 1620 (I ed. Paris, 1617) p. 243. Scipion du Pleix dedica un paragrafo anche per opporsi all'interpretazione origenista che legge in chiave spirituale il fuoco dell'inferno., cfr. pp. 221-222

gran maraviglie de gli spiriti e di tutta la natura del vicentino Strozzi Cicogna, pubblicato nel 1604. Il paragrafo "Della strana opinione de' Cabalisti, et d'Origene circa la duratione, et ristabilizione di questo Palagio, ove si mostra che cosa sia la Cabala…" ricalca con evidenza la tesi di Pico sulla Cabala che espone la nascita di questa sapienza, proponendo la filiazione, più volte richiamata, Mosè-settanta sapienti-Esdra.[662] Il pensiero riposto di Dio e tramandato nella Cabala è la successione degli infiniti mondi con ciclici rinnovamenti, il mondo elementare ogni settimila anni, quello celeste ogni quarantanovemila. Al termine del ciclo ogni cosa torna al Chaos e alla materia prima, "che allhora Iddio facendo unione di tutti gli spiriti beati a se, lasci riposar quella immensa mole per certo spazio confusa"[663] per poi intraprendere la creazione di un mondo nuovo; "e per questa cagione dicono, che non è fatta mentione della creazione de gl'Angioli nella creazione del mondo, per dimostrare che erano rimasti immortali nella creazione de' mondi precedenti. Et quindi è, secondo loro, che Salomone nel terzo della Sapientia suppone la materia confusa avanti la creatione di questo mondo, e in un altro luogo dice *nihil sub sole novi.*"[664] La dimostrazione della verità di questa teoria, secondo i rabbini, risiederebbe nelle letture simboliche delle numerazioni contenute nell'Antico Testamento, in particolare a riguardo dei giorni della creazione. Il credito che hanno ottenuto queste dottrine, di derivazione egizia, è corroborato, secondo Cicogna Strozzi, dall'esagerazione della presunta antichità dei popoli, che dava loro autorità e rendeva plausibili "rivoluzioni" di migliaia di anni. Anche Origene aveva creduto in queste dottrine:

Origene entrò nella medesima frenesia, affermando ch'egli stimava, che avanti questo fosse stato un altro Mondo et che dopo questo ne dovesse succedere un altro, et cosi di mano in mano con circuito, et ordine perpetuo. Vuoi tu conoscere, diceva egli, che dopo la destruzione, et caduta di questo Palagio mondano se ne debbia un altro ritaurare et rinovare? Odi Esaia, che grida, farà un Cielo nuovo, e una terra nuova, le quali cose io fo rimanere nel

---

[662] Mi riferisco alla la nona della serie secondo la propria opinione. STROZZI CICOGNA, *Palaggio degli incanti e delle gran maraviglie de gli spiriti e di tutta la natura*, Vicenza, 1605, p. 124: "Non volsero gli antichi rabbini come Elezar, Mosè d'Egitto, Simone, Ismaelle, Iodan, Nachinan, et altri.." che è l'identica lista fornita da Pico. Anche il resto è ripreso da Pico: "Quell'occulta scienza la chiamavano in lingua Hebrea Cabalà, che vuol dire recettione, percioche non si scriveva, ma per tradizione a bocca uno la riceveva dall'altro. Conciosiache dissero costoro che questa scienza occulta derivava dal Legislator Mosè, al quale da Dio nel monte, oltre la legge scritta in cinque libri, anco questa a bocca fu data con espresso comando, che non la dovesse scrivere, ma comunicarla solo alli 70 sapienti…Dopo la cattività di Babilonia Esdra la fece scrivere in 70 libri…" *ivi*, pp. 124-125.
[663] *ivi*, p. 126.
[664] *ivi*, p. 127.

cospetto mio. Vuoi tu parimenti sapere, che avanti la fabrica di questo Palagio altri ve ne siano stati? Ascolta l'Ecclesiaste che lo insegna dicendo. Che cosa è, quello che è stato? l'istesso che sarà. Et che cosa è ciò ch'è stato fatto? l'istesso che doverà essere, et non v'è cosa nova sotto il Sole la quale parli, et dica: eccoti questo è nuovo: percioche fu l'istesso ne secoli, che avanti di noi passati sono…[665]

Il testo di Cicogna Strozzi che era stato pubblicato con l'approvazione ecclesiastica, venne però posto ben presto all'Indice (nel 1613). Esso venne però ripreso dall'agostiniano Pedro Valderama (il cui lavoro venne tradotto da un a me ignoto Sieur de la Richarderie) sotto il cui nome venne pubblicato nel 1617 un *Histoire générale du monde et de la nature, ou Traictez théologiques de la fabrique, composition, et conduite générale de l'univers divisée en trois livres*. Nel testo ricompare il capitolo sulla "strana openione de Origene e dei Cabalisti"[666]

Il legame e la discussione non dovette arrestarsi visto che ancora nel 1632, ormai ben fuori dall'arco cronologico che si intendeva prendere in esame, si trova un testo, pubblicato a Parigi da Jean de Croy interamente dedicato alle convergenze tra patristica e gli arcana delle più antiche teologie, lo *Specimen conjecturarum et observationum in quaedam loca Origenis, Iraenaei, Tertulliani, et Epiphanii, in quo varia scripturae sacrae Chaldeorum, Phoenicum, Pythagoreorum et Rabbinorum theologiae et philosophiae arcana indicantur et aperiuntur*.[667]

Il legame che viene individuato tra Origene e la tradizione cabalistica va dunque in due direzioni. Su un piano generale viene scorta la genesi ebraica della lettura allegorica, che caratterizza Origene e che lo induce a essere così fecondo nella sua ermeneutica, per chi lo apprezza, o a compiere i suoi noti errori teologici, per chi lo avversa. Come corollario di questo aspetto, vi è la translazione del carattere esoterico della verità – e del rapporto tra verità e ombra – dalla tradizione greca a quella ebraica; operazione del resto agevole una volta posto Platone tra i depositari della sapienza mosaica. In questa lettura l'allegorismo di Origene accentua le sue

---

[665] *ivi*, p. 131. L'esposizione è una ripresa di *De Principiis*, I, 4. Il *De principiis* (II. 3) viene successivamente citato anche al riguardo dell'angelologia, per mostrare che gli spiriti (nel contesto gli Angeli) hanno una qualche forma di corporeità, p. 188

[666] Dipendo da F. SECRET, *I cabalisti cristiani..,* cit., p.98, poiché non sono riuscito a reperire il testo. Secret parla di una prima edizione del 1619, ma altrove ho sempre trovato segnalato il lavoro di Valderrama come pubblicato nel 1617; è sorprendente che non si accorga che il testo di Cicogna Strozzi sia ben più che una fonte per Valderrama. Secret riporta in ogni caso che il testo di Valderrama venne ripreso a sua volta da Barthélemy Heurtevyn nel *De l'incertitude et tromperie des astrologues,* Parigi, 1619.

[667] Cfr. Secret, *I cabalisti cristiani..,*p. 315.

valenze esoteriche: non è più metodo, cautela, o mistificazione, come per i fautori e gli avverari dell'origenismo moderato che si è cercato di presentare poche pagine sopra, ma coltiva un legame più profondo con la verità e gli *arcana mundi*. Questo aspetto si lega anche a un'altra considerazione, che mi pare sia indizio di una differenza non di poco conto tra Zorzi e Pico della Mirandola: la continua investigazione origeniana che per il Mirandolano e soprattutto per Erasmo, era funzionale a una esaltazione di una teologia progressiva, non definita una volta per sempre, ma in corso di elaborazione, in questa nuova tradizione si piega invece a spiegare gli aspetti oscuri di una *theologia perennis*, una verità stabile che necessita solo di accorti esoterismi.

In secondo luogo tale vicinanza verte su alcuni temi specifici, al riguardo dell'anima e del mondo. Se viene spesso rimarcato la vicinanza della dottrina della trasmigrazione delle anima; essa è un dato interessante, su cui però bisogna avere una certa cautela. Per quanto riguarda il tema della metempsicosi il nesso più evidenziato rimane quello posto con Pitagora e con Platone; vi è da rimarcare come nel tempo Origene "in quanto platonico" è anche lui fautore della trasmigrazione delle anime. Ci si ritrova a che fare con un problema "storico" dell'immagine di Origene, di volta in volta cristiano e platonico, più l'uno che l'altro a seconda dei casi. In questo contesto vi è interesse verso Origene poiché è l'unico autore cristiano che contempla questa ipotesi, ed è dunque "il cavallo di Troia" all'interno della Chiesa. Ma nel momento in cui viene fatto questo collegamento, mi sembra, Origene incorpori "semplicemente" le caratteristiche che questa dottrina assume nella *prisca theologia*: diventa un – il – testimone cristiano che si riveste però di sole dottrine pagane. Bisogna riproporsi, mutandola, la domanda che sullo specifico apporto di Pitagora al pensiero di Marsilio Ficino si poneva Christopher Celenza : "To what extent is Pythagoras just another priscus theologus for Ficino, and to what extent does Ficino separate Pythagoras and the Pythagoreans out from the other ancient theologians?". L'originalità dottrinale del Padre Alessandrino andrà ricercata a partire dalla possibilità della metempsicosi, sul modo specifico di interpretate alcune condizioni legate ad essa: la preesistenza delle anime, e degli angeli; e soprattutto riguardo alla dottrina secondo cui i mondi si succedono uno dopo l'altro, per giungere a un momento di finale restaurazione.

V. GLI AMBIENTI ERETICALI

5. 1 Una bussola di carte

"I lavori sono in corso, come sempre, in quell'inesauribile studio della vita religiosa cinquecentesca che resta uno dei cantieri più fervidi e creativi della storiografia italiana"[668] In questo cantiere si cercherà di farsi strada, riscostruendone a volo d'uccello alcune delle sue vicende più significative, spesso anche piuttosto note, con l'occhio mirato a vedere come sia entrata in fibrillazione l'idea di inferno. La storiografia italiana sul radicalismo religioso nasce sul solco dell'opera cantimoriana del 1939 che ne fecondamente ha indirizzato temi e problemi, portandola però sovente a guardare all'eccezionalità dei fenomeni radicali prima che alla vita religiosa diffusa. Negli ultimi decenni si è lavorato per ovviare a questa mancanza, mutando, anche per gli ovvi motivi legati alo scorrere del tempo, quella cornice ideologica che faceva da sfondo agli *Eretici italiani:* la mancata Riforma, e il contributo degli italiani alla formazione spirituale del "mondo moderno".

Nel cantiere si sono delineate nel tempo varie posizione, nel tentativo di comprendere contenuto e significato della Riforma italiana, che nella sua stessa ricorrente inafferrabilità testimonia la sua sfuggevolezza. Soprattutto ci si interrogati sulle tradizioni che ne avessero potuto costituire la specificità, e sui modi per poterla portare alla luce: di questo dibattito si vogliono qui riportare quelli che sono stati, a mio avviso, gli snodi più significativi. Massimo Firpo ha sottolineato in più libri "il ruolo fondamentale (anche se non certo esclusivo) dello spiritualismo di matrice valdesiana". Si preferisce citarlo da uno dei suoi libri più recenti, perché lì, in una singola ma peculiare biografia del vescovo Soranzo, Firpo condensa il suo trentennale lavoro, esplicitando i sentieri della sua ricerca: "In esso [nel valdesianesimo] mi sembrava infatti di cogliere l'elemento irriducibile alle dottrine d'oltralpe che caratterizzò l'esperienza dei cosiddetti spirituali, con i quali alcune dottrine che il concilio si apprestava a condannare non solo trovavano prestigiose legittimazioni e complicità – che ne spiegano la diffusione in tutta la penisola – ma penetrarono ai vertici della gerarchia ecclesiastica, li divisero lungo linee di fratture sempre più nette, fino a esplodere in conflitti tanto aspri da travolgere la stessa autorità papale. E mi sembrava di cogliere anche una sorta di filo rosso che, dagli alumbrados spagnoli,

[668] M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico*, Roma-Bari 2006, p. 21.

dall'antitrinitarismo di un converso come Michele Serveto, dalle nicodemitiche reticenze dello stesso Juan de Valdés, dalla straordinaria esperienza religiosa di Bernardino Ochino e di tanti esuli in terra svizzera, tracciava un pur tortuoso e frammentario percorso capace di collegare alle sue matrici italiane quel radicalismo religioso ricostruito fino alle origini del socinianesimo europeo da Delio Cantimori"[669] Altri storici hanno suggerito vie diverse: nel tentare di cogliere la filigrana del testo più noto del movimento riformatore italiano, *Beneficio di Cristo*, Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi hanno individuato nella riflessioni benedettine, svoltesi in particolare nella congregazione cassinese, una possibile chiave per cogliere quell'irriducibilità italiana[670]. Quelle formulazioni, ispirate dalla patristica e in particolare da Giovanni Crisostomo, si connotavano per una speranza ottimistica di salvezza, improntata alla fede non meno che alle opere. Esse, da un lato, potevano guidare il mondo religioso italiano verso una precomprensione del messaggio luterano che ne capovolgesse l'assunto della predestinazione, mutandone il disperato sostrato in fiduciosa speranza; dall'altro lato, alle soglie del Concilio, risultavano possibili ma fallimentari tentativi di mediazione che dovevano condurre a parabole esistenziali ricacciate fuori dal terreno dell'ortodossia. A partire dal primo aspetto, i due storici hanno notato la diffusione di un sentimento spirituale che, pur con le mille cautele che un'operazione di questo genere comporta, hanno inteso definire come "pelagianesimo"[671]: l'idea cioè di un salvezza dell'uomo possibile in virtù delle sue stesse facoltà. In seguito il tema delle radici benedettine, e dell' "ottimismo" religioso è stato ripreso da uno studioso americano, Barry Collett, e vi è successivamente ritornato Adriano Prosperi in un puntuale studio sulla "setta georgiana"[672]. Diversa è stata la strada seguita da Carlo Ginzburg: il suo interesse per la cultura popolare lo aveva invece già in quegli anni condotto a rinvenire nei processi inquisitoriali al mugnaio friulano Menocchio,

---

[669] *ibidem*, pp. 20-21.

[670] C. GINZBURG, A. PROSPERI, *Giochi di Pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino 1975.

[671] Tale categoria presentava qualche problema a detta degli stessi autori: C. GINZBURG, A. PROSPERI, *Giochi di Pazienza.* P. 14 "Ma il tentativo di unificare il tema dell'ampiezza della misericordia divina e quella dell'esaltazione del libero arbitrio sotto l'etichetta comune di «pelagianesimo» costituiva in realtà una semplificazione eccessiva, che in un primo tempo sfuggì a B.. Solo il secondo termine era intrinsecamente connesso a posizioni di tipo «pelagiano»: il primo era perfettamente compatibile con il più radicale agostinismo" A me pare che la categoria origenismo, soprattutto per come era stata mediata da Erasmo tenga insieme entrambi gli elementi. L'idea di studiare la diffusione dell'origenismo non era sfuggita ai due autori, cfr. *ivi*, p. 193 "In una lettera del 16 dicembre 1974 Cesare Vasoli ha fatto notare che "certi motivi (facilità della salvezza, larghissimo o addirittura totale numero degli eletti, ecc.)" potrebbero " avere anche una radice origeniana". Ma il filo conduttore dell' «origenismo» era stato lasciato cadere, a torto,da B., proprio all'inizio della ricerca".

[672] B. COLLETT, *Italian Benedictine scholars and the Reformation. The Congregation of santa Giustina of Padua*, Oxford 1995; A. PROSPERI, *L'Eresia del Libro Grande*, Milano 2001.

l'attestazione di sinceri dubbi sull'inferno, a partire dalla negazione della resurrezione della carne mutuata da una concezione materialista del mondo[673].

In merito ad alcune delle proposte di *Giochi di Pazienza*, acute ma fin troppo polemiche sollecitazioni provengono da un famso libro di Silvana Seidel Menchi, sulla fortuna di Erasmo in Italia[674]. Non uno studio della categoria di erasmismo, come specifica l'autrice, ma dell'uso di Erasmo, legittimo e illegittimo, proprio e improprio, in ultimo cioè nella sua funzione di reagente, per rispondere in primo luogo alla domanda "come leggeva Erasmo il lettore cinquecentesco?"; e in secondo luogo a quella più generale sulla Riforma in Italia. Ci interessa per due motivi: in primo luogo perché la ricerca della Seidel Menchi ha incontrato più volte, e spesso in relazione con la ricezione erasmniana, la negazione dell'inferno; inoltre per l'orientamento che la studiosa propone sulla questione del significato della Riforma in Italia. Per la Seidel Menchi l'utilizzo delle due categorie (pelagianesimo e agostinismo) di Prosperi e Ginsburg, la loro supposizione che il primo fosse un elemento autoctono e il secondo di importazione luterana, veniva costantemente smentita dalle fonti; soprattutto era figlia di schemi teologici dogmatici che riteneva inutili ai fini della comprensione del fenomeno della Riforma italiana. Se da un lato è sacrosanto l'appello a rispettare "la poliedricità dottrinale e il dinamismo forse un po' sregolato, astendendosi dall'applicazione meccanica di schemi precostituiti e spesso estranei al materiale che hanno tra le mani"[675], il richiamo a non scavalcare con le definizioni il peso dell'esclusione e della sofferenza, a non intrappolare qualsiasi contingenza, risulta però un'istanza eccessiva, che si autopreclude la capacità di interpretazione. L'insofferenza legittima verso la tassonomia storiografia non dovrebbe cioè intaccare la possibilità di comprendere i fenomeni storici oltre il limite della singola esperienza umana.

Ciò che mi preme in ogni caso far notare è il modo in cui tutte e tre le prospettive intersecano l'ambito di questa ricerca. Come si vedrà nelle prossime pagine infatti questi autori hanno dovuto fare i conti con alcune tendenze della Riforma italiana, dalle quali emergevano con chiarezza negazioni o ridimensionamenti dell'idea di inferno. A seconda delle prospettiva adottate essi hanno suggerito risposte diverse, facendo di quando in quando riferimento a un generico origenismo come concausa.

---

[673] C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976.
[674] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino 1987.
[675] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, p. 23.

Come talvolta accade, alcune polemiche possono risolversi con costrutto quando i tratti non vengano visti come esclusivisti, ma legati tra loro. Cercherò dunque di proseguire nell'esposizione dando conto di queste diverse posizioni, e intervenendo per segnalare il ruolo dell'origenismo, come ulteriore integrazione delle categorie (valdesianesimo, benedettinismo, circolazione erasmiana, materialismo popolare) proposte dagli illustri storici citati.

5.2 Juan de Valdés: nicodemismo e spiritualità

La categoria storiografica di "nicodemismo", proprio per la sua natura di atteggiamento consapevolmente sottratto alla storia, come e forse più di altre concetti simili è ed è stata ricca di feconde intuizioni, ma anche foriera di pericoli, per chi incauto vi si avvicinasse. Se il valdesianesimo ha rischiato di divenire come "cifra della nostra ignoranza" il contenitore di buona parte delle esperienze religiose non pienamente ortodosse del Cinquecento italiano, ancor più il nicodemismo, senza le dovute attenzioni, rischia di assorbire lo studioso della storia religiosa italiana del XVI secolo, costringendolo a ricercare traiettorie nascoste e a frugare nei silenzi delle risposte forse troppo forzate; in breve, a trovare spunti nicodemitici dove non ve ne sono.

Juan de Valdés fu sicuramente un autore che riuscirebbe difficile affrontare senza far uso di questo concetto; l'autore spagnolo fu nicodemita nelle parole e negli atti, nella pratica delle cerimonie della Chiesa cattolica, pur professando una fede, se non riformata, comunque "rigenerata" [676]. Il suo fu un nicodemismo particolare, non dettato solo dalle ovvie cautele che accompagnarono la stesura e la diffusione dei suoi scritti; va ricordato che si tratta di un nicodemismo pre-conciliare, nel quale non piccola fu la componente di attesa dinanzi a quelle decisioni che si attendevano imminenti. Non sappiamo cosa avrebbe fatto Valdés nel corso degli anni '40, quando l'ortodossia cattolica venne a irrigidirsi e le possibilità di provvedere ad una riforma della Chiesa senza traumi né scismi diminuirono progressivamente. Bataillon si è chiesto se "no podría decirse…que las actitudes llamadas nicodemitas comportan un fondo de sabiduría irenica más noble, eventualmente más heroica que el simple repliegue defensivo ante una ortodoxia perseguidora"; un atteggiamento, si può aggiungere, che si radica profondamente nello spiritualismo valdesiano. Non sarà

[676] Per il nicodemismo di Valdés vedi M.BATAILLON, *Juan de Valdés nicodémite?*, in *Aspect du libertinisme au XVI siècle* (Actus du Colloque de Sommieres), Paris, Vrin, 1974, pp 93-103; l'edizione spagnola si trova all'interno del volume postumo M.BATAILLON, *Erasmo y l'erasmismo*, Barcelona, Biblioteca de Bolsillo 2000. Particolare attenzione al tema è presente anche nel libro di Firpo *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano,* Firenze, Olschki 1990, in particolare alle p. 43 sgg. Fu Cantimori a suggerire la possibilità storiografica dell'utilizzo del termine, coniato da Calvino con una senso fortemente dispregiativo, a partire dal suo fondamentale lavoro sugli *Eretici* e più compiutamente nell'articolo *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano* in «Quaderni di Belfagor», I, 1948, pp.12-23; (cfr.anche *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, edito in calce alla recente edizione degli *Eretici* a cura di Prosperi, in particolare a p. 447 sgg). Suggerimento accolto e sviluppato da Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa* Torino, Einaudi, 1979, libro che resta fondamentale per la storia del termine.

quindi del tutto inutile, prima di analizzare il pensiero del teologo di Cuenca - snodo fondamentale per comprendere il mondo religioso italiano del Cinquecento - meglio specificare i caratteri che in lui venne ad assumere.

La dimensione religiosa in Juan de Valdés si struttura come un percorso ininterrotto verso un grado sempre più elevato della conoscenza della verità cristiana, che conduce ad ampie differenziazioni dei contenuti attraverso cui le persone accedono a Dio; è evidente il forte grado di individualismo cui può approdare una concezione di tal genere. La fede vive dunque di un continuo processo di approfondimento che non può dirsi mai terminato, e che deve adattarsi alle esigenze e al grado di perfezione raggiunto dal credente. Un gradualismo del "negocio christiano" cui si accompagna il gradualismo pedagogico che caratterizza l'opera di diffusione delle sue dottrine. In piena linea con ciò, non è un caso che una delle sue opere più forunate fu l'*Alfabeto cristiano*, "grammatica" del cristianesimo preparata per Giulia Gonzaga, nella quale vengono delineati "i principii della perfettione christiana, facendo istima che, imparati questi, ha da lasciare l'alphabeto et applicare l'animo suo a cose maggiori, più eccellenti et più divine"[677] Dalle testimonianze che abbiamo sui metodi con cui veniva trasmesso il messaggio valdesiano è inoltre chiaro che anche esso avveniva a diversi livelli: gli scritti, peraltro pubblicati postumi, non racchiudono l'intera espressione della sua concezione della pietà religiosa.

Quest'esperienza cristiana, questo cammino necessita di essere illuminato dalla grazia dello Spirito Santo, senza la cui ispirazione anche la Sacra Scrittura permette una conoscenza imperfetta, come quella di una candela[678]. Se le Scritture sono scritte sotto l'ispirazione dello Spirito, allo stesso modo dovranno essere interpretate. Più esattamente Valdés distingue tre via attraverso le quali si può giungere al "conocimiento" di Dio: "attraverso la contemplazione delle cose la quale è propria delli gentili, l'altra per la lezione delle sante scritture la quale fu propria degli Ebrei, e l'altra per Cristo la quale è propria delli cristiani."[679] Le prima due sono fallaci e

---

[677] J. de VALDÉS, *Alfabeto cristiano*, a cura di Massimo FIRPO, Torino, Einaudi, 1994, p. 7.

[678] In Juan de VALDÉS, *Le cento e dieci divine Considerazioni*, a cura di Edmondo CIONE, Milano, Bocca, 1944; la citazione è tratta dalla Cons. 63, p. 257 sgg.; cfr. anche Considerazione 67, p. 272 "Tutti gli uomini stando senza spirito santo, stanno senza esperienza delle cose spirituali e divine, avendo solamente la scienza di esse che si acquista per la scrittura; onde avviene che siccome nelle cose umane e naturali delle quali non hanno esperienza, stando con la sola scienza, stanno con openione senza alcuna certificazione, così nelle cose divine, stando senza esperienza, stanno con openione senza alcuna certificazione. In quanto, ove non è esperienza, non può essere certificazione, e la esperienza nelle cose di Dio è riservata a coloro che hanno lo spirito di Dio.." Per le citazioni da questo libro verranno indicati il numero della Considerazione e la pagina di questa edizione.

[679] Considerazione 85, ed. Cione, p. 361

conducono alla disperazione; la terza invece è condizione sufficiente per la salvezza dell'uomo; anch'essa avviene per speciale rivelazione di Dio. Presupposto fondamentale è che la fede e l'illuminazione non possono essere altro che gratuito dono. Ma l'illuminazione è solo il primo momento del percorso, via via che si proseguirà, "come il cieco che comincia a recuperare la vista degli occhi" si avanzerà nella conoscenza delle "cose spirituali". Il rapporto con le Sacre Scritture viene a questo punto a chiarirsi alla luce dell'esperienza:

> intendo che 'l pio Cristiano deve solamente pretendere li conoscimienti e li sentimenti interiori che Dio per mezzo del suo spirito santo gli darà nell'anima e quelli che mediante essi andrà esperimentando delle cose dello spirito santo; di maniera che, pigliando in mano un libro della santa scrittura, pretenda intendere quello che è passato per lui. E così pensi che non intende quello che non ha esperimentato, e pensando questo se desidererà intenderlo, attenderà a sperimentarlo e a cercare con curiosità quello che in ciò hanno inteso gli altri; e attendendo all'esperienza attenderà alla totale manifestazione dell'animo, privandolo di ogni curiosità; e insieme con l'esprienza e mortificazione acquistarà la vera intelligenza della santa scrittura e intenderà come il negocio Cristiano non consiste in scienza ma in esperienza.[680]

Ma la vera intelligenza della santa scrittura è anch'esso un processo in continua evoluzione: la parola di Dio si conforma alle capacità di chi la legge: "al principiante …latte et al professo…il cibo conforme al suo profitto"[681], sino a poter diventare sostanzialmente superflua per "l'uomo dotto, che ha spirito…che avendosi al principio servito delle sante scritture come di un alfabeto, lascia poi che le servino del medesimo ad altri principianti, attendendo egli alle ispirazioni interiori, tenendo per maestro il proprio spirito di Dio, e servendosi delle scritture sante, come di una conversazione santa e che gli causa ricreazione"[682]. Il libro principale da leggere per il cristiano pare essere il suo proprio libro, che aiuta a conoscere sé stessi, Dio e Cristo - "sappiate che io costumo di chiamare l'animo mio il libro mio"[683] – del quale la

---

[680] Considerazione 55, p.232.
[681] *Alfabeto*, p. 7
[682] Considerazione 32, p. 125. cfr. anche la Considerazione 63, p. 257 sgg. "E però san Pietro lauda bene lo studio della santa scrittura, ma mentre l'uomo sta nel luogo oscuro della prudenza e ragione umana, e vuole che questo studi duri infino a tanto che la luce dello spirito santo risplenda nell'animo dell'uomo; intendo che venuta questa luce l'uomo non ha più bisogno di cercar quella della scrittura santa la quale da sé stessa si diparte siccome la luce della candela, entrando li raggi del sole…"
[683] vedere la prima delle *Domande e risposte*, pubblicate in calce all'Alfabeto cristiano, op. cit., pp. 115 sgg: *In che maniera il Christiano ha da studiare nel suo proprio libro et che frutto ha da trahere dello studio et come la Santa Scrittura gli serve per interprete o commentario*

Scrittura costituisce un "interprete o commentario"; la Scrittura cioè si rapporta all'esperienza personale per approfondirla e meglio interpretarla. Che "il negocio Cristiano non consiste in scienza ma in esperienza" è stato dunque spesso visto come compendio della religiosità valdesiana, che limita qualsiasi autorità esterna a vantaggio del percorso interiore, sempre perfettibile. Da qui la molteplice diversità dei modi dell'essere cristiano, e di contenuti che si danno alla propria fede. "E di qui procede ancora che quello, che una persona, che ha poco spirito, tiene per molto accertato, un'altra, che ha più spirito di essa, il tiene per errore, andando così di mano in mano crescendo la chiarezza del giudicio che le persone spirituali fanno delle cose divine."[684] Questo concetto in vario modo compare più e più volte nelle pagine di Valdés, trovando una delle sue formulazioni più felici e note nell'immagine del "ricchissimo e bellissimo palazzo posto in una piazza pubblica", nel quale non vi sono "stranieri"; "di maniera che non sia uomo alcuno di quelli che hanno fede, quantunque sia umana, che si tenga per straniero dalla Chiesa cristiana"[685]. Ne deriva implicitamente una concezione ampia della tolleranza, ma anche una precisa volontà di non suscitare scandali agli occhi dei "flacos", dei deboli nella fede. Nella Considerazione LXXVI affronta da vicino questo aspetto, in un brano dove viene affrontata da vicino la questione del nicodemismo, legittimo solo quando è praticato per non destare scandalo:

Li santi di Dio …si scandalizzano uno dell'altro quando li perfetti usano più libertà che non converrai in presenza degli imperfetti, con la quale libertà essi sono tentati a fare mal giudicio della fede Cristiana o far come fanno li perfetti, non tenendo per certo e fermo che fanno male. Da questa maniera di scandalo teneva intento san Paolo di guardarsi sempre, come consta Rom. XIV e I Corinth. VIII. Li medesimi scandalizzano li santi del mondo, quando non si conformano con loro nelle cose che al parer loro sono religione e santità. Cosi si scandalizzavano di Cristo gli Scribi e i Farisei, come consta Matth. XV. E gli Ebrei si scandalizzavano di san Paolo…; voglio dire che se una persona Cristiana che intende la verità evangelica e conosce la fede Cristiana, si troverà fra persone che vanno intendendo e conoscendo l'una e l'altra cosa, accomodandosi alla loro incapacità e fragilità, farà come fanno essi, pretendendo destramente di tirarli alla cognizione di ambedue le cose; -e dico di più, che , in caso che si trovi ove sia dell'una e dell'altra sorte di persone, se penserà che, dissimulando con coloro che ancora serbano alcuna parte di superstizione, sia per

[684] Considerazione 74, p. 309
[685] *Trattatelli*, p.25

scandalizzare e fare cadere coloro che sono liberi dalla superstizione…, non deve dissimulare in modo alcuno, benché pensili poner a pericolo la vita, avendo sempre a risguardo che la fede Cristiana e la verità Evangelica stia ferma e constante[686]

Vero centro della riflessione valdesiana è la distinzione fra l'interiore, che è l'aspetto fondamentale e l'esteriore, che non viene negato, ma non è da considerarsi essenziale[687]; l'aspetto esteriore ha anzi una ragione nel fortificare la fede dei deboli. Il tema viene svolto anche per quanto riguarda la giustificazione. Secondo Valdés solo gli uomini che conoscono e vedono unicamente il lato esteriore attribuiranno condanna o salvezza alle opere; gli altri "color che conoscono e veggono l'interiore, la radice, donde nasce il vivere e l'operar dell'una parte ed il vivere e l'operar dell'altra parte, -essendo più che uomini per la rigenerazione Cristiana, conosceranno, che la fede ha salvato coloro che si salveranno, e che la infedeltà ha salvato [sic.; ma probabilmente dannato] coloro che saranno condannati." [688] La necessità di preservare comunque un ruolo alle opere deriva dunque dall'attenzione che gli uomini ripongono nel "giudicio" esteriore; ma soprattutto, per la loro ricaduta pratica: "pare cosa necessaria, che la santa scrittura usi questo modo di parlare per raffrenare la prontezza al male ed incitar la tardità al bene… e ciò facciano ancora coloro che non conoscono rigenerazione né rinnovazione, per paura di essere condannati, e così questi siano manco mali."[689] Valdés è in coerenza con il suo sistema gradualistico, per cui possono esservi diverse motivazioni per essere mossi al bene. A chi non ha fede, la persistenza della salvezza tramite le opere consiglia di perseguire il bene, in virtù della minaccia della condanna eterna; ma il cristiano ormai "rigenerato e rinnovato" non ha più bisogno di credere per paura, ma lo fa per tener salda la sua fede e per il suo dovere.

Più in generale, nell'aspetto dell'esteriorità rientravano molte di quelle dottrine che venivano combattute dai protestanti: nel nicodemismo valdesiano la delineazione dei confini tra fundamentalia fidei e adiaphora, nella centralità che viene ad assumere lo spazio della coscienza, permette di rimanere all'interno della Chiesa romana. La distinzione tra spirito e lettera, tra interiore e esteriore intesa in questo modo, portava a non poter seguire la strada dello scisma protestante: Lutero avrebbe peccato di

[686] Considerazione 76, p. 318; p. 323.
[687] Cfr. D.CANTIMORI, *Il circolo di Juan de Valdés* in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi 1975, p. 199.
[688] Considerazione 98, p. 440.
[689] *ibidem*, p. 442.

superbia nel voler distruggere la Chiesa cattolica, giungendo alla frattura non già per la giustificazione per fede, non ancora discussa in un concilio, ma per dottrine non fondamentali. A ben vedere, viene a cadere in realtà l'importanza stessa dei concetti di ortodossia, dissolta nella centralità che assume il dubbio e che troverà una sintesi matura nel Castellione, e di Chiesa visibile; essa solamente "juzga de lo exterior"[690] ma non ha un ruolo nel cammino di fede, un' esperienza che si svolge solo attraverso lo spirito di Dio, e tutt'al più all'interno di una comunità minoritaria di veri eletti. In più l'interpretazione delle Scritture di Valdés, secondo cui esse possono essere comprese solo attraverso l'ispirazione, esclude o comunque limita fortemente la tradizione o l'insegnamento della Chiesa, che non rappresenta più la via principale per accedervi.[691]

***

Le Sacre Scritture vanno comprese anche alla base dell'antinomia fondamentale tra Legge e Vangelo. Seguendo uno degli aspetti tipici del protestantesimo, la Legge ci pone davanti alla volontà di Dio e, mostrando l'inclinazione del mondo al peccato, ricorda all'uomo la sua miseria: "L'officio suo è mostrare il peccato et anchora accrescerlo"[692]; in questo modo ci mostra il bene: "Ma con tutto questo havete, signora, da sapere che la legge ci è molto necessaria, perché se non fusse la legge non vi sarebbe conscientia, et se non fusse la conscientia il peccato non sarebbe conosciuto, et se 'l peccato non fusse conosciuto noi non ci humilieremo, et se non ci humiliassimo non acquisteremmo la gratia, et se non acquistassimo la gratia non saremmo giustificati, et non essendo giustificati non salveremmo l'anime nostre."[693] Dunque mediante l' "officio" negativo della Legge l'uomo viene condotto alla conoscenza di sé, raggiungendo la consapevolezza di essere incapace di compiere la

---

[690] "Los mandamientos de Dios somos obligados a gurdarlos exterior y interiormente, y con muy entere y pronta vluntad, tnto que aldemos con el espíritu nos holguemos con ellos y se nos hayan dulces i sabrosos, como en verdad los son. Los mandamientos de la yglesia, según dize Juan Gerson, basta para cumplir con ella que los guardemos exteriormente; y aunque los guardemos de mala gana, con tanto que los guardemos cumplinos con la yglesia, porque ella solamente juzga de lo esterior", *Dialogo de la doctrina christiana*, p. 88.

[691] Secondo Nieto "for him such teaching represents a secondary apprehension of the biblical experience, and as such it lacks personal experience, thus being exposed to being an interpretation which is itself not based in the action of the Holy Spirit, but in man's spirit and curiosity. This is a radical individualism and subjectivism which is working method of exegesis, dissolves tradition itself." in J. NIETO, *Juan de Valdés and the origi of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Libraire Droz 1970, p.246.

[692] *Alfabeto cristiano*, p. 20

[693] *ibidem.*

volontà di Dio: ci induce così a confidare nella grazia divina. Con la Legge Dio dichiara la propria volontà ma non ci dà le forze con le quali la si possa adempiere. Compito proprio del Vangelo è quindi di "sanare le piaghe che fa la legge…Di modo che la legge ci insegna ciò che abbiamo a fare, et l'evangelio ci dà spirito con lo quale lo possiamo adimpire; la legge fa la piaga et l'evangelio la sana; et finalmente la legge mortifica et l'evangelio vivifica."[694] Nell'Evangelio in quanto forma viva della fede, e non precetto, che è iscritto nei cuori e non sulla carta, sta la flessibilità dottrinale del pensiero valdesiano. A questa teoria è affidato anche il compito di ricomporre la frattura tra il Dio misericordioso e il Dio giusto; la consapevolezza della giustizia divina rischia di portare l'uomo alla disperazione, se non si ritrova nelle parole della Legge, dove è già preannunciato, l'annuncio del sacrificio di Cristo. Una religione che pone al centro il Dio giusto piuttosto che il Dio misericordioso, diventa superstizione. E' particolarmente chiara su questo punto la Considerazione 11:

Tutte le perfezioni che la santa scrittura tribuisce a Dio, pare ancora alla prudenza umana che ridondino in utilità all'uomo salvo che una, la quale pare che li ridondi in danno;… non pare che gli sia utile che egli sia giusto, perché essendo Dio giusto e l'uomo ingiusto, non trova come potersi salvare nel giudizio di Dio. La bontà di Dio è tanta che, volendo ancora questa sua perfezione, la quale al parere nostro ridonda in danno dell'uomo, ridondi in utilità di lui non meno che tutte le altre, determinò di eseguir nel suo proprio figliolo tutto il rigore della giustizia che doveva essere eseguita contra tutti gli uomini per la loro empietà e peccati, acciocchè gli uomini…conoscano che li si è utile che Dio sia giusto, come che egli sia misericordioso; essendo certo che amministrando giustizia non può lassar di salvar loro, avendo essi accettata per sua la giustizia già eseguita nel proprio figliuolo di Dio. Onde intendo e mi certifico che Dio rivelò alli santi del testamento vecchio come la sua propria giustizia doveva essere eseguita nel suo proprio figliuolo Gesù Cristo nostro Signore…Appresso intendo che gli uomini che non sono certificati per revelazione che Dio ha eseguito in Cristo il rigore della giustizia sua come abbiamo detto, temano sempre il giudicio di Dio, e li è grave che in Dio sia giustizia, perché non trovano come poter satisfare ad essa. Da questo timore nascono le superstizioni, nascono gli scrupoli e nascono le cerimonie. Delle quali cose tutte siamo liberi noi, che per rivelazione siamo venuti alla cognizione di Cristo.[695]

Il contrasto fra Legge e Evangelio non è quindi negato, ma anzi affermato

[694] *ibidem*, p.21.
[695] *Considerazione 11*, pp. 39-41

positivamente come contraddizione essenziale, strumento dinamico della volontà di Dio. La Legge è efficace nel condannare, il Vangelo nel giustificare. Ad esso il compito di svelare il lato misericordioso, già annunciato dalla Legge, tramite la figura di Cristo, la predicazione della grazia e della remissione del peccato. Come in San Paolo, dove abbonda la grazia abbonda il peccato; senza voler dichiarare una filiazione, potrebbe forse essere questa l'idea che voleva affermare Alcaraz, quando dichiarava di desiderare di peccare di più, e si è visto come fosse malamente intesa. Ciò che sembra comunque non comparire negli alumbrados è il lieto annuncio dell'Evangelio che "vivifica", tramite i meriti e i "benefici" di Cristo, ed in questo aspetto la più forte dissonanza.

Risulta certo difficile negare di ritrovare nelle dottrine di Valdés parte dello spirito che caratterizzava la pietà degli alumbrados, dal principio della libertà spirituale del cristiano, al rilievo accordato ad esperienza ed all'illuminazione, all'atteggiamento consapevolmente attento a non destare scandalo, fino al dissolvimento dell'istituzione ecclesiastica. A questo proposito gli accurati studi di Carlos Gilly sulla presenza di citazioni di autori protestanti negli scritti di Valdés vanno soppesati con la dovuta cautela: se è consentito un paragone, bisogna considerarli alla stregua degli importanti studi del Bozza, sull'ampia messe di citazioni di Calvino che si ritrovavano nel *Beneficio di Cristo*, che non vale però ad inficiare la sostanziale ispirazione valdesiana complessiva del libro[696]. Come considerazione più generale, va sottolineata, l'impossibilità, e l'infruttuosità, di ridurre tali dottrine sotto una sola etichetta. Vi sono però degli aspetti radicalmente diversi di cui bisogna tener conto. Balza dunque immediatamente agli occhi la centralità che assume in Valdés la figura salvifica di Cristo, il cui ruolo di intermediario era stato svalutato dagli alumbrados. Per il pensatore di Cuenca, invece, la felicità consiste nella conoscenza di Dio per Cristo e le prospettive di salvezza sono mediate dal suo sacrifico:

"il conosco gloriosissimo e trionfantissimo, come quello che ha acquistato assoluta potestà in cielo e in terra, avendo acquistato il regno di Dio e la eredità di Dio per gli eletti di Dio, avendoli uccisi tutti in sé, risuscitati tutti in sé, e glorificati tutti in sé, e così viene ad esser di loro quello che è di lui…Conosco Cristo per signore degli eletti di Dio, perché intendo che esso li ha redenti col suo prezioso sangue, liberandoli dal peccato, dall'inferno e dalla morte,

696 C.Gilly, *Juan de Valdés*, op. cit; per il Bozza vedere *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1976; cfr. M. Firpo *Juan de Valdés e l'evangelismo italiano* in *Tra alumbrados e spirituali*, op. cit., p. 127 sgg.

nelle quali cose li avea posti e alle quali cose li avea obbligati e fatti soggetti il primo uomo"[697].

"E perché la principal pena della ribellione fu la morte, benché non li liberi dalla morte temporale, perché moreno come gli altri, gli libera dalla morte eterna promettendogli la resurrezione e dandogli il segnale di essa per la vivificazione interiore e per la risurrezione di Cristo";

L'espiazione in Cristo dei peccati colma lo iato tra la giustizia divina e la miseria umana, come si è visto nella *Considerazione* 11; in questo modo è il vero perno della giustificazione. La fede va riposta nell'annuncio di redenzione dell'Evangelio, la giustificazione per la fede è giustificazione per i meriti e il sacrificio di Cristo. La giustizia di Dio certifica l'uomo che non può essere castigato due volte[698], la sua bontà adempie a questa condizione eseguendo "in Cristo il rigore della giustizia sua": "Crediamo all'Evangelio, il quale ci certifica che in Cristo fummo castigati e in questo ci assicuriamo, sapendo che Dio è giusto, e che fummo castigati già nella croce in Gesù Cristo nostro Signore". Il sacrificio di Cristo si configura quasi come un atto sostitutivo, con il quale si soddisfa la giustizia divina: in realtà come viene meglio specificato nella Considerazione 82 più che una "sostituzione" di ogni peccatore, si tratta di una identificazione di Cristo con i peccati[699]: in questo modo, secondo Nieto, il sacrificio di Cristo è una valida espiazione solo perché Dio la accetta come tale: "The Valdesian grounds for the doctrine of atonement are God's willingness to save man, and Christ's innocence, divinity, and active obedience to the Father. Out of these, the doctrine of atonement as satisfaction, substitution-identification, and reconciliation, is explained not as a rational working out of its implications but rather as the divine solution to human sin and misery." [700]

Di contro alla figura di Cristo più volte ritorna,in un'antitesi ripresa da San Paolo, la figura di Adamo, il vecchio uomo, il cui peccato ha comportato la perdita per l'uomo del lume spirituale: il sacrificio di Cristo qui assume il significato della riabilitazione dell'uomo e si lega alla prospettiva della resurrezione dell'umanità. Componente essenziale del sacrificio di Cristo è la promessa di vita eterna che si lega alla resurrezione, e sulla quale si fonda il patto tra Dio e gli uomini:

---

[697] Considerazione 109,
[698] "essendo certi, che essendo Dio giusto, non ci castigherà, due volte". Le citazioni sono alle pp. 42-43.
[699] Considerazione 82, p. 350 sgg.
[700] NIETO, *op. cit.*, p 312.

sommettendo il primo Adam tutti gli uomini alla miseria e alla morte, guasti tutte le creature, e che conducendo il secondo Adam Gesù Cristo nostro Signore gli uomini alla felicità e alla vita eterna restaurerà tutte le creature" ;

li dirò che Cristo non revocò la sentenza data contro tutti noi che ci obbliga alla morte, ma che la rimediò con la risurrezione, di maniera che moriamo per Adam e resuscitiamo per Cristo";[701]

Va rilevato in questo quadro il profondo pessimismo antropologico che caratterizza il pensiero di Valdés; per cui il lume spirituale perduto per Adamo ende impossibile sembra rendere impossibile qualsiasi conoscenza e qualsiasi atto di bontà, fince non verrà risanato il suo arbitrio. Ma, ancor di più per quanto visto per Erasmo, il pessimismo antropologico serve per affermare la magnificenza di Dio; la disparità delle due condizioni mette in luce la grandezza del "beneficio" concesso.

L'uomo che accetta il patto della giustificazione di Dio attraverso Cristo "comincia a morire al mondo e a vivere a Dio, a morire ad Adam e a vivere a Cristo, a uscire del regno del mondo e ad entrare nel regno di Dio"; inizia un processo di rigenerazione, di "vivificazione", continuo lavoro dello Spirito nell'uomo, che si completerà solo con la resurrezione dei giusti, ma che inizia a far sentire i suoi effetti durante l'esperienza del "negotio cristiano", "così costumo io chiamar…la vivificazione risurrezione imperfetta."[702] Nella presente esperienza del cristiano inizia dunque la futura realtà ultraterrena; da questa esperienza anzi ne riceve conferma.

In questi brani il destino dei reprobi alla risurrezione non è mai accennato; ed anzi sono evidenti le note di speranza che permeano la dottrina valdesiana, che ruota attorno al "beneficio di Cristo", che assume su di sé il peccato e incorpora in sé l'uomo e che giunge ad attribuirgli come effetto della sua fede il principio della "pace della coscienza", certificandolo "che sta in gratia di Dio, che è figliuolo di Dio e che è erede della vita eterna."; dottrina questa temuta da parte cattolica[703]

In un altro passo si segnala la condanna alla pena eterna, ma con una affermazione che Firpo considera reticente, che "apre e subito chiude il discorso sulla condanna dei reprobi, lasciando intuire implicazioni e sviluppi non affidabili ad una larga divulgazione"[704]:

---

[701] Cons. 75, p. 176; 87 pp. 373-374; cfr. anche la Cons. 108.
[702] Considerazione 39, pp. 154-155.
[703] *Trattatelli*, p. 78
[704] M. FIRPO, *Gli affreschi del Pontormo*, cit., p. 131.

il proprio intento della sua venuta fu… a dar vita eterna a coloro che in Adam l'aveano perduta. E qui quadra bene dire che sì come, disubedendo Adam, tutti morimmo, così, ubedendo Cristo, tutti risuscitiamo, benché la resurrezione non sarà gloriosa se non per coloro, credendo che morirono in Adam e resuscitarono in Cristo, s'applicarono a viver nella presente vita come morti e come resuscitati, imitando quella vita che s'ha a viver nella vita eterna,il ritratto della quale , quanto alla purità, bontà, sincerità, verità, fidelità, ecc. lo vediamo in Cristo.

Più emblematico sembra il seguente brano delle *Considerazioni*, nel quale sembra ritrovarsi l'aspirazione origeniana alla "restaurazione", ponendo dei limiti agli angeli buoni e agli angeli mali, ma senza far nessun riferimento alla sorte dei reprobi:

avendo a essere gli uomini immortali e felicissimi nella risurrezione delli giusti, tutte le creature torneranno a recuperare quell'essere, quel temperamento e quell'ordine col quale furono create per far gli uomini nella sua riparazione immortali e felicissimi siccome nella sua depravazione pervertirono il loro essere il loro temperamento e il loro ordine, per farli miserabili e mortali. In questa generalità di creature non intendo che siano compresi gli angeli buoni, perché non essendo stati guasti, non hanno necessità di essere restaurati né gli angeli mali, perché, non essendo stati guasti con l'uomo per far miserabile e mortale l'uomo, non saranno restaurati coll' uomo per farlo immortale e felicissimo[705]

In realtà se in questi brani possono intravedersi delle reticenze, vi sono molti altri brani, ed in particolare tutti i brani evangelici che riguardano l'escatologia nel *Commento a Matteo*, nei quali Valdés è esplicito nel riconoscere le pene infernali e la dannazione dei reprobi. Così nel *Commento a Matteo*, a proposito della parabola del zizzania, postilla "nel giorno del giudizio i falsi cristiani saranno scacciati nell'inferno"[706]; ancora nel postillare Matteo XIII afferma che "i rei", coloro che accettano l'Evangelio non per il dono dello Spirito Santo, ma persuasi da uomini,

[705] *Considerazione 87*, pp. 375-376.
[706] *Commento a Matteo*, p. 315; è interessante notare che l'interpretazione di quella parabola offre a Valdés lo stesso spunto irenico che porterà nel *De haereticis an sint persequendi*, a sostenere l'elaborazione del concetto di tolleranza; ma il pensatore spagnolo si maschera correggendosi, ed aggiunge: "però non penso che Cristo pretendesse questo, tanto perché non veggo che lo dichiarò, dichiarando l'altro, quanto perché veggo [che] nel cap. XVIII che vuole Cristo che colui che corretto, non si emenda, sia tenuto per frutto della zizzania, e perché veggo etiandio che San Paulo apportava le zizzanie da dentro del grano scomunicando alcuni e pubblicando le tacce di altri, perché non guastassero il buon seme che egli, come apostolo di Cristo, seminava".

oppure per timore o per ingegno, "giranno nel fuoco eterno, della qual cosa dice che gli Angioli saranno esecutori"[707]; sottolinea che "risusciteranno buoni e rei, giusti e ingiusti" e "che li falsi cristiani che, non conoscendo Cristo nelli membri suoi, non l'averanno servito in quelli, saranno castigati con pena eterna…" [708]; nelle *Considerazioni* dichiara: "gli animi di quelli che…fanno professione di santità esteriore, essendo vacui della interiore…, che maliziosamente ammazzano coloro che hanno conosciuto e conoscono che sono membri di Dio…Con costoro non intendo che Dio usa misericordia, perché, quantunque stanno come san Paolo, non è la incredulità quella che li fa errare, ma la propria malizia e malignità. Gli uomini che, imitando li Farisei e Scribi, errano per ignoranza nasciuta da malizia, intendo che hanno lasciato d'essere uomini e sono spiriti infernali"[709]; nell'*Alfabeto* afferma che bisogna credere "in quello che sta per adimpire, come è la resurrettione delli morti e 'l giudicio finale, la vita eterna, la condannatione delli mali et la salvatione delli buoni";[710] nel *Dialogo de doctrina Cristiana* la figura di Cristo pronuncia nel suo ruolo di giudice un'immutabile condanna: "aquel diuino juez Jesu Christo pronunciará desde lo alto aquella immutabile sentencia, por la quale embiará a los eternos tormentos a todos los que siguieron la vandera del demonio"[711]; brani tali mi sembra da non lasciar dubbio sulla concezione di Valdés sul tema. Tanto più che la sua stessa visione del gradualismo, che ammette cerimonie, opere, devozioni per i più deboli nella fede, non può eliminare la dottrina dell'inferno, anche se in taluni punti sembra riservarne l'efficacia solo ad essi. Pur non sembrando seguire la radicale proposta del suo maestro Alcaraz, è però piuttosto chiaro che il ruolo dell'inferno sia di "scostarci dalli vitii". Così in questo brano dell'Alfabeto paragona la condotta di Dio a quella di un padrone che deve tenere a bada uno schiavo "vitioso, ribaldo et male inclinato", che pur allontanandosi dai peccati per timore, comprende che le minacce sono fatte per il suo bene e muta comportamento per l'amore che inizia a portare al padrone:

Di questo medesimo modo si porta Iddio con noi, perché conosce la mala inclinatione, la malignità et la iniquità di cui siamo heredi per lo peccato dei nostri primi parenti, volendoci bene per haverci creati et redenti col pretiosissimo sangue del suo figliuolo Iesu Christo nostro signore, et acciochè non mettiamo in essecutione i nostri disordinati appetiti ci pone dinanzi

[707] *ibidem*, p. 317
[708] *ibidem*, p. 476; p. 478.
[709] Considerazione 105, p. 475 sgg.
[710] *Alfabeto*, p. 69
[711] *Dialogo*, p. 29

lo 'nferno: et di qui nascono le continue minaccie delle quali sta piena la sacra scrittura. Quelli di noi che aprimo gli occhi et crediamo che v'è inferno et sappiamo certo che Iddio farà ciò che dice in castigare i nostri vitii con le pene con le pene dello 'nferno, travagliamo di scostarci dalli vitii per non incorrere nella pena et medesimamente perché in alcun modo conosciamo che Iddio ci ama. Et in tale caso, quantunque non ci moviamo per puro amore, tuttavia Iddio veduta la nostra obedientia ci apre più gli occhi acciocchè conosciamo il bene del paradiso. Conosciamolo, et desiderandolo cominciamo ad applicarci a fare la volontà di Dio, acciocchè ci doni la sua gloria. Allhora accettando Iddio la nostra buona volontà , ci apre più gli occhi, acciocchè conosciamo da una parte la nostra malitia et dall'altra la sua infinita bontà. [712]

Ma ciò che viene con forza segnalato è il lato misericordioso di Dio, "Iddio è paziente, misericordioso, tardo all'ira e alieno dalla vendetta". L'ispirazione generale dell'ispirazione valdesiana d'altra parte verte più sull'aspetto della grazia più che su quello del peccato, sull'Evangelio più che sulla Legge, sul "timore filiale" contrapposto al "timore servile":

Gli uomini ingannati dalla filosofia umana e dalla sua prudenza… ci fanno relazione che Dio è tanto delicato e sensitivo…, che è tanto vendicativo che tutte le offese castiga, che è tanto crudele che le castiga con pena eterna" "Donde procede che gli uomini, conoscendo che hanno bisogna di Dio, perché il tengono per sensitivo per vendicativo per crudele, vivono in continui scrupoli, in continuo timore e terrore…[713]

La dirompente capacità di attrazione del messaggio valdesiano in Italia sta certo nel quadro dell'Italia del tempo e nella flessibilità dottrinale che la dottrina consentiva, tale da consentire di rimanere all'interno della Chiesa cattolica; ma anche nel veicolare un' idea di "dolcissima predestinazione", di speranzoso annuncio del "perdono generale", concesso a chiunque crede. Strettamente connesso a ciò, l'idea, che frequentemente ritorna in Valdés, della pace della coscienza come frutto della giustificazione, vero elemento di certificazione del tutto interiore.:

Voglio dire che, quando una persona, essendo mossa alla pietà cristiana ovvero avendo inteso il movimento, dubiterà se fu mossa per esser chiamata da Dio o per esser sollecitata da

[712] *Alfabeto*, p. 106
[713] Considerazione 37, p. 144; p. 146.

amor proprio, - trovando in sé alcuno sentimento della giustificazione per la fede, cioè della pace della conscienza, che acquistano coloro li quali credendo fanno sua la giustizia di Dio, potrà bene certificarsi che il suo movimento alla pietà fu vocazione di Dio e non disegno di pietà umana…[714]

Un sentimento interiore che differenzia coloro che sono in "fedelità e confidanza" rispetto a Dio, in virtù della fede "inspirata e rivelata", da coloro che si affaticano nella lettura delle Scritture e nell'adempimento degli obblighi della Legge, senza il dono dell'illuminazione. Pace della coscienza che, come emerge dai *Trattatelli*, mitiga il timore dell'inferno e rende vivo il desiderio della venuta di Cristo nel giudizio[715]. Elemento ricco dunque di implicazioni eterodosse, che non aveva solo una matrice valdesiana: giustificazione per fede, pace della coscienza, con il suo corollario di certezza della salvezza, e "dolce" dottrina della predestinazione, furono, come si vedrà, componenti importanti della spiritualità italiana dell'epoca, o meglio della parte di essa che è stata definita come "pelagiana"[716]. Queste componenti del resto affioravano anche nel nucleo del messaggio del *Beneficio di Cristo*, testo di pietà dalla complessa e stratificata ispirazione, in cui il valdesianesimo giocava certo un ruolo importante.

***

La storiografia ha spesso messo in luce, fino a farlo diventare un topos, il carattere elitario ed aristocratico della predicazione valdesiana, limitato a gentiluomini, nobildonne ed alti prelati; carattere questo che portò le dottrine valdesiane sino alle più alte sfere della politica e della stessa Curia. Una sintesi religiosa, diffusasi in ambienti elevati, che sembrava voler rifuggire dalle dispute, e

[714] Considerazione 28, p. 110-111, ma cfr. anche Considerazione 98, pp. 110-111 "…alle persone Cristiane che, avendo fede, sentono dentro di sé il frutto della fede, che è la giustificazione, ed il frutto della giustificazione, che è la pace della conscienza…".

[715] *Se al christiano conviene dubitare ch'egli sia in gratia di Dio et se ha da temere il dì del giudicio, et se è ben essere certo de l'uno et amare l'altro*, ultimo scritto della raccolta *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il pincipio della religione christiana*, *Trattatelli*, p. 61 sgg.

[716] Sulla distinzione della spiritualità italiana in due correnti, una pelagiana, l'altra agostiniana, rintracciabili nella stessa stesura del *Beneficio di Cristo* vedi C. GINSBURG- A. PROSPERI, *Giochi di Pazienza*, Torino, 1975.

poteva apparire agli occhi di molti come la strada per promuovere il riassorbimento dello scisma luterano. A favorire la fortuna del valdesianesimo fu anche quell'aspetto nicodemitico precedentemente illustrato, che consentiva di permanere all'interno della Chiesa Romana, aderendo ad una spiritualità che – a giudicare dalla fortuna che incontrò - soddisfaceva le inquietudini religiose e di riforma del periodo. Ma già quest'aspetto porta a intravedere una seppur cauta proiezione verso l'esterno, rivolta in special modo verso gli alti prelati, che già dal *Dialogo de doctrina christiana*, Valdés aveva individuato come i più attenti destinatari del messaggio di rinnovamento della Chiesa[717]. Il proselitismo valdesiano non dovette però esaurirsi solo verso tali interlocutori, vista anche la vicinanza all' "eresiarca" spagnolo dell'Ochino e alla notizia, che si evince dagli atti del processo Carnesecchi, delle comunicazioni circa il tema della predica che il Valdés faceva giungere al celebre predicatore senese[718]; ciò, peraltro, in un momento in cui i discorsi sulla grazia, la predestinazione, il libero arbitrio erano discussi anche fra il popolino.

E' stato rilevato come peculiari fossero gli strumenti utilizzati dal Valdés per la diffusione del suo pensiero[719]; in un'Europa che veniva inondata dagli opuscoli a stampa, egli, per motivi che come si è visto esulano dalla sola prudenza, si affidò alla circolazione di testi manoscritti[720]. Testi che non casualmente avevano spessso al centro degli espliciti fini pedagogici. Ma la caratteristica principale del magistero valdesiano, in coerenza con la centralità assunta dall'esperienza a scapito della scienza, fu il ruolo importante assunto dal coinvolgimento personale, mediato dal forte carisma che il Valdés fu capace di esprimere[721]. Nonostante la ricca messe di

---

[717] A conferma di tale dato si riporta che nel processo di Giovan Francesco Alois, verranno rivelati i nomi di ben 11 vescovi e arcivescovi del Regno di Napoli avrebbero abbracciato "el punto de la justificaciòn como lo tenía el Valdesio; cfr, Introduzione a Juan de VALDÉS, *Alfabeto*, cit, p. CIII.

[718] *Processo Carnesecchi*, p. 196

[719] C. GINSBURG, A. PROSPERI, *Juan de Valdés e la Riforma in Italia*: proposte di ricerca in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempo de Alfonso e Juan de Valdés*, Actas del Coloquio interdisciplinar (Bolonia, abril de 1576), Roma, Publicaciones del Instituto español de lingua y literatura de Roma 1979, p. 187.

[720] Vedi anche la vicenda di Mario Galeota, "heretico valdessiano", che dal 1537-1538 faceva ricopiare e tradurre in casa sua i libri del Valdés, e questa fu una delle motivazioni principali della condanna; cfr. M. FIRPO, *Tra alumbrados…*, cit., p. 20 sgg. e P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino 1976, p. 154 sgg.

[721] Varie furono le testimonianze a lui contemporanee della grande influenza esercitata dal Valdés; il Bonfadio in una lettera più volte edita nelle raccolte aldine di *Lettere volgari*, esprimeva il disorientamento del gruppo che gli era stato vicino e lo definiva "uno de' più rari uomini d'Europa" che "reggeva con una particella dell'anima il corpo suo debole e magro; con la maggior parte poi e col puro intelletto, quasi come fuori dal corpo, stava sempre sollevato alla contemplazione della verità e delle cose divine" vedi I.BONFADIO, *Le lettere e una scrittura burlesca*, a cura di Aulo Greco, Roma, Bonacci 1978; Celio Secondo Curione nel presentare le Considerazioni al pubblico svizzero ne scriveva: "Non però egli seguitò molto la Corte dopochè gli fu rilevato Cristo, ma se stette in Italia, e fece la maggior parte della

studi sul fenomeno e il considerevole aumento delle fonti a disposizione, che molto hanno contribuito a chiarire, ancora in ombra sono alcuni degli aspetti della diffusione del pensiero del Valdés e dei reali nessi che lo portarono ad essere così presente nella spiritualità italiana del tempo; a ciò contribuiscono il carattere quasi esoterico della "conventicola" napoletana e il gradualismo pedagogico dell'iniziazione.

Come cerchi d'acqua attorno al Valdés, vari personaggi si radunarono dall'inizio della sua residenza napoletana nel 1535 sino al 1541, collocandosi a differenti gradi nella ricezione del magistero valdesiano. Appartenenti a famiglie aristocratiche come Giulia Gonzaga, Isabella Brisegna, Costanza d'Avalos Piccolomini, Ferrante Sanseverino, Caterina Cybo, Vittoria Colonna, e sino ad un certo punto lo stesso Galeazzo Caracciolo, vennero attirati dalla sua predizione religiosa. In sicuro rapporto col maestro spagnolo furono Vittore Soranzo, Bernardino Ochino, allora esponente di spicco del mondo francescano, e soprattutto l'umanista Marc'Antonio Flaminio, che il Valdés "più ch'ogni altro amava et ammirava"[722] e che ne raccolse, alla sua morte, l'eredità spirituale. Con molta probabilità diversi erano i momenti che scandivano il percorso degli "iniziati". Così Apollonio Merenda era stato tentato, da un personaggio vicino a Valdés, sulla giustificazione per fede, ma il maestro di Cuenca parve non reputare degno il Merenda di penetrare più riposti segreti, e sconsigliò il suo interlocutore dal fargli conoscere i loro ragionementi. Lorenzo Tizzano invece ebbe rapporti personali col Valdés, che pur non sbilanciandosi molto, gli diede da leggere alcuni suoi scritti[723]. Emblematico è invece il caso di Pietro Carnesecchi che ci permette di intuire i cauti meccanismi con i quali si svolse il proselitismo valdesiano: sulla sua vicenda è rimasta una corposa documentazione, perché fu a più fasi indagato dall'Inquisizione ed infine condananto a morte[724]. Egli giunse a Napoli nel 1540, assieme ad altri personaggi come Soranzo, Donato Rullo, Apollonio Merenda e Iacopo Bonfadio, e si inserì con relativa velocità

---

vita sua in Napoli, dove con la soavità della dottrina e con la santità della vita, guadagnò molti discepoli a Cristo, e massime fra gentili uomini e cavalieri e alcune signore in ogni maniera di lode lodatissime e grande. Pareva che costui fosse da Dio dato per Dottore e Pastore di persone nobili e illustri, benchè egli era di tanta benignità e carità che a ogni piccola e bassa e rozza persona si rendeva del suo talento debitore e a tutti si faceva ogni cosa, per tutti guadagnar a Cristo. E non solamente questo, ma egli ha dato lume ad alcuni dei più famosi predicatori d'Italia, il che io so per aver conversato coi medesimi", *Considerazioni*, cit., p. 527.

[722] Cfr. AMABILE, *Il Santo Offizio dell'Inquisizione in Napoli*, Città di Castello 1892, p. 139; sulla figura vedi A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli 1981.

[723] AMABILE, *cit.* p. 159; cfr. FIRPO, *Tra alumbrados*…, cit. p. 19 sgg.

[724] *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi* a cura di M.FIRPO e D. MARCATTO, Roma 2000.

all'interno del gruppo napoletano, anche in virtù dei precedenti rapporti con Giulia Gonzaga, con Marc'Antonio Flaminio e con lo stesso Valdés. Dapprima, i suoi maestri, tra i quali, oltre all'Ochino e al Flaminio, dovette esservi anche Pietro Martire Vermigli, evitarono di discutere dogmi, concentrando la loro attenzione sulla religiosità in generale e consegnandogli degli scritti di Valdés. In seguito cominciarono ad istillargli dubbi sull'articolo della giustificazione per sola fede, in realtà posizione cattolica, fondata nelle Scritture e nelle interpretazioni dei Padri della Chiesa; se si predicava la dottrina dei meriti e delle opere – gli si diceva- era per evitare che il popolo si desse a comportamenti licenziosi, come era avvenuto in Germania.[725] Il percorso di iniziazione del protonotario fiorentino continuò, sino probabilmente a renderlo dubbioso sul purgatorio e la confessione. Ma la testimonianza di Carnesecchi è interessante anche perché, nel quadro, a tutti i costi ortodosso, che gli avevano prospettato Valdés e Flaminio, appariva tra le righe la possibilità di una speciale rivelazione divina, che poteva aprire le porte ad un diverso modo di intendere la salvezza; tale anzi da poterla rendere universale: "Et oltra a ciò dicevano li sudetti miei preceptori, cioè il Valdés e il Flaminio, che questa verità era tenuta da tutti i veri christiani se non explicite saltem implicite et che, se non prima, almeno in articulo mortis era loro rivelata da Dio come quella via sola per la quale se potessero salvare."[726]A partire dal nodo cruciale della giustificazione per sola fede dunque, in coerenza con il magistero valdesiano, approfondimenti scanditi per successivi passaggi, che si svolsero, in un secondo momento, anche attraverso la lettura di libri riformati e che non approdarono ad esiti per tutti simili. Dalle testimonianze sembra anzi che il ruolo del Flaminio e del Valdés fosse maieutico, e ciò giustifica la notevole gamma di sfumature, che si ebbe in coloro che di Valdés furono discepoli: dalla scelta nicodemitica di rimanere in Italia, all'esilio nelle terre protestanti, fino ai più radicali sviluppi in senso antitrinitario. In particolare, un considerevole gruppo, continuò all'interno stesso della struttura ecclesiastica l'opera di rinnovamento spirituale appreso da Valdés.

Si è accennato come nel 1540 giunsero a Napoli quelli che saranno i più rappresentativi esponenti del valdesianesimo, e si fermarono lì per più di anno, quando si ebbe un nuovo ed importante "esodo": Flaminio, Carnesecchi, Donato Rullo, Apollonio Merenda, e Vittore Soranzo partirono infatti alla volta di Viterbo.

[725] *Processo Carnesecchi*, p. 517; p. 535
[726] *Processo Carnesecchi*, p. 334

Nel maggio 1541 si svolsero a Ratisbona i dibattiti riguardo al problema della giustificazione tra Contarini e Melantone; ma in questo stesso tempo venne a situarsi la frattura tra le posizioni del Pole e quella del Contarini, ancora uniti da stima e amicizia, ma divisi nella definizione teologica della questione. "Preceduto da contatti e scambi epistolari di cui è dato cogliere purtroppo solo qualche esile traccia, il trasferimento di quegli uomini nella casa del cardinale inglese indica la volontà e la capacità di inserirsi sollecitamente nelle linee di frattura dottrinale apertasi all'interno dell'evangelismo italiano all'indomani della dieta di Ratisbona e di utilizzare le nuove possibilità d'azione offerte loro dal grande prestigio personale del Pole."[727] Essi si spostarono dunque nella residenza del Pole: da questo momento sarà questo gruppo, dei cosiddetti "spirituali", a costituire il centro principale di diffusione del valdesianesimo; con la vicinanza e la protezione di Pole, che per un solo voto non fu eletto al soglio pontificio nel 1549, si trovarono al centro stesso della Curia romana. Non ci si soffermerà lungamente sulle caratteristiche di questo circolo e sull'intricata questione del rapporto tra valdesianesimo ed evangelismo. Il gruppo ci interessa nella misura in cui, all'interno dell'azione svolta nell'imminenza del Concilio, promosse la stampa e la traduzione degli scritti valdesiani, che già circolavano manoscritti, ed intraprese autonome iniziative editoriali.

[727] M.FIRPO, *Tra alumbrados…*, cit, p. 137; di diverso parere è, tra gli altri, G. FRAGNITO nel suo interevento in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini 1986, p. 73 sgg. Più in generale, rispetto al rapporto che intercorre tra valdesianesimo ed evangelismo, Ginzburg e Prosperi, in *Giochi di Pazienza*, avevano già rimarcato come l'immissione di tutte le caratteristiche dell'evangelismo italiano nella trama valdesianesimo, comportasse il rischio di annegare le specificità in una categoria indistinta. Sulla base di alcune intuizioni di quel libro, Adriano Prosperi ha poi proseguito la sua ricerca in *L'Eresia del Libro Grande*, puntando l'attenzione sulla profonda influenza che avevano avuto le speculazioni in ambiente monastico nel determinare alcune linee della religiosità italiana della prima metà del XVI secolo. Ci si occuperà più da vicino di questi aspetti nel prossimo capitolo.

5.3. Giustificazione per fede e certezza del possesso della grazia.

I precedenti capitoli hanno inteso scavare sul retroterra che potè fungere da ambiente fertile per le riflessioni sul problema dell'infinita misericordia divina. Delineato il quadro dell'ampia ripresa origeniana, nella quale spicca il ruolo di Erasmo, si è offerto un compendio della dottrina di Valdès, la cui influenza sulla spiritualità religiosa nell'Italia del '500 è indubbia. Origenismo, erasmismo e valdesianesimo offrivano, con le differenze che sono state notate, la possibilità di sviluppare una teodicea largamente ottimistica per chi vi avesse aderito, temperando sostanzialmente la dottrina riformata della predestinazione. La riscoperta della patristica, di cui si è ampiamente discusso, offriva, oltre a Origene, un altro teologo che si prestava a una lettura in tal senso, cioè Giovanni Crisostomo, nella cui lezione il calore dell'amore divino si fondeva con il libero assenso degli uomini alla possibilità di salvezza offertagli.

Si vuol ora mostrare come si sviluppò la ricezione di queste dottrine, descrivendo i diversi ambienti in cui reagirono e le idee che conseguentemente si svilupparono. In buona parte esse seguirono i canali della diffusione delle dottrine protestanti, che del resto, quantomeno Erasmo e Valdés, contribuirono a far conoscere. Lo fecero in maniera mascherata: in maniera consapevole però nel caso di Valdés e del valdesianesimo, all'insaputa dell'autore per quanto riguarda Erasmo. Il paradosso di Erasmo era peculiare, per stare al nostro caso: poiché esso veicolava, non superficialmente, anche un'immagine di Origene che era stata ferocemente avversata dal mondo protestante, come è stato mostrato, in quanto minava i principi primi della fede riformata, e allo stesso tempo distoglieva gli uomini dal timore di Dio. D'altro canto lo stesso fronte cattolico lo aveva rimproverato per l'eccessiva indulgenza che sembra promanare dalla sue religiosità: culla del luteranesimo, pericolosa perché svalutava le opere e le cerimonia sotto la spinta di una misericordia divina fin troppo ampia, di un annuncio di Cristo che rischiava di bastare a sé stesso come promessa sicura di salvezza. Béda, delle cui critiche abbiamo riferito, nelle *Annotationes* del 1526, affrontando gli *Errores ex Paraphrasi Erasmi in Epistolam ad Galatas excerpti*, mostra una precoce consapevolezza della pericolosità della formula del beneficio di Cristo che avrebbe caratterizzata in seguito la spiritualità italiana[728]:

[728] *Annotationes*, cit., p. CCXXIIIIr.

Propositio CLXXXIII: Beneficii Christi participes esse non possunt qui diffidunt. Nam soli fidei non datur, non meritis.
Confutatio: Lutherana propositio haec satis antea refutata est.

Tesi luterana, liquidata in poche parole dopo aver abbondamente mostrato nelle pagine precedenti come Erasmo covasse Lutero. Non esplicitamente pelagiana, per l'accento che vi si legge nel particolare punto di Erasmo, ma basterebbe spostare l'attenzione a coloro che *non diffidunt* e che dunque partecipano al "beneficio", per ritrovarvi quella deriva, che del resto Béda aveva più volte stigmatizzato nel corso della sua opera polemica. Le vicissitudini della circolazione erasmiana rendono particolarmente interessante il suo caso. In particolare, a partire dalle riflessioni di Silvana Seidel Menchi nel suo libro *Erasmo in Italia*, si metterà in luce la significativa fortuna che la *Concio de immensa Dei misericordia*, affrontata nella prima parte del presente lavoro, ebbe in Italia. Furono tre le traduzioni che si susseguirono, una a Brescia nel 1542, un'altra a Venezia nel 1551, un ultima infine a Firenze nel 1554; traduzioni legate in tutti e tre i casi ad ambienti prestigiosi ed autorevoli.

Per meglio però comprendere come il principio dell'infinita misericordia divina poté agire sulle coscienze e per quale motivo ebbe una così forte diffusione è necessario però soffermarsi nelle prossime pagine sulla modalità di ricezione e di rielaborazione, certo complessa e multiforme, del fenomeno protestante in Italia.

In Italia la dottrina luterana fu mediata attraverso una ricezione gioiosa, speranzosa della predestinazione. I fili si erano aggrovigliati fin da subito, nelle dottrine e nei nomi. E' sintomatica la circolazione italiana sotto il nome Erasmo di un testo di Lutero, nel quale si poteva leggere:

> Qui bisogna andare cautamente, che niuno huomo christiano habbia per dubbio, anzi per certo che ciascuno che sarà battizzato et chiamato da Dio nel admirabile lume de la fede, tal che esso protesti esser christiano, che tale ha in sé certissimo iudicio della divina predestinazione[729]

Era il volto di Lutero depurato dal suo tono cupo, spesso vestito da Erasmo, in un contesto in cui si era già affermate spinte misericordiste. Sia nella letteratura che direttamente proveniva dagli ambienti riformati sia in quella collegata al vasto

[729] *Uno libretto volgare con la dechiaratione de li dieci comandamenti del Credo, del Pater Noster, con una breve annotazione del vivere christiano* (1525)

movimento che fu l'evangelismo, prevalse un tono di "colloquio confidenziale", rivolgendosi direttamente al lettore e spingendolo quasi a creare un canale diretto tra Dio e il credente. Dalla certezza personale della propria salvezza si slittava però facilmente all'idea "che ciascuno fosse obligato necesariamente creder esser delli eletti": si giungeva per tale via alla salvezza dell'intera umanità e quindi alla convinzione della predestinazione universale: "che siamo tutti predestinati et che, faciamo bene faciamo male, andaremo tutti in Paradiso."[730] Nel 1536 Bucero faceva stampare un'edizione degli scritti di Lutero, dedicata ai "fratelli italiani": "In essa era presentata una lettura dell'annuncio luterano del Vangelo che ne smussava le durezze e insisteva sui temi dell'immensa misericordia e benignità di un Dio paterno. Era un annuncio liberatorio e pieno di letizia, che faceva della giustificazione per fede la ragione fondamentale della libertà da ogni ansia."[731]

Vi giocava sicuramente un ruolo l'aspettativa personale di ogni cristiano, che nella messa in discussione del Purgatorio vedeva più di un elemento di turbamento, e ciò contribuisce a spiegare, al di là delle diverse tradizioni dottrinale che concorsero a formare questo amalgama il successo, anche popolare, di questo moto di speranza per la propria sorte ultraterrena. Questa speranza assumerà in alcuni casi derive ben radicali. La ricezione in Italia dell'idea protestante del dissolvimento del Purgatorio, per quanto da un punto di vista teorico non coinvolga i dannati e sia quindi un cambiamento che concerne il Paradiso, sembrò significare la diminuzione del numero dei dannati: numerosi sono gli esempi in questo senso portati dalla Seidel Menchi[732]; nel 1546 il calzolaio Francesco Rimodi di Asolo ad esempio sosteneva "che non è purgatorio, perché Dominedio ha purgato per noi itaché ben havessemo fatto tutto il mal del mondo, pur[ché] nel ponto della morte se recconosciamo, ne basta." Ma il purgatorio veniva attaccata anche attraverso la dottrina delle indulgenze: si chiedevano Alessandro Vieri da Siena e Camillo Evoli di Rivalta Mantovana come

---

[730] Testimonianze del veronese Annibale marangone e di Giorgio Mercanzutti, riportate dalla SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 146 sgg.

[731] A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, Torino, Einaudi, 2001, p. 37. Mi pare concordare Silvana Seidel Menchi "il principio luterano della giustificazione gratuita, diffondendosi in Italia a livello spontaneo e per canali improvvisati, che si sottraevano ad ogni controllo dottrinale, produsse un moto di attese e di speranze che designeremo globalmente come teologia del cielo aperto. Nella teologia del cielo aperto il problema della salvezza si risolveva nella certezza interiore della salvezza; la dialettica luterana fra il Dio della giustizia e il Dio della misericordia si scioglieva nella fede in un Dio infinitamente misericordioso; la dottrina della predestinazione e della prescienza divina si riduceva al solo corno positivo, trasformandosi in dottrina della predestinazione alla grazia" cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia,* cit., p. 143.

[732] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 148 sgg.

mai il papa, avendone il potere, non liberasse tutte anime dal Purgatorio.[733] In questa visione assumeva un ruolo centrale il momento dell'espiazione di Cristo, che veniva interpretato come speranza di cancellazione definitiva delle colpe degli uomini: "che faciamo ben faciamo mal saremo salvi, perché Cristo per noi è morto"; "State sicuro che o ad una via o al'altra siamo tutti salvi; et state certo de questo, perché messer Iesu Christo col suo sangue ne ha dato a tutti il paradiso."[734] Non sempre il limite del battesimo veniva considerato invalicabile; la possibilità della salvezza si estende, per alcuni, fino ai fedeli delle altre religioni e agli abitanti del Nuovo Mondo; si è visto come anche nelle dottrine alumbrade era ricorsa una tale formulazione.

***

L'amalgama di temi e tradizioni qui accennate, con i loro possibili crinali, emerge in alcuni caratteri del testo capitale della Riforma italiana, il *Beneficio di Cristo*. Il testo, nella sua redazione definitiva era frutto della rielaborazione di Marc'Antonio Flaminio, sulla prima stesura da parte del monaco mantovano Benedetto Fontanini di Mantova, avvenuta in Sicilia, nell'abbazia di San Niccolò l'Arena[735]. Non tutte le svolte della sua vita sono state disvelate: si hanno però notizie di una sua frequentazione dei circoli valdesiani, e soprattutto del suo legame nel monastero siciliano con Giorgio Siculo, figura peculiare e al tempo stesso emblematica della dissidenza religiosa italiana, di cui si avrò modo di parlare nei successivi capitoli. Fontanini e il Siculo si muovevano all'interno di una tradizione come quella benedettina, che avrebbe assunto una fisionomia peculiare rispetto alle contemporanee posizioni sulla salvezza[736]. Soprattuto essa aveva veicolato quella

---

[733] "Se il papa ha autorità di liberar le anime dle purgatorio, perché non le cava e libere tutte?"; si chiede il Vieri; quasi le stesse parole utilizza Evoli; *ibidem*.

[734] *ibidem*

[735] Il primo autore del *Trattato utlissimo del beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i christiani* fu a lungo considerato Aonio Paleario. Dagli atti del processo Morone, si apprende questa testimonianza "Intesi dire, non so da chi, che l'autore era stato un monaco benedettino nero, amico del Valdesio, il qual onaco non conosco né per nome, né per altro; che di poi il Flaminio l'avea riveduto e rassettato a suo modo, e dato alla stampa", in C. CANTÙ, *Gli eretici d'italia*, Torino, vol. II, 1866, p. 546. Dopo l'ipotesi formulata da E. MENEGAZZO, in *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo (1512-1520)* in «Italia medievale e umanistica», 2, 1959, pp. 378-379, è stato C. Ginzburg a individuare senza ombra di dubbio l'identità di don Benedetto Fontanini in *Due note sul profetismo cinquecentesco* in «Rivista storica italiana», 78, 1966, pp. 184-227; 193-198.

[736] Sull'importanza dell'ambiente benedettino cfr. B. COLLETT, *Italian Benedictine scholars and the Reformation. The Congregation of santa Giustina of Padua*, Oxford, 1995; vedi anche G. PICASSO, *L'Imitazione di Cristo e l'ambiente di S. Giustina* in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quatttrocento veneto*, Atti del

posizione di fiducia nella benignità divina e di "misticismo della redenzione", di cui si è parlato, che restaurando l'originaria libertà umana, pareva rendere possibile e vicina la salvezza: le attestazioni in tal senso risalgono a date precedenti la diffusione delle idee luterane e sono state in parte spiegate anche con la ripresa, editoriale e spirituale del messaggio di Giovanni Crisotomo, in particolare nella congregazione cassinense. Questo messaggio aveva con buona probabilità aperto le porte a quella precomprensione in chiave ottimistica della predestinazione luterana, che come si è detto ha caratterizzato la ricezione italiana del protestantesimo. Da questo versante, si potrebbe forse affermare che il *Beneficio di Cristo*, nella sua intrinseca duplicità, fu prima una conseguenza che una causa della diffusione di questa attitudine nella penisola.

Il libro cominciò a circolare manoscritto nel 1540, per poi uscire in una prima edizione veneziana nel 1543; alla sua pubblicazione conobbe una larghissima diffusione per tutta Italia (si parlò di 40.000 copie solo a Venezia), venendo in seguito tradotto nelle principali lingue europee. Non è del tutto sbagliato vedere in questo trattato un nodo importante della questione della Riforma in Italia, con la sua natura volutamente ambigua e con tutti i problemi che accompagnano la sua definizione: confluivano nella sua genesi la tradizione benedettina, l'ispirazione valdesiana e la diretta riflessione sul dibattito teologico che avveniva in terra protestante, rivelatesi con la folta trama di citazioni tratte dall'*Institutio christianae religionis* di Calvino[737].

Secondo Cantimori fu "un'opera esemplare del movimento italiano di rinnovamento dottrinale ed ecclesiastico, religioso e morale del Cinquecento: tipico tanto per la tendenza favorevole alle dottrine di Lutero, Zwingli, Calvino e dei loro seguaci, quanto anche per le tendenze di rinnovamento nel senso della Chiesa cattolica, quanto per altre tendenze e sfumature, non agevolmente delimitabili."[738]

Convegno per il sesto centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Cesena, 1984, pp. 263-276.

[737] Sul significato del *Beneficio* oltre ai già menzionati BOZZA, *Nuovi studi*…,op. cit e GINZBURG-PROSPERI, *Giochi di pazienza*, op.cit, vedere SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul Beneficio di Cristo*, «Critica storica», XII, 1975, pp. 320-388; M. ROSA, *Il "beneficio di Cristo"; interpretazioni a confronto,* Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, XL, 1978, pp. 609-620; 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. 251-264; A. AUBERT, *Valdesinanesimo ed evangelismo italiano, Alcuni studi recenti*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 152-175. Infine la nota critica all'edizione di Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, Corpus Reformatorum Italianorum, 1972, p. 469 sgg

[738] D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, vol. V, *Il Seicento*, Milano, Garzanti 1967, pp. 21-22

Un'opera non originale, ma di grande valore storico nella sua influenza. Preminente, nella redazione definitiva, parrebbe essere l'ispirazione valdesiana, a partire dal titolo, coniato sì da Melantone, ma di cui fece largamente uso Valdés. Lo stesso impianto è nel fondo valdesiano: il capitolo I insiste sul peccato originale e sulla miseria dell'uomo, inserendosi chiaramente nel pessimismo antropologico che Valdés evidenzia nelle *Considerazioni*, tale da rendere l'uomo inferiore "agli animali bruti"; il secondo "*Che la legge fu data da Dio, acciocchè noi, conoscendo il peccato e disperando di poterci salvare con le opere, ricorressimo alla misericordia divina e alla giustizia della fede*", riprende parafrasandolo l'esposizione che di questo punto aveva fatto Valdés nell'*Alfabeto*. Ma l'inziale pessimismo sulla natura dell'uomo è preludio alla grande benignità e misericordia di Dio che ci consente, conosciuta "la infirmità e miseria nostra", di "gustare quanto dolce sia questo nostro Iesù Cristo, quanto sia suave pensare e parlar di lui e imitar la sua santissima vita"[739]; allo stesso modo in termini chiaramente valdesiani è ripresa l'antinomia tra Cristo e Adamo. La dottrina al centro della trattazione è la giustificazione per sola fede, considerata a fondamento della vita cristiana, e il cui annuncio gli autori hanno inteso portare a chi è in dubbio per la sua salvezza. Per il tramite della "viva fede", l' "anima fidele", cioè la Chiesa, diviene sposa di Cristo, portandogli come sua dote il peccato; all'anima appartiene tutto ciò che è del suo sposo, "cioè la sua santità, la sua innocenza, la sua giustizia, la sua divinità."[740] Chi è sposo di Cristo, chi si veste della sua giustizia, e pone tutta la sua fiducia in lui vince "il peccato, la morte, il diavolo e lo inferno."[741]La Chiesa viene dunque considerata non come istituzione bensì come *ecclesia spiritualis*; è da rimarcare anche l'immagine del matrimonio dell'anima in Cristo. Immagine dalla lunga tradizione, che trova le sua radici nell'interpretazione allegorica del *Cantico dei Cantici*, e nella quale riappare in lontananza la presenza di Origene, che per primo esaltò nel poema biblico il tema. [742] A distanza di poche pagine Origene compariva esplicitamente come testimone della giustificazione per fede, attraverso il suo *Commento all'Epistola ai Romani* (III, II, 19):

---

[739] BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo*, cit., p. 19.
[740] *ibidem*, pp. 27-28
[741] *Beneficio di Cristo*, cit., p. 26
[742] cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 51. Lo sottolinea anche G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000; p. 255 "E' infatti Origene che per primo esalta nel *Cantico* il tema sponsale, applicandolo al rapporto Cristo- Chiesa e Logos-Anima, dandone cioè una duplice interpretazione, quella di tipo comunitario, già proposta da Ippolito, e quella di tipo individuale e psicologico, completamente innovativo."

affirmando che San Paulo voglia che la fede sola sia bastante alla giustificazione, di modo che l'uomo solamente per lo credere diventa giusto, tutto che non abbia fatto alcun opera conciosiacosachè il ladrone fosse giustificato senza le opere della Legge: percioché l' Signor non ricercò quello che per lo adietro avesse operato, né aspettò che operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto; ma avendolo giustificato per la confessione sola, l'accettò per compagno, dovendo entrare in Paradiso. Et eziandio quella femina, così celebrata nell'Evangelio di San Luca ai piedi di Gesù Cristo udì «Li tuoi peccati ti son rimessi». E puoco da poi «La tua fede t'ha salvata va in pace». Poi soggiunge Origene «In molti luoghi dell'Evangelio si vede che 'l Signor parlò di modo che mostrava che la fede è cagione della salute del credente». Adunque l'uomo è giustificato per la fede[743].

Il modo in cui viene utilizzato Origene va oltre il semplice accoglimento della fede riformata: non vi è solo il fatto che l'uomo "per lo credere diventa giusto", ma si aggiunge che l'eletto non "operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto"; alla peccatrice sembrano esser rimessi non solo i peccati passati, ma apparisse giustificata anche per quelli futuri. Ne emergeva cioè la possibilità di una dottrina dell'impeccabilità, che più di tutte era temuta dalla Chiesa, per le nefaste conseguenze che avrebbe potuto avere sulla vita terrena.

La celebrazione degli effetti soavi della viva fede portava verso una svalutazione delle opere, che nell'afflato mistico che permea l'opera sembrano essere negate. Ma altre e più ingannevoli dottrine vennero ravvisate dal campo cattolico. Ciò che fa del *Beneficio* un testo tipico dell'ambiente italiano è la proclamazione rassicurante e carica di letizia della misericordia divina, attraverso Cristo, una visione "dolcissima" della predestinazione: "Un sentimento, non una dottrina: per questo, la dottrina della giustificazione per fede poteva andare d'accordo nel contesto italiano (e benedettino) con l'esaltazione della perfezione raggiungibile dall'uomo e con la fiducia nella libertà dell'arbitrio. Era, per i polemisti, una dottrina ingannevole, dolce, seducente. Da allora in poi, la constatazione di quel particolare sapore dovevea riaffacciarsi di continuo, come accusa o come elogio. Si direbbe che nel paesaggio italiano non emergesse per niente l'amara condizione dell'uomo peccatore, non gli attacchi del demonio, non gli abissi imperscrutabili della predestinazione divina, in una parola il " timore e tremore", ma piuttosto l'immagine di un paese di cuccagna, dove senza far

[743] *Beneficio di Cristo*, cit., pp. 34-35.

niente si potesse attendere la beatitudine eterna."[744]

La reazione si concretizzò immediatamente nel 1543 nel *Compendio di errori e inganni luterani* da parte del frate senese Ambrogio Catarino Politi[745], che intraprese una confutazione puntuale del *Beneficio*, accusandolo di essere un'opera eretica, che propagandava in Italia le idee di Lutero, Melantone, Bucero e Calvino. L'analisi non si fermava a questo, ma investiva altri punti suscettibili di rischiose derive. Il domenicano opponeva che non così infima è la situazione dell'uomo, come prospettata dagli autori del Beneficio, sottintendo che intesa in tal senso contribuiva a rendere impossibile qualsiasi apporto umano per la salvezza; il punto di contrasto principale è chiaramente sul ruolo delle opere. Le dottrine esposte nel *Beneficio*, eliminando i meriti "allettano ai desideri della carne"[746]; si chiede il frate "or a qual uomo di carne non piacerà questa dolce dottrina di libertà e di predestinazione."[747] Il valore delle opere, viene riaffermato da un punto di vista teologico e in conformità sia alle Sacre Scritture che al pensiero dei Padri della Chiesa; Catarino Politi confuta il supporto alla giustificazione per fede che il *Beneficio* aveva cercato nella tradizione ecclesiastica precedente: "Inganna ma non credo ignorantemente, allegando lui per questa lor perniciosa eresia sant'Agostino, Origene, san Basilio, sant'Ambrosio e san Bernardo perché tutti questi provano invincibilmente l'opposito tanto chiaro e in tanti luoghi, che non so di che mi debbi più maravigliare, o de la malizia loro affettata, o più presto della loro sfacciata presonzione…Origene dice che l'indulgenza, che dà Dio a' peccati per la fede, s'intende de' peccati passati e non de' futuri (Rom, III, 9)"[748]

La necessità delle opere è un aspetto fondamentale anche secondo la prudenza umana: dal campo cattolico si poneva il rischio di un dissolvimento della moralità in chi avesse accolto questo annuncio: "Questo spirito, questa voce di tanta benignità, dolcezza e misericordia che altro grida se non: 'Peccate, peccate che il paradiso per questo non vi manca'"[749].

Catarino Politi mette in guardia più volte dalla "soavità" della dottrina proposta

---

[744] A. PROSPERI, *op. cit*, p. 49

[745] Ambrogio CATARINO POLITI *Compendio di errori e inganni luterani contenuti in un Libretto, senza nome de l'Auotre, intitolato, Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso*, in *Beneficio di Cristo*, cit., p. 347 sgg. Le vicende della stesura del *Beneficio* e del *Compendio* sono in realtà più tortuose del lineare sunto che è stato ora proposto: per approfondire si veda la bibliografia citata.

[746] *ivi*, 2r.

[747] *ivi*, p. 351 (5v), p. 409.

[748] *ivi*, p. 387.

[749] *ivi*, p. 360

da coloro che "porgeno il veneno con un falso e simulato dolce": "L'error sta in questo, che trattando lui e' principi de lo entrar in Cristo, mostra che basti accorrere a lui. La notizia del nostro male è de la medicina, il che è errore pelagiano." [750] Ciò che pare allarmare maggiormente il frate senese è il senso di sicurezza che promana da questa dottrina della misericordia divina, che porta a non avere più il timore dell'inferno: "Et però erra e inganna dove di nuovo inculca che l'uomo già fedele e securo de la benivolenza di Dio non ha paura né nel diavolo né de' suoi ministri né de la morte, e questa tanta ferma e animosa fiducia de la misericordia di Dio dilata il cuore, lo incita e con alcuni dolcissimi affetti lo indirizza inverso Dio e l'empie de ardentissima carità, ecc" [751]. Le critiche di Catarino Politi ricordano nell'impianto quelle espresse non troppo tempo addietro da Noel Béda, che aveva da un lato rintuzzato le dottrine protestanti e dall'altro accusato i suoi avversari di farsi portavoce di una salvezza troppo semplice, ravvisandone i prodromi nell'origenismo di Jacques Merlin prima, e di Erasmo: essi infatti venivano a rendere superflue, per altra via, le opere.

Le conseguenze di queste dottrine sono però ancor più radicali: errano gli autori del *Beneficio* nel " dir contra la dottrina d'ogni buono autore e de' santi predicatori, e' quali predicandoci il timore di Dio e l'ira nel suo gran giorno del giudizio, han ridotto molti uomini alla vita buona…Erra dunque e inganna a morte ogni uomo che li crede, dicendo lui che il vero cristiano non debba temere il giorno del giudizio e dell'ira di Dio." [752] Se l'errore pelagiano era l'immediata identificazione tra la consapevolezza dello stato dell'uomo, annunciato da Cristo, e la salvezza data da quello stesso annuncio, non si andrebbe troppo lontano dal vero nel definire la scomparsa del timore dell'inferno e dell'ira di Dio come un "errore origenista".

Da questi errori deriva l'idea della perfetta pace del cuore che "dicono sentire quelli soli che sono predestinati", come segno della giustificazione, che viene ad intrecciarsi con il principio della certitudo salutis: "Erra e inganna ancor gravemente circa la dottrina della predestinazione, esortando generalmente ciscuno uomo a persuadersi d'esser predestinato…dico che nissuno prudentemente può reputare nel suo cuore esser uno di quelli…E' ancora errore e inganno il dire che l'uomo

[750] *ibidem*, p. 351 (9v); p. 356; cfr. anche p. 349 "ivi chiaramente ho scorto uno spirito più maligno e più ipocrita e simulatore di uno zelo di verità e d'una sete de la salute de l'anime, compositor di parole melate e inzuccherate, dove cuopre veleno sì mortifero che non è scampo da la morte chi lo beve"
[751] *ibidem*, p. 380.
[752] *ibidem*, pp. 410-411

predestinato (come costui insegna) è certificato interiormente da lo Spirito Santo de la sua predestinazione, e però non temerariamente lo crede, essendo certo de la sua salute, ancor che mille volte peccasse."[753] Oltre a demolire il principio della Chiesa istitizionale, si apriva la porta all'idea che tutti potessero essere salvati; contrapponendosi a questo il Catarini Politi completava la sua confutazione con una lunga difesa del timore della pena, che non si contraddice con la carità divina e non nasce (o meglio, non nasce solo) dall'amor proprio.

La particolare attenzione che i controversisti cattolici si concentra dunque sull'identificazione tra fede nella salvezza e salvezza. Non a torto Ambrogio Catarino Politi temeva l'influenza della dolce dottrina del *Beneficio* che liberava dalla paura del demonio, vista anche l'esperienza del domenicano Benetto Benedetti che affermò di aver bruciato il libro perché aveva percepito in esso contenuti eterodossi, in particolare la possibilità "che contra la voluntà nostra la misericordia di Dio ci salverà";[754] convinzione che, rigorosamente intesa, giunge a privare l'azione morale di ogni scopo razionale: non vi più alcun senso nel praticare il bene se il destino dell'anima post mortem ne è del tutto indipendente[755]. Tornando più direttamente al principio della *certitudo salutis*, non fu il solo Ambrogio Catarino Politi a vedere i rischi di una tale dottrina; essa emerse infatti anche durante il dibattito sul decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento. Non solo per condannare la dottrina presente nel libretto, come fece Galeazzo Florimonte, rimarcando l'assenza delle pene previste per i peccatori; ma anche perchè alcune posizioni sul tema della giustificazione sembravano ricordarlo molto da vicino. Era accaduto in particolare nell'intervento Luciano degli Ottoni, uno dei membri della congregazione cassinense presente al Concilio. Il benedettino aveva a lungo studiato e commentato Giovanni Crisostomo, e aveva inoltre steso un testo sul libero arbitrio, perduto, nel quale pare si profilasse l'idea della predestinazione universale e la riduzione dell'inferno a una pura minaccia spirituale[756]. Anch'egli, come don Benedetto da Mantova, risulterà strettamente legato a Giorgio Siculo. A Trento Luciano degli Ottoni aveva sostenuto l'inconciliabilità di fede e peccato, con il corollario secondo cui chi era nel numero dei fedeli era certo della salvezza, ma si era attirato l'accusa di luteranesimo e la sua dottrina era stata

---

[753] *ibidem*, p. 401-402
[754] SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 146 sgg.
[755] Nel 1576 una donna lucchese sosteneva "che il paradiso è fatto per noi, et che non occorre far bene, che in ogni modo ci anderemo". S. SEIDEL MENCHI, *cit.*, p. 150.
[756] Cfr. A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 70 sgg., in particolare p. 82.

condannata. Del resto intervendo sulla questione del rapporto tra "iustitia inhaerens" e valore della passione di Cristo - se il giustificato cioè, oltre alle opere compiute in stato di grazia necessitasse anche della misericordia di Cristo - il gesuita Lainez ribadiva che non andava negata l'imperfezione dell'operato umano, ma bisognava opporsi alle possibili conseguenze: "il trono della giustizia divina non può essere interpretato come trono della misericordia"[757]. E' emblematico come nelle parole del Lainez si legga una concezione della divinità del tutto opposta a quella proposta da Erasmo o da Valdés.

***

Una duplice struttura è stata vista agire nel *Beneficio*; similmente era accaduto nell'opera di Erasmo che è stata analizzata e nel'interpretazione generale data delle dottrine dell'umanista di Rotterdam. Questa compresenza - solo parzialmente contradditoria - di pessimismo antropologico e ottimismo della grazia, di luteranesimo e pelagianesimo coinvolgerà anche le traduzioni italiane della *Concio*. Esse hanno una loro peculiare importanza collegata ai personaggi e agli ambienti che le produssero: soprattutto dimostrano al di là di ogni ragionevole dubbio come le premesse dell'operetta di Erasmo potevano essere svolte portando ad una piena affermazione della "teologia del cielo aperto", i cui esiti collidevano con l'ortodossia cattolica. Le traduzioni sono infatti direttamente o indirettamente connesse ad altre opere, che più chiaramente esplicitano dottrine discordanti da quella ortodossa. La prima di esse, quella mantovana del 1542, il *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia* ad opera di Marsilio Andreasi, fu condotta in realtà secondo un principio di "ammorbidimento" teologico del testo: scompaiono gli attacchi alle indulgenze, si insiste sull'utilità dell'azione umana per la salvezza, si aggiunge un estratto paolino dalla Lettera ai Colossesi che elenca precetti di vita morale. E' interessante notare che una cospicua aggiunta riguarda i meriti del "preciosissimo sangue" di Cristo, perché "ci volse lavare dalli sette gravissimi peccati mortali"[758]. Un adattamento significativo dell'Andreasi riguarda proprio il tema dell'immensa misericordia divina; laddove Erasmo

[757] Per un quadro generale della discussione sull'articolo sulla giustificazione vedere JEDIN, *Il Concilio di Trento*, II, Brescia, Morcelliana, 1974, cap. VII; il discorso di Lainez è riportato in *Concilium Tridentinum, Tomus Quintus, Actorum*, p. 612 sgg.
[758] M. ANDREASI, *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia* p. 54 b-55 a.

nell'affermare la bontà di Dio, dichiara di considerare meno empi coloro che negano la sua esistenza, rispetto a chi lo dipinge come crudele e bugiardo, l'Andreasi attenua la forza dell'espressione erasmiana, facendo valere solo per i "disperati" tale affermazione: "Dapoi, si come è di minore ingiuria nell'huomo empio il non credere che sia Iddio, che il crederlo crudele, o vano, così è manco grave nel disperato il negare che in tutto sia Iddio, che reputarlo inesshorabile, privandolo di quella virtù senza la quale i re del mondo non sono re ma tiranni."[759]

L'obliqua fortuna del testo la portò ad avere una maggiore incidenza rispetto alle altre. Considerata come opera autonoma, giunse infatti a Celio Secondo Curione che spinse il figlio Horatio a ritradurla in latino, e la introdusse negli ambienti dell'emigrazione ereticale italiana, dove l'idea dell'infinita misericordia divina ebbe uno straordinario sviluppo. Nel *De amplitudine beati regni Dei* Celio ne scrive "Magnifica quidem esse fateor, quae de Dei misericordia in divinis leguntur oraculis; quae quidem malius non pridem recognovi, cum meus Horatius orationem M.A. Mantuani de amplitudine misericordiae Dei ex italico vulgari sermone in latinum convertere. Eius enim lectione sic affectus atque delinitus sum, atque in bonitatis divinae admirationem raptus, ut partim humane recordatione miseriae, partim sanato quodam gaudio, ni lachrimas totus pene solverer."[760] Horatio la tradusse e pubblicò assieme ai ai *Sermones tres D. Bernardini Ochini de Officio Christiani principis* e alla *Sacra declamatione quinque*, dedicando la silloge a Edoardo VI[761], sul filo di un significativo paragone tra Davide e Salomone e Enrico e Eduardo. L'operazione va a inserirsi nella rete di legami che Curione va creando in questi anni verso l'Inghilterra e testimonia delle speranze che buona parte del mondo protestante poneva nel giovane sovrano[762]. Riporta inoltre che i tre testi offerti ("*parva dona", "pueriles exercitationes"*) sono il frutto di esercizi di traduzione che Celio imponeva ai propri figli. Significativamente accade che se spende alcune parole per celebrare la sapienza e la santità del vecchio Ochino (che in Inghilterra era ben conosciuto) e spiega che le *Declamationes quinque* provengano *ex certis epistolae S. Iacobi locis*, poco dice del *Sermone* che pur rappresenta una buona metà del volume. O meglio, intesse l'epistola dedicatoria con il filo conduttore del

---

[759] *ibidem,* p. 6 a.
[760] *De amplitudine beati regni Dei,* vedi oltre.
[761] H. C. Curione, *De Amplitudine Misericordiae Dei absolutissima oratio*…, Basilae ex Officina Ioan. Oporini, Anno Salutis MDL Mense Maio.
[762] Il ruolo paterno emerge con evidenza nella dedica "Audivi saepenumero de patre meo, pietatem istam tuam, Christiane rex, et divinam ingenii tui indolem laudari: quam non sine magna admiratione commemorare solet."

Sermone, con alcune affermazioni di questo tono: "ut uno verbo dicam, misericordiam Regis Regnum Christi Domini nostri, ut neque aetatem, neque humilitatem, neque infirmitatem, neque peccata cuiusquam horreret"[763], ma del testo vero e proprio sottolinea solo che è stato tradotto in tutte le sue parti: non vi si trova neanche una formula di circostanza per presentare l'autore e la provenienza. Confrontando i testi emerge piuttosto chiaramente che Horatio non aveva sottomano il testo originale di Erasmo, perché la retroversione dall'italiano al latino è assolutamente pedissequa[764]. Rimane però assolutamento improbabile che Celio Secondo Curione, pienamente inserito nell'ambiente culturale basileese, non riconoscesse, anche solo in una seconda fase, la paternità di quest'opera, che ebbe buona fortuna e varie edizioni, anche rispetto a quel volgarizzamento che alludeva, fin dal suo incipit, al dibattito sul libero arbitrio; ed anzi si dichiarava parallelo a un testo sul libero arbitrio che Andreasi non pare aver mai scritto[765]. Vi si ritornerà successivamente: ma è probabile che anche in Italia l'opera ebbe una sua influenza e che le sue spinte radicali non fossero indecodificabili. L'adattamento dell'Andreasi potrebbe infatti aver avuto qualche ruolo nelle convinzioni di Francesco Sbaraini che proprio nell'ambiente ecclesiastico mantovano aveva maturato la convinzione che "niun peccatore andare all'inferno, se non quelli che si disperono della buontà d'Iddio" e che per questo era stato condannato dal tribunale inquisitoriale nel 1580.[766]

La seconda traduzione avvenuta a Venezia nel 1551 del *Trattato della grandezza delle misericordie del Signore*, stampata sotto il nome di Erasmo ad opera di Francesco Monosino, si segnala per la dedica a don Ippolito Ballarini, abate benedettino, che vide con simpatia il movimento riformato. Nel 1550 fu sottoposto a procedimento

---

[763] Si potrebbe notare maliziosamente come come il lessico – quell'horreret – ricorda sia le dispute sullo Spiera, in cui molta parte ebbe Curione soprattutto per la loro conoscenza in ambito inglese, sia l'originale erasmiano, ma non l'edulcorato Andreasi.

[764] Si guardi ad esempio questo confronto chiarificante: Erasmo: "Porro quemadmodum minus iniurius est in hominem, qui non creedit illum [Deum] esse, quam qui credit esse crudelem aut vanum: ita levius impii sunt, qui prorsunt negant esse Deum, quam qui credunt illum esse inexorabilem, spoliantes eum a virtute, sine qua Reges iam non Reges, sunt, sed Tyranni"; Andreasi "Dapoi, si come è di minore ingiuria nell'huomo empio il non credere che sia Iddio, che il crederlo crudele, o vano, così è manco grave nel disperato il negare che in tutto sia Iddio, che reputarlo inesshorabile, privandolo di quella virtù senza la quale i re del mondo non sono re ma tiranni"; H. Curione "Deinde ut est minor iniuria in homine impio, non credere Deum esse, quam crudelem, aut vanum putare: sic est minus grave in desperante homine, omnino negare Deum esse, quam eum inexorabile existimare, ablata ei virtute illa, sine qua reges mundi, non amplius sunt reges, sed tyranni".

[765] "Cum in nostro opere de Libero arbitrio aliquid de magnitudine misericordiae Dei dicere promiserim" che è traduzione del testo dell'Andreasi "Avendo promesso nell'altro nostro trattato del libero arbitrio di dire qualcosa sulla Misericordia di Dio…" L'incipit sostituisce la *Propositio* e l'*Invocatio* di Erasmo.

[766] Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 158.

inquisitoriale per un *Sermone sulla natività del Signore*, pronunciato in occasione del Natale del 1548. Su due punti in particolare, ispirati dalla lettura del Beneficio di Cristo, l'abate incentrò il suo sermone. I due punti corrispondono sostanzialmente ai due temi che erano stati affrontati nella discussione tridentina che riguardava l'articolo sulla giustificazione. Da un lato si insiste sui meriti della redenzione di Cristo: " tutto quello che noi habbiamo per natura, et siamo per proprio vitio, tutto ha tolto in sé et per sé Jesù Christo; et tutto ciò che è di Christo, oggi è dato et per gratia sua donato a noi. Ita che Christo si è vestito oggi della carne nostra, et noi dello spirito suo; lui della impietà nostra, noi della innocentia sua; lui della nostra infirmità, noi della sua fortezza"[767], con la ripresa del tema della "veste dell'anima" e del matrimonio tra l'anima e Cristo; dall'altro, sul principio della certitudo salutis. La conseguenza che trae il Ballarini, grazie alla misericordia di Cristo che soddisfa la giustizia divina e assume su di sé tutti i nostri peccati, è proprio la negazione dell'inferno: "Se li peccati son tolti dal mondo, et non vi essendo più, per conseguenza non c'è più né morte né inferno, le qual cose son pene del peccato."[768] L'incapacità dell'uomo nel compiere il bene fa sì che solo la viva fede nella misericordia può salvarlo, e questa certezza è totale. Gli Inquisitori che vagliarono il *Sermone*, Beccadelli e Giulio da Quinzano, rilevarono che dai due principi del Beneficio non solo si ricavava la negazione di Purgatorio ed Inferno, ma anche qualsiasi funzione dei sacramenti. La loro azione giunse ad eliminare alle radici quello che aveva potuto condurre a queste conclusioni, in primo luogo la fede nell'elezione come garanzia della salvezza. Il punto focale era l'intimità tra Cristo e l'anima che portava a saltare qualsiasi tipo di mediazione, soprattutto quella ecclesiastica.[769]

La diffusione dell'affermazione della salvezza universale, sia in ambiente popolare che all'interno degli ordini monastici, sembra essere stata particolarmente forte in ambiente veneto. Il sospetto che, in alcuni casi, essa si possa legare alla figura di Francesco Zorzi è stato avanzato dalla stessa Seidel Menchi, anche in virtù della vicenda di Andrea de Nimis, inquisito nel 1570, lettore del *De Harmonia Mundi*, che predicava la giustificazione per fede e la dottrina della predestinazione universale alla

---

[767] Il *Sermone* assieme ad altri documenti riguardanti le vicende processuali del Ballarini è contenuto nel manoscritto 4283 della Biblioteca Nazionale Marciana; lo si cita dal libro della S. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, pp. 160-161.
[768] *ibidem.*
[769] Vedi anche le osservazioni di S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia,* cit, p. 162.

salvezza, di cui tutti dovevano essere certi[770]. Nella stessa area geografica e nello stesso arco cronologico di tempo andavano però ad affermarsi eresie, e con esse negazioni dell'inferno, anche d'altra matrice, che si saldavano con la speculazione filosofica di stampo aristolico e con i riaffioranti dubbi filologici sul Vecchio Testamento: un fenomeno che è stato già illustrato oltralpe, cioè il mortalismo discendente da una credenza tnetopannichista, e che si vedrà ora agire nelle punte più radicali del mondo religioso italiano, per poi tornare solo successivamente sulla terza traduzione della *Concio* di Erasmo, lasciata per ora in sospeso.

[770] *ibidem*, p. 145.

5.4. L'anabattismo italiano

L'anabattismo comparve in Italia in ritardo rispetto a quanto era accaduto negli altri paesi europei, vivendo una breve stagione, che non rimase però priva di tracce. Diverse tendenze, che si fusero successivamente in un unico movimento, confluiscono nella sue genesi. Con ogni probabilità un aspetto importante fu rivestita dal passaggio in terra veneta di mercanti stranieri e ancor di più dalla presenza a Padova di studenti tedeschi, tra i quali è attestato il propagandarsi di tale eresia. Ma è da rimarcare anche la comparsa dei fuorusciti radicali trentino-tirolesi dopo la fallita rivolta politica del 1525, che predicavano idee zwingliane. L'iniziale diffusione tra il padovano e il ferrarese rispecchiava una linea dottrinale affine a quella dei fratelli in terra protestante: sulla base dei principi della Riforma venivano predicati il battesimo degli adulti, l'egualitarismo, e l'astensione dalle magistrature; caratterische di questo momento sono l'universalismo e il pacifismo.[771] La prima attestazione di questo fenomeno è nel 1534, nel processo a carico di un falegname di Venezia; i suoi seguaci erano nella maggior parte artigiani e bottegai.

Nella sua progressiva diffusione l'incontro con un gruppo dottrinalmente diverso e più marcatamente orientato in senso radicale portò ad un evoluzione caratteristica, sviluppandone gli esiti antitrinitari. E' nella figura dell' "abate" Girolamo Busale, napoletano studente a Padova, che va identificata questa svolta: in lui trovano una sintesi due aspetti precedentemente trattati, la tradizione filosofica patavina e il progressivo radicalizzarsi delle idee del circolo valdesiano, intrecciandosi inoltre alla tradizione conversa, che già abbiamo visto agire negli alumbrados. Un percorso religioso per certi versi sorprendente, a cui si legano altre figure del dissenso religioso, che merita di essere approfondito[772].

E' interessante la dichiarazione che nel 1555, il cugino Giulio Besalù (o Basalù, di probabile origine catalana) fece all'Inquisizione; egli stette a Padova dal 1538 per studiarvi legge, e fu condotto dal Busale e da tal "don Marco di S. Justina" a credere "la giustificazion per la pura fede"; ma qui, in un atmosfera permeato dalle discussioni

[771] Cfr. GASTALDI, *cit.*, p. 568.
[772] Si veda il recente contibuto di L. ADDANTE, *Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio*, in Les Dossier du Grihl, 2009-02 (http://dossiersgrihl.revues.org).

sopra riportate, a spingerlo verso visioni più radicali furono le lezioni di "quelli dottori filosofi et finalmente intrai in queste oppenion che l'anima era mortal così de reprobi come de fideli, fondandola sopra raggion et mie chimere."[773] Nel suo spregiudicato razionalismo, il Besalù giunse poi a contestare le Sacre Scritture, ritenendo vero solo ciò in cui concordavano la tradizione cristiana e quella ebraica, per arrivare infine a credere che tutte le religioni fossero in realtà invenzioni di uomini.

Dalla testimonianza di Giulio Basalù emerge una caratteristica precipua dell'anabattismo veneto e di buona parte della tradizione dello spiritualismo eterodosso italiano, specie negli esuli svizzeri, quel fondare "sopra raggion" la propria adesione alla religione. Un razionalismo che progressivamente veniva a corrodere l'intero edificio della tradizione. Ma nella testimonianza del Besalù vi è una precisa indicazione a testimoniare l'influenza che l'aristotelismo padovano ebbe sui prodromi di tale movimento. L'impossibilità di fondare razionalmente l'immortalità dell'anima individuale agì profondamente nella coscienza di questi uomini: l'immortalità, se non era caratteristica struturale dell'anima, era dunque un dono divino, anzi il più grande dono divino. Non vi era ragione a questo punto perché a tale dono dovessero partecipare i reprobi.

Tra le dottrine che si vennero ad affermare in questi gruppi anabattisti veneti infatti fu lo "psicopannichismo", cioè la teoria, già incontrata, del sonno delle anime dopo la morte, ad assumere una rilevanza particolare: "E' questo, della dormizione delle anime fino al giorno del giudizio universale, un argomento molto importante e tipico dell'anabattismo italiano, tanto che fu considerato uno dei maggiori contributi italiani alla causa della Riforma ossia la controparte italiana del germanico solafideismo e del predestinazionismo svizzero per smantellare le strutture medievali della grazia sacramentale e, conseguentemente, per liberare le anime degli uomini dalla presa del papato tramite le indulgenze."[774]. In realtà, come si ricorderà, già nel 1527 Zwingli aveva confutato questa idea, che aveva peraltro affascinato anche Lutero, rinvenendola nei gruppi anabattisti svizzeri; e qualche anno dopo Calvino era

---

[773] A.S. Ven., *Sant'Uffizio*, busta 159, costituto del 2 marzo 1555; in un'altra testimonianza il Basalù dichiarava riguardo la personalità e l'influenza del Busale: "Costui è stato un gran diavolo et gran temerario perché inquietava ognuno con chi praticava et lui solo di quanti ho conosciuto disputava de le sue opinioni et si persuadeva che ognuno si aquietasse alle sue ragioni"; cfr. A. STELLA, *Anabattimo e antitrinitarismo*…, cit., p. 15; p. 24. Don Marco di Cremona, benedettino del monastero di S. Giustina, la cui ortodossia venne difesa nel 1537 dal Contarini che predicava una sorta di "illuminsimo", diverso da quello valdesiano, che non giunge a svalutare le Sacre Scritture, ma sottolinea il rapporto di esse con lo Spirito Santo.

[774]

ritornato con maggiore ampiezza sul tema, poiché temeva che in Francia ottenesse troppa eco questa "pestilenziale" idea. Appare dunque eccessivo tale giudizio storiografico, tracciato nel tentativo di individuare una specificità del movimento italiano; credo che siù corretto notare semplicemente che vi è spesso al fondo una maggiore consapevolezza filosofica, che non è esente però da debiti verso la tradizione popolare. Si è visto come un elemento che spinse in questo senso furono le riflessioni sull'immortalità dell'anima, che inflissero seri colpi alla dottrina ortodossa del cattolicesimo, unita alla dottrina di ascendenza neoplatonica del sonno delle anime, che intercettava al fondo infatti alcune credenze popolari: "A questo punto, teorie filosofiche e aspirazioni religiose si compenetrano nell'ambito del cosiddetto radicalismo protosociniano: entro ed oltre la tradizione filosofica si riabilitano credenze popolari… e ad un tempo vengono riproposti passi evangelici sulla dormizione di Lazzaro e della Madonna e allusioni o commenti paolini, formulando la teoria della morte come incosciente sonno delle anime"[775]. I dibattiti che si erano svolti sullo sfondo dell'interpretazione aristotelica, potevano del resto portare alla totale negazione della vita ultraterrena, come ben appare nella testimonianza di Besalù; anche quando non arrivavano questa conseguenza, ponevano dubbiosi la questione se l'anima compisse operazioni fuori dal corpo. Venivano dunque ad essere contraddette le decisioni del V Concilio Lateranense e veniva infirmata la dottrina del Purgatorio, già provata dalla controversia protestante, con rimarchevoli conseguenze per quanto riguarda i sacramenti e le indulgenze.

Come il cugino, anche il Busale fu influenzato dalle discussioni patavine, che lo accompagnarono in un rapporto con la religione improntato ad un razionalismo che divenne col tempo sempre più drastico; ma a maturare la sua progressiva svolta in senso radicale contribuì la sua permanenza nei circoli valdesiani, dove peraltro a partire dal 1542 anche Besalù si recò. Assieme a Marc'Antonio Villamarina e Giovanni Tommaso Bianco i due ebbero infatti contatti a Napoli con lo spagnolo Juan de Villafranca, "servitor del vicerè" e diretto amico del Valdés, che morì nel 1545 in casa di Isabella Brisegna.[776] Il Villafranca sembra assumere, come anche si

---

775 A. STELLA, *Dall'anabattismo…*, in *op. cit.*, p. 43 sgg.; contro tale dottrina era intervenuto polemicamente Calvino nel testo del 1534, *Psychopannychia: vivere apud Christum non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt.*

776 "E' precisamente intorno all'oscura figura del Villafranca, morto nel 1545 nella casa di Isabella Brisegna, che all'indomani della scomparsa del Valdés sembra essersi raccolto un gruppo la cui evoluzione religiosa muove rapidamente nella direzione del più estremo radicalismo dottrinale". M. FIRPO, *Tra alumbrados…*, cit, p. 92

vedrà da successive testimonianze, un ruolo centrale, andando ben oltre quelli che dovettero essere gli insegnamenti di Valdés. Presupposto metodologico del suo magistero era l'instillazione del dubbio nei suoi discepoli sull'autorità delle Scritture, per giungere a negare il valore dei sacramenti, la divinità di Cristo e la dottrina secondo cui le anime dei reprobi muoiono con il corpo[777]. Il Basalù ricorda che "andavamo molti ogni giorno a visitarlo, et lui continuamente parlava di questa oppinion (giustification per la pura fede) et, vedendo che io l'havevo accettata, mi comenzò far molte consequentie; finalmente in mancho de 4 de mese di consequentia in consequentia (…) mi persuase che non li era intercession de santi, purgatorio, adoration de imagine, iubilei, confession auricular (…), mi parlò ancohora de predestinazione et libero arbitrio, ma queste non le ho mia intese. Ridotto a questo termin, mi lassò star in queste oppinion da altri 4 mesi, doppo mi comenzò a parlar de oppinion de maggior importanza cioè del sacramento che era segno et della divinità in Christo negandola, ma diceva esser puro homo, ma pieno abundantemente de spirito de Dio, et insieme che le anime delli reprobi moreno con il corpo et che quelle de' fedeli si salvavan." [778] Da una posizione genericamente protestante Villafranca sembrava piegare dunque verso l'antitrinitarismo più radicale. Passaggi concatenati successivi, proposti a uditori e adepti rafforzati nei loro dubbi, costituivano il metodo di propaganda della conventicola antitrinitaria, che aveva mutuato questo cammino pedagogico dalla lezione di Valdés.

Nel '43 il Busale si recò in Calabria, dove veniva raggiunto da una lettera del cugino nella quale si alludeva a "oppinion de maggior importanza", logici sviluppi delle dottrine da loro discusse a Padova e a Napoli; certamente si tratta delle opinioni mutuate dal Villafranca. Da ciò si evincerebbe dunque una sua "iniziazione antrinitaria" tra il 1543 e il 1544; il Busale dovette da subito assumere un ruolo preminente, visto che alla morte dell'eresiarca spagnolo il gruppo sembrò riunirsi attorno a lui.

Nelle dichiarazioni di Besalù è riportato un interessantissimo elenco di eretici napoletani, raggruppati secondo le opinioni religiose eterodosse che professavano; ad ogni argomento seguiva infatti la lista di chi vi consentiva. Elenco che è certamente da prendere con le molle perché talvolta si tratta di notizie di seconda mano, e in altri

---

777 cfr. A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*…, cit, p. 25

778 A.S. Ven., *Sant'Uffizio*, busta 13 (interrogatorio del 2 marzo 1555), in cfr. A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*…, cit, pp. 25-26, n.31. Il Besalù afferma di essersi persuaso a non credere nella Trinità, poiché "Christo non era Dio", ma "Dio habitava in Christo."

casi parrebbero segnalate persone con il quale lo stesso denunciante aveva intrapreso discorsi ereticali, e non segnalerebbero quindi un adesione alle dottrine delle quali vengono accusati. Nei casi specifici che interessano in questa trattazione sembrano però essere coerenti con i dati che si posseggono. Nel lungo elenco di eterodossi figura anche don Benedetto da Mantova, l'autore del *Beneficio di Cristo*, che il Besalù conoscette in sua permanenza in Sicilia, nominato tra coloro che non credevano nella giustificazione per fede e che interpretavano in maniera diversa dalla Chiesa cattolica la messa e i sacramenti. Sotto la voce *De mortalitate animae cum omnibus conseguentibus* sono riportati i nomi di Tobia Citarella, Antonio d'Alessio, Lorenzo Tizzano e Matteo Busale, fratello di Girolamo. Accuse ricorrenti, e spesso portate verso le stesse persone, oltre quella sulla mortalità dell'anima dei reprobi, che più da vicino si intende seguire, sono la negazione della verginità della Madonna, e l'affermazione secondo cui "concubinatum non esse peccaum et sacram scripturam esse mutilam"; figurano nella lista il Tizzano e il Busale, oltre al Villafranca, a Francesco Calabrese, Cesare Maffei e Giovanni Tommaso Bianco. Su questi punti particolari, dunque, una conventicola ristretta, seguendo i dubbi del Villafranca, ma anche forse attraverso la personale riflessione del Busale o la particolare esperienza di Francesco Calabrese, si interrogava spregiudicatamente.

La personale esperienza del Tizzano aiuta per una ricostruzione in tal senso. Già si era avuto modo di accennare di questo monaco olivetano con cui il Valdés "non se allargò molto", "avendogli appena detto a bocca qualcosa *De Primatu Pontificis*, e che la Chiesa romana ci aveva ingannati"[779]. Si era dunque avvicinato a Juan di Villafranca, che gli prestò libri di Valdés e scritti luterani; dalle discussioni col Villafranca, e dai libri imprestatigli, il Tizzano trasse convinzioni contro il primato pontificio, l'invocazione ai santi e alla Vergine Maria, la confessione auricolare, il pugatorio - poiché il vero purgatorio era stato il sangue di Gesù Cristo - e si rafforzò nella certezza della predestinazione ab aeterno. Secondo la sua versione, fu l'incontro con il Busale, avvenuto un paio di anni dopo, probabilmente intorno al 1543, a portarlo verso idee che egli definì "anabattiste", contro la verginità di Maria e la divinità di Cristo, la Messa e l'Eucarestia. La sua evoluzione in senso radicale parve completarsi nel periodo in cui a Napoli comparve Francesco Calabrese, che oltre a rafforzarlo nella sua visione antitrinitaria, lo convinse della morte del corpo con

[779] L. AMABILE, *op. cit*, p. 159

l'anima per quanto riguarda i reprobi e della falsità delle Sante Scritture, perché contraddittorie. Di queste ultime idee aveva parlato anche con Girolamo e Matteo Busale, con Scipione Capece e Giovanni Laureto, che "mostravano di acquiescere a queste dottrine."[780]

Un ulteriore approfondimento merita la figura di Francesco Calabrese, col quale compare la dottrina della morte delle anime con il corpo. Nel 1544 si parla di una sua presenza a Süss, da dove veniva scacciato assieme a Girolamo Milanese, con la generica accusa di anabattismo. Le notizie sulle sue dottrine giungono dalle testimonianze dei suoi avversari[781]. Ciò che si può ricavare è che Francesco Calabrese credeva che la salvezza venisse concessa esclusivamente per dono della grazia divina, escludendo qualsiasi ruolo delle opere umana e della stessa figura di intermediario di Cristo, il cui sacrificio diventava inutile. Cristo perdeva la sua funzione di Salvatore, per essere semplicemente un maestro, un esempio da seguire; da qui derivava chiaramente l'accusa di indifferentismo morale. Ma ciò che interessa qui particolarmente è la sua dottrina del sonno delle anime: "dopo il distacco delle anime dai corpi, le anime dei giusti riposano dormendo, quelle dei miscredenti si purificano attendendo il dì del giudizio universale, che sarà anche l'inizio di un nuovo mondo, nel quale tutti saranno buoni." [782] In realtà il Calabrese non venne meno all'attribuzione di pene e premi rispetto la condotta morale degli individui; nega però che nella sua infinita misericordia, Dio possa compiacersi dell'eternità delle pene, argomento che verrà più diffusamente ripreso nel '600, ma che ha le sue radici cinquecentesche nel pensiero di Erasmo. Viene dunque introdotto un passaggio intermedio per i dannati, terminato il quale i purificati saranno salvati e godranno dell'immortalità, mentre i reprobi saranno annichiliti, subendo la pena della morte eterna.[783] Anch'egli inclinò verso un forte letteralismo biblico venato di razionalismo.

---

[780] *ibidem*, p. 160. L'AMABILE afferma che alcuni "non si scoprivano troppo, qualche altro non acconsentiva". Sfortunatamente nella testimonianza non vi sono ulteriori precisazioni, ma è verosimile che non tra questi fu Girolamo Busale.

[781] cfr. TRECHSEL, *Die protestantischen Antitrinatrien vor F. Socin*, Heidelberg 1839, II, p. 77 sgg; P. D. R. de PORTA, *Historia reformationis Ecclesiarum Rhaeticarum*, Coira-Lindau, 1771., I, Lib. II, pp. 67 sgg., p. 194.

[782] D. CANTIMORI, *Eretici*, cit., p. 63

[783]Secondo Cantimori "Letteralismo biblico e razionalismo tendente alla coerenza nella concezione degli attributi divini si uniscono qui in uno sforzo di concepire nuovamente la dottrina dell'immortalità dell'anima, che per il cristiano fa tutt'uno con quella della vita delle anime dopo la morte. Mentre si manteneva la sanzione della pena e del premio alla condotta morale e religiosa, si formulava, ancora teologicamente, lo spunto di una dottrina del Settecento, che fa dell' 'immortalità' un valore, in quanto immortali sono coloro che hanno bene agito, e che vivono nelle loro opere e buone azioni, anche se per un semplice momento possono essere dimenticati, 'dormire'; gli altri, sono semplici mortali. La 'morte seconda' è soltanto una ripetizione della prima, e la mortalità si identifica col non-valore morale. E'

Tra il '44 e il '45 era a Napoli a contatto con il gruppo legato al Villafranca, dove influenzò il Busale e Lorenzo Tizzano vagheggiando "molte chimere di interpretazione ed di ponti de la lingua hebraica"[784] Dal Calabrese il Busale fu indotto a dubitare di un'altra conseguenza che poteva darsi dalla negazione della divinità di Cristo; se egli non era il Messia che le Scritture attendevano, infatti, bisognava attendere il vero Messia per il futuro. Nonostante la venuta del Calabrese dall' "Alemagna", non paiono esservi influssi d'oltralpe, o nello specifico servetiani, nell'evoluzione dottrinale del Busale; secondo Stella lo stesso Calabrese fu in realtà condotto all'antitrinitarismo dalle ardite discussioni che si svolgevano in questi circoli napoletani ed era già incline alle opinioni sulla morte dell'anima a partire dal periodo patavino.

Si è già accennato come Besalù e soprattutto Busale fossero attratti da una esegesi biblica fortemente critica e razionalista, applicandovi "sempre più il metodo critico filologico del Valla con intenti radicali e con maggior spregiudicatezza di Erasmo",[785]su una strada che dovette seguire anche Fausto Sozzini, con cui Basalù strinse rapporti nel successivo soggiorno veneto. Il rapporto con le Sacre Scritture va visto anche alla luce di una differenza netta con Valdés, che invece ne aveva sostanzialmente svalutato il ruolo, privilegiando, al contempo, l'illuminazione; si è detto che il "perfetto" poteva anche farne a meno. Il Besalù che si dedica con passione allo studio delle Scritture, supportato dai progressi nella lingua ebraica, giunse in realtà a negarne l'autenticità, approdando così ad un profondo scetticismo. Tale posizione, seppur venata di misticismo, presupponeva ancora un ruolo della ragione, la cui "luce" poteva portare a comprendere Dio; ma la dottrina di Besalù era ormai, mi pare, distante da Valdés, secondo cui una lettura della Bibbia interamente razionale non avrebbe aperto le porte per la salvezza umana.

Nel 1546 il Busale ripartì alla volta di Padova, per completarvi gli studi, e da lì approdò brevemente, come segretario di Isabella Brisegna, a Piacenza, a testimoniare della fitta rete di scambi, che, al di là delle diverse posizioni dottrinali, univa le persone che erano state legate all'insegnamento di Valdés. A Piacenza, continuò a seminare i suoi dubbi nei discorsi con il napoletano Giovanni Laureto, già citato nei

---

l'esigenza rinasciementale della immanenza dei valori nella vita, che anche qui si fa sentire fecondamente", *ibidem*, p. 64.

[784] Citato in A. STELLA, *Dall'anabattismo all'antitrinitarismo*, cit. p. 26.

[785] A. STELLA, *Dall'anabattismo all'antitrinitarismo*, cit., p. 28.; va sottolineato che tra i libri proibiti che il Besalù dichiarò di aver letto, quasi tutti nel soggiorno napoletano, risultavano anche "il Valla *de falsa donatione*".

costituti del Besalù, che venne invitato ad imparare il greco e l'ebraico, lingue "necessarie per havere la verità", perché vi era il dubbio "che li Evangelii fossero stato alterati et coroti". I progressivi dubbi del Busale lo portavano inesorabilmente alla rottura con l'intera tradizione, poiché essa veniva messa in discussione quando era contraddittoria al tribunale della ragione, unica autorità accettata. Dal Valdés, anche tenendo presente eventuali sviluppi radicali del suo pensiero, nicodemiticamente celati, si è ormai lontanissimi e poco, pochissimo di queste dottrine si può inquadrare nei fondamenti teorici del suo pensiero; più giustamente bisognerebbe parlare di un autonoma setta del Villafranca, la cui figura è rimasta però avvolta nel mistero.

La vicenda del Busale viene a intrecciarsi a questo punto con l'evoluzione dell'anabattismo veneto, che da una prima fase di iniziative slegate venne a darsi un organizzazione unitaria. Dal '46 si comincia a parlare di periodiche adunanze, i *collegia vicentina*, che la tradizione volle presieduti da Lelio Sozzini; ma questi adunate furono probabilmente incontri di riflessione e discussione religiosa, e non il riflesso di un organizzazione unitaria. Ad essi parvero partecipare vari nomi illustri del radicalismo italiano, dal Biandrata all'Alciati, a Francesco Negri, Matteo Gribaldi Mofa, Camillo Renato, Valentino Gentile allo stesso Busale, ma sono notizie dall'attendibilità non sicura. In queste adunate, oltre alle discussioni in materia sacramentale, verosimilmente venne ad essere affrontato il tema della divinità di Cristo e forse della dottrina delle anime dopo la morte.

Dal 1549 la predicazione del misterioso Tiziano, espulso dai Grigioni, si ritrova all'interno della comunità anabattistica di Asolo, all'interno della quale spiccavano le figure del notaio Benedetto del Borgo e Nicola D'Alessandria. La comunità asolana divenne un centro di attività missionaria, che portò al sorgere di altri importanti centri, a Cittadella, Rovigo, Gardone, Rovigo ed infine a Padova. A questo fase l'attività di proselitismo si rivolse anche verso la Toscana, dove è attestata la presenza del Tiziano e di altri "missionari" veneti. Secondo i costituti del Manelfi la dottrina era a questa data modellata sulle "antique opinioni degli anabattisti": al rifiuto del battesimo negli infanti, dell'efficacia dei sacramenti e all'affermazione che l'unica auorità fosse la Scrittura, non si aggiungevano speculazioni intorno al problema cristologico e sul destino dell'anima dopo la morte. Secondo Gastaldi e Stella, fu l'incontro con il gruppo di Padova, legato al Busale, a portare questi temi nel dibattito anabattista; gli stessi Del Borgo e il D'Alessandria furono guadagnati a questa opinione, che incontrò largo successo. Ma vi fu anche chi, come la comunità di

Cittadella e il Tiziano, non accettò la svolta in senso radicale, soprattutto sulla dottrina che "Christo fosse puro huomo et che fosse stato aggiunto all'Evangelio"[786]; le divergenze portarono alla convocazione di un sinodo delle comunità anabattiste a Venezia, nello stesso 1550.

Tra le decisioni dottrinali che il Manelfi attribuirà al sinodo veneziano[787] vi è la svalutazione della divinità di Cristo e la giustificazione "per la eterna misericordia et charità di Dio senza nessuna opera visibile, intendendo senza la morte, il sangue et gli meriti di Cristo"; inoltre si afferma l'inesistenza degli angeli, che sono "ministri, cioè huomin mandati da Dio a quell'effetto che dimostra la scrittura" e dei demoni, poiché "non essere altro diavolo che la prudentia humana" e dell'inferno, "non ci essere altro inferno che 'l sepolcro". Veniva poi stabilita la teoria psicopannichista secondo cui "gli impii nel dì del giudizio non resuscitare, ma solo gli eletti, de' quali è stato capo Cristo"; "gli eletti quando moreno dormire nel Signore, et non andare altrimenti le anime loro a fruire cosa alchuna fin al dì del giuditio, quando saranno resuscitate; l'anime dell'impii perire insieme al corpo, come fanno tutti gli altri animali". Il Manelfi aveva parlato di un evento eccezionale, un dibattito lungo quaranta giorni tra sessanta delegati giunti dall'Italia e dalla Svizzera, calcando probabilmente la mano, forse su istigazione dell'Inquisizione. Il dissidio non si compose a Venezia, dove si confrontarono le due differenti visioni delle "opinioni antique degli anabattisti", e quella sostenuta dal Busale, soprattutto in merito alla totale umanità di Gesù Cristo e all'autenticità dei testi del Vangelo al riguardo della verginità di Maria. Vi fu dunque un secondo convegno a Ferrara, in cui la maggioranza avrebbe propeso per la seconda tesi. Il problema del sonno delle anime dopo la morte sembra invece essersi affermato con minori contrasti, anche perché essa non dovette essere estranea alla dottrina del Tiziano, stando anche all'ambiente svizzero con il quale fu a contatto nella sua permanenza a Coira, nel quale era vi era ancora l'eco delle dottrine professate da Girolamo Milanese e Francesco Calabrese.

Le vicende dell'anabattismo veneto da questo momento in poi seguirono un riflusso, causato dalla stretta inquisitoriale e dalla delazione del Manelfi, che portarono ad un'ondata di arresti. Molti dei più autorevoli capi del movimento riuscirono però a fuggire. Il Busale in viaggio per Napoli, venne al corrente della

---

786 A.S. Ven. , Sant'Uffizio, busta 158, reg. Iv f. 93; cfr. A. STELLA, *Anabattismo e Antitrinitarismo*…, cit, p. 51 sgg.

787 Cfr. C. GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, 1970. Sull'attendibiltà dei costituti, che già avevano destato la perplessità di Bainton e di Stella, vedi l'introduzione (pp. 9-27).

vicenda di Benedetto Del Borgo, arrestato e giustiziato come eretico impenitente; giunse nella città campana decisa a proseguire nella sua predicazione ed anzi a renderla pubblica, come aveva fatto il correligionario. Fu indotto a più miti consigli dalla madre e dal fratello e forse attraverso i canali della diaspora ebraica arrivò ad Alessandria dove aveva parenti, per terminare probabilmente a Damasco la sua travagliata traiettoria religiosa.

***

La predicazione di Francesco Calabrese e la figura del Tiziano, nonché i dibattiti d'oltralpe precedentemente affermati, portano a guardare con interesse ai Grigioni, luogo che ospitava una numerosa comunità di esuli italiani, e che con molta probabilità ha avuto un ruolo importante per lo sviluppo di queste idee nel coevo anabattismo veneto. Qui agiva un'importante figura dello spiritualismo italiano, Camillo Renato, la cui biografia per molto tempo è rimasta avvolta nel mistero, in parte causato dai suoi diversi pseudonimi. Per quanto riguarda il personaggio storico Camillo Renato è da tempo tramontata la suggestiva ipotesi che tra le righe aveva lasciato trapelare Cantimori dell'identità con Giorgio Siculo, che era avversata già da Church. Il saggio fondamentale su questo punto rimane l'estratto da *Religio* del 1939 di Alfredo Casadei che senza ombra di dubbio riconnette i due tronconi della vita di Paolo Ricci[788]: l'esperienza tra Bologna e Ferrara come Lisia Fileno e la vita nei Grigioni nella quale assume lo pseudonimo appunto di Camillo Renato. Ulteriori approfondimenti si sono dovuti al lavoro di Adriano Prosperi[789].

Paolo Ricci nacque probabilmente tra il 1500 e il 1510 in Sicilia, tra Palermo e Trapani; si sa con sicurezza che prese i voti e divenne francescano. Si sa anche con sufficiente certezza che studiò teologia, forse a Napoli; poi a Padova e Venezia nel biennio 1526-1528. Si perdono poi le sue tracce nel decennio successivo (c'è chi ha azzardato la sua permanenza a Venezia e la conoscenza col Vergerio, ma sono pure supposizioni), finchè non ricompare a Bologna, sotto il nome di Lisia Fileno, continuando probabilmente lo studio nell'ateneo emiliano. La permanenza patavina e

[788] A. CASADEI, *Lisia Fileno e Camillo Renato*, in «Religio» 15, 1939.
[789] Si veda in particolare A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., ad indicem.

bolognese constituiscono un elemento di interese anche perchè in questi luoghi non si era ancora spenta l'eco dei dibattiti, cui si accenava, sull'immortalità dell'anima tra Pomponazzi e Nifo; a Bologna, con molta probabilità conobbe il Boccadiferro, fautore di un moderato averroismo, che apparteneva al circolo di Achille Bocchi, protettore del Renato[790] Camillo Renato dunque venne a contatto con queste speculazioni e questa influenza fu verosimilmente fondamentale nello sviluppo di opinioni eterodosse sulla sopravvivenza dell'anima dopo la morte. A Bologna dovette aver già maturato parte delle sue idee religiose, e svolto attività di proselitismo[791]. Certo è che di queste idee frequentemente discuteva.

Nel 1540 iniziano i suoi primi problemi con l'autorità religiosa; nella Quaresima di quell'anno ha uno scontro sulle cerimone esteriori della fede- nel caso specifico, il digiuno - con un predicatore che lo accusa di luteranesimo. Il procedimento inquisitoriale nei confronti del Renato inizia alla fine di febbraio; riceve l'ordine di comparire davanti al Sant'Uffizio bolognese ma la vicenda si conclude con la fuga verso Modena, dove rimane sette mesi, protetto dalla famiglia Rangoni. Ad ottobre viene arrestato e le accuse di eresia si intrecciano a quelle di essere un "ribaldo". Per difendersi prepara l'*Apologia*; grazie a questa difesa, ai frammenti rimastici del processo e all'abiura che pronunciò nel dicembre è possibile ricostruire il suo pensiero in questi anni.

Il Renato nega che la confessione sia *de iure divino* ed in generale considera non necessarie alla salvezza tutte le cerimonie esteriori imposte dalla Chiesa; sottolinea la preminenza che la Bibbia e in particolare il Nuovo Testamento devono avere nella formazione del cristiano, come costante punto di riferimento; sembra propendere per una lettura mediata dall'ispirazione dello Spirito Santo. Considera inoltre la salvezza frutto esclusivo dell'azione divina, negando qualsiasi uso dell'arbitrio umano, che è libero solo nel compiere il male. Nel distinguere tra la fede come credenza, che rispetta l'Antico Testamento, e invece l'amore che è la cifra del Nuovo Testamento, arriva a sostenere che i superstiziosi sono peggiori degli eretici: "Superstitio est etiam crimen admissum non contra secundum decalogi tabulam quae ad caritatem pertinet, sed contra primam quae ad fidem attinet. Superstitiosus igitur infidelis est et forte

---

790 G. H. WILLIAMS, *Camillo Renato (c. 1500-?1575)*, p. 119.

791 CAMILLO RENATO, *Opere*, a cura di A. ROTONDÒ, p. 315 n.16, ma vedi anche C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, cit., pp. 140-141, nel ricostruire la vicenda del mugnaio Pighino.

haeretico deterior."[792] Camillo Renato è particolarmente attento al tema dell'eresia, che è considerata tale solo quando c'è "ostinazione"; l'eretico va contro gli articoli di fede necesssari alla salvezza; ma su molti temi della tradizione vi sono incerte opinioni. Queste ondivaghe credenze sono in realtà semplici superstizioni, e riguardano quelle cerimonie che distolgono dalla vera fede in Cristo e dall'esercizio dell'amore. La stessa messa, "missa nostri temporis" ha aspetti di superstizione quando è considerata la ripetizione del sacrificio di Cristo per l'espiazione dei nostri peccati, piuttosto che la commemorazione di tale sacrificio.[793] Di evidente derivazione protestante è la sua visione escatologica: il Renato nega il Purgatorio e l'efficacia dell'invocazione ai santi in quanto non ancora entrati nel Paradiso. Secondo l'eretico, sono temi scritturalmente non fondati e non necessari alla salvezza, su cui i Padri sono discordi; inoltre non sono armonici con lo spartito di un Vangelo in cui risuonano idealmente le note e i movimenti dell'amore divino. Renato non sembra credere ad un'espiazione subito dopo la morte e ad uno stato di presente beatitudine, confermato in ciò anche da autorevoli teologi. Sollecitato dagli studenti, affermò dunque che i santi non saranno in cielo fino al giorno del giudizio: "Verum tamen est me solitum quandoque dicere sanctus nondum essein coelo nisi ad diem iudicii quando resurgent, nunc vero quiescere cum Christo, de his maxime intelligentem qui nondum resurrexisse videntur" [794]. Il Renato svilupperà in maniera radicale questa visione, ma da queste affermazioni deriva già la svalutazione di tutto l'apparato "devozionale" della Chiesa, delle invocazioni, dei voti, delle indulgenze.

Nella visione di Camillo Renato è la speranza di ascendere al cielo - non la paura di precipitare all'inferno - che costituisce l'anelito e la motivazione profonda del cristiano. Il sacrificio di Cristo ha infatti liberati gli uomini dalla morte e ha rimesso tutti i peccati. Nella sua difesa il Renato scrive:

> Etiam fateor me solere, cum de purgatorio me interrogant homines aut rudes aut superstitiosuli, dicere atque asserere, quod etiam nunc assero, me per nullum tenere aut timere purgatorium, nullum per me esse infernum, nullam legem quae damnatura sit, nullam poenam omnino quam sim passurus.[795]

---

[792] *Apologia*, 37 r in *Opere*, cit, p. 77.
[793] *Apologia* 32 v, *Opere* p. 72.
[794] *Apologia*, 26 v., *Opere*, pp. 64-65 "Vidi enim meis oculis loca in scripturis qui hoc innuebant, vidi Augustini, Ambrosii, Lactantii Firmiani, Iranaei ac aliorum libros in hanc materiam;…tandem visus sum aliquantum de hac re dubitare"
[795] *Apologia* 5 v-9v, *Opere* pp. 38-44.

L'arditezza di queste tesi va di pari passo con il radicalismo delle stesse premesse da cui muove l'autore: l'anima infatti è considerata mortale, e l'immortalità appare come un dono che solo per grazia di Dio verrà concesso.

La vicenda processuale si concluderà con la pubblica abiura, la perdita del suo grado ecclesiastico e il carcere a vita; il Renato viene imprigionato a Bologna (maggio '41), da dove riuscirà a fuggire. Di lui poi non si hanno più notizie; ricompare quindi come Camillo Renato nei Grigioni, territorio che aveva stabilito la tolleranza per cattolici e protestanti con la Dieta di Ilanz del 1526. Da tale reciproco riconoscimento erano però esclusi gli anabattisti, come si è già avuto modo di accennare per quanto riguarda l'espulsione di Girolamo Milanese e di Francesco Calabrese. Nei Grigioni trova nuovi protettori e appare subito inserito nell'ambiente degli eretici italiani, in rapporti di familiarità con il Curione, che lo raccomanda al Bullinger. Curione descrive Renato come "straordinario in lettere e religione"; nel 1544 nell'edizione basileese del *Pasquillus estaticus* lo includerà tra gli uomini illustri italiani che hanno abbracciato la causa protestante[796]. Il rapporto tra Curione e Camillo Renato, meno stretto di quello che sembrò per lungo tempo quando si pensava che fossero fuggiti insieme dall'Italia, fu probabilmente solo occasionale, e pur poggiando per molti punti su una vicinanza dottrinale, si deteriorerà per il diverso atteggiamento assunto dai due all'interno della Chiesa riformata.

Il Renato nel frattempo instaura con lo stesso Bullinger una prolungata corrispondenza, nella quale l'eterodosso siciliano pone continui quesiti teologici spesso notevolmente insidiosi per l'ortodossia riformata. Si noti come questo sarà lo stesso metodo seguito da Lelio Sozzini, che del Renato sarà discepolo. La prima vera discussione sorse con la lettera del 15 maggio 1545; il Bullinger aveva redatto la confessione religiosa per la Chiesa di Zurigo e l'aveva inviata anche al Renato; ma egli ha delle titubanze ed espone il suo dissenso riguardo la dottrina dei sacramenti, in particolare rispetto all'Eucarestia. E' interessante anche la successiva lettera, del 10 agosto, nella quale distingue tra la cena fatta dagli apostoli prima del calvario (*manducatio*) e la cena dopo la crocifissione (*commemoratio*). La prima fu la tangibile affermazione della crocifissione, a supporto e quasi in sostituzione della fede, perché gli Apostoli erano increduli rispetto agli eventi che stavano per accadere. Dopo la

[796] cfr. G. H. WILLIAMS, *Camillo Renato*, cit., p. 141.

morte di Cristo l'Eucarestia diviene invece il modo per richiamare alla memoria il sacrifico di Gesù. Pomo della discordia è la frase di Cristo "*Hoc facite in mei commemoratione*". Ricorre qui la critica scritturale tipica del Renato, e da qui una concezione cui rimase sempre saldo; se la Scrittura non parla di rinnovamento del sacrificio di Dio si può parlare solo di commemorazione. Nella comunità in cui era precettore, a Caspano, il Renato aveva restaurato l'uso dell'agape cristiana dell'età apostolica, e dalle cerimonie private, si disponeva a passare alla predicazione pubblica. Verrà a scontrarsi a partire dal 1547 con Agostino Mainardi, pastore della Chiesa di Chiavenna.

La critica sacramentale, riprendendo i temi già accennati nell'epistolario con Bullinger, fu svolta dal Renato nel *Trattato del battesimo e della Santa Cena*, verosimilmente una lunga lettera databile 1548, rivolta al Mainardi, ma destinata alla circolazione. Il presupposto metodologico da cui partiva Camillo Renato era legato alla considerazione che la ragione dei fatti della vita spirituale e religiosa derivasse dalla stessa proprietà dei nomi: "Dico che dalla proprietà dei nomi nasce la intelligenza di essa cosa, e non conveniendo il nome non conviene manco la significazione di tal nome"[797].

Il Renato insiste sulla necessità di rispettare la Scrittura. Vi leggiamo infatti: "la qual cosa certo [il fatto che vi sia una disputa]...ce mostra che non sia di necessità alla cristianità saperla non avendo nella Scrittura chiaro fondamento...A me pare che lo Spirito santo abbia fattoscrivere dalli apostoli del battesimo e della cena del signore quanto basta a crederne e usarle". E più sotto "La brevità e semplicità e chiarezza è conveniente in ogni scienza e specialmente nella scienza cristiana, acciò la sia fruttuosa e salutifera...si doveva considerare quanto danno abbia fatto, prima e adesso, il voler introdurre e mantenere la introdutta novità di parole e aliene dalle Sante Scritture. La novità delle parole partorisce la novità delle opinioni, dalle qual segue lo errore e insomma lo anticristianesimo. Lo Spirito Santo non usò mai nella Santa Scrittura, specialmente nel Testamento Nuovo, queste o simil parole 'sacramento', 'sacramento del corpo e del sangue'"[798] Il sacramento propriamente è un giuramento di obbligazione; Camillo Renato nega recisamente che si possa attribuire al battesimo e alla cena questo significato poiché "quando l'uomo o il fanciullo si battezza o

[797] *Trattato del battesimo e della santa cena* in *Opere*, cit., p. 96 Su tale presupposto quale ebbe a soffermarsi Cantimori, per motivi ben comprensibili per uno storico che aveva iniziato la sua trattazione del risveglio spirituale eterodosso con Valla.
[798] *ibidem*, pp. 99-100

quando si fa la cena, non interviene nè giuramento nè obbligo alcuno", né si può rinvenire nella Scrittura il richiamo a essi come segni o sugelli: "E se pure li vogliamo chiamare segni perchè significano qualche cosa questo non sarebbe se non in generale e non in particolare, nè per questo sono certificativi o confermativi...altra cosa è significare, altra confirmare"[799].

Non si fa il battesimo, o la cena, per utilità; per il Renato non vi è nessuna utilità per chi riceve il sacramento, perchè egli ha già la fede. E' la fede che va innanzi al battesimo. E la fede - dice con Paolo - è certezza e fermezza; al contrario "il certificarsi seguita l'incertezza, il confirmarsi l'incostanza". Chi si certifica deve essere già certo. "Se la fede va innanzi al battesimo, il che è senza dubbio- et la fede non è altro che certissima certezza et fermissima fermezza nel cuore di tal beneficio della giustificazione già ricevuta e non da ricevere nell'avvenire - il battesimo non è ordinato per accertare et confirmare colui che lo riceve, ma solo per mostrare alli circostanti esternamente quel ch'egli ha ricevuto da Dio per mezzo di Giesù Cristo."[800] Da queste premesse deriva evidentemente la critica al battesimo degli infanti.

La concezione di Renato, che affronta assieme il problema del battesimo con quello dell'Eucarestia, ha profonde ripercussioni: i sacramenti sono in questa maniera sostanzialmente dissolti, e la religione viene ricondotta nel solco di una pura spiritualità interiore. La diffusione di tali dottrine fu dunque vista come un estremo pericolo dai vertici delle Chiese svizzere, anche perché ad essa erano associate altre teorie, ad esempio, sul destino dell'anima dopo la morte, in odore di anabattismo.

Il Mainardi e il Renato vennero ripetutamente allo scontro; il pastore di Chiavenna ricorsa all'istituto della confessio fidei per far rientrare le opinioni del Renato non compatibili con la dottrina riformata. La polemica andò avanti fino al 1550 quando dopo ripetuti tentativi di mediazione da parte delle autorità di Zurigo, Camillo Renato fu colpito dalla scomunica. Vicenda indubbiamente interessante ed emblematica del contrasto che venne ad esservi tra gli inquieti pensatori italiani e i vertici delle chiese svizzere, ma che qui interessa perché il Mainardi raccolse le proposizioni del Renato da condannare, fornendoci un sommario abbastanza ampio delle sue dottrine. Pur redatte da un avversario, esse hanno una certa attendibilità, anche a non tener conto dell'affermazione del Mainardi secondo cui egli le aveva

[799] *ibidem*, p. 94
[800] *ibidem*, p. 98

compilate sulla base di scritti fornitigli dallo stesso Renato. A queste testimonianze si aggiunge l'abiura che il Renato dovette professare nel 1551.

Ci si è già soffermati sulla critica ai sacramenti; ma ciò che viene messo in risalto nagli *Articuli Camilli Renati* è anche la sua radicale visione escatologica. Sono diversi gli articoli che si soffermano su questo aspetto:

I. Damnamus eos qui dicunt quod anima rationalis sit mortalis ac moriatur cum corpore, sed in novissimo die resuscitetur una cum corpore et quod tunc demum totus homo fiat immortalis.

II. Damnamus eos qui dicunt quod animae defunctorum ut vivant, dormiant usque ad novissimum diem, et tunc suscitentur a somno.

III. Item eos damnamus qui dicunt quod homines non resuscitentur in eadem ipsa natura et substantia in qua prius fuerunt sed in alia, quia corpus animale et corpus spirituale differunt.

XII. Quod homines impii non sint resurrectari corporaliter in extremo die.

XVII. Quod homines qui a Deo non sint renati sint irrationales sicut brute, quosque per spiritum Dei non fuerint translati in regnum Christi.

Nell'abiura il Renato è costretto a professare: "Crediamo che le anime nostre siano immortali non tanto dopo la final resurrettione, ma anchora avanti, cioè dopo la morte del corpo fin a l'ultimo giorno, et confessiamo che le anime de' giusti, morendo il corpo, non tanto restano vive, ma vanno con Christo, nè dormono come per errore dicono alcuni". L'approdo del Renato è lo tnetopannichismo, conseguenza estrema di ciò che già nei documenti del processo del 1540 si era desunto. L'anima dunque è sottoposta al destino di mortalità, ma Dio le concede il dono di un nuovo corpo; il corpo risorto sarà un corpo diverso, un involucro spirituale. Per il Mainardi, invero, ciò equivale non ad una vera risurrezione, ma ad una nuova creazione. Altro corollario è che non vi è inferno; le anime dei dannati non avranno il privilegio della risurrezione, e sarà questa la loro punizione. Ma nell'*Apologia* si era visto come la visione di fondo del Renato tendesse ad espungere l'idea della dannazione, dichiarando di non temere inferno, di non esservi Satana e il peccato, per il frutto della misericordia divina.

***

Nel corso di quegli anni a insidiare la tranquillità di Bullinger vi erano anche le insidiose domande sulla questione della resurrezione della carne di un altro fuoriuscito italiano, Lelio Sozzini, che ha lasciato sull'argomento un breve trattato, in realtà incompleto e ancora in una fase evidentemente preliminare. La genesi del piccolo testo socianiano va ricercato nei dibattiti che il senese aveva intrapreso con Calvino e con Bullinger. Nel corso del 1549 vi è in maggio una lettera di Calvino a Lelio, nella quale il riformatore ginevrino accenna a un ultima quaestio: "de carnis resurrectio, quam tibi a me expediri tantopere desideras…" e che con buona probabilità si rifà a delle conversazioni intercorse tra Calvino e Sozzini. Se questa traccia è difficile da ricostruire, Rotondò ha brillantemente indagato, la relazione che vi è tra le pagine di Sozzini e la speculazione di Bullinger, poiché vi una puntuale corrispondenza degli argomenti usati con un testo di quest'ultimo pubblicato nel 1545, *Resurrectio*[801]. Il testo di Sozzini è dunque da intendersi come l'abbozzo di una replica agli argomenti dei maggiori teologi dell'ortodossia protestante.

Nel testo citato, Bullinger, individua nell'idea che la resurrezione fosse trasmutazione della sostanza risorta - e dunque l'intera tradizione, per così dire antitertullianea, che sulla scia della Walker Bynum è stata legata alla metafora paolina del seme - la radice dei diversi errori degli antichi sul tema. Capostipite di questo errore e dunque principale responsabile per la mutazione del cristianesimo primitivo era Origene che "aliquid quoddam substituisse corpus quod nihil a spirituali variaverit." La peculiare visione della resurrezione origeniana, di mutazione a affinamento del corpo risorto, tramandata da Rufino, secondo cui a essere conservato è l'*eidos* (e meno invece probabilmente la materia) si era diffusa, come si ricorderà, a più livelli nell'ambiente italiano tardoquattrocentesco ed era ben viva fino a queste date (se si pensa all'esperienza di Zorzi). Coerentemente con il giudizio protestante su Origene, Bulliger attribuiva all'Alessandrino un ruolo metastatico e degenerativo, ma è peculiare la sua posizione sul tema specifico della resurrezione del corpo e della sua materialità; poiché sembrava ben cogliere i pericoli insiti nella permutazione postulata da Origene. Nell'autore del *Contra Celsum* rinveniva inoltra un errore che poteva avere

[801] *Resurrectio. De gloriosa domini nostri Iesu Christi nostrorumque corporum resurrectione et vita sanctorum perpetua libellus,* apud Froschoverum, 1545. Esso è in realtà la ripubblicazione autonoma del commento al XXV capitolo del Vangelo di Matteo.

conseguenze estremamente radicali, e dal punto di vista di Bullinger, pericolosamente attuali: la negazione dell'esemplarità della resurrezione di Cristo[802].

[802] Cfr. L. SOZZINI, *Opere* a cura di A. ROTONDÒ, Firenze 1986 p. 326.

5. 5. Firenze e l'eresia: capricci e affreschi.

Se per tua gratia, et non per merto mio
Di fango, anzi di nulla et spiro et vivo
Et per tuo dono a tanta altezza arrivo,
Che a Christo frate, a te figlio son io,

Se, tua bontà tu sei mio padre, Dio
Et sempre verso me d'orgoglio privo,
Perché non son d'offenderti più schivo?
Perché al mal son io presto, al ben restio?

S'io non possa pensare alcuna cosa
Da me, come da me, ma ogni mia forza
E' sol misericordia tua pietosa:

Quanta superbia è in me, ti prego, ammorza
Et spirto humile, et mente desiosa
Di servir te, rinnova in questa scorsa.
(L.Domenichi)

Il sonetto riportato è posto a corredo della terza, e ultima, traduzione italiana della *De Immensa Dei Misericordia* di Erasmo, il cui approfondimento era rimasto in sospeso per la necessità di offrire dei ragguagli sulle posizioni del movimento anabattista italiano. La volgarizzazione venne portata a termine a Firenze nel 1554 per l'editore Torrentino sotto il nome di *Sermone della grandissima misericordia di Dio* da un gruppo di letterati legati all'Accademia Fiorentina, in particolare da Ludovico Domenichi e Pompeo della Barba. Il Domenichi in particolare era un personaggio importante nell'ambiente culturale fiorentino: collaboratore di Doni e del Torrentino, amico del Varchi e per questo probabilmente a conoscenza dell'allusivo significato degli affreschi di cui si verrà ora a trattare. Una sua precedente traduzione dell'*Excuses à messieurs les nicodémites* di Calvino lo aveva portato ad essere coinvolto nei processi fiorentini del 1551, scaturiti dalla denuncia di Pietro Manelfi, e ad essere esiliato a

Pescia.

L'iniziativa editoriale fu condotta contemporaneamente alla traduzione del *Paragone della vergine e del martire*, l'opera assieme alla quale era stata era stata inizialmente edita la *Concio*, e con la quale veniva usualmente ristampata. Entrambe sono accompagnate da componimenti poetici di letterati fiorentini; nell'iniziativa era coinvolto anche Benedetto Varchi che per il *Paragone* scrisse un sonetto. Ma se per il *Paragone* si chiese e ottenne la licenza delle autorità ecclesiastiche non vi è traccia di questa per quanto riguarda il *Sermone*, che sembra assumere un profilo più basso. Del resto il biennio 1554-1555 segna il declino delle edizioni erasmiane, causato dall'irrigidimento e dalla condanna degli Inquisitori delle opere dell'umanista batavo.

Questa dati non permettono affermazioni decisive, ma la collocazione del Domenichi all'interno di una precisa rete di relazioni in odore di eresia, permette di porre come legittimo dubbio se in questo caso l'iniziativa editoriale fu un ingenuo omaggio o un tentativo di trasmettere un velato messaggio, proponendo un testo che veicolava un messaggio di speranza, che a Firenze in quegli stessi anni veniva anche per altri canali divulgato, come si vedrà. E' da tener presente che all'inizio degli anni '50 le possibilità per l'affermazione della spiritualità evangelica si erano visibilmente affievolite; si chiudevano le strade che non fossero quella del riflusso o quella che portava esplicitamente al distacco dalla chiesa.

La terza traduzione della *Concio* ci pone dunque in rapporto diretto con l'ambiente eterodosso fiorentino, e con le sue deviazioni in campo escatologico. Firenze è stata al centro di questa trattazione per quanto riguarda il Quattrocento: vi si ritorna ora alla metà del secolo successivo, per mostrarne i canali, spesso sorprendenti, attravero cui si svolgeva la propaganda radicale.

Converrà dunque accennare a un testo pubblicato in quegli anni, i *Capricci del Bottatio* di Giovan Battista Gelli, singolare figura, calzolaio e dantista, che dovette la sua fama al testo succitato e alla *Circe*[803]. I *Capricci*, in particolare, sono un Dialogo in dieci ragionamenti tra Giusto bottaio, artigiano in San Pier Maggiore e la sua anima: "capricciosi pensieri", "ghiribizzi" che svelano un percorso di elevazione spirituale e di scoperta delle verità della religione. E' un testo che non tarda a scoprire "veleni eretici". Nelle apparenti iniziali affermazioni di acquiescenza religiosa sono iscritti germi di evidente eterodossia: "da questo singolare innesto di grossolano materialismo

[803] Su Gelli, A. L. DE GAETANO, *Giambattista Gelli and the Florentine Academy: The rebellion against Latin*, Firenze 1976.

plebeo e di scepsi dissimulatamente colta e ardita non tardano a sbocciare le proposizioni decisamente ereticali, che urgono più di quanto non sembri allo smagato e divertito autore"[804]. Su questa traccia è indicativo il vivace dibattito che si svolge rispetto all'affermazione dell'anima, secondo cui colui che crede non teme la morte:

Giusto. Questo medesimo dovrebbe ancor avenire a chi non crede, perché e' può pensare che, morendo, se e' finiranno i piaceri, finiranno ancora gli affanni; de' quali non credo io però che sia manco numero in questo mondo che de' piaceri, seconod che tu dì.
Anima. E chi è quel che crede che di là sia nulla?
Giusto. Oh! Oh! E c'è n'è forse uno? Tanti centi di ducati io avess'io, quanti io ne conosco e honne conosciuti….O quando e' non ci fussi stato altri non ci sono eglino stati tanti Papi?
Anima. Come, Papi? Che cose da pazzi di' tu?
Giusto. Io dico che quegli che hanno interpretato quel libro di Lazzero tanto empiamente ch'egli hanno detto che di là è nulla.
Anima. Che libro di Lazzero di' tu?
[…]
Giusto. Beh. Tu lo saperai ora. E dicono che Lazzero, essendo domandato, dopo che fu resuscitato, da molti suoi amici di quel che fussi di là, rispondeva che lo lascerebbe scritto. Ora, o che ei se lo scordassi, o che non sia lecito parlar delle cose di là a chi vi è stato, come diceva san Paulo, quando egli morì, e' lasciò un libro suggellato, con ordine che fusse dato al Papa, nel quale non era scritta cosa alcuna: onde quel Papa, per non dar scandolo al mondo, ch'aspettava con desiderio grandissimo di sapere quello che fusse di là, lo occultò dicendo che non poteva manifestarlo se non al suo successore; e così hanno fatto i Pontefici di poi l'uno all'altro sino al dì d'oggi. Ora quegli che lo hanno interpretato pienamente, dicendo questo voler dire cose che e' non è lecito agli uomini sapere delle cose di là se non quel tanto che è stato manifesto per le Sacre Scritture son quegli che sono stati buoni; e questi altri che e' l'hanno interpretato ch'è voglia dire che di là è nulla, son quegli che tu hai veduti, che, come e' sono arrivati al Papato, hanno fatto ciò che è venuto lor bene[805].

E' notevole a mio avviso la traccia del "libro suggellato" di Lazzaro nel quale nulla vi era scritto, a suggerire che nulla vi era nell'aldilà. Vi è stato chi ha visto in questa leggenda il segno di testi di propaganda antipapale protestante; chi invece l'ha

---

[804] A. DI GRADO, *Giovan Battista Gelli, un "irregolare" tra eresia e capriccio* in *Gli irregolari nella letteratura. Eterodossi, parodisti, funamboli della parola*, Atti del Convegno di Catania, 31 ottobre-2 novembre 2005, Roma 2007.
[805] G. B. GELLI, *Capricci del Bottaio*, in ID., *Opere*, a cura di D. MAESTRI, Torino 1976, pp. 149-150. Ho preferito questo edizione rispetto a quella curata da SANESI per l'aggiunta dei Commenti danteschi.

considerata un'invenzione di Gelli e nulla più; essa è probabilmente la rielaborazione di un brano di Salimbene da Parma. Al netto dell'anticlericalismo, non così raro nell'ambiente italiano e fiorentino, o della reale circolazione di un testo di tal fatta, va però considerata l'affermazione iniziale secondo cui un largo numero di persone a Firenze non credeva nell'aldilà. Insieme a quello che si è visto accadere in ambiente veneto e friulano sono tracce significative – a mio avviso - della diffusione (o sopravvivenza?) di temi materialisti nella cultura popolare in Italia. L'accusa di credere nel mortalismo, come è stato già mostrato, aveva però anche un versante filosofico. Gelli ne porta una testimonianza:

Io credo che tu dica il vero, ancora io: ché io intesi già che fu in Firenze uno che si chiamava maestro Giovanni de' Cani, medico e filosofo famosissimo, il quale, mentre che visse, si mostrò sempre d'esser resoluto che l'anima fusse mortale; e niente di manco, quando e' fusse presso alla morte, e' disse: presto sarò fuori d'un gran forse[806]

A testimonianza che non si trattasse di generici motti materialisti messi in bocca a un artigiano, vi è la collaborazione costante che negli anni successivi Gelli porta avanti con Simone Porzio, filosofo alessandrino napoletano, divenuto professore di logica a Pisa[807]. Gelli provvederà infatti a volgarizzare (secondo una opzione linguistica chiaramente espressa nei *Capricci*) alcuni testi filosofici di Porzio, in particolare il *De mente humana* e l'*An homo bonus vel malus volens sit*[808]. Il primo testo, in particolare, esprime una chiara posizione mortalista. Se sarebbe scorretto retrodatare solo in virtù di questo elemento una possibile opzione mortalista di Gelli - la cui adesione ai testi di Porzio potrebbe non essere stata totale - rimane il fatto che la

---

[806] *ivi*, p. 151.

[807] Su Porzio si vedano F. FIORENTINO, *Simone Porzio*, in ID. *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, pp. 87-143; G. SAITTA, *L'aristotelico Simone Porzio*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXVIII, 1949, pp. 279-306; C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», LVI, 2001, pp. 561-607.

[808] Su questa vicende si veda la documentata introduzione di E. DEL SOLDATO, curatrice del volume, a S. PORZIO, *An homo bonus vel malus volens fiat*, con il volgarizzamento di Giovan Battista GELLI, Roma 2005. Quest'ultimo testo scioglie in chiave aristotelica la questione del libero arbitrio, nella consapevolezza della compresenza nell'uomo di intelletto e materia, e dunque di un elemento capace di aspirare al bene e di uno che si pone da resistenza. Le due attitudini filosofiche da superare, secondo Porzio, sono lo stoicismo, da lui intepretato non già come l'atteggiamento conseguente alla consapevolezza di un destino sovrumano, bensì come la fiducia assoluta nella possibile liberazione dell'uomo dalle passioni, con una conseguente rinuncia ad intermediari; e il platonismo, che esacerbando il peso della corporeità, rende impossibile la realizzazione dell'uomo verso il bene. Un'opzione cioè è fin troppo orientato verso le capacità dell'intelletto, l'altra è schiava del corpo: solo l'aristotelismo contempera entrambi gli aspetti.

consapevolezza espressa da Gelli, peraltro chiara già dall'andamento delle discussioni filosofiche-piscologiche dei *Capricci*, è tutt'altro che estemporanea.

Per gli scopi di questo lavoro l'ulteriore interesse dei *Capricci* risiede nei ripetuti attestati di stima nei confronti di Mattia Palmieri, di cui si è discorso a più riprese: Giusto (e Gelli con lui) lo esaltano come pedagogo e guida virtuosa; ammirano lo speziale che, nonostante il suo lavoro, si elevò spiritualmente e si arricchì nella conoscenza, tanto da esser inviato come ambasciatore fiorentino al Re di Napoli, lasciandogli intendere quanto colta fosse Firenze, dove anche uno speziale era di tanta dignità.[809] L'argomento è tale da non lasciar dubbi sull'ammiccante immedesimazione proposta da Gelli, poiché anch'egli da artigiano era assurto ai gradi massimi dell'Accademia fiorentina.

Gli attestati di stima, disseminati nel testo, vanno innervati con il fatto che di Giusto si ricordi la "fabbrica" di appartenenza, cioè San Pier Maggiore. Essa era la chiesa dove Palmieri era sepolto e nella cui cappella funebre vi era l'Assunzione della Vergine di Botticini, con il suo richiamo alle dottrine origeniste: non si reputerebbe improbabile che vi fosse in questo tassello un implicito omaggio a Palmieri. La vicenda non era ignota a Gelli che affronta il problema del nesso tra Palmieri e Origene, in maniera tale da far sorgere pochi dubbi sulla salvezza dell'uno, e dell'altro. A parer dell'anima, due sette in particolare hanno investigato attorno ai suoi principi, i platonici e gli aristotelici. Di Aristotele si rimarca la sua aporetica posizione sul tema della mortalità[810]. I favori di Anima e bottaio vanno verso Platone, le cui argomentazioni hanno convinto anche Origene e lo stesso Agostino nel *Commento alla Genesi*:

Anima. Oh! Pensa se tu udissi le ragioni che egli adduce a provar questo, che sono tante che elle indussono Origene e molti altri teologi cristiani a tenere questa opinione; e Agostino ancora, quando egli scrisse sopra il Genesis, benchè egli dipoi si ritrattasse.

Giusto. E Origene ridissesi?

Anima. No, che si sappia.

Giusto. E che? Diceva ancor egli che voi eravate fatte *ab aeterno* da Dio, eh?

Anima. Si, e che noi eravamo della specie degli Angeli: la qual opinione fu dipoi

[809] G. B. GELLI, *Capricci del Bottaio*, Torino, p. 165.

[810] **Anima** "…imperò che, quando mi considera unita col corpo, e' dice che io sono mortale; e quando e' mi considera come intelletto agente, e che io posso operare senza quello, e' dice che io sono immortale; si che, finalmentem, chi lo legge non è mai certo se io sono mortale o immortale"/ **Giusto.** "Egli non doveva forse esserne certo ancora egli". G. B. GELLI, *I capricci del bottaio,* cit. p. 214

riprovata dalla Chiesa come eretica ed erronea.[811]

A questo punto si inserisce il richiamo alle dottrine di Palmieri: assieme all'autore, il riferimento dell'Anima all'equiparazione tra natura umana e natura angelica, ricorda però anche la trasposizione figurativa del quadro di Botticini (che non viene citata) nel quale i beati erano raffiguarati tra le schiere angeliche. La trama generale di questa equiparazione viene dipanata nelle righe che seguono:

Giusto. Oh! Tu mi fai ricordar ora qui del vicino nostro, che diceva ancor egli che l'anime nostre eran quegli Angioli che non si determinarono al peccare né al servire Dio, ma restarono in fra due; e queste erano di poi mandate in noi a determinarsi se elle volevano seguire il bene o il male. E questa opinione non si seppe giù mai che e' la tenesse in vita, ma fu ritrovata dopo la morte ne' suoi libri; per il che furono disotterate l'ossa sue, e sepolte fuor di sagrato.

Anima. E chi fu cotesto?

Giusto. O non te lo ricordi tu? Matteo Palmieri. Ma dimmi un poco: credi tu però che e' si dannasse per cotesto?

Anima. Non già, io non lo credo; imperò che se tenne questa opinione erronea, egli fu timorato di Dio, e stimava l'onor di quello; e fu così amator del prossimo, come tu puoi molto ben ricordarti: nelle quali cose consiste tutta la religione cristiana. Si ch'egli non è da credere che un uomo di sì santi e ottimi e costumi, per aver tenuto una simile opinione, la quale non par però che sia contro all'onore di Dio, si dannasse; e massimamente non credendo errare, ed essendo sempre disposto a mutarsi in contrario, quando bisogno fusse, come egli tanto apertamente confessa nelle opere sue.[812]

La connessione tra la sorte degli angeli "ambigui" e gli uomini, svolta nel pensiero di Origene e di Matteo Palmieri la si ritrova pressochè con le stesse parole anche nel Commento di Gelli alla *Commedia*[813]. Per quanto riguarda la fortuna di

---

[811], *cit.*, pp. 216.
[812] *ivi*, pp. 216-217.
[813] A proposito del III Canto dell'Inferno (versi 37-42): "E questo luogo dimostra Virgilio essere assegnato a tali anime in compagnia di quegli angeli, i quali non si accostarono nella rebellione di Lucifero nè a lui nè a Dio, ma si stettero ambigui e di mezzo. Per il che i cieli, per non macchiare in modo alcuno, ricevendo una cosa impura, la lor purità e la lor bellezza, gli cacciaron da loro. Nè manco gli ricevette ancora il profondo Inferno, acciò che i demoni, i quali son dentro a quello, non avessero questo contento di veder dannati insieme con loro in un luogo medesimo di quegli che non peccarono come loro. La quale opinione, recitata qui da Dante per la bocca [di] Virgilio, che infra gli Angeli fussero alcuni che non volsero accostarsi nè a Dio nè [a] Lucifero, fu già di alcuni dottori antichi, e particularmente di Origenes; de' quali alcuni dissero, ch'ei fu assegnato loro per carcere,

Palmieri, che è stata tratteggiata in un precedente capitolo, è qui interessante la testimonianza, non suffragata in realtà da altre prove, secondo cui le ossa dell'autore sarebbero state dissotterrate, per essere sepolte in terra sconsacrata. In questi stessi anni, Vasari esprimeva, i suoi dubbi sul messaggio racchiuso nella cappella funebre. Mi pare che in questa pagina l'elogio di Palmieri faccia tutt'uno con l'elogio di Origene, o quantomeno prenda le forme tipiche della difesa del Padre Alessandrino: la vita santissima e il modo di procedere antidogmatico, la possibile ritrattazione di quelle che vengono prospettate come mere possibilità interpretative, che peraltro non sono contrarie all'onor di Dio. Ad allargare il quadro, emerge un'idea del cristianesimo ridotta a un nocciolo minimo: timor di Dio e amor del prossimo *nelle quali cose consiste tutta la religione cristiana*. Le sottigliezze teologiche sono un sovrappiù che non inficiano la salvezza delle persone; sull'aldilà e sullo stato intermedio in particolare si possono proporre diverse dottrine. Non solo la preesistenza delle anime, che è prospettata in queste pagine, ma anche la dottrina del sonno delle anime dopo la morte, proposta per combattere il timore dei cristiani proprio perchè "dapoi che il nostro salvatore morì per noi, ella [la morte] è diventata un sonno"[814]. A tali considerazioni si aggiunge l'anticlericalismo dal sapore quasi protestante di Gelli, che emerge nel prosieguo del brano su Palmieri:

Giusto. Oh! Non vuoi tu dire che così come il corpo fu dissotterrato per comandamento di chi reggeva allora la chiesa fiorentina, che l'anima ancor fusse mandata allo inferno?

Anima. Mal per noi, giusto, se fusse in potestà loro il mandarci allo inferno: ché così come, essendo in loro potestà il cavarle di purgatorio, secondo che dicono, e' non ne cavano se non quelle che par loro o che danno lor qualcosa, così ancor vi menderebbon tutte quelle che non fussin disposte alla voglia loro, quali elle sieno.

Giusto. Del purgatorio mi curerei io poco…[815]

---

infino a tanto che Dio non deliberasse altro di loro, questo aere caliginoso; alcuni, ch'ei furon messi in questa parte dell'Inferno, che dice Dante; e alcuni, ch'ei son riservati in certa parte del cielo, donde ei descendon poi tempo per tempo, secondo che dispone la providenza divina (e queste son le nostre anime) ne' corpi umani, che si generano continovamente; ne' quali ei son dipoi forzati, mentre ch'essi corpi sono in vita, a dichiararsi se ei vogliono seguitare Dio o ribellarsi da lui. La quale opinione tenne Matteo Palmieri, poeta e cittadin nostro fiorentino, nel suo libro della *Città di vita*; il qual libro fu dipoi vietato e dannato, per esser tal opinione contraria a la determinazione della Chiesa; la quale tiene, come scrive il Maestro delle sentenzie [Pietro Lombardo] nella terza e quarta distinzione del secondo, che tutti gli Angeli, i quali non si accostarono a Dio, peccassero e sieno dannati insieme con Lucifero" da G. B. GELLI, *Commento edito e inedito sopra la Divina Commedia*, a cura di C. NEGRONI, Firenze1887.

[814] G.B. GELLI, *Capricci*, cit., p. 239.

[815] G.B. GELLI, *Capricci*, cit., p. 217.

Viene dunque completamente respinta la potestà ecclesiastica sull'aldilà; il quadro delineato, al quale si aggiunge il dubbio assolutamente esplicito sul Purgatorio, condurranno i *Capricci* ad esser ben presto messo all'Indice, nel 1554. Il beffardo e audace autore ci consente di vedere quali e quanti fermenti religiosi fossero attivi alla metà del secolo a Firenze: tra questi Origene compare nuovamente in veste da protagonista - e sorprendentemente in un autore in cui l'aristotelismo sembra giocare un ruolo maggiore rispetto al platonismo - a testimonianza di come non si fosse spenta la sua eco dopo la grande stagione di fortuna tardo quattrocentesca. Prima di proseguire nella descrizione dell'ambiente fiorentino, andrà però chiarito un aspetto. Quell'adesione di fondo al platonismo, in un testo come i *Capricci* in cui il dibattito con la tradizione aristotelica è serrato, potrebbe apparire la spia di una contraddizione, soprattutto se la si legasse alla collaborazione successiva con Porzio. La scelta tra immoralità di stampo platonico e mortalismo averroista sembra non lasciar adito a terze posizioni. Nulla vieta in effetti di supporre che la frequentazione con il filosofo, giunto in Toscana nel 1545, possa aver indotto Gelli a mutare la propria posizione. Eppure il Gelli ai *Capricci* era rimasto estrememente affezionato, tanto che nel 1562 si dichiarerà disposto a emendare i suoi testi, purchè venga ritirato l'interdetto contro il dialogo di Giusto Bottaio[816]. L'apparente contraddizione si risolve qualora le due tradizioni non si intendano come assolutamente autoelidentisi, soprattutto in un ambiente come quello fiorentino, che dall'Argiropulo in poi aveva vissuto di contaminazioni. Quantomeno nell' *An bonus vel malus volens fiat*, il cuore del messaggio si sviluppa infatti attorno al ruolo dell'essere umano, medium del cosmo, e sulla rivendicazione del suo libero arbitrio: un tema cioè tipico dell'Umanesimo platonizzante fiorentino.

Le contaminazioni di Gelli, e le conseguenze di un simile atteggiamento, si vedono nuovamente all'opera in un testo slegato dalla diretta paternità di Porzio: cioè nei suoi commenti danteschi, che costituirono una parte rilevanti della produzione gelliana, avendole intrapresi nel 1541 e interrotti solo dalla morte nel 1563. Se la maggior parte dei commenti si riferiscono all'*Inferno*, particolare interesse rivestono le tre lezioni sul XVI Canto del *Purgatorio*, dove espone il problema della creazione dell'anima razionale. Nel corso del commento l'impronta di Aristotele è

[816] G. B. GELLI, *Opere*, a cura di A. GELLI, Firenze 1855, pp. 451-453. Quando si intenderà *Opere* nel resto delle note si farà sempre riferimento all'edizione Maestri e non a questa.

predominante e nettissima[817].

Nell'esporre le due ipotesi sulla nascita dell'anima, cioè preesistenza o creazione simultanea con il corpo, si sofferma particolarmente sulla prima: posizione eminentemente platonica che pure viene introdotta dalle riflessioni dello Stagirita sull'eternità (ciò che è eterno per il futuro deve esserlo anche per il passato). La creazione dell'anima insieme alle altre intelligenze è stata ripresa da Origene: "dicendo che l'anime nostre furono create insieme con gli angeli, e che elle sono d'una medesima spezie con quegli, e solamente differenti per certi gradi di perfezione."[818]

Riemerge il legame con Palmieri di cui più fortemente si chiede la riabilitazione:

> Tenne ancora una openione simile a questa Matteo Palmieri, nostro cittadino fiorentino, poeta e filosofo eccellentissimo, dicendo che le anime nostre sono angeli, come si legge in quel suo libro da lui fatto in versi toscani; il quale non so io per qual nostra disavventura ci sia così stato tolto e proibito, che non si possi leggere, leggendosi tanti de gli altri che in qualche parte si sono discostati da la determinazione della Chiesa cristiana, sì ome sono Origene, Lattanzio, Firmiano e molti. Imperò che se bene vi è questa openione, tenuta eretica, e' ve ne sono molte altre buone, e tanti altri ammaestramenti e precetti cristiani e salutiferi, che secondo me, arrecherebbono a gli uomini molto più utile, che non farebbe questa danno, mandandolo in luce. E oltre a questo, non si farebbe torto a un uomo di tanta dottrina, e di sì lodevoli e santi costumi, come ancora si intende di quello per la memoria che ciè di lui, occultando le sue fatiche. Dice adunque questo poeta…[819]

La trattazione del calzolaio litterato prosegue esponendo l'angelologia tripartita della *Città di Vita*: tra le schiere degli angeli vi saranno quelli che diventeranno anime umane, come già più brevemente esposto nei *Capricci*, e nel Commento al terzo canto dell'*Inferno*. Ciò che vi si aggiunge rispetto ai *Capricci* è che pur essendo vera l'altra "openione", "che tiene che l'anime siano create da Dio quano il nostro corpo è organizzato", l'altra non vada dannata, "essendo ella di sì grandi uomini". Sono intenzioni messe in bocca a Dante: ma mi pare evidente a questo punto come alcuni contraddizioni insanabili non apparivano tali all'animo di Gelli, che puntava a una

---

[817] Segnalo che, su un diverso versante, andrebbe indagata la presenza nei Commenti di Gelli del *De Harmonia Mundi* di Francesco Giorgio Veneto, citato una sola volta. Similitudini nella descrizione del cabalismo (tenendo fermo che esso è fondamentale in Zorzi ed estemporaneo in Gelli) e nell'uso di alcune formule lasciano pensare ad una sotterranea presenza, non dovuta, per intendersi, a eventuali comuni riferimenti a Ficino.
[818] G. B. GELLI, *Tre lezioni sopra un luogo del Purgatorio* in ID. *Opere*, cit. pp. 860-861.
[819] *ivi*, pp. 861-862.

riduzione delle dottrine che andavano tenute per fede. Tra esse non vi era l'architettura escatologica, a cui Gelli avrebbe sì conservato: ma per rispetto a Dante, e non alle Scritture.

****

Molti dei fermenti che si sono visti attraversare l'opera di Giovan Battista Gelli – e alcuni di quelli che hanno occupato le precedenti pagine di questo lavoro - sono stati messi a reagire in un bel libro di Massimo Firpo. L'enigmatica vicenda che fa da sfondo alla ricerca dello storico torinese è l'ultima fatica del Pontormo, i suoi affreschi a S. Lorenzo in Firenze, commissionati nel 1545 e terminati alla morte del pittore empolese nel dicembre del 1556, dal Bronzino. Andarono perduti successivamente, allorchè si vollero nella ristrutturare le cappelle della Chiesa, nel 1738. Non è possibile in questa sede ricostruire interamente l'affresco tratteggiato da Firpo della corte medicea e delle turbolenze religiose e politiche che la attraversarono, ma bisognerà nondimeno accennare a grandi linee la vicenda. Ciò che va qui ricordato è che, come segnalato nel 1992 da Salvatore Caponetto[820], l'opera del Pontormo era una traduzione in immagini del breve catechismo valdesiano *Qual maniera si dovrebbe temere a informare insino dalla giovinezza i figliuoli de cristiani delle cose della religione*, opera postuma, pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1545. Nota anche come *Latte Spirituale* e con questo nome per molto tempo attributo al Vergerio, ebbe una vasta circolazione in ambiente protestante.

Alcune anomalie nella struttura simbolica e narrativa degli affreschi del Pontormo, non ultima la mancanza della rappresentazione dell'inferno con il suo consueto corredo di demoni e dannati, avevano da tempo portato i critici a sospettare un probabile significato eterodosso[821], e provocato un senso di spaesamento nei contemporanei. Così Borghini nel 1584 si interrogò sull'aderenza alle Sacre Scritture

[820] S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, pp. 109-114.
[821] Tolnay ad esempio aveva sottolineato come negli affreschi non vi fosse un Giudizio Universale tradizionale, ma venisse rappresentato il trionfo della grazia sul peccato, ed aveva suggerito che il Pontormo potesse essere stato ispirato dalle dottrine di Valdés. Sulla scia del Tolnay, approfondirono quest'aspetto Cox-Rearick, Forster, Corti e Simoncelli, cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi*…, cit., p. 73 sgg.

della rappresentazione del Pontormo del "Diluvio" e del "Giudicio"[822]; pochi anni dopo il Bocchi affermava che il Pontormo avrebbe potuto far meglio "se havesse imitato in guisa conforme al verisimile, leggendo nelle sacre scritture et recandosi nella mente come potè di vero il fatto avvenire"[823], mentre il Vasari aveva dichiarato su alcuni punti di non essere riuscito ad intendere "la dottrina di questa storia"[824]. Ma gli esatti contorni delle implicazioni degli affreschi del Pontormo erano ancora sfuggenti, sino al libro di Caponetto: "l'intuizione consente di offrire finalmente una risposta convincente all'enigma dell'ultima opera del Pontormo, che non si limitava dunque a riflettere una generica sensibilità religiosa filtrata attraverso le pagine del *Beneficio di Cristo*, ma traduceva in immagini e trasferiva sulle pareti del coro laurenziano un testo eterodosso, fino a farne tutt'uno con il cuore stesso dell'antica basilica."[825]

La chiave era dunque in un ben preciso programma iconografico, scelto in un periodo – la seconda metà degli anni '40- nel quale non era ancora tramontato del tutto l'astro del gruppo dei cosiddetti "spirituali" ed ancora si poteva ritenere possibile l'attuazione della loro idea di riforma religiosa. A indirizzare verso tale scelta erano, secondo Firpo, alcuni intellettuali che agivano all'interno dell'Accademia fiorentina; soprattutto venne ad assumere un ruolo centrale la figura di Benedetto Varchi, uno dei pochi capaci, per spessore intellettuale ed inclinazioni religiose, di muoversi all'interno dell'allusivo e complesso mondo della spiritualità valdesiana; un tipo di religiosità verso cui nutriva una sincera attrazione, come testimoniato da un sonetto, indirizzato a Caterina Cybo, dove confessa di ispirarsi, tra gli altri, al "buon Valdesio, a cui fu sì conta la via ch' al cielo conduce"[826]. Come sottolineato da Simocelli inoltre,

---

[822] Raffaello BORGHINI, *Il riposo*, appresso Giorgio Marescotti, in Fiorenza 1584; ed. anastatica a cura di Marco ROSCI, 2 voll. , Labor, Milano, 1967, pp. 77 sgg.; cfr. anche M. FIRPO, *Gli affreschi*, cit., p. 21 sgg.

[823] BOCCHI, *Le bellezze della citta di Fiorenza*, s.t, in Fiorenza, 1591, p.255.

[824] Secondo Firpo, il Vasari aveva probabilmente intuito che dietro gli affreschi del Pontormo si celava un significato eterodosso. Il tentativo di ricondurre alla vecchiaia e alla malattia del Pontormo quello che veniva considerato dal critico un completo fallimento, sarebbe stato quindi un modo per preservare la memoria del pittore empolese, trasfigurando sostanzialmente la condanna dottrinale in condanna estetica.

[825] M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a S. Lorenzo*, cit., p. 93. ; per quanto riguarda la storia della critica degli affreschi vedere p.53 sgg.

[826] B. VARCHI, *Opere*, vol. II, p,.908; secondo Firpo: "l'ipotesi di attribuire non tanto al Riccio quanto al Varchi il programma iconografico degli affreschi destinati a decorare la basilica medicea…scaturisce dunque da tre ordini di considerazioni: anzitutto, dai suoi personali legami d'amicizia col Pontormo e con il gruppo di artisti e intellettuali cui questo era legato, a cominciare dal Bronzino; in secondo luogo, dal ruolo cruciale da lui assunto nella cultura cittadina e dalla piena fiducia accordatagli dal ducatra il consolato accademico del '45 e l'incarico di scrivere la *Storia fiorentina* del' 47, vale a dire proprio nel periodo in cui l'opera venen allogata; e infine, sullo sfondo di orientamenti religiosi largamente condivisi tra i letterati fiorentini, dalla sua inequivocabile vicinanza nei primi anni '40 alle dottrine degli 'spirituali'…e dal suo impegno per diffonderne i contenuti… Le visite del Varchi al Pontormo attestate

il suo *Sermone fatto alla croce et recitato il venerdì santo nella compagnia di San Domenico l'anno 1549* risultava, nella sua prima parte, una parafrasi del *Beneficio*, condita di echi valdesiani[827]. Il *Sermone* venne presto pubblicato, assieme all'orazione funebre per Maria Salviati, pronunziata dall'autore cinque anni prima, forse come scudo scudo contro eventuali sospetti. Testo ed operazioni sorprendenti perché avvenuti a cinque anni dalla denuncia del Catarino del *Beneficio* e nello stesso anno in cui il *Beneficio* veniva condannato dal primo Indice dei libri proibiti. L'attacco rivolto verso chi crede ai meriti umani per la salvezza diventa un affondo verso la dottrina ufficiale della Chiesa, essendo stato approvato due anni prima l'articolo sulla giustificazione. Le parole del Varchi sono nette:

Noi dunque, cristianissimi et religiosissimi maggiori miei, credendo alla felice novella degli apostoli con sincera et indubitata fede et dando tutta la lode, tutto il pregio et tutta la gloria della nostra giustificazione alla misericordia et benignità di Dio et confidatici solamente nella passione et meriti di Giesù Cristo crocifisso suo figliuolo, crederemo veracemente et coralmente confesseremo che lui solo, donatoci dal suo celeste padre et divenuto nostra benedizione et nostra giustificazione, haverci prima salvati colla sua morte et hora mantenerci colla sua grazia. L' che fatto conseguiremo subitamente tutti e tre i doni dello spirito santo, fede, speranza et carità, de' quali armati potremo comparire confidentissimamente dinanzi a qualunche giudice, anchora nell'ultimo et tremendo dì del giudizio, senza punto temere che né la legge né il dimonio ci possano nonché condannare accusare, et sicurissimi che Dio (come ha promesso colla sua bocca) ne riceverà benignissimamente, beatificandosi per sempre nel regno suo[828].

---

dal Diario di quest'ultimo e i sonetti a lui dedicati con gli eloquenti riferimenti agli affreschi attestano a dir poco la vigile e partecipe attenzione con cui egli seguì lo sviluppo di quella grandiosa impresa." Firpo, *Gli affreschi…*, cit. pp. 288-289. Il Riccio fu precettore del giovane Cosimo, conservando un ruolo importante, come maggiordomo ducale, all'interno della sua corte; tra le altre cose si occupava dei rapporti con gli artisti e i dotti, svolgendo un ruolo nell'attribuzione al Pontormo dell'incarico degli affreschi nella basilica medicea. Al Riccio apparteneva l'unica copia manoscritta superstite del *Beneficio di Cristo*, in un codice nel quale erano inoltre trascritti l'*Epistola de iustificazione* del Contarini, la risposta del Sadoleto *De iustitia nobis inhaerente et iustitia Christi imputata*, la seconda delle lettere indirizzata dal Flaminio ad Alvise Priuli, parte di un'omelia di fra' Benedetto da Locarno; a testimonianza della sua vicinanza agli ambienti di dissidenza religiosa, vi sono peraltro una compromettente lettera a lui indirizzata da Aonio Paleario, e una lettera anonima in cui gli venivano chieste informazioni rigurardo delle "postille luterane". Risulta evidente perché si guardasse a lui come possibile artefice del programma laurenziano; come sulla sua figura vedi G. FRAGNITO, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Prato, Società pratese di storia patria, 1986.

[827] cfr. P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979, pp. 330 sgg.. Di tipico stampo valdesiano è questa espressione riguardo i savi del mondo "cioè tutti coloro che piuttosto vogliono essere figliuolo d'Adamo, cioè governarsi secondo la prudenza humana mediante il lume naturale, che figliuoli di Dio, cioè credere all'evangelio mediante la fede"; cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi…*, cit., p. 224.

[828] *ibidem*, p. 225.

Ritorna la giustificazione per sola fede e il principio della certezza della salvezza per gli eletti; concetti che sono il fulcro dello stesso progetto iconografico che si stava attuando nella basilica di San Lorenzo. Ma sulla posizione del Varchi pesa anche l'amicizia con Carnesecchi e la sostanziale vicinanza alle posizioni di Andrea Ghetti da Volterra, che a Trento aveva sostenuto la dottrina della giustificazione secondo la dottrina di Flaminio e Carnesecchi; che inoltre veniva accusato di negare il purgatorio e l'autorità del papa[829]. Certo è che Varchi aveva la possibilità di conoscere il testo valdesiano; forse lo ebbe incontrando a Firenze nel 1546 il protonotario, impegnato a diffondere le edizioni di Valdés pubblicate l'anno precedente.

Come solitamente accadeva per i testi di Valdés, il libro non tramandava un definito corpus di dottrine né precisi ammonimenti per condursi nella comunità dei credenti, ma affrontava "breve et semplicemente quelle cose le quali sono necessarie per istruire i fanciulli nella vera religione", "la quale consiste in abbracciare col core la gratia che ci è offerta per Christo et così adorare Dio in spirito et verità"[830], trasmettendo una ben precisa concezione dello spirito cristiano, che verteva sul valore centrale della fede, preludio a quella salvezza resa possibile unicamente dal sacrificio del Salvatore. Le pagine, chiaramente destinate a fini proselitistici, riassumevano in brevi punti gli aspetti fondamentali del pensiero valdesiano, tralasciando le polemiche e sorvolando il più possibile sulle conseguenze più radicali. Non è un caso che il testo fu al centro di un interessante vicenda documentata dagli atti del processo di Morone.[831] Dinanzi al dissenso religioso che si ritrovato a dover gestire dopoil suo rientro dalla Germania, il Morone aveva tentato di far sottoscrivere ai sospetti un catechismo del Giberti; ma i dissidenti opposero a questo proprio l'opera del Valdés, dichiarando di averlo ricevuto dal gruppo di Viterbo, per poi recedere dopo l'intervento del Contarini.

Firpo osserva come sia possibile individuare nel testo una scansione in tre parti. La prima (corrispondente agli articoli 1-23) guarda al passato e ripercorre la storia biblica dalla creazione all'avvento di Cristo; nella seconda (artt. 24-40) le proposizioni sono dedicate alla Chiesa militante; nell'ultima parte infine (artt. 41-42) ci si sofferma

---

[829] *ibidem*, p.230 sgg.

[830] Vedere l'edizione critica del *Catechismo* pubblicata da M. FIRPO in Juan de VALDÉS, *Alfabeto cristiano*, Torino 1994, pp. 185-201; la citazione è a p. 185.

[831] *Processo Morone*, vol. III, p.144 sgg; cfr. anche M. FIRPO, *Gli 'spirituali', l'Accademia di Modena e il formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo*, Rivista di storia e letteratura religiosa, XX, 1984, pp.40-111

sul giudizio finale.

I primi due articoli hanno come fulcro la gloria della redenzione, nel Dio creatore e nel Cristo salvatore. Soprattutto la seconda proposizione: "Che riconoscano Christo per signore come quello che gli ha redemti et liberati dal peccato, dalla morte et dallo 'nferno", nella quale il sacrificio di Cristo sembra portare su di sé tutto il peso della salvezza, assume all'interno della struttura degli affreschi una particolare valenza. Nella rappresentazione iconografica di S. Lorenzo infatti ciò veniva rappresentato, attraverso una soluzione che lasciava interdetto e stupito il Vasari[832], con la preminenza gerarchica del Cristo crocifisso e salvatore sull'opera di creazione effettuata da Dio Padre. "L'annuncio della salvezza stava dunque al centro degli affreschi così come del catechismo…Abbandonato il rigore dell'antica legge e lo spirito di timore e di servitù che ne aveva contrassegnato le norme, per mezzo della fede gli uomini potevano tornare a riconoscersi come figli di Dio e ritrovare in lui un padre amorevole. L'eredità del primo peccato e dell'antica discendenza veniva annullata in virtù del beneficio di Cristo (questo il senso ultimo della scena), del trionfo del nuovo Adamo sul vecchio…"[833]

Un'inversione di questo tipo la si era trovata, seppur con termini diversi, anche nella *Concio* di Erasmo, laddove alla generazione, "opus potentiae", veniva anteposta per grandezza e importanza appunto la redenzione, opera dell'attributo principale di Dio, la misericordia. In quel contesto però la figura di Cristo non appariva in maniera centrale, ma era implicito strumento della volontà di Dio. Qui l'inversione appare ben più chiara nell'affresco rispetto ai due articoli; ma nel complesso rispecchia quello che era il sentire della spiritualità valdesiana. Non si vuole addurre a prova ciò che si sta tentando di dimostrare: ma se, come sembra essere certo, il testo fece da guida agli affreschi - considerando che chi scelse e interpretò le parole conosceva bene il messaggio valdesiano - soluzioni come queste sembrano aprire dei varchi all'interno delle cautele e delle allusività del maestro di Cuenca e dei suoi seguaci.

Continuando dunque con la lettura del testo, si riesce a dipanare il filo che lega le immagini tra loro: attraverso i racconti della Genesi, le fatiche di Adamo ed Eva, il riquadro raffigurante Caino e Abele vengono rappresentate le vicende dell'umanità *ante legem* e il successivo destino dell'uomo, fatto di decadenza fisica e riprovazione

---

[832] Vasari dichiarava di non comprendere come significasse la dottrina rappresentata "…in quella parte dove è Cristo in alto che risuscita i morti, e sotto i piedi ha Dio padre che crea Adamo ed Eva"; *Vite*, vol. V, p. 332; cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi…*, p. 104

[833] *ibidem*, p. 105.

morale. Nella contrapposizione speculare tra la parete sinistra e la parete destra sulle quali sono dipinte le immagini di Noè che costruisce l'Arca ed il sacrificio di Isacco, viene seguita la successione degli articoli 9 e 10 del catechismo che insistono sulla fede che ha salvato il patriarca ed Abramo. Sotto le due immagini, a indicare il momento del castigo di Dio e quello della futura salvezza, si contrappongono invece la scena del *Diluvio*, da una parte, con la rappresentazione di un cumulo di morti visivamente opposti ad un monte, dove si raccoglievano intorno a Noè coloro che si erano salvati dalle acque; e il dipinto del presunto *Giudizio Universale* dall'altra, che Firpo interpreta come una *Resurrezione degli Eletti*. La traduzione del testo continuerebbe con le immagini di Mosè, dei Quattro Evangelisti, nella rappresentazione dell'Angelo annunciante la buona novella, a rappresentare quel "bando" che proclama il perdono generale che più volte ritorna in Valdés.

La fedeltà al testo si frastaglia nella seconda parte dedicata alla vita presente della Chiesa: scelta in parte obbligata dinanzi alla delineazione di una precettistica, seppur vaga, ma in realtà coerente con la spiritualità valdesiana, che riserva a questi aspetti un ruolo certamente marginale, talvolta in maniera quasi insofferente. Diverse sono le maniere in cui si sta nel "palagio" della fede: le orazioni, le elemosine servono a chi necessita di fortificarsi nella fede, e costituiscono una religione dei semplici che non va attaccata per non creare scandalo e disorientamento. Più in generale, a parere di Firpo, la seconda parte del testo è compendiata in un'unica scena, dipinta sulla parete centrale del coro, che più di tutte sembrerebbe esser stata fraintesa dai critici. Secondo la descrizione del Vasari raffigurava "una fila d'ignudi che, presi per mano et aggrappatisi su per le gambe e busti l'uno dell'altro, si fanno scala per salire in paradiso, uscendo di terra, dove sono molti morti che gl'accompagnano; e fanno fine da ogni banda due morti vestiti, eccetto le gambe e le braccia, con le quali tengono due torce accese."[834]

Unita alla *Resurrezione degli Eletti* ed al *Cristo in Gloria,* questa scena poteva apparire come il terzo elemento di un Giudizio Universale che continuava comunque ad essere monco di un termine: secondo Firpo "proprio la lettura del testo suggerisce di definire quella piramide umana che si innalzava al cielo non come un'*Ascensione delle anime* nel giudizio finale, ma come *un'Ascesa delle anime a Cristo* o- per usare il titolo del quarto capitolo del *Beneficio*- di una rappresentazione *Degli effetti della viva fede et della*

[834] VASARI, *Vite*, p. 332

unione dell'anima con Cristo. Quei corpi nudi che si aiutavano l'un l'altro nel sollevarsi in spirito verso il Dio creatore dell'universo e il Cristo redentore della croce, che li accoglieva al centro del coro con le braccia aperte, restituivano dunque con grande efficacia visiva e dottrinale la concezione della Chiesa come congregazione dei fedeli".[835] Sarebbe dunque la rappresentazione della vera Chiesa, - idea del resto ricorrente in Valdés - priva della struttura istituzionale, anche perchè manca nell'affresco qualsiasi rappresentazione della Chiesa istituzionale e delle immagini dei santi. Nella contrapposizione tra vivi e morti potrebbe voler essere espressa anche la distinzione tra la "fede viva" e la "fede morta", la "vivificazione" del corpo e dell'anima attraverso Cristo, consentita dalla guida dell'illuminazione. Molto probabile infatti, visto il frequente utilizzo delle metafore visive legate a questo concetto da parte di Valdés, che questo fosse il significato delle torce accese. Ma quei morti da cui si separano le anime che vanno a Cristo potrebbero nascondere anche messaggi meno ortodossi, come si vedrà.

Laddove avviene lo scarto più evidente ed indicativo è negli ultimi due articoli, che si è detto riguardano il futuro, il giudizio finale. Nel testo di Valdès si legge:

41. Che nel tempo determinato dalla divina maiestà verrà Christo glorioso et triomphante a giudicare li vivi e li morti, havendo Dio risuscitato tutti li morti, et che in questo giudicio universale coloro che non haveranno accettato la gratia dell'evangelio di tal maniera che la fede non sia stata efficace in loro saranno condannati a pena eterna come increduli et infideli, et coloro che havranno accettato la gratia dell'evangelio et postisi nell'acqua del battesimo come Noè si pose nell'Arca, acquisteranno vita eterna gloriosissima et felicissima.

42. Che in questa gloria ei in questa felicità staranno li christiani perpetuamente con Christo, godendo Dio et Christo perché vederanno et conosceranno chiaramente Dio et Christo, sì come sono conosciuti et veduti da Dio et da Christo[836].

Nella parete destra, affianco all'*Ascesa delle anime*, era affrescato quello che la critica aveva sostenuto essere una *Resurrezione dei morti*, o un *Giudizio Universale*, nella quale venivano raffigurati un "gran monte" di corpi, "dove alcuni mostrano di

[835] M. FIRPO, *Gli affreschi*…, cit., p. 113
[836] J. de VALDES, *Alfabeto*, cit., pp. 199-200.

risuscitare, altro son risuscitati ed altri morti in dishoneste attitudini si giacciono"[837]. Gli angeli, e i loro corni, provvedono a risvegliare i corpi . Ciò che colpisce, come si è già detto, è che non vi è traccia nelle immagini del Pontormo della resurrezione di coloro che saranno condannati a pena eterna: un evoluzione in senso radicale effettivamente sorprendente, visti i dibattiti di cui abbiamo riferito negli scorsi capitoli. La vicenda degli affreschi presenta troppi aspetti in ombra per poter permettere delle affermazioni decisive. Per questo, di fronte a tale "divaricazione" dal testo si possono solo provare ad avanzare ipotesi su quelle che poterono essere le intenzioni dell'autore. Si delineano tre possibili soluzioni, a cui mi sembra si possono far corrispondere i tre gradi sui quali nel Cinquecento vennero a delinearsi le dottrine che mitigavano o finivano per negare totalmente la concezione dell'inferno: anche in questo risiede la suggestiva vitalità di un affresco irrimediabilmente perduto. Vi è in primis l'ipotesi meno compromettente, che vede nel silenzio delle immagini la semplice trasmissione, forse valicandone gli esiti ma non stravolgendolo, del nucleo del messaggio del *Beneficio di Cristo* (ed in generale della dottrina degli "spirituali"), fatto di ottimistica fede e speranza: quelle componenti di cui Ambrogio Catarino Politi aveva sottolineato la pericolosità, perché rendevano l'uomo sicuro del suo destino, liberandolo "dalla paura del diavolo". L'inferno, in quell'atmosfera "dolcissima" di fiducia, seppur non esplicitamente negato, "turba" e viene sottaciuto. Ci si ricollega qui allo spostamento di significato che le dottrine protestanti ebbero in Italia, sortendo effetti diversi: si è citato il caso di Bucero, ma non va dimenticato che il *Beneficio*, seppur indubbiamente frutto della religiosità valdesiana, attingeva a piene mani dall'*Institutio* di Calvino.

Strettamente collegata a questa - anzi lo sviluppo "positivo" di tali idee - è la seconda ipotesi: si può ritenere che la negazione voglia esplicitamente suggerire la possibilità positiva di una salvezza per tutti, veicolata dall'infinita misericordia divina; una strada che abbiamo visto accennata da Erasmo, e meglio delineata nella parabola di don Ippolito Ballarini; svolta anche, con accenti diversi, in un'ottica predestinazionistica da Celio Secondo Curione; inoltre variamente affermata a vari livelli, in tutta Italia. Se fosse vero che il Varchi era il promotore del progetto, verrebbe spontaneo ricollegare a quest'ipotesi un verso dei sonetti del Varchi, riferito al Cristo: "che tutti aspetta / con braccia aperte in su la croce eletta/ per dar salute ai

[837] Raffaello BORGHINI, *Il riposo*, appresso Giorgio Marescotti, in Fiorenza 1584; ed. anastatica a cura di Marco ROSCI, 2 voll. , Labor, Milano, 1967, pp. 77 sgg.

buoni, a' rei perdono." che potrebbe celare nicodemitiche allusioni.[838]

In terzo luogo vi è l'ipotesi che più delle altre ricollegherebbe a gruppi e dottrine marcatamente ereticali, cioè alle teorie psicopannichiste degli anabattisti. La scomparsa delle genia dei dannati in questo caso non intenderebbe negare la distinzione tra eletti e reprobi, che invece permane; l'assenza potrebbe invece veicolare l'idea che non vi sarà risveglio e resurrezione, ma sonno delle anime dopo la morte ed infine l'annichilamento. E' forse azzardato, ma più che il divincolarsi delle anime dai corpi, quella schiera di morti nell'*Ascesa delle anime* potrebbe rappresentare visivamente questa dottrina. Vi è la sorprendente la possibilità che lo stesso programma laurenziano non si fosse distaccato dal testo che circolava in alcuni ambienti valdesiani; nell'edizione del '49, pubblicata dal Vergerio sulla base di un manoscritto in suo possesso, l'espressione "saranno condannati a pena eterna" suona infatti come "saranno condannati a morte eterna"[839]; una variazione non innocua, tenendo anche presente quanto ricettive fossero le orecchie alle quali era rivolto. Sono stati ricordati i beffardi dubbi mortalisti di Giusto nei *Capricci del Bottaio* che testimoniano quantomeno la circolazione di certe idee, così come la fascinazione malcelata che emergeva da alcuni brani per la dottrina del sonno delle anime.

Si potrebbe forse pensare a un reale rapporto con i gruppi anabattisti: suggestione, quest'ultima, indotta dalla presenza a Firenze nel 1550 di emissari dell'anabattismo veneto, che tentavano di predicare la svolta radicale imposta dopo i "concili" anabattisti di Venezia e Ferrara. Cambiamento in corso d'opera che si inquadrerebbe con la fiammata radicale che si ebbe tra il 1549 e il 1551, di fronte al mutato quadro che non permetteva più molte speranze.

Lo stesso testo Firpo mette comunque in guardia da tali suggestioni: è difficile arrivare a sostenere una tesi secondo la quale Pontormo, i membri dell'Accademia fiorentina che probabilmente misero a punto il programma iconografico e lo stesso Cosimo fossero dei criptoanabattisti; eppure una traccia, seppur flebile, nella vicenda biografica del Varchi, che pure in seguito rifluirà nell'ortodossia cattolica, lascia intravedere inaspettati sviluppi.

Su un sottile filo che permette più il sospetto che l'affermazione, va ricordato però che Varchi tradusse il salmo I (dove si ritrova l'espressione "ideo non resurgent

---

[838] B. VARCHI, *Opere*, vol. II, p. 985; inoltre p. 983 " Tanti sono e così grandi i merti / di Gesù, che per noi fu crocifisso / che nessuno è ch' el ciel per lui non merti" ; cfr. M.FIRPO, *Gli affreschi…*, cit., p. 239 che segnala comunque per converso altri verso in cui la pena infernale viene affermata.
[839] Cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi…*, cit. p. 133

impii in iudicio"), un testo che a Napoli era stato al centro delle ardite discussioni nel circolo del Villafranca; non si dimentichi che prorpio in quei gruppi napoletani circolavano dottrine secondo le quali "li reprobi et l'impii non resusciteranno alla pena perpetua et immortale, ma venendo al giuditio saranno giudicati et poi subbito annihilati et resoluti in niente" [840]. Vi è da notare già il fatto, non neutro, che il Varchi avesse provveduto ad una traduzione dei Salmi, testo che si inserisce nel quadro della spiritualità valdesiana e del quale lo stesso Valdés aveva portato a termine una traduzione, offrendola a donna Giulia Gonzaga[841]. Nel salmo I vi è appunto una delle suggestioni più forti nel dettato scritturale per quanto riguarda la dottrina dello psicopannichismo. Varchi lo traduce così:

"Quasi polve /
spinta dal vento, senza fiori o frutti /
[gli empi] se n'andran sempre, e fien dispersi tutti. /
Onde non fia ch'al gran giorno in giudizio /
risurgan gl'impii e i peccatori ingiusti /
lunge al concilio habiteran de' giusti. /
Perché conosce il Signor nostro et ama /
la via de' giusti, e per voler divino /
di tutti gli empii perirà il cammino."[842]

L'attenzione di Varchi su questo punto poté forse essere più forte di altri; Firpo non si sofferma molto sul lungo periodo fuori Firenze del Varchi, che aveva avuto inizio nel '37 dopo l'assassinio del duca Alessandro da parte di Lorenzino. Lo storico torinese sottolinea il ruolo all'interno dell'Accademia patavina degli Infiammati, di cui era stato fondatore, e l'attività di precettore di rampolli di famiglie antimedicee[843]. Ma è estremamente interessante seguire da vicino il percorso di studi che egli

[840] Riferita ad Antonio d'Alessio, ASV, *S. Uffizio*, 159, fasc. 2, c. 113 r; cfr. *ibidem*, p. 126; cfr, D. BERTI, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovo documenti tolti dall'Archivio Veneto*, in Atti della R. Accademia dei Lincei, anno IX (Memorie della classe di scienze morali storiche e filosofiche), Roma, 1878, II, pp. 66-81.
[841] J. de VALDÉS, *El salterio, traducido del hebreo en romance castellano* in *Dialogo de doctrina Christiana*, op. cit., pp. 131 sgg. Il brano del Salmo I, 4 sgg. viene così tradotto da Valdés: "No son assí los impíos, sino como la pajuela que leuanta el viento. Por tanto no se leuantarán impíos en juizio, ny peccadores en congregación de justos. Porque conce el Señor el camino de los justos, y el camino de los impíos perecerá.
[842] BNF, ms Rinucc. 15. 81; cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi…*, cit., p. 126, p. 243-244.
[843] cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi…*, cit, p. 261 sgg.

intraprese. A Firenze aveva iniziato a occuparsi di filosofia sotto la guida di Pier Vettori e Francesco Verino, seguaci del platonismo ficiniano; nelle successive peregrinazioni tra Venezia e Padova si dedicò allo studio dell'aristotelismo. In particolare a Padova in quel momento insegnava il Genua, e poté trovarsi a contatto con una cerchia di intellettuali permeati delle idee del Pomponazzi; si sono già sottolineate le possibili suggestioni in senso radicale che quest'ambiente filosofico poté avere proprio in coloro che finirono per aderire alla dottrina psicopannichista.

A meglio specificare i termini della sua adesione all'aristotelismo vi è la successiva permanenza a Bologna; qui si legò in un vincolo di stretta amicizia con l'averroista Ludovico Boccadiferro, verso cui probabilmente contrasse il maggior debito da un punto di vista filosofico. Il Boccadiferro era erede di una tradizione di averroismo moderato, incarnato dalla figura di Alessandro Achillini, che si opponeva all'interpretazione pomponozziana rivendicando l'idea dell'intelletto unico. Il Varchi dimostrò nel corso delle sue lezioni fiorentine - e in particolare nelle *Lezioni su Dante*, che cominciarono proprio dal canto XXV del Purgatorio, laddove si parla del concepimento umano e dello sviluppo dell'anima - di conoscere a fondo la dottrina di Averroè, e di aderirvi, consentendo con il commentatore arabo anche in punti contraria alla verità teologica: così per quanto riguarda la dottrina delle due parti dell'anima, la dottrina sigieriana dell'intelletto unico e immortale, in quanto perpetuamente unito alla specie umana, e la dottrina della "copulazione" tra intelletto possibile e intelletto agente, vista come più alto grado di felicità, cui corrisponde la felicitas.[844]Per quello che interessa in questa sede, come si è già visto, la dottrina averroista nega l'immortalità dell'anima individuale, salvo poi rifugiarsi nel principio della distinzione tre fede e filosofi, strategia che anche il Varchi adotta. Il letterato fiorentino dunque ebbe ben presenti i dibattiti che si erano accesi tra Padova e Bologna; inoltre, come testimonia la vicenda di Gelli e Porzio quelle posizioni si erano diffuse anche a Firenze. Varchi dovette probabilmente conoscere anche le dottrine radicali, che avevano iniziato a circolare in ambiente veneto in quegli anni; vi è dunque la possibilità che potesse non credere nel destino di immortalità individuale e trasmettere negli affreschi quest'idea.

[844] Cfr. B. NARDI, *op. cit,* pp. 322 sgg; 380-382.

5.6. L' "Epistola alli cittadini della Riva di Trento".

Si sono mostrati innuemerevoli casi da cui emergeva la lettura misericordiosa che si era diffusa nella penisola. Non bisogna però credere che nel panorama italiano la progressiva dissoluzione del sistema della cristianità medievale fu intesa solo tramite l'annuncio di un Dio benigno, che avrebbe provveduto, attraverso il sacrificio del figlio, alla rigenerazione e alla salvezza dei credenti; la predestinazione poteva celare la certezza di essere nel novero dei salvati, ma poteva anche aprire la strada alla dannazione senza rimedio. Messa in dubbio la fiducia su meriti ed opere ai fini della salvezza, non si poteva poggiare più su nessun elemento tangibile la prova della propria elezione; né i rituali e la liturgia potevano offrire un qualche aiuto. La ricerca di una nuova sicurezza ebbe nel '500 diverse declinazioni. La nota vicenda del giureconsulto di Cittadella, Francesco Spiera, è il caso concreto della drammaticità delle scelte che vennero a compiersi in quel momento, "autentica tragedia moderna del conflitto di coscienza" che compendiò "i problemi di un'epoca intera."[845]

Lo Spiera fu filoprotestante e come tale venne denunciato all'Inquisizione nel 1547. Dopo aver inizialmente negato tali colpe, nel giugno 1548 abiurò le sue convinzioni prima davanti agli inquisitori, poi dinanzi alla comunità dei fedeli a Venezia e a Cittadella, vittima dell'inasprimento della repressione protestante in quella terra veneta.. L'abiura segnò il suo crollo; si convinse di essere dannato, perché macchiatosi dell'imperdonabile peccato contro lo Spirito Santo. Secondo S. Paolo chi aveva ricevuto l'annuncio della verità e l'aveva ignorato, non poteva aspettarsi il perdono; Dio aveva ormai indurito il cuore di Francesco Spiera, che dentro di sé sentiva il peso dei peccati dell'intera sua vita ed era convinto di essere in mano ai demoni[846]. Condannato da sé stesso, non gli furono d'aiuto i tentativi di chi voleva

---

[845] Tale la definisce A. PROSPERI, *L'eresia*, cit., p. 102. Prosperi segnala come la caretteristica peculiare e moderna della tragedia dello Spiera va collocata sullo sfondo del progressivo interiorizzazione della religione, in maniera tale che dinanzi alla sua coscienza l'uomo non trova più i conforti della religione tradizionale: "Tutto questo si scontrava ora con un fatto nuovo: la religione interiore della coscienza e dell'elezione divina esasperava il conflitto portaandolo su di un piano diverso. Non bastava più la ricomposizione rituale col perdono del confessore e con la cancellazione della scomunica. Era la coscienza il luogo dove parlava un Dio inesorabile,c he giudicava imperdonabile l'opportunismo, la simulazione, la finta conversione". Sulla storia dello Spiera cfr. S. CAPONETTO, *La Riforma protestante…*, cit., p. 63 sgg e D. P. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il "caso Spiera" (1548)* in «Studi di teologia», x/1, 19, 1998, p. 7-56.

[846] "Dio lo haveva privato della fede, et che non poteva più confidarsi in lui, et sperare misericordia alcuna"; "Dio..mi ha già dannato, et già sento le pene dell'inferno" in [P. P. Vergerio], *La historia di Francesco Spiera il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera*

esortarlo ad avere fiducia nella grande misericordia divina, né lo convincevano le spiegazioni razionali e le interpretazioni scritturali addotte dal piccolo gruppo che stazionava al suo capezzale, tra i quali spiccavano il vescovo di Capodistria Vergerio e il docente patavino di diritto Matteo Gribaldi, entrambe figure di spicco dell'eterodossia italiana. L'ultima fase della vita dello Spiera è improntata ad una rigida visione della dottrina della predestinazione, di marca calvinista; egli, al pari di Caino e Giuda, si considera nel numero dei reprobi. Di sfuggita, va notato come l'ambiente veneto descritto nel primo capitolo – ed in effetti a Cittadella vi fu una comunità anabattista- non evitò di lasciare tracce nella vicenda dello Spiera. Compare sullo sfondo la stessa dottrina psicopannichista. Le testimonianze sono discordi; secondo il Vergerio lo Spiera era convinto che la risurrezione sarebbe toccata solo agli eletti, mentri i reprobi sarebbero stati resuscitati solo per essere giudicati, ma in un altro luogo riferisce che lo Spiera aspettava per sé dopo la morte "tormenti" e "crucci"[847], negando implicitamente il lungo sonno. Rimane comunque il dato interessante della diffusione in quest'area di tali dibattiti, che non vennero ad essere circoscritti a piccoli gruppi.

La diagnosi dei medici per il suo stato fu di "melancholia"; nel dicembre dello stesso anno terminò la parabola esistenziale dello Spiera. "Il suo caso assunse valore emblematico. Esso fu uno specchio per i drammi e i conflitti che la spaccatura ideologica dell'identità cristiana scatenò in tutta Europa. Fu uno specchio veneziano e italiano, in primo luogo: ma poi, risolta l'incertezza italiana, sopravvisse definitivamente come modello terrificante per l'Europa riformata, mentre in Italia la vittoria cattolica ne spense del tutto il ricordo."[848] Il caso dello Spiera darà adito ad una lunga polemica: i protestanti tedeschi interpretarono come degli eccessi le idee dello Spiera, pervase da un cupo predestinazionismo; Melantone intervenne per negare che il peccato umano potesse essere superiore alla grazia divina. Altri, soprattutto nelle chiese elvetiche, troveranno nella drammatica vicenda del giureconsulto veneto lo spunto per attaccare la dottrina della dissimulazione e del

---

disperatione, s. l. , 1551, c. 8r.; citato in A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, p. 115. Sul tema dell'indurimento del cuore e sul fondamentale ruolo che vi svolge l'interpetazione origenista si è già discusso, in particolare nel capitolo su Erasmo.

[847] A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 118, p. 152.

[848] A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 111.

nicodemismo[849], contro la quale si era già scagliato Calvino. La dannazione dello Spiera era la sorte che attendeva chi continuava a mascherare la vera fede con le cerimonie papistiche. Per il Vergerio, d'altra parte, l'esito della vicenda sarà una componente importante nel rompere gli indugi e prendere definitivamente la via dell'esilio[850]; da allora in avanti il Vergerio sarà tra i più insistenti nell'invito rivolto ai connazionali a non dissimulare.

Il Curione dal canto suo aveva nel *Pasquillus estaticus* criticato chi si barcamenava tra il sentimento della vera fede e le false cerimonie esteriori, fino a porre Erasmo all'inferno come simbolo di una posizione mediana che non era più possibile sostenere, e annunciato una dura sentenza per chi si ritraeva dalla fede per paura degli Inquisitori[851]. All'indomani della vicenda dello Spiera insistette sul valore di redenzione insito nel sacrificio di Cristo; pubblicò inoltre una silloge dei vari interventi sull'argomento, stemperando in questo modo il parere di Calvino tra posizioni di segno opposto[852]. Ciò che il Curione non poteva accettare del Dio terribile di Calvino era l'idea di una salvezza destinata solo a pochissimi, perché pochi sarebbero stati sottratti alla corruzione della natura umana. Si analizzerà più a fondo la visione del Curione; si sposta ora l'attenzione sull'unica risposta che da una posizione apparentemente cattolica si levò sulla vicenda di Francesco Spiera. Questa fu l'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento*, scritta da Giorgio Siculo, frate benedettino siciliano, che era stato vicino a don Benedetto Fontanini e sicuro testimone della prima steusra del *Beneficio*. Per lungo tempo la storiografia lo ha considerato un confuso mistico visionario, portatore di esoteriche verità; ma il suo ruolo nelle controversie cinquecentesche fu ben più grande. Spetta principalmente ad Adriano Prosperi,

---

[849] Testo di riferimento della reazione calvinista è il libello dello scozzese H. SCRIMGEOUR con prefazione di Calvino, *Exemplum memorabile desperationis in Francisco Spiera, propter abiuratam fidei confessionem, cum praefatione D. Ioannis Calvini*, Genevae per Ioannem Gerardum 1550.

[850] A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 125. In maniera particolare dovette vivere la vicenda il Vergerio, che aveava assistito agli ultimi mesi di vita delo Spiera e aveva sentito vicissimo il suo conflitto di coscienza.

[851] C. S. CURIONE, *Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno, che 'l primo, insieme co'l viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, Stampato a Roma, nella bottega di Pasquino, a l'istanza di papa Paulo Farnese, con gratia e privilegio, [in realtà è pubblicato a Basilea], 1545. Poterono forse essere le parole del Curione a portare alla disperazione lo Spiera; ad ogni modo esse ricalcano perfettamente quello che dovette essere il dramma interiore dello Spiera.

[852] *Francisci Spierae…Historia a quatuor summis viris, summa fide conscripta: cum clarissimorum virorum praefationibus, Caelii S.C. et Io. Calvini, et Petri Pauli Vergerii apologia: in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borrhai, de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, iudicium*, Basileae 1550, pp. 130-131

anche sulla scia del precedente scavo di Cantimori, averlo portato alla luce[853]. All'apertura del Concilio di Trento lo si trova in strettissimi rapporti con confratello Luciano degli Ottoni, uno dei tre rappresentanti dell'ordine dei benedettini nel consesso. A Trento si era poi direttamente recato, convinto di avere l'annuncio di una rivelazione straordinaria, riferitagli direttamente da Cristo, e aveva soggiornato a Riva in attesa di farsi ascoltare dal Concilio. Da qui però il Siculo (al secolo Giorgio Rioli) si era allontanato per sospetti di eresia che cominciavano ad addensarsi sul suo capo; si accinge dunque a scrivere l'epistola per professare la sua innocenza e salutare una comunità che aveva avuto per lui stima incondizioata.

Trapela nelle sue parole la convinzione dell'assoluta impeccabilità di cui godono i perfetti. Il Rioli contesta che la vera dottrina dei figli di Dio sia quella calvinista. La diffusione degli scritti sul caso Spiera portavano essi stessi alla disperazione, tutte quelle persone che si trovavano nella situazione di non poter esplicitare la loro fede. Secondo il Siculo, in Italia esse era un grandissimo numero. Se fosse vera la dottrina calvinista dell'elezione e della predestinazione tutti costoro sarebbero stati dannati, ma la stessa vicenda dello Spiera confuta una concezione della grazia come la si insegnava a Ginevra. Il giureconsulto di Cittadella aveva infatti percepito chiaramente dentro di sè i segni dell'elezione, ma essere tra gli eletti non gli aveva impedito di errare e cadere dal suo stato. Era dunque nella negazione del libero arbitrio umano che si celava l'errore dei protestanti, e che impediva di vedere nella loro religiosità la vera fede. Il vero volto di Dio non era quello terribile e cupo che la dottrina della predestinazione costringeva a seguire, ma il Dio della misericordia. Era stato questo l'errore di Spiera, "il quale, operante in eo Diabolo, in sua et altrui desperatione infernale, ha temerariamente et mendacemente incolpato la gratia et divina bontà della impenitentia et dannatione delli increduli et ostinati peccatori, et etiam ha impudicamente denegato et sprezzato el fidel parto della clementia et misericordia di sua divina Maiestà."[854] Ma oltre all'affermazione dell'infinita misericordia divina, il problema che si poneva, urgente ed essenziale, dopo la vicenda dello Spiera, era la liceità della dissimulazione. Il Siculo risponde affermativamente alla questione. Nella crisi della religione, la vera dottrina non si è ancora fatta strada; non essendoci ancora

[853] Il libro di A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit. è il frutto di una minuziosa ricerca che già aveva portato a *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)* «Critica storica», 19, 1982, pp. 335-51; e a *Opere inedite o semisconosciute di Giorgio Siculo*, «Bibliofilia», 87, 1985, pp. 135-137.
[854] G. SICULO, *Epistola alli cittadini di Riva di Trento*, 2 rv; in A.PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 147.

una vera Chiesa in terra, non si possono punire i nicodemiti. Paradossalmente la sua vicenda personale smentisce queste affermazioni; fautore di una teoria flessibile della simulazione, Giorgio Rioli nelle mani dell'Inquisizione, rifiutò di abiurare e terminò la sua vita arso come eretico impenitente.

5.7 Tra Origene e Gioacchino da Fiore: il "De Amplitudine Beati Regni Dei".

Cum nonulla in theologiae arcanis nequaquam satis adhuc explicata sunt, tum perdifficilis et perobscura quaestio vita est, de multitute aut paucitate beandorum: quae et ad consolationem animi pulcherrima est, et ad cognoscendum Deum convenientissima.
(Celio Secondo Curione, *De Amplitudine Beati Regni Dei*, Liber Primus)

La dottrina dell'infinita misericordia divina, che si è ritenuto essere una concezione tipica degli eterodossi italiani, troverà tra gli esuli in Svizzera un campione d'eccezione in Celio Secondo Curione ed una sua più matura esposizione nel *De Amplitudine Beati Regni Dei*[855]. L'opera è la rielaborazione di temi che risalgono al primo periodo elvetico del Curione; una sommaria versione dello scritto era stata spedita dal Curione al Borrhaus che ne aveva sconsigliato la pubblicazione. La decisione di pubblicarla proprio nel 1554 fa sì che queste pagine possano essere lette anche come un'obliqua replica al Calvino: numerosi sono infatti gli spunti che da queste pagine possono essere tratti per la tolleranza religiosa. E' ancora vicinissima sullo sfondo la drammatica vicenda del Serveto, sulla quale il Curione aveva già in anonimamente preso posizione, partecipando all'edizione del *De Haereticis an sint persequendi* di Sebastiano Castellione; i ripetuti inviti che si trovano nel *De Amplitudine Beati Regni Dei* sulla libertà di indagare i misteri del cielo non possono non essere intesi anche riguardo a ciò che l'anno precedente era accaduto a Ginevra.

Lo scritto è un dialogo in due libri, ambientato a Pavia, tra il Curione e il Mainardi, che già si è incontrato come pastore a Chiavenna nella controversia che lo oppose a Camillo Renato. L'inserimento del Mainardi come interlocutore del Curione fu probabilmente un segno di amicizia e stima, e forse anche il tentativo di costruire un seppur debole schermo protettivo alle accuse la sua opera avrebbe attirato; consapevole dei pericoli che correva, Curione inizialmente preferì del resto far circolare l'opera in Polonia, tant'è che solo un anno e mezzo dopo il collegio dei censori venne a sapere dello scritto. La dedica del libro è indirizzata a Sigismondo II

[855] C. S. CURIONI, *De Amplitudine Beati Regni Dei, Dialogi sive libri duo, ad Sigismundum Augustum Poloniae Regem potentissimum et clementissimum*, [Basilea], 1554. Sull'opera cfr. D. CANTIMORI, *Eretici*, cit, p. 188 sgg. e T. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn 1955, p. 185 sgg. Il libro, seppur datato, rimane fondamenatale per un quadro d'insieme della figura di Curione.

Augusto di Polonia, verso il quale guardavano con speranza sia Calvino che gli eterodossi italiani, alla ricerca di terreno fertile per le loro idee; il Curione nelle prime pagine sembra augurarsi un ideale teocratico, temperato dalla tolleranza. L'imperatore dovrà curarsi che nelle sue terre venga insegnata la buona novella, ma ciò deve avvenire senza imposizioni. Non bisognerà costringere le persone alla fede ma concedere la massima libertà di insegnamento e predicazione[856]. Come nella silloge dell'umanista savoiardo, emerge l'idea che la fede si raggiunge e si fortifica attraverso la libera discussione, ma non vi è vera fede, laddove c'è una coazione esterna. Eppure nel suo invito alla moderazione Curione non si esime dal chiedere che vengano estirpate le supertizioni, aboliti i falsi decreti, abrogati gli "humana decreta".

Il Curione è ovviamente consapevole dell'arditezza delle tesi che si accinge ad enunciare, anche perché tali parole non vengono da un teologo di professione; sa inoltre che ciò è un pericoloso spiraglio per le ortodossie sia cattoliche che riformate, perché prelude alla dottrina dell'ispirazione divina individuale. E' dunque estremamente interessante la sua riflessione sul peso della tradizione. In primo luogo essa non è, ai suoi occhi, un dato immodificabile che non può essere ampliato: il tesoro della scienza divina racchiude ancora in sé infatti delle verità nascoste da svelare. Ma soprattutto non è immaginata come un blocco compatto consegnato dal passato al presente, ma come una più complessa trama fatta di passi avanti, di mancate ricezioni e di possibili riprese. Si avanza nella strada della verità, si rinnova la tradizione con il concorso delle diverse competenze che lo spirito divino ha distribuito, in maniera non uguale per tutti.

"Quod si quid novum forte videautur, atque antea auribus tuis inauditum, pro tua sapientia cogitabis, inexhaustos esse rerum divinarum Thesauros: et esse semper quod pia curiositas cum magno fructu et Dei gloria pervestiget. Multa scripsit Paulus, quae Petrus non habet: et quaedam Petrus, quae Paulus non reliquit, itemque caeteri. Habent enim singulae non modo aetates, verumetiam in Dei Ecclesia viri sua peculiaria dona: alii enim datur oratio sapientiae, alii scientiae, alii fides, alii prodigiorum potestas, alii prophetia, alii spirituum distinctio, alii genera, alii interpretatio linguarum, atque haec omnia efficit unus idemque

856 *De Amplitudine*, Epistola Dedicatoria [4].

spiritus, dispertiens privatim cuique ut vult, quemadmodum divinus Paulus affirmat." [857]

Tale disugualianza armonica non è solo un avvertimento, o un ideale, gnoseologico, ma riflette una precisa convinzione escatologica del Curione. La stessa natura del Regno dei Cieli, come e più di qualsiasi sistema del cosmo, riflette questa diseguale distribuzione delle capacità e della mansioni che si andranno a ricoprire nell'aldilà: come un corpo umano non è fatto solo di occhi, ma anche di naso, membra, estremità, come un tabernacolo non è adorno solo di oro e argento, ma anche di legno, come la società è costituita anche dalla plebe e dai mediocri, così il Regno dei Cieli non sarà composto solo di santi, ma anche di umili peccatori, resi e perfetti e santi dal sacrificio di Cristo e dal giudizio di Dio[858].

A partire dall'introduzione del primo libro si imposta subito il problema che sarà al centro della trattazione: se cioè il numero di beati sia superiore al numero dei dannati. E questo un punto difficile ed oscuro, che appartiene ad "arcana" nascosti, occultato alla nostra conoscenza; nondimeno non dispera di poterlo svelare. Secondo Cantimori, il Curione emerge qui come reale e profondo umanista, "nella sua concezione di una verità celata, di un arcano da intendere attraverso l'allegoria e la filosofia; è l'ermetismo platonico del Quattrocento che riappare e cerca di riaffermarsi nella controversia teologica."[859] Sono in realtà varie le tradizioni che convergono nel Curione, e in particolare la lezione di Zorzi, e dunque quella particolare fusione che abbiamo già visto agire nel frate veneziano, di origenismo e gioachimitismo, che hanno forse maggior peso rispetto all'ermetismo platonico.

Vi è un aspetto che riguarda l'esposizione e la diffusione delle dottrine cui

---

[857] *Epistola dedicatoria*, [12-13]; cfr. anche *De Amplitudine*, p. 8, nel quale Curione riporta che lo stesso Paolo aveva decretato che sempre nella storia della Chiesa vi sarà necessità del disvelamento di cose oscure.

[858] *De Amplitudine,* pp. 4-5 "Et contra, quid ad desperationem aptius, quam Deum acerbissimum atque importunissimum quendam exactorem fingere, qui praeter Enocos, Elias, Esaias, Ionnnes, Paulos, Macharios, aut id genus angelica sanctitate viros, nullos in suum regnum admittat? Nam ut in corpore, non omnia membra sunt oculos, sed in eo locum etiam habent aures, nasus, manus, pedes, aliaque ignobiliora: sic in Regni Dei Ecclesiaeque corpore cuius caput est Christus Dominus, varia et diversa sunt, alia aliis nobiliora membra. Et ut in terrestri civitate bene constituta sunt summi, sunt medii, sunt infimi: sic in Dei civitate illa coelesti, quae in terris paulatim Dei clementia congregatur et constituitur, non modo Vates et Apostoli atque eorum similes, sed etiam e media plebe plerique atque ex omni ordine, gente, natione habere locum invenientur. In Mosaico quidem tabernaculo: itemque in illo celeberrimo ac religiosissimo Solomonis sano extruendo et exornando, non modo aurum et argentum et gemmae, sed etiam aes, lapides ligna, arietina vellera, pellesque caprinaeadhibetur: ut intelligamus in hoc coelesti templo, cuius illud umbra tantum fuit, homines humano iudicio, non tam expurgatos et coelestes, etiam inveniri. Quod si quis obiiciat, nihil inquinatum aut impuru in illud regnum admitti: itemque Deum imperare, sancti simus, velut ipse sanctus est"

[859] D. CANTIMORI, *Eretici*, cit.,p. 190.

Curione attribuisce un particolare rilievo, consapevole di una possibile obiezione che potrebbe essergli mossa: il necessario esoterismo di questi temi, da non trattare e divulgare per non lasiare senza freno la morale. Il Curione controbatte che la paura è un cattivo viatico per il cristiano, mentre è l'amore a dover dare significato alla fede religiosa e all'adempimento della legge cristiana. Solo i servi sono costretti ad agire dalla paura; gli uomini liberi al contrario si lasciano guidare dalla devozione e dall'amore paterno[860]. E' da notare come tale immagine, certamente non nuova, fu carissima ad Erasmo, che ne fa largo uso nei testi sul libero arbitrio.

L'amore di Dio d'altra parte si manifesta nella salvezza destinata alla grande maggioranza degli uomini. L'esule italiano dichiara di non voler divulgare una pigra sicurezza, come accusavano i controversisti cattolici, ma di voler diffondere un'idea della religione improntata alla fiducia e alla tranquillità, quelle che Cristo e gli apostoli avevano chiamato pace. La certezza della salvezza è dunque uno stimolo più potente per compiere il bene, perché disinteressato. Viene dunque virato in senso semi-universalistico il tema protestante della saldezza d'animo legata alla predestinazione. Una vita santa ed un animo saldo non sono una testimonianza *in actu* della grazia, ma essa è la precondizione perché ciò accada:

> Quid enim unquam boni, quid praeclari, quid homine magno constatique dignum, aut cogitabit, aut meditabitur, aut faciet, qui de sua salute perpetuo in dubio sit?… Qui de Regno Dei tam anguste sentiat, ut paucis, nescio quibus, aliquo in angulo congregatis, pateat?[861]

Due proposte si intrecciano nel primo dialogo: la prima è l'analisi del tema dell'infinita misericordia divina attraverso l'interpretazione dei luoghi biblici cui si richiama; il secondo aspetto riprende la tematica chiliasta del "medius adventus", cioè il ritorno di Cristo nell'età intermedia. La Bibbia annuncia l'arrivo di un liberatore: il problema è stabilire se vi sarà un ritorno tra la prima comparsa di Cristo tra di noi che si compie nella Passione e il Giudizio Universale.[862] Secondo *Apocalisse* 17, 16 la distruzione dell'Anticristo, che cade assieme alla divulgazione del Vangelo, avviene prima del Giudizio Universale. Il regno dell'Anticristo è infatti iniziato per il Curione immediatamente dopo il regno apostolico; il suo segno tangibile in terra è

---

[860] CURIONE, *De Amplitudine*, cit., p. 9
[861] CURIONE, *De Amplitudine*, cit., p. 11.
[862] I passi scritturali cui si sofferma Curione in queste pagine sono Rm. 11, 25-26; 2 Ts 2, 8; Is 59, 20; Ap. 17, 16.

l'affermazione della Chiesa papale. L'arrivo della luce divina è in Cristo, che comincia a donare nuovamente all'uomo il suo insegnamento, ed il suo spirito torna ad illuminare le anime. La chiamata alla nuova speranza, l'allontanamento dall'errore, e la rinnovata conversione alla fede stanno avvenendo con il movimento della Riforma; gli angeli di questo mutamento sono i pastori della Riforma protestante. L'arrivo dello spirito di Cristo non è ancora presente ma è inequivocabilmente imminente. La vicinanza al chiliasmo di queste pagine nelle loro linee di fondo è esemplificata anche dal richiamo a Gioacchino da Fiore; i caratteri però di questa visione, per genuino sentimento o per calcolo di interesse, sono mutati in modo da non risultare scomodi per la Chiesa territoriale nella quale veniva ad agire Curione. Al chiliasmo il Curione riconosce di aver interpretato in maniera corretta i segni che preludevano al "medius adventus", ma di aver scambiato questo ritorno intermedio di Cristo come l'ultimo, e dunque come prova della fine imminente del mondo

Sul tema dell'ampiezza del regno divino, Curione riconosce il suo debito nei confronti di Origene e del suo pensiero sulla *immensa Dei Bonitate et misericordia*, di cui vengono analizzati alcuni punti spinosi. Emergono in particolare tre dubbi: in primo luogo la dottrina origenista sulla salvezza dei demoni: "Primum Origenis opinio, qua aiunt illum non homines modo, sed etiam Demonas malos esse beandos, affirmasse"; in secondo luogo, al riguardo dell'universalità della salvezza, se essa vada intesa per tutti o solo per i credenti; ed in ultimo sulla possibilità che vi sia un maggior numero di salvati rispetto ai dannati[863].

Come ogni grande Padre della Chiesa, Origene aveva tenuto – secondo Curione - in gran considerazione la misericordia divina, giungendo forse ad esagerarne la portata; l'interlocutore di Curione si dichiara in ogni caso convinto che l'idea della salvezza dei demoni sia una dottrina psuedorigenista, tramandata da emuli maliziosi: già Pico della Mirandola aveva difeso Origene *docte et copiose*[864]. La seconda questione rivela in profondità il tratto "ereticale" del Curione: essa viene infatti svolta, sulla scia di *Rom*. 2, come un appassionato elogio della Chiesa spirituale, i cui adepti non sono riconoscibili da segni esterni, ma nella profondità della fede. Il battesimo deve essere nell'animo e nello spirito non nella lettera; chi è cristiano nel cuore, lo è anche per il Regno dei Cieli. Al contrario, non tutti coloro che si manifestano come cristiani lo sono; ciò spiega perché alcuni battezzati, come Maometto (cioè l'Anticristo

[863] CURIONE, *De Amplitudine*, cit., p. 15
[864] *ivi*, p. 16

stesso) o Giuliano l'Apostata sono dannati. La critica del secondo dubbio "origenista" deriva cioè da una concezione del sacramento del battesimo e del sacramento dell'eucarestia considerati come segni esteriori che servono a certificare e non hanno una funzione salvifica.

Sulla terza questione si profilano due problemi: essa è in primo luogo necessariamente esoterica, perché non scandalizzi con la sua novità gli animi di molti; dall'altro lato comporta alcuni dubbi scritturali, perché la Bibbia sembra pronunciarsi in maniera diversa nei differenti luoghi. Limitare il numero dei beati sarebbe però per Curione, limitare la stessa natura di Dio. Analizza dunque i passi della Bibbia che sembrano essere contrari, sottolinenando prima come, sui vari punti, gli stessi Padri della Chiesa avevano opinioni diverse tra di loro ed erano in contraddizione con la Sacra Scrittura.

Il fatto che la maggioranza degli uomini sarà dannata è, come è noto, un punto molto forte dal punto di vista scritturale. Il tentativo ermeneutico applicato da Curione consiste nel mostrare come tali passi non si riferiscono alla salvezza dei pochi, ma a determinati momenti storici, derivanti dal "torpore" degli uomini: vanno così spiegati i brani che riguardano lo scarso numero di sopravvissuti al Diluvio Universale o alla fuga dall'Egitto. I luoghi dell'Antico Testamento, che risultano oscuri, ricorda il Curione, vanno interpretati anche alla luce del Nuovo. Su queso punto è fondamentale un brano paolino che è, per Curione, il miglior grimaldello per superare le difficoltà scritturali poste dal problema della salvezza dei molti: "Non voglio infatti che ignoriate, o fratelli, questo mistero affinchè non siate sapienti ai vostri stessi occhi, poiché una cecità è toccata in parte ad Israele fino a che sia subentrata la pienezza delle nazioni e così tutto Israele sarà salvato, come sta scritto: Verrà da Sion colui che libererà e allontanerà le empietà da Giacobbe, e questa sarà la mia alleanza con loro, quando toglierò i loro peccati" (Rom, 11, 25-27).

Non è un caso del resto che lo stesso Origene nel suo *Commento ai Romani* proponga su questo passo (seppur con la cautela dovuta verso quello che considera un mistero), la teoria di una una salvezza raggiungibile per tutti attraverso un periodo (o diversi periodi) di purificazione.[865]

---

[865] ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, II voll , a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato, 1985, II, p. 83 : "Chi invece avrà disprezzato la purificazione prodotta dalla parola di Dio e dalla dottrina evangelica, riserva se stesso per purificazioni dolorose e penose, affinchè il fuoco della gehenna purifichi con supplizi colui che né la dottrina apostolica né la parola evangelica hanno purificato, secondo quanto sta scritto: 'E ti purificherò con il fuoco fino alla purezza' (Is, 1, 25). Veramente per quanto

Se la storia esegetica del passo si presta all'interpretazione universalistica, in Curione esso è anche lo spunto per una riflessione in cui si intrecciano protestantesimo e millenarismo radicale. Cristo, la cui arma è il *sermo*, Cristo, folgore abbagliante di un Dio fuoco, tornerà sulla terra per sconfiggere l'Anticristo, impersonificato come da tradizione dalla Chiesa Romana. Ma la cecità del mondo, lontana da tensioni latitudinariste è presente anche nelle favole del Talmud e nelle speculazioni coraniche.[866] Si intravede sullo sfondo il vecchio motivo millenarista della conversione degli ebrei, che annuncierà la nuova parusia di Cristo:[867] la tolleranza curioniana vira in realtà verso una concordia sotto l'egida del cristianesimo. Il Vangelo in ogni caso deve essere predicato anche alle altre nazioni, non solo agli Isrraeliti; poiché non è anora stato predicato a tutte le genti[868] - e in questo vi è un chiaro riferimento al Nuovo Mondo -, non sono stati ancora svelati i misteri di Cristo e non è ancora giunta la renovatio mundi. Quando anche i segni si saranno compiuti, il medium adventum, che sarà la fine dei mali, rimane sempre nell'incertezza per evitare di riempire di eccesso di sicurezza gli uomini[869].

Per tornare all'esegesi curioniana sulla salvezza, il passo principale su cui vi si sofferma è il luogo del Vangelo di Matteo dove si parla della porta stretta e di quella larga alla salvezza. [870] Apparentemente sono pagine contrarie alla dottrina dell'ampiezza del regno di Dio; ma il testo di Matteo va messo in relazione con il brano di Luca: "Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché vi assicuro che molti cercheranno di entrare, ma non vi riusciranno". Il continuo della lettura del brano di Luca disvela la rovina di Israele affinchè possano entrare nel regno di Cristo anche altri popoli[871]. Con la metafora della porta stretta si intende la salvezza dei pochi nel breve periodo di tempo fino alla caduta di Israele, riprendendo un motivo esegetico

---

tempo o per quanti secoli si richieda il supplizio ai peccatori, appunto per questa purificazione, che si applica mediante la pena del fuoco lo può sapere solo colui a cui 'il Padre ha rimesso ogni giudizio', il quale a tal punto ama la sua creatura da essersi scuotato per lei dalla forma di Dio e aver assunto la forma di servo, umiliando se stesso fino alla morte, volendo che 'tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità' (1 Tm 2, 4). Tuttavia dobbiamo sempre però ricordare che l'apostolo ha voluto che il presente passo fosse considerato come un mistero, sicuramente perché tutti coloro che sono fedeli e perfetti proteggano coprendo con il silenzio dentro se stessi come mistero di Dio, concetti di questo tipo e non li vadano rivelando un po' dappertutto a coloro che sono imperfetti e meno capaci."

[866] CURIONE, *De Amplitudine*, p. 36

[867] *ivi*, p. 39.

[868] *ivi*, p. 53. A tal proposito sarebbe da indagare l'atteggiamento di Curione verso il Nuovo Mondo.

[869] *ivi*, pp. 58-59.

[870] Mt 7, 13-14.

[871] Lc 13, 23-25; la citazione è in Lc 13, 24. Anche *Rom* 11 porta a fare simili considerazioni lungo l'asse ripudio di Israele- rinnovamento del mondo.

che aveva utilizzato anche Francesco Zorzi. La proposta di Cristo di scegliere tra le due vie non va intesa come un bivio tra il bene e il male, poiché la natura dell'uomo è fin dal principio corrotta: alla salvezza arrivano solo coloro che sono scelti dalla bontà divina[872]. La via del male si radica dunque nella stessa essenza dell'uomo, mentre quella del bene procede esclusivamente da Dio.

Storicamente va interpretata altresì la parabola degli invitati alle nozze, nella quale appare chiaro il riferimento di Dio al suo popolo, che non è capace di accogliere il Messia. La sentenze "Infatti molti sono i chiamati, ma pochi eletti" si riferisce a loro; i pochi eletti sono gli Apostoli e i primi allievi di Cristo[873]. Anche la parabole del seminatore[874] contribuisce ad elaborare l'immagine dell' ampiezza del regno di Dio. La grande "fruttuosità" del seme caduto nel terreno simboleggierebbe infatti la maggioranza dei beati in confronto ai dannati.

Il lavorìo esegetico del Curione consente di depotenziare il fondamento dei passi che preludono a una dannzione di molti; rimane certo l'ammissione della misera e peccaminosa natura umana, che porta solo pochi a seguire la vita indicata dal Vangelo, che riescono dunque a salvarsi percorrendo la "porta stretta"[875]. Bisogna dunque considerare necessaria una amplissima misericordia divina: "Verum ita potius concludendum est: Pauci viam, quae ducit ad vitam conveniunt. Igitur Dominum dilatare suam gratiam, magnaque atque ampla misericordia uti necesse est: alioqui mortalium nullus ad vitam pervenerit, sicut dicit David: 'si vitia observaris Iova Domine, quis sustinebit?' Hic enim amplissimus misericordia Dei aperitur campus: cum fide et misericordia, fontes, conservat. Verum quidem est illud: 'Execrabilem esse quicunque non praestiterit omnia quae lege sancita sunt: quique sanctus non fuerit, ut Deus sanctus est' (Galat. 3). Sed et illud pariter verum est: 'Christum pro impiis mortuum esse, sanctumque pro nobis execrationem, ut nos ab execratione legis assereret'. Ita ut iidem et execrabiles simus, sancti gratia: execrabiles per Adamum, sancti et felices per Christum"[876].

"Simul sancti simul peccatores"; una ripresa della felice espressione luterana; un'adesione alla dottrina della salvezza sola fidei (anche se quei pauci sembrano poter

---

[872] Ci si ricollega qui a Mt 19, 26.
[873] Mt 22, 1-14.
[874] Mt 13, 18.
[875] E' da notare, a mio avviso, come coloro che riescono a seguire la via stretta vadano probabilmente correlati con quegli stessi "pauci" che comprendevano i misteri chiliasti, con gli stessi pauci che appartenevano alal Chiesa spirituale. Ritroviamo dunque quella meccanismo, già altrove rilevato, di settarismo ed universalismo che caratterizza spesso i fautori della misericordia divina.
[876] *Ivi*, p. 87.

raggiungere la salvezza con le proprie forze), una fiducia totale nella misericordia divina, costituiscono i temi di un protestantesimo che risente più di Zwingli che di Calvino, e che propone un messaggio di speranza che si richiama alla testimonianza di Erasmo. Tale è, ad esempio, il costante e continuo richiamo di Curione a non lasciarsi abbattere dalla disperazione, quel peccato che Erasmo in tante sua pagine aveva metaforizzato con gli scogli di Cariddi. La disperazione da cui bisogna guardarsi è anche un tema capitale, come si ricorderà, della *Concio de Immensa Dei misericordia*. "Quid est gratia, nisi misericordia Deus" è infatti il leit-motiv della *Concio* erasmiana: era questo il sostrato profondo che lo avvicinava al sermone, e al tempo stesso il senso teologico della sua opera maggiore. Sul sostrato delle attese che il concetto di misericordia aveva assunto nel contesto italiano, Curione, dichiara il suo debito nei confronti dell'opera di Marsilio Andreasi, che si è già visto essere una traduzione della *Concio* erasmiana, che per il Curione fu stimolo alla redazione del *De Amplitudine beati Regni Dei*.[877] Come si è già detto, pare davvero improbabile che Curione non riconoscesse un popolare sermone di Erasmo, pieno di riferimenti alla *Diatriba sive libero arbitrio*, pregno dello spirito e della prosa dell'umanista di Rotterdam: e Thomas Cockburn, teologo scozzese di stanza a Parigi, subito si accorse che quella citazione rimandava a Erasmo. Il silenzio su Erasmo potrebbe essere forse da attribuire al volto che andava assumendo nel mondo protestante l'autore degli *Adagia*, maschera scettica e filosofante che aveva deciso di non schierarsi, e che per questo lo stesso Curione aveva spedito all'inferno nel suo *Pasquillus*. Egli non era forse il viatico migliore per garantire della reale ispirazione protestante di un'opera che già nei suoi contenuti minacciava di dare qualche grattacapo alle autorità riformate. La rivendicazione continua, che si ritrova nel *De Amplitudine*, dei maggiori temi protestanti – su tutti l'attacco contro Roma e la fiducia nella salvezza per fede – induce a credere che, pur essendo il Curione consapevole degli esiti radicali che si accingeva a professare, intendeva farli sorgere dal tronco del più puro protestantesimo. Non si trattava solo di un'operazione di facciata o di nicodemismo: per quanto riguarda il rapporto con Erasmo una reale frattura divideva il pensiero del riformatore piemontese dall'umanista di stanza a Basilea. Il semi-pelagianesimo di cui si era fatto promotore Erasmo non coincideva cioè con la proposta teologica avanzata da Curione: nel nascondere una fonte così ingombrante questa consapevolezza dovette

[877] *supra*, p. 310 sgg.

giocare un ruolo importante[878].

***

Nella seconda parte del dialogo viene fornita un'esposizione della teoria dell'ampiezza del regno divino, da un punto di vista più spiccatamente dottrinale. Nelle prime pagine il Curione prendere posizione nuovamente contro l'opinione del piccolo numero dei beati. Di questa dottrina si è reso responsabile il diavolo, che ha introdotto queste idee fra coloro che si considerano saggi. Riporta gli esempi di Giovenale e Cicerone, caduti in questo errore diabolico, mentre Platone, esempio di uomo religioso, viene additato come capofila di coloro che non hanno considerato l'umanità del tutto corrotta e in maggioranza dannata. La maggior parte degli uomini per Platone è infatti costituita da mediocri, che saranno però salvati. Poiché il diavolo non ha potuto negare la bontà di Dio, lo ha mostrato agli uomini come un vendicatore; ma tale immagine è già stata smentita dall'analisi dei passi scritturali compiuti nella prima parte del libro. L'altra considerazione che può portare a tale opinione è che pochi, pochissimi sono gli atti di vera bontà compiuti sulla terra. Non sarà la casuistica delle opere, né la loro necessità, a liberarci da questi falsi punti di vista, bensì l'abbandono confidente alla misericordia di Dio.

Curione definisce la sua dottrina attraverso quattro motivi fondamentali: forza, saggezza, misericordia divina e testimonianze delle Sacre Scritture. Dalla forza di Dio risulta che, poiché la potenza di ogni signore risiede nel numero dei sottoposti e delle proprietà, considerare più numeroso il regno di Satana sarebbe dotarlo di maggior potenza di Dio. Si potrebbe però considerare un segno della potenza di Dio il fatto che egli ha la possibilità di condannare il maggior numero di persone, ma ciò si confà ad un tiranno e non ad un padre misericordioso. Va dunque ribadita l'estensione della sua misericordia: a tal proposito, sulla scorta della Lettera agli Efesini[879], Curione dichiara nuovamente che la nostra salvezza è dovuta solo a Dio e non alle opere degli uomini; non vi sarebbe il regno divino della grazia, se solo pochi saranno gli eletti. Non si potrebbe nemmeno dire che Cristo è morto per tutti, ma che il frutto di questa morte riguarda soltanto pochi, poiché questo è contro *Rom*. 8, 35 ("Quis nos separabit

[878] Vedi anche le considerazioni svolte su questo punto da L. D'ASCIA, *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi* in ID., *Frontiere*, cit., p. 105 sgg e nello stesso testo, *Celio Secondo Curione, erasmista o antierasmista?* pp. 145-170.
[879] *Ef* 2, 11.

a caritate Christi?") e *Lc.* 14, 23 ("Et ait dominus servo: Exi in vias et saepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea"). L'obiezione che il diavolo domina la maggior pare della terra, inserita nel contesto riformato in cui si muove Curione, conduce ad approfondire il senso profondo dell'*ecclesia*. Per l'umanista piemontese la chiesa dei santi è una comunità invisibile, in quanto si fonda sul sostrato di una fede, che è un elemento interiore; sullo sfondo vi è la drammatica vicenda degli esuli italiani, che del resto costantentemente espongono nei loro scritti l'apologia della chiesa minoritaria e perseguitata. Per colpa dell'Anticristo romano gli uomini non hanno più ricercato la vera ecclesia, falsata e nascosta da rituali e liturgie. La vera diffusione del Vangelo si svolge su un'altra via: attraverso la predica, la manifestazione dello spirito e attraverso il modo di vita.

La bontà di Dio corrisponde alla predisposizione dell'uomo di poter ricevere la forza del suo messaggio: Dio è misericordioso e concede asilo a tutti i fedeli. Ma non solo ad essi: non vi è il minimo dubbio sul fatto che la salvezza spetti anche ai buona pagani, vissuti prima della legge mosaica e di Cristo, ed ai nuovi popoli recentemente scoperti, se essi hanno rispettato la legge di natura ed onorato un solo Dio. Il luogo biblico in cui si dichiara che non c'è salvezza in nessun altro Dio vale infatti solamente per coloro che hanno avuto l'opportunità di ricevere il messaggio di Cristo. Il discorso torna di nuovo a quell'asilo, la chiesa nascosta, la chiesa invisibile che Dio offre agli uomini. Lo stesso concetto di tolleranza si ritrova anche in queste pagine, come fondamento della concezione religiosa. Secondo Kutter, non è completamente chiaro se nelle pagine di Curione si considera soltanto la tolleranza semplicemente come un atteggiamento dell'anima, elemento peraltro basilare della religiosità del Curione, o se essa possa essere interpretato come un possibile modo di condotta dei magistrati cristiani[880]; ma la vicenda di Serveto e le quasi contemporanee prese di posizione espresse nel *De Haereticis* lasciano intendere che anche la seconda preoccupazione è presente nella riflessione dell'umanista piemontese. Lo sfondo di quella vicenda rende accorata la speranza del Curione, che si auspica di poter vivere nel tempo in cui tutti gli uomini parteciperanno alla vera Chiesa, che cesserà di essere un'ecclesia minoritaria. Una speranza di tal genere del resto si rafforza se raccordata con la teoria del "medius adventus", che a sua volta riceve vigore dalla dottrina, che ebbe vasta diffusione nel mondo riformato, sulla progressiva diffusione della parola di Dio.

[880] T. KUTTER, *op. cit.*, p. 195

Le attese di Curione celano l'impressione che l'ampiezza del regno divino coincida con l'ampiezza della vera chiesa; con ciò Curione intraprende l'enumerazione di tutti quei paesi in cui Cristo regna. Sono quei paesi in cui la Riforma ha trovato sbocco; è interessante notare come anche l'Italia sia fra essi. L'auspicio del teologo piemontese è infatti che l'Italia possa finalmente dare alla luce una riforma della Chiesa e che si possa sovvertire la Chiesa romana. Infine viene espresso il desiderio che principi e stati vogliano accogliere quegli esuli che non possano trovare perché perseguitati *religionis causa*; chiamati empi e sediziosi essi sono veramente pii ed impegnati per la gloria di Cristo[881]. Curione si riferisce qui con molta probabilità agli anabattisti, agli antitrinitari o ai sociniani, alle frange più radicali dello spiritualismo evangelico; a ragione, può considerare integrati gli esuli italiani nelle chiese riformate svizzere. Bisogna tener presente che egli scrive considerando sia le vicende dell'emigrazione italiana sia quello che accade in Polonia, dove la Chiesa riformate non hanno ancora trovato un fondamento politico sicuro, ma alle quali si guarda con speranza.

Vengono infine interpretati i passi biblici a favore dell'ampiezza del regno di Dio: la promessa di un'innumerevole discendenza per Abramo, la continuazione della grazia di Dio fino alla millesima generazione, mentre la punizione sarebbe durata fino alla quarta[882]. La lode delle donne sterili[883] è da comprendere come l'allegoria della contrapposizione tra Chiesa celeste e terrena, quest'ultima sposata con Mosè, Maometto, San Benedetto e san Francesco. La Chiesa celeste non dispone di nessun seguito visibile, nessuna potenza e nessuno sfarzo ed appare quindi come la più povera, ma secondo la parola della Bibbia avrà più seguito della Chiesa terrena: "poiché molti sono i figli della donna che è sola, più di colei che ha marito." Dal Nuovo Testamento viene riportato il brano di San Paolo, *Rom,* 5, 15, dove il sacrificio di Cristo contrasta il peccato originale di Adamo; ma il culmine della riflessione curioniana continua a ruotare sulla "gran moltitudine" citata nell'Apocalisse.

Queste pagine vanno considerate come documento della posizione di Curione all'interno della Chiesa riformata. Al di fuori della dottrina riformata si colloca l'dea di Curione del "medius adventus", ponendosi così delle posizioni vicine al chiliasmo storico. La dottrina del "medius adventus" è però mutata a tal punto da poter essere

---

[881] *De Amplitudine*, cit., p. 218 sgg.
[882] Gn 13, 16 e 22, 17; 2; Es 34, 7.
[883] Es, 54, 1; in relazione con Gal, 4, 27, che meglio chiarisce l'allegoria.

intesa allegoricamente come elogio della Riforma. Altri due punti caratterizzano il pensiero del Curione in rapporto con le Chiese svizzere: il concetto della verità come una grandezza assoluta che viene da Dio, indipendente da colui che la annuncia e il problema della salvezza dei pagani. Quest'ultima punto fu oggetto della denuncia di eresia da parte del Vergerio; l'idea che la salvezza è raggiungibile anche soltanto osservando la legge di natura, implica di per sé la negazione dell'ordinamento ecclesiastico e lo scioglimento del nesso tra salvezza e redenzione di Cristo. Nella sua tarda difesa Curione potè però richiamarsi espressamente a Vives, a Bucero ed allo stesso Zwingli, che aveva affermato che i pagani scelti potevano avere la beatitudine e ed avave portato avanti l'idea di un concetto di verità non meno universale. Curione del resto aveva portato avanti tale visione già nelle proposizioni da discutere al Concilio di Trento, prosposte in calce al *Pasquino in estasi*, dove aveva scritto: "che non sia da credere, che Dio abbia voluto che i nostri passati abbiano sin qui errato et siano stati privi de la vera dottrina: potendosi con la medesima ragione domandare, per quale cagione Dio abbia permesso l'Africa et l'Asia tutta cadere in si folte tenebre dopo la perdita dell'Evangelio"[884].

Non fu solo per motivi personali che l'opera di Curione fu attaccata da luterani, che vedeva trapelare dalle pagine dell'italiano i motivi, ormai radicalizzatisi, dello zwinglianesimo; ma ben più estremistica era la dottrina del Curione, che proponeva un teodicea profondamente diversa da quella che ormai si era affermata nel mondo protestante. Rimane l'idea della salvezza per sola fede, ma viene rigettata con forza l'idea della congenita e perenne malvagità dell'animo umano. La misericordia appare l'attributo principale di Dio; la grandezza della sua stessa potenza sembra coincidere con essa. Il messaggio di Curione poteva ben essere accolto in una parte del gruppo degli "eretici italiani", che aveva condotto speculazioni affini. Bernardino Ochino aveva sostanzialmente negato l'esistenza del peccato contro lo Spirito Santo, cioè del peccato dal quale non si può essere perdonati, aprendo le porte alla possibile salvezza universale; a tale visione si avvicineranno poi Pucci e Sozzini. L'argomento luterano secondo cui non possono essere applicate le categorie umane per discettare di un attributo divino come la misericordia veniva dunque capovolto: una tale operazione veniva negata anche al riguardo della giustizia divina. Considerla punitiva e

[884] *Pasquino in estasi, nuovo e molto più pieno ch'el primo, insieme col viaggio de l'Inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, Stampato a Roma, nella bottega di Pasquino, a l'istanza di papa Paulo Farnese, con gratia e privilegio, [in realtà è pubblicato a Basilea], 1545, p. 287.

riparatrice, desiderosa di saldare i torti e di imporre espiazioni per l'eternità, è anch'essa, in fin dei conti, la proiezione di una caratteristica umano a un attributo divino.

BIBLIOGRAFIA

ORIGENE

- *Origenis Contra Celsum finis, quem Cristophorus Persona Romanus, prior Sanctae Balbinae de Urbe, Latinae Graeque peritissimus, cum fide e Graeco traduxit et emendavit*, Georgius Herolt de Bamberga Romae impressit, gennaio 1481

- *Explanatio Origenis Adamantii in Epistula Pauli ad Romanos divo Hieronymo interprete*, Venetiis per Bernardinum Benalium, sept. 1512

- *Operum Origenis Adamantii*…in edibus Joannis parvi et Jodoci Badii Ascensii, [Parigi] oct. 1512

- *Homiliae (in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Numeros, in Iesum Nave, in librum Iudicum),* Venetiis, per Bernardinum Benalium, 1512 die ultimo Madii

- *Homiliae (super Iob, in Canticum Canticorum, in Hesaiam, in Hieremiam, in Ezechielem, in Mattheum, in Lucam, in Johannem)* Impraessum Venetiis, per Lazarum de Soardis, die IX. Maii 1513

- *Sublimi Origenis Opus Peri Archon seu De Principiis*, *correctum et ordinatum, ac undequaque cautis erroribus et in abstusis sensibus interpretatum. Addito tractatu De natura materia ad inventa Origenis, et Methodo in disciplinam eiusdem, a Constantio Huerotheo…Item Apologia Pamphili martyris et Ruffini Aquiliegie presbyteri pro Origene…,* Venetiis, a Lazaro Soardo impressa, 1514 die XVIII Martii

- *Adversus Celsum philosophum: octo Origenis libri, interprete Christophoro Persona romano…per Constantium Hyerotheum*, Venetiis, a Lazaro Soardo impressum, 1514 mense Augusti

- *Origenis Adamntii…Opera, quae quidem extant omnia, per Des. Erasmum Roterodamum partim versa, partim vigilanter recognita, cum praefatione de vita, phrasi, docendi ratione, et operibus illius*…apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1545 mense septembri

Edizioni moderne utilizzate

Contra Celsum, IV voll., introduction, texte critique, traduction par M. BORRET, Paris 1967 (ed. italiana a cura di A. COLONNA, Torino 1971; una nuova traduzione è stata fornita da P. RESSA, Brescia 2000); - *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, a cura di E. CORSINI, Torino 1968; - *I Principi*, a cura di M. SIMONETTI, Torino, Utet, 1968; - *Commento al Vangelo di Luca*, trad. di S. ALIQUO, introduzione e note di C. FAILLA, Roma 1969; - *Traité des Principes*, 5 voll., introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, Paris 1978 ; - *Homélies sur la Genèse* par L. DOUTRELEAU, Paris 1973 *(Omelie sulla Genesi*, a cura di M. I. DANIELI, Roma 1978); - *Homélies sur le Lévitique*, par M. BORRET, Paris 1981; - *Commento alla*

Lettera ai Romani, a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985; - *Homélies sur Ézechiel*, par M. BORRET, Paris 1989; - *Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. I. DANIELI, Roma 1990; - *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, par L. BRESARD, H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET, Paris 1991-1992; - *Homèlie sur le Juges*, par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret, Paris 1993; - *74 omelie sul libro dei Salmi*, traduzione e adattamento da Girolamo, traduzione e note di G. COPPA, Milano 1993; - *Homélie sur les Nombres*, 3 voll. par L. DOUTRELEAU, Paris 1996-2001; - *Il Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Milano 1998; - *Opere di Origene: edizione greco/latina-italiana*, cura di M. SIMONETTI e L. PERRONE, Roma 2002-.

Fonti e edizioni di testi

M. ANDREASI, *Trattato divoto et utilissimo della divina misericordia*, Brescia 1542

ANTONIO DI ROCCA CONTRADA, *Libro de pace et armonia christiana, copioso di passi del Novo et Vecchio Testamento, con molti sensi spirituali e cabalistici, pieno di bellissimi discorsi circa tutte le parti del mondo, per i quali apertamente si vedano i mali causati de le discordie et i beni da la pace et 'unità, abundatissimo de historie antique*, Venezia 1536

AURELII AUGUSTINII, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, in *Opera*, XIII, 2, edidit E. EVANS, Turnholti 1969 (*CC Series Latina* XLVI)

- *Ad Orosium contra Priscillanistas et Origenistas* in *Opera*, XV, 3, edidit K.D DAUR, Turnholti 1985, pp. 165-178 (*CC. Series Latina*, XLIX)

- *De Civitate Dei* in *Opera*, XIV, 2, ediderunt B. DOMBART et A. KALB, Turnholti 1955 (*CC. Series Latina*, XLVII-XLVIII) (trad. italiana *La Città di Dio*, a cura di C. CARENA, Torino-Parigi, 1992)

- *APOCRIFI dell'Antico Testamento* (a cura di P. SACCHI) Torino 1981

- *The Old Testament Pseudoepigrapha*, ed. by J.H. CHARLDESWORTH, London, 1983

- *The Apocryphal Old Testament*, ed. by H.F.D. SPARKS, Oxford, 1984

ARISTOTELE, *De Anima*, versione italiana *L'anima* a cura di G. MOVIA, Milano 2001, che ripropone a fronte il testo greco dell'edizione ROSS, Oxford 1961

Opuscola edita per fratrem BARTHOLOMEUM DE SPINA pisanum…Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum cum littera eiusdem Caietani ex commentatione sua super libros Aristotelis de Anima quantum propositio deservit assumpta. Tutela veritatis de immortalitate anime contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum cum eiusdem libro de mortalitate anime fideliter toto inserto. Flagellum in tres libros Apologie eiusdem Peretti de eadem materia, Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, 1519

N. BÉDA, *Annotationes in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desiderium Erasmum Rotoerodamum liber unus*, Iodoci Badi [J. Bade], 1526

- *Apologia …adversus clandestinos Lutheranos*, [Paris], 1529

Ruberti BELLARMINI, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, in *Opera Omnia IV*, Neapoli, 1858

P. BEMBO, *Lettere*, Milano 1809

BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. CAPONETTO, Corpus Reformatorum Italianorum, Firenze-Chicago 1972

BESSARIONIS In Calumniatorem Platonis Libri , edidit L. MOHLER, *Kardinal Bessarion,* Paderborn 1967 (I ed. 1923)

Corrispondance de Théodore de BÈZE, Geneve, 1962

Tutte le opere di Giovanni BOCCACCIO, a cura di Vittore BRANCA. Milano 1965

BOCCHI, *Le bellezze della citta di Fiorenza*, in Fiorenza, 1591

S. BOEZIO, *De consolatione philosophia*, versione italiana *La consolazione di Filosofia* a cura di M. BETTETINI, Torino 2010, che ripropone a fronte il testo latino a cura di C. MORESCHINI per la «Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana» (*editio altera*, München-Leipzig 2005)

I. BONFADIO, *Le lettere e una scrittura burlesca*, a cura di A. GRECO, Roma 1978

R. BORGHINI, *Il riposo*, appresso Giorgio Marescotti, in Fiorenza 1584

G.BRUNO, *Dialogi filosofici italiani*, a cura di M. CILIBERTO, Milano 2000

- *IORDANI BRUNI NOLANI Opera Latina Conscripta*, Neapoli-Florentiae 1879-1891

Martin BUCERS deutsche Schriften, II: Schriften der Jahre 1524–1528, ed. Robert STUPPERICH, Gutersloh–Paris 1962

H. BULLINGER, *Werke*, Zurich 1972-

[G. CALVINO], *Psychopannychia: vivere apud Christum non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt* in *Iohannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, a cura di G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS. (*Corpus Reformatorum*, voll 29-88), Braunschweig e Berlino 1863-90

D. CANTIMORI e E. FEIST (testi raccolti da), *Per la storia degli eretici italiani del secolo 16. in Europa.* Roma 1937

Estratto del processo di Pietro CARNESECCHI, a cura di G. MANZONI, in *Miscellanea di storia italiana*, 10, Torino 1870

I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1557-1567, a cura di M. FIRPO, D. MARCATTO, Citta del Vaticano, 1998

S. CHAMPIER, *Periarchon id est de principiis platonicarum disciplinarum omniumque doctrinarum*, 1515

- *Simphonya Platonis cum Aristotele et Galieni cum Hippocrate…*, Parigi 1516

- *Mirabilium divinorum humanorumque volumina quattor*, Lyon 1517

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P JOANNAU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1973

Concilium tridentinum: diarorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio, a cura della Societas Goerresiana, Friburgo 1901-

La confessione augustana del 1530, versione di M. R. SERAFINI, commento a cura di G. TOURN, Torino 1980

G. CONTARENI, *Opera Omnia*, Venetiis, apud Damianum Zenardum 1579

- *Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini,* a cura di F. DITTRICH, Braunsberg 1881

C. H. CURIONE, *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio, a Marsilio Andreasio Mantuano italico sermone primum conscripta, nunc in latinum conversa,* , [Basileae] 1550

C. S. CURIONE, *De Amplitudine Beati Regni Dei, Dialogi sive libri duo, ad Sigismundum Augustum Poloniae Regem potentissimum et clementissimum*, [Basileae] 1554.

- *Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno, che 'l primo, insieme co'l viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, Stampato a Roma, nella bottega di Pasquino, a l'istanza di papa Paulo Farnese, con gratia e privilegio, [in realtà è pubblicato a Basilea], 1545.

G. DATI, *Lettera delle isole novamente trovata*, Roma, Eucharius Silber [Argentius], 1493

P. G. DEGLI AGOSTINI, *Notizie istoricho-critiche intorno alla vita e le opere degli scrittori viniziani*, II voll., Venezia 1754

A. DEL COL (a cura di), *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599),* Pordenone 1990

H. DENCK, *Schriften*, 2 voll., von P. G. BARING und W. FELLMANN, Gutersloh, 1955-1956

S. DU PLEIX, *Métaphysique ou science surnaturelle*, par Symon Rigaud, Lyon 1620 (I ed. Paris, 1617)

The Book of ENOCH or I Enoch: A New English Edition, a cura di M. BLACK, in Studia in

Veteris Testamenti pseudoepigrapha, 7, Leiden 1985

Desiderii ERASMI Rotoerodami opera omnia, a cura di Jean Leclerc, Leyde, 1703-1706 *(LB)*

- *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami / denuo recognitum et auctum per P. S. ALLEN et H. M. ALLEN*, Oxonii,1906-1952.

- *Collected works of Erasmus*, Toronto 1967-;

- *Opera Omnia Desiderii Erasmi*, Amsterdam 1969-; *(ASD)*

- ERASMO - LUTERO, *Libero arbitrio-Servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino 2004 (I ed. 1969)

- ERASMO, *Scritti religiosi e morali*, progetto editoriale e Introduzione di A. PROSPERI, a cura di C. ASSO, Torino 2004

ERASTUS (T.LIEBER), *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi*, Basileae 1573

M. FICINO, *Opera*, Basileae, 1561

- *Supplementum Ficinianum : Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscola inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis editit*, Florentiae – 1937

- *Le Lettere*, Firenze, 1990 (a cura di S. GENTILE)

- *Platonic Theology,* ed. by J. HANKINS, trans. by M. J. B. ALLEN, 5 voll., Cambridge (MA) 2001-2005

M. FIRPO, D. MARCATTO (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone : edizione critica,* Roma 1981-1989

M. FLAMINIO, *Apologia del Beneficio di Cristo e altri scritti inediti*, a cura di D.MARCATTO, Firenze, Olschki, 1991

JACOBUS PHILIPPUS DE BERGAMO (Giacomo Filippo FORESTI), *De claris selesctisque plurimis mulieribus.* Ferrara, Laurentius de Rubeis, de Valentia, 29 Apr. 1497

FRANCISCI GEORGI VENETI Minoritanae familiare, *De Harmonia Mundi totius cantica tria*, Venetiis in aedibus Bernardini de Vitalibus calchographi, A. D. 1524, mense septembri

- *In Scripturam Sacram Problemata*, Bernardinus Vitalis Venetiis excudebat, mense Julio, 1536

- *L'Harmonie du Monde, divisée en trois cantiques. Oeuvre singulier et plein d'admirable erudition. Premierement composé en Latin par Francois Georges Venetien, et depuis traduict et illustré par Guy LE FEVRE DE LA BODERIE*, Paris, Chez Iean Macé, 1578

- *L'Elegante Poema et Commento sopra il Poema*, édition critique par Jean-François MAILLARD, Milano 1991

FLACIO ILLIRICO, *Ecclesiastica historia…secundum singolas centurias…,* Basilae, 1559-1574

FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, 2 voll., ed. a cura di Giovanni VITUCCI, Milano 1974

G. B. GELLI, *Commento edito e inedito sopra la Divina Commedia*, a cura di C. NEGRONI. Firenze 1887

- *Opere*, a cura di D. MAESTRI, Torino 1976

GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse,* Milano 1994

S. GIROLAMO, *Apologie contre Rufin*, par Pierre LARDET, Paris 1983

- *Gli uomini illustri*, a cura di A. CERESA-GASTALDO, Milano, 1988

- *Le lettere*, a cura di S. COLA, Roma 1996-1998 (I ed. Roma 1962-1964)

C. GINZBURG (a cura di), *I costituti di don Pietro Manelfi*, Corpus Reformatorum Italiacorum, Firenze-Chicago 1970

A. HAMILTON (a cura di), *Proceso de Rodrigo de Bivar* (1539), Madrid 1979

Indicis librorum prohibitotorum et expurgandorum, Romae 1607

C. LANDINO, *Scritti critici e teorici,* a cura di R. CARDINI, 2 voll., Roma 1974

MACROBIO, *Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia apparatu critico instruxit In somnium Scipionis Commentarios selecta varietate lectionis ornavit*, ed. by J. WILLIS, Leipzig, 1970 («Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana»)

D. MARTIN LUTHERS *Werke. Kritische Gesammtausgabe*, 61 voll., 1883-1983 (citato come WA)

- *Briefwechsel*, (WA Br), 18 voll., 1930-1984

MELANCHTONS Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, von Heinz Scheible, Stuttgart 1977-.

P. J. MIGNE (a cura di), *Patrologiae latinae cursus completus*, Paris, 1844-64 (PL)

- *Patrologiae graeca,* Paris 1857-1887 (PG) (in particolare volumi 11-17 che propongono l'edizione di Origene di DE LA RUE)

R. MONTAGUE, *A new Gagge for an Old Goose*, London, 1624

M. ORTEGA COSTA (a cura di), *Proceso de la Inquisición contro María de Cazalla*, Madrid 1978

M. PALMIERI, *Libro del Poema Chiamato Città di Vita*, (a cura di M. ROOKE) 2 voll. Northampton, 1927-1928

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉEE, *Apologie pour Origene*, par René AMACKER et Eric JUNOD, II, Paris 2002

I. PICI MIRANDULAE, *Opera Omnia: impressit dominus Ludouicus de Mazalis ciuis regiensis*, Reggio Emilia, 1506

- *De hominis dignitate, Heptplus, De Ente et uno e scritti vari,* a cura di E. GARIN, Firenze 1942

- *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. TOGNON, Brescia 1987

- *Conclusiones nongentae*, a cura di A. BIONDI, Firenze, 1995

PLATONE, *Opera*, ed. BURNET, Oxford 1903

Opere complete, a cura di G. GIANNANTONI e altri, Roma-Bari, 1971 e sgg.

P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 1999

- *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione,* trad. e note a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Torino 2004

P. D. R. de PORTA, *Historia reformationis Ecclesiarum Rhaeticarum*, Coira-Lindau, 1771

S. PORZIO, *An homo bonus vel malus volens fiat*, con il volgarizzamento di Giovan Battista GELLI, a cura di E. DEL SOLDATO, Roma 2005

L. PULCI, *Morgante* a cura di D. DE ROBERTIS, Firenze 1962

C. RENATO, *Opere*, a cura di A. ROTONDÒ, Corpus Reformatorum Italicorum, Firenze-Chicago, 1974

S. RICHARDSON, *Of the torments of hell*, Londra, 1657

A. RINUCCINI, *Lettere ed orazioni*, Firenze 1953

C. SALUTATI, *De Fato et Fortuna*, a cura di C. BIANCA, Firenze 1985

- *De Laboribus Hercolis*, edidit B. L. ULLMANN, Turici 1951

- *Tractatus de Tyranno*, a cura di F. ERCOLE, Bologna 1942

M. SANUDO, *I diarii*, 58 voll., a cura di N. BAROZZI, G. BERCHET, F. STEFANI, Venezia 1879-1903

G. SAVONAROLA, *Prediche Su Esodo,* a cura di P.G. RICCI, Roma 1956 .

B. SCARDEONII, *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus patavinis,* Basileae Apud Nicolaum Episcopium iuniorem, Anno MDLX

SCOTUS ERIUGENE, *Periphyseon*, *De Divisione Naturae*, a cura di I. P. SHELDON-WILLIAMS e L. BIELER, Dublin, 1978-1985

- *Homelie sur le Prologue de Jean*, Source Chrétiennes 151, Paris 1969 a cura di E. JEAUNEAU (Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a cura di Marta CRISTIANI, Milano 1987)

H. SCRIMGEOUR, *Exemplum memorabile desperationis in Francisco Spiera, propter abiuratam fidei confessionem, cum praefatione D. Ioannis Calvini*, Genevae per Ioannem Gerardum 1550

SIXTI SENENSI *Bibliotheca Sancta*, apud Franciscum Franciscium Senense et Ioan Gryphius excudebat, 1566

STROZZI CICOGNA, *Palaggio degli incanti e delle gran maraviglie de gli spiriti e di tutta la natura*, Vicenza, 1605

J. TAULER, *Libretto della vita perfetta (La Teologia dei tedeschi)*, trad. italiana di G. PREZZOLINI, Napoli 1907

TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. CENTI, Torino 1975

- *La Somma teologica*, Bologna 1984-1992 (testo latino dell'edizione leonina del 1918 con trad. italiana a fronte)

(L'opera omnia di Tommaso può essere reperita anche sul web, nel sito http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html a cura dell'Universidad de Navarra)

B. VARCHI, *Opere*, Milano 1834

G.VASARI, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, a cura di G. MILANESI, Firenze, 1878

J. de VALDES, *Tratatidos. Cinque trattatelli evangelici*, ed. BOEHMER, Halle sulla Sala, Georg Schwabe 1870

- *Diálogo de doctrina cristiana y el salterio traducido del hebreo en romance castellano*, ed. D. RICART, México 1964

- *Alfabeto cristiano*, a cura di M. FIRPO, Torino 1994

- *Le cento e dieci divine Considerazioni*, a cura di E. CIONE, Milano, Bocca, 1944

- *Lo evangelio di San Matteo*, a cura di C. OSSOLA, testo critico di A. M. CAVALLARIN, Roma 1985

VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze, 1839

Huldreich ZWINGLI Sämtliche Werke, Corpus Reformatorum 88-97, Berlin-Leipzig, 1905 sgg.

Bibliografia secondaria

J. L. ACKRILL, *Aristotle's Definitions of Psyche*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 72, 1972, pp. 119-33

L. ADDANTE, *Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio*, in Les Dossier du Grihl, 2009-02 (http://dossiersgrihl.revues.org)

- *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari 2010

F. P. ADORNO, L. FOISNEAU (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Roma 2002

W. R ALGER, *A Critical History of the Doctrine of Future Life*, Philadelphia 1864 (all'interno vi è un amplissima raccolta bibliografica sulla sorte e il destino dell'anima curata da E. ABBOTT)

D. C. ALLEN, *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and faith in the Renaissance*, Baltimore 1964

M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino and Phaedran Charioteer,* Berkeley-Los Angeles-London 1981

- *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles-London 1989

- *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley 1994

- *Plato's third eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources,* London 1995

- *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation,* Firenze 1998

- *«Quisque in sphaera sua»: Plato's* Statesman, *Marsilio Ficino's* Platonic Theology, *and the Resurrection of the body*, Rinascimento 47, 2008, pp. 25-48.

- *To gaze upon the face of God again: philosophic statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino,*

«Rinascimento» 48, 2008, pp. 123-136

- *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in «Bruniana e Campanelliana» XVI, 2010/1, pp. 11-31

M. J. B. ALLEN, V. REES (eds by.), *Marsilio Ficino. His Philosophy, His Theology, His Legacy*, Leiden 2002

P. C. ALMOND, *Heaven and Hell in Enlightment England*, Cambridge 1994

L. AMABILE, *Il Santo Offizio dell'Inquisizione in Napoli*, Città di Castello 1892

M.ANDRÉS MARTÍN, *Tradición conversa y alumbradismo. Una veta de los alumbrados de 1525*, in «Studia Hyeronymiana», Madrid 1973

- *Nueva vision de los "Alumbrados" de 1525*, Madrid 1973

- *Reforma española y Reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536),* Madrid 1975

- *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporaneos (1523-1560)*, Burgos 1976

- *Historia de la teología española*, 2 vols. Madrid 1983-1987

A. ANGELINI, *La* medietas *del corpo dell'uomo nel Rinascimento*, in *Il corpo e la musica. Riflessione filosofica e rappresentazioni artistiche dall'antichità all'età barocca*, a cura di F. MALHOMME E E. VILLARI (in corso di stampa)

A. ANGELINI e P. CAYE (a cura di), *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Firenze 2007

G. ANICHINI, L'*Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1937

E. ASENSIO, *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines : conversos, franciscanos, italianizantes,* Salamanca, Seminario de estudios medievales y renacentistas, 2000

A. AUBERT, *Valdesianesimo ed evangelismo italiano, Alcuni studi recenti*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 152-175

C. AUGUSTIJN, *Erasmo da Rotterdam : la vita e l'opera.* Brescia 1989 (titolo originale *Erasmus. His Life, Works, and Influence*, Toronto 1991)

F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, *tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001

I. BACKUS (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West,* 2 voll., Leiden 1997

R. BAGEMHIL, *Francesco Botticini's Palmieri Altarpiece*, in «Burlington Magazine», 138, 1996, pp. 308-314

R. H. BAINTON, *La riforma protestante*, Torino 1958

- *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna 1963

- *Erasmo della cristianità*, Firenze 1979

A. BALDINI, *Il "Trattato divoto et utilissimo della divina misercordia" di Marsilio* Andreasi *da Mantova*, tesi di laurea, relatore Prof. Paolo Cristofolini, discussa presso l' Università degli studi di Pisa l'a.a. 1977-1978

H. U. v. BALTHASAR, *Parole et mistère chez Origene*, Paris 1957

G. BARDY, - *Les tradition juives dans l'oeuvre d'Origène*, «Revue Biblique» 34, 1925, pp. 217-252

- *Saint Bernard et Origéne?* in «Revue du moyen âge latin» 1, 1945

H. BARON, *The crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, 2 voll., Princeton 1955

S. BASSI, *Bruno e Giobbe. Filosofia e Religione alla fine del Cinquecento*, in «Rinascimento» 48, 2008, pp. 315-334

M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II ed., Mexico-Buenos Aires, 1966

- *Erasmo y l'erasmismo*, Barcelona 2000

R. BAUCKHAM, *Early Jewish Visions of Hell*, «Journal of Theological Studies» 41 (1990), 355-85

- *The Fate of the Dead, Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998

A. M. BERENGO MORTE, *Francescani predicatori nella basilica di San Marco a Venezia nei* Diarii *di Marin Sanudo*, «Le Venezie francescane», 1946, XIII, pp. 62-78

A. BERNSTEIN. *The formation of hell*, London 1993

D. BERTI, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'atrchivio veneto*, «Atti della R. Accademia dei Lincei», CCLXXV, 1877-1878, s. III, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. II, pp. 61-81

A. BETTINI, *Il dibattito sullo stato dell'anima tra la morte e la resurrezione nel Seicento inglese* in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», X, 1987-1988, pp. 145-181

U. BIANCHI (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio Milano 17-19 maggio 1979, Milano 1981

A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento,* in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I, Firenze-Chicago 1974

C. BLACK, *Pico's* Heptaplus *and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006.

J. L. BLAU, *Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944

G. BOFFITO, *L'eresia di Matteo Palmieri fiorentino*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 37, 1901

P.C. BORI, *Pluralità delle vie*, Milano 2000

M. BOYCE, *A history of Zoroastrianism*, Leiden 1975

W. J. P. BOYD, *Origen on Pharaoh's Hardened Heart, A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen*, in *Studia Patristica*, VII, ed. by F.L. CROSS, Berlin 1966, pp. 434-442

T. BOZZA, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma 1976

V. BRANCA (a cura di) *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963

L. BRESARD, - *Bernard et Origène commentent le Cantique* in «Collectanea Cistercensia», 44, 1982

- *Bernard et Origène. Le symbolisme nuptial dans leurs ouvres sur le Cantique* in «Cîteaux», 36, 1985

P. BROWN, *Il corpo e la società*, Torino 1992 (I ed. inglese. *The body and the society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988)

S. BURTON RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari 1987 (I ed. inglese *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca and London 1984)

- *Il diavolo nel mondo moderno,* Roma-Bari 1988 (I ed. inglese *Mephistoteles. The Devil in the Modern World,* Ithaca 1986)

G. BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007

C. W. BYNUM, *Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: a Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contest*, «History of Religions», XXX, 1990, pp. 51-85

- *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995

- *Death and Resurrection in the Middle Ages*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 142.4 (1998), pp. 589-96

- *Metamorphosis and Identity*, New York 2001

C. W. BYNUM, P. FREEDMAN (ed.), *Last Things: Eschatology and Apocalypse in the Middle*

Ages, Philadelphia 2000

C. CABY, *I Padri nell'Osservanza Camaldolese: uso, abuso e riuso*, in in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, a cura di M. CORTESI e C. LEONARDI, Firenze 2000

D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*, Firenze, Sansoni, 1970

G.CALOGERO -G. RADETTI, *La professione di fede di Giordano Bruno*, in «La Cultura», 1963.

S. CAMPANINI, *Le fonti ebraiche del De Harmonia Mundi di Francesco Zorzi*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXVIII, 3 (1999), pp. 29-74;

D. CANTIMORI, *Anabattismo e Neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, R. Accademia dei Lincei, *Rendiconti della classe di scienze morali storiche e filologiche*, serie VI, vol. XII, 1936.

- *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino 1992.(I ed. Firenze 1939);

- *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano* in «Quaderni di Belfagor», I, 1948, pp.12-23;

- *Studi di storia*, Torino 1959;

- *Le idee religiose del Cinquecento*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. CECCHI e N. SAPEGNO, vol. V, *Il Seicento*, Milano 1967

- *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975;

G. CANTONI ALZATI, *La biblioteca di Santa Giustina a Padova*, Padova 1982.

C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, Torino 1866.

G. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553),* Firenze 2007.

E. CASSIRER, *Giovanni Pico della Mirandola: a study in the history of the Renaissance ideas*, in «Journal of the history of the ideas», 1942.

E. CASTELLI (a cura di) *Umanesimo e esoterismo*, Padova 1960.

S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992.

C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V - XIII siècle),* Paris 1994.

P. CARUS, *The History of the Devil and the Idea of Evil*, New York 1969.

U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento,* Firenze 1918.

C. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: the case of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 52 1999, pp. 667-711

A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*. Genève 1954;

- *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*. Paris 1959.

F. C. CHURCH, *I Riformatori italiani,* Milano 1967

G. CHRISTIANSON, T. M. IZBICKI, J. W. O'MALLEY, (ed. by) *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden 1993

M. CILIBERTO, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze 1975;

- *Lessico di Giordano Bruno*, 2 voll., Roma 1979;

- *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma 1986;

- *Giordano Bruno*, Roma-Bari 1990;

- *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma 1999;

- *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005.

E. CIONE, *Juan de Valdes : la sua vita e il suo pensiero religioso : con una completa bibliografia delle opere del Valdes e degli altri scritti intorno a lui*, Bari 1938;

E. A. CLARK, *The Origenist Controversy: the cultural construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992;

S. R. L CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology,* Oxford 1975.

B. COLLETT, *Italian Benedictine scholars and the Reformation. The Congregation of santa Giustina of Padua*, Oxford 1995;

B. P. COPENHAVER, *Symphonier Champier and the reception of the occultist tradition in Renaissance France*, Paris-New York-Mouton 1978

B. P. COPENHAVER, C. B. SCHMITT (edd.) *Renaissance Philosophy*, Oxford, 1992;

M. CORTESI (a cura di), *I Padri sotto torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, Firenze 2002;

M. CORTESI, E. V. MALTESE (a cura di) *Dotti bizantini e libri greci nel Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale, Trento 22-23 ottobre 1990,* Napoli 1992;

M. CORTESI, C. LEONARDI (a cura di) *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Firenze 2000;

W. G. CRAVEN, *Pico della Mirandola. Un caso storiografico*, Bologna 1984;

H. CROUZEL, *Théologie de l'image chez Origène*, Paris, 1935;

- *Pic de la Mirandole et Origène*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 66, 1965, pp. 174-194 e pp. 272-288;

- *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole e Pierre Garcia*, Paris 1977;

- *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot 1990;

- *Origène*, Parigi 1985 (trad. inglese *Origen, The Life and Thoght of the First Great Theologian*, San Francisco, 1989).

O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* Brescia 1986 (tit. or. *Immortality of the soul or Resurrection of the Dead? The witness of the New Testament*, London 1958)

R. C. DALES, *Medieval discussion of the Eternity of the World*, Leiden, 1990

J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948;

- *S. Bernard et le Pères grecs* in *Saint Bernard Théologien,* Roma, 1953.

L. D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna 2003.

Cambridge History of Judaism, III, a cura di W. D. DAVIES, W. HORBURY, J. STURDY, Cambridge 2006

C. DE FREDE, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna 1999.

A. L. DE GAETANO, *Giambattista Gelli and the Florentine Academy: The rebellion against Latin*, Firenze 1976.

P. G. DEGLI AGOSTINI, *Notizie istoricho-critiche intorno alla vita e le opere degli scrittori viniziani*, II voll., Venezia 1754

A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902

J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, Bologna 2006 (I ed. francese *Le Péché et la peur : La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983.)

D. DE ROBERTIS, *Storia del Morgante*, Firenze, 1958.

A. DILLER, *The Greek codices of Palla Sforza and Guarino Veronese*, «Journal of Warburg and Courtyard Institutes» (24) 1961.

G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* Torino, 1963

- *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967.

Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdes : 1498 (?)-1541 : su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo,* Romae 1957.

P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic Images in the Medieval West,* Firenze 2008.

J. DUNKERTON, *Giotto to Dürer: Early Renaissance Painting in the National Gallery*, New Haven, 1991.

M. DUNNE, J. MCEVOY, (ed. by) *History and Escathology in John Scottus Eriugena and his time*, Leuven 2002.

M. EDWARD, *Origen against Plato*, London 2002.

L. FEBVRE, *Origène et Des Pèriers, ou l'enigme du Cymbalum Mundi*, Paris 1942.

- *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica,* Torino 1966;

S. FELDMAN, *The end of the Universe in Medieval Jewish Philosphy,* « Association for Jewish Review», I, 1986, pp. 53-77.

T. FINAN, V. TWOMEY (ed. by), *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublino 1992.

F. FIORENTINO, *Simone Porzio*, in ID. *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, pp. 87-143;

L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma 1993;

-*Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, 1996.

M. FIRPO, *Gli 'spirituali', l'Accademia di Modena e il formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XX, 1984, pp.40-111

- *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano,* Firenze 1990;

- *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del '500*, Roma-Bari, 1993

- *Gli affreschi di Pontormo a S. Lorenzo. eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino 1997;

- *Dal sacco di Roma all'inquisizione, Studi su Juan de Valdés e la Riforma Italiana*, Alessandria 1998;

- *Vittore Soranzo vescovo ed eretico*, Roma-Bari 2006

G.J. FOKKE, *Chritus verae pacis auctor et unicus scopus. Erasmus and Origen*, Tesi di dottorato in Teologia, Katholicke Universiteit te Leuven, 1977.

P. E. FORNACIARI, *L'*Apologia *di Arcangelo da Borgonovo in difesa delle* Conclusiones Cabalisticae *di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Vivens Homo», 5/2, 1994, pp. 575-591;

P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Geneve 1961

G. FRAGNITO, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Prato 1986;

- *La Bibbia al rogo*, Bologna 1997.

E. GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i "Nicodemiana" di Calvino : storia di un libro perduto e ritrovato*, Roma 2004;

C.G.GARFAGNINI (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e ricerche,* 2 voll. , Firenze 1986.

- *Ambrogio Traversari nel IV Centenario della sua nascita*, Firenze 1988;

- *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario della Morte (1494-1994),* Firenze 1997.

E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola, vita e dottrina*, Firenze 1937;

- *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, «La Rinascita», 1, 1938, pp. 102-146;

- *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari 1954;

- *Studi sul platonismo medioevale*, Firenze 1958;

- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Bari 1961;

- *Dal Rinascimento all'Illuminismo: studi e ricerche,* Pisa 1970;

- *Plotino nel Rinascimento*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Atti del Convegno Internazionale, Roma 5-9 ottobre 1970, Roma 1974, pp. 537-552; poi in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo,* Roma-Bari 1975;

- *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'atrologia dal Trecento al Cinquecento,* Roma-Bari 1976;

- *Ermetismo del Rinascimento,* Roma 1988.

U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, II, Torre Pellice 1981.

S.GENTILE *In margine all'epistole* De divino furore *di Marsilio Ficino,* in «Rinascimento»,

II s., 1983.

- *Niccoli, Traversari, Pico e Ficino,* in M. CORTESI, C. LEONARDI (a cura di) *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Firenze 2000;

- *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino* in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. VASOLI, Milano, 2002.

S.GENTILE (a cura di) *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (5 febbraio-9 agosto 1997).

S. GENTILE, C. GILLY (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Trismegistus*, catalogo della mostra tenuta a Firenze nel 1999-2000, Firenze 1999

C. GILLY, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, «Archiv für Reformationgeschichte », LXXIV, 1983.

E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casala Monferrato 1983 (testo originale *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929);

- *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge», 36, 1961, pp. 163-279 poi in *Humanisme et Renaissance*, Paris 1983, pp. 133-249.

C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco* in «Rivista storica italiana», 78, 1966, pp. 184-227; 193-198.

- *I benandanti. Stregoneria e cultia agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966;

- *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del Cinquecento,* Torino 1976;

- *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa* Torino 1979;

- *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989;

- *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998.

C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di Pazienza*, Torino 1975;

- *Juan de Valdés e la Riforma in Italia*: proposte di ricerca in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempo de Alfonso e Juan de Valdés*, Actas del Coloquio interdisciplinar (Bolonia, abril de 1576), Roma 1979.

L. GIUSSO, *Origene e il Rinascimento*, Roma 1957.

G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale*, Firenze 1977.

A. GODIN, *Erasme lectuer d'Origène*, Genève 1982.

E. GOMBRICH, *Icones Symbolicae. The Visual Image in Neoplatonic Thought* in «Journal of Warburg and Courtyard Institute», XI, 1948.

A. J. GUREVIC, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 (titolo originale, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Mosca 1981)

J. GWYN GRIFFITHS, *The legacy of Egypt in Judaism* in *The Cambridge History of Judaism*, pp. 1025-1050;

- *The idea of Posthumous Judgement in Israel and Egypt* in *Fontes atque pontes*, Wiesbaden, 1983.

- *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden 1991.

- *Eternal Torment in the Hermetical Asclepius* in *Jerusalem Studies in Egyptology,* Wiesbaden 1998.

T. HALL, *Possibilities of Erasmian influence on Denck and Hubmaier in their views on the freedom of the will*, «Mennnonite Quarterly Review» XXXV, 1961, pp. 149–70.

A. HAMILTON, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the "Alumbrados of Toledo"*, Cambridge 1992.

- *The Apocryphal Apocalypse: the reception of the second Book of Esdra (*4Ezra*) from the Renaissance to the Enlightment*, Oxford 1999

J.HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln 1990;

- *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma 2003;

- *Ficino on reminiscentia and Trasmigration of Souls*, «Rinascimento» 45, 2005, pp. 3-17;

- *La riscoperta di Platone nel Rinascimento*, Pisa 2009

E. HARTMAN, *Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton 1977.

R. E. HEINE, *Recovering Origen's Commentary on Ephesians from Jerome*, «Journal of Theological Studies» 51(2), 2000, pp. 478-514

A. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, voll.3, Madrid, 1978-1986.

I. IANNUZZI, *Il ruolo dei conversos nella società spagnola reconquistada: la loro influenza sui movimenti illuminati* «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 1/1998.

M. IDEL, *La Cabbalà in Italia (1280-1550),* Firenze 2007.

M. INFELISE, *I libri proibiti*, Bari 1999.

D. KAHN, *Lix thèses de Paracelse censurées par la Faculté de Théologie de Paris*, in *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaime Postel offert a F. Secret*, Geneve, 2001, pp. 161-178.

C. KANNENGIESSER, W. L. PETERSEN (ed. by), *Origen of Alexandria: His World and His Legacy,* Indiana 1988.

T. KATINIS, *L'Inferno interpretato da Marsilio Ficino, Lettura del capitolo X del XVIII libro della Theologia Platonica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia, Università degli studi Roma Tre», IV, 1997/98, pp. 187-203.

J. J. KIWIET, *The life of Hans Denck*, «Mennnonite Quarterly Review» XXXI, 1957.

W. KLASSEN, *Was Hans Denck a universalist?*, «Mennonite Quarterly Review», XXXIX, 1965.

R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile*, Torino 1975.

S. KODERA, *The Stuff Dreams are made of: Ficino's Magic Mirrors,* «Accademia», 1 (1999), pp. 85-100.

P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988 (I ed. italiana Firenze 1953, tit. originale *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New ork 1943);

- *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1965 (tit. originale *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge (MA), 1955);

- *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956-1996;

- *Iter Italicum: a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Librairies*, London, 1965-1993.

M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel 1955.

J. KVANVIG, *The problem of Hell*, Oxford, 1993.

H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, Brescia 1974

M. HIMMELFRAB, *Tours of Hell*, Philadelphia, 1983

J. HUIZINGA, *Erasmo*, Torino 2002 (prima ed. 1941).

J. Y LACOSTE, *Dizionario critico di teologia biblica*, edizione italiana a cura di P. CODA, Roma 2007

S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780),* Bari 1972;

S. M. LANZETTA (a cura di), *Inferno e dintorni*, Siena 2010;

P. LARDET, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden, 1993;

J.LECLERQ, *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, in «Revue Bénédectine», 59, 1949.

- *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits,* Roma, 1962

R. LEFÈVRE, *Fiorentini a Roma nel '400: i Dati*, in «Studi Romani», 1972.

J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; ed. italiana *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (rist. 1996);

B. LLORCA, *La inquisicion espanola y los alumbrados : (1507-1667) : segun las actas originales de Madrid y de otros archivos,* Salamanca, 1980 (I. ed. 1936);

W. LOCKER, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden 1981

H. S. LONG, *A Study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948.

J. LONGHURST, *Erasmus and the Spanish Inquisition: the case of Juan de Valdés*, Albuquerque 1950.

P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli 1976.

H. de LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1967.

- *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano 1977.

P. LUCENTINI, I. PARRA, V. PERRONE COMPAGNI (ed. by) *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001 Instumenta Patristica et Mediaevalia, 40, Turnhout 2003.

M. LUDLOW, *Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?* «Jounal of Ecclesiastical History», 55 / 2, April 2004.

E. LUPIERI, *Poena aeterna nelle più antiche apocalissi cristian non gnostiche* in «Augustinianum» 23 (1983) pp. 361-72.

E. P. MAHONEY, *Giovanni Pico della Mirandola and Origen on humans, choice and hierarchy*, «Vivens homo», V/2 (Numero speciale: V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola), 1994, pp. 359-376.

J. F. MAILLARD, *Sous l'invocation de Dante et de Pic de la Mirandole: les manuscripts inédits de Geroges de Venise (Francesco Zorzi)* in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 36, 1974, 57-61.

R. MAISANO, A. ROLLO (a cura di) *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in occidente, Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997),* Napoli 2002.

R. MANSELLI, *L'attesa dell'età nuova e il Gioachimismo, in L'attesa dell'età nuova nella spiritualità alla fine del Medioevo*, Todi 1962, pp. 147-170.

V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi nel Cinquecento*, Firenze 1975.

A. MARQUEZ, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid 1980 (I ed. 1972).

M. MARTELLI, *Letteratura fiorentina del Quattrocento. Il filtro degli anni Sessanta*, Firenze 1996.

F. X. MARTIN, J. A. RICHMOND (ed. by) *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington 1991.

A. MAZZOCCO (ed. by) *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden 2006.

D. J. O'MEARA (ed. by), *Neoplatonism and Christian Thought*, 2 voll., Albany 1982.

E. MENEGAZZO, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo (1512-1520)* in «Italia medievale e umanistica», 2, 1959.

P. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*, The Hague 1963.

F. MEROI, E. SCAPPARONE (a cura di) *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno Firenze, 2-4 ottobre 2003, 2 vols., Firenze 2007.

A. MESSERI, *Matteo Palmieri cittadino di Firenze del secolo XV*, in «Archivio Storico Italiano», XIII, 1894.

G. MINOIS, *Histoire des enfers*, Paris 1991.

E. MIONI, *Vitae Patrum nella traduzione di Ambrogio Traversari in* «Aevum» XXIV, 1950, pp. 319-331.

A. MITA FERRERO, *Matteo Palmieri. Una biografia intellettuale*, Genova 2005.

E. P. MEIJERING, *Melanchthon and Patristic Thought,* Leiden 1983.

A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.

A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero,le opere,* Milano 2000.

E. E. MONNERJAHN, *Giovanni Pico della Mirandola, Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italianischen Humanismus*, Wiesbaden 1969.

S. NADLER, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Torino 2005 (titolo originale *Spinoza's heresy*, New York 2001).

B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI secolo*, Firenze 1958;

- *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965;

- *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, Padova 1971.

F. NEWTON, *The Scriptorium and library at Monte Cassino (1058-1105)*, Cambridge 1999.

J.C. NIETO, *Juan de Valdés y los origenes de la Reforma en España e Italia*, México-Madrid-Buenos Aires 1979.

- *Valdesianism, the 'Viterbo' spirituali and the Beneficio di Cristo*, «The proceedings of the Unitarian Universalisit Historical Society», vol. XX, II 1985-1986, pp. 1-10.

C. NOCE, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.

J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustine*, Paris 1966.

S. A. NULLI, *Erasmo e il Rinascimento*, Torino 1955.

B. OGREN, *Renaissance and rebirth: reincarnation in Early modern Italian Kabbalah*, Leiden 2009.

M. OLIVARI, *La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento: Osservazioni e variazioni di un grande tema storiografico,* «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 29, 1973, pp. 175-223.

Origeniana. Premier colloquie international des études origéniennes (Montserrat 1973), a cura di H. CROUZEL, G. LOMIENTO, J. RIUS-CAMPS, Bari, 1975

Origeniana Secunda, a cura di H. CROUZEL e A. QUACQUARELLI, Bari 1980.

Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies, Roma 1985. Manchester September 7th-11th 1981, R.P. HANSON-H. CROUZEL (edd.), Roma 1985.

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenescongresses Innsbruck 2-6 September 1985, L. LIES (ed.), Innsbruck 1987.

Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College August 14-18 1989, R. J. DALY, (ed.), Leuven 1992.

Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août-3 septembre 1993, G.DORIVAL, A. LE BOULLUEC, (edd.), Leuven 1995.

Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, hrsg. von W. A. BIENERT und U. KÜHNWEG, Leuven 1999.

Origeniana Octava: Origen and Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001, II, edited by Lorenzo Perrone, Leuven, 2003

M. ORTEGA COSTA, *Las proposiciones del Edicto de los alumbrados. Autores y calificadores*, «Cuadernos de investigacion historica», 1, 1977.

P. ORVIETO, *Pulci medievale. Studio sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento*, Roma, 1978

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. 251-264.

N. PACE, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del* De Principiis *di Origene*, Firenze 1990.

R. J. PALERMINO, *Palmieri's* Città di Vita*: More evidence of Renaissance Platonism*, Genève 1982.

A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano 1981.

S. PASTORE, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma 2003;

- *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione* (1449-1559), Firenze 2004.

G. PÉLISSIER, *Manuscrit de G. de Viterbe à la Bibliothèque angélique* in «Revue de Bibliothèques», II, 1892, pp. 228-240

G. PENCO, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, a cura di G.B. TROLESE, Cesena, 1984.

L. PERRONE (a cura di) *Il cuore indurito del Faraone*, Genova 1992.

A. PERTUSI (a cura di), *La caduta di Costantinopoli: Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 1976.

D. PFANNER, *Psicopannichismo e tnetopannichismo: breve analisi della controversia sul destino dell'anima dall'epoca tardo-antica all'età moderna*, in *Salvezza delle anime disciplina dei corpi*, a cura di A. PROSPERI, Pisa 2006, pp. 573-586.

G. PICASSO, *L'Imitazione di Cristo e l'ambiente di S. Giustina* in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del Convegno per il sesto centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Cesena, 1984, pp. 263-276.

D. PIRILLO, *Intorno all'idea di 'giustizia misericordiosa'. Bruno e gli eretici italiani*, in «Rinascimento», II s., XLII, 2003, pp. 443-462.

L. F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Origene. Maestro di vita spirituale*, Milano 2001.

R. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, 3d edition, Oxford 2003 (Ist edition, Assen 1960)

S. M. PORRER, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Marie Debates*, Geneve 2009.

A. PROSPERI, *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)* «Critica storica», 19, 1982, pp. 335-51.

- *Opere inedite o semisconosciute di Giorgio Siculo*, «Bibliofilia», 87, 1985, pp. 135-137.

- *L'eresia del Libro Grande*, Milano, Feltrinelli, 2000.

B. PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, London 1998.

A. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, «Melanges de la Casa Velasquez» , I, 1965.

- *Les premiers «illuminès» castillans et Luther*, in *Aspect du libertinisme au XVI siècle*, exposés de M. BATAILLON, Paris 1974.

A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, Paris, 1953

H. RHANER, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964.

D. RICART, *Juan de Valdes y el pensamiento religioso europeo en los siglos 16. y 17* Lawrence 1958.

M.RIZZI, *Lotto, Origen and St. Barbara: Another look of the revival of Origen at Renaissance*, in *Origeniana Octava,* cit.

E. ROHDE, *Psiche. Culto dell'anima e fede nell'immortalità presso i Greci,* Roma-Bari 2006 (I ed. tedesca, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 1894).

J. ROGER, *L'Humanisme médical de Symphorien Champier*, in *L'Humanisme francais au debut de la Renaissance*, Paris 1973.

G. ROMAGNOLI, *Frate Tommaso Sardi e il suo poema inedito dell'*Anima Peregrina, «Il Propugnatore», XVIII, 1885, II, pp. 289-333.

P. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire*, Roma 1953.

M. ROSA, *Il "beneficio di Cristo"; interpretazioni a confronto, «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL, 1978.

A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiatica e la cultura* in *Storia d'Italia 5**. I documenti*, Torino 1973;

- *Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti (1527-1638)* in Rinascimento, vol. III, 1963, pp. 145-211;

- *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll, Firenze 2008.

R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999.

H. D. SAFFREY, *Recherches sur quelques autographes du cardinal Bessarion et leur caractère autobiographique* in *Mélanges Eugène Tisserant*, III, Città del Vaticano 1964.

G. SAITTA, *L'aristotelico Simone Porzio*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXVIII, 1949, pp. 279-306.

F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.

G. SASSO, *La resurrezione dei corpi. Di un verso dell'*Inferno *e di varie sue implicazioni*, in «La Cultura», XLIII, 3, dicembre 2005, pp. 359-430.

E. SCAPPARONE, *Temi filosofici e teologici nell''Elegante Poema' di Francesco Giorgio Veneto*, «Rivista di storia della filosofia», XLV, 1990, n. 1, pp. 37-80.

M. SCHAR, *Das NachLeben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel und Stuttgart, 1979.

M.A. SCHATKIN, *The Influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*, «Vigiliae Christianae» 24, 1970, pp. 49-58.

T. P. SCHECK,*The legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008.

L. SCHEFFCZYK, *Apocatastasi fascino e aporia*, in «Communio» 13 (1985), pp. 65-78.

C. B. SCHMITT, *«Prisca Theologia e Philosophia Perennis»: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro* a cura di G. TARUGI, Firenze 1970, pp. 211-236.

- *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1985 (tit. originale, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge-London 1983).

G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, 1965 (*Major trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941).

- *Le origini della Kabbala,* Bologna 1973;

- *La Cabala*, Roma 1982 (I ed, Jersusalem 1974).

E. SHURER, *History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*, 2 voll., Edinburgh 1979.

A. J. SCHUTTE, *The 'Lettere Volgari' and the Crisis of Evangelism in Italy*, «Renaissance Quarterly», vol. 28, 1975, pp. 639-688.

F. SECRET, *I Cabbalisti cristiani del rinascimento*, Milano 2001 (I ed. francese 1964).

S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia. I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, « Annali della Scuola Normale», serie IV, 1977;

- *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino 1987.

M. SERRANO Y SANZ *Pedro Ruiz de Alcaraz, illuminado alcarreño del siglo XVI*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y museos», tercera época, VII, 1903.

G. SFAMENI GASPARRO, *La doppia creazione di Adamo e il tema paolino dei due uomini nell'esegesi di Origene*, in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, vol. XVIII, Oxford-New York 1982, pp. 897-903;

- *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984;

- *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998;

- *Agostino tra etica e religione. Contributo alla storia religiosa del mondo tardo-antico*, Brescia 1999.

P. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul Beneficio di Cristo*, «Critica storica», XII, 1975, pp. 320-388;

- *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979.

L. SIMONUTTI (a cura di) *Forme del neoplatonismo: Dalla eredità ficiniana al platonismo di Cambridge*, Atti del convegno Firenze, 25-27 ottobre 2001, Firenze 2007;

R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy», 49, 1974, pp. 63-89;

- *Time, Creation and the Continuum,* Ithaca 1983;

R. SORABJI (ed. by) *Aristotle transformed: the ancient commentors and their influence*, New York 1990.

G. SPINELLI, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, in *Ambrogio Traversari nel IV Centenario della sua nascita*, cit.;

A. STELLA, *La lettera del cardinal Contarini sulla predestinazione,* in «Rivista di storia della chiesa in Italia», 15, 1961;

- *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani, 1545-1547, «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaisssance», 1965, pp. 133-182;

- *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento italiano*, Padova 1967;

- *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova 1969.

L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers: A. Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, N. J., 1977.

J. A. TEDESCHI (ed. by), *Italian Reformation studies in honor of Laelius Socinus,* Firenze 1965.

K. THOMAS, *La religione e il declino della magia*, Milano 1985 (I ed. *Religion and the Decline of Magic*, London 1971)

N. TIRINNANZI, Il Cantico dei Cantici *tra il* De Umbris Idearum *e gli* Eroici Furori, introduzione a G. Bruno, *Gli eroici furori*, Milano 1999, pp. 5-50.

A. TOGNOLO, *La definizione aristotelica di anima nell'interpretazione di Averroè*, Padova 1974.

R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero,* Firenze 2000;

S. TOUSSAINT, *L'Esprit du Quattrocento: Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Paris 1995;

- *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, «Bruniana & Campanelliana», 5/2, 1999, pp. 381-414.

F. TRABATTONI, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, «Elenchos», 9, 1988, pp. 53-74.

T. TRACY, *The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's* De Anima, «Classical Philology», 77, 1982, pp. 97-112.

F. TRECHSEL, *Die protestantischen Antitrinatrien vor F. Socin*, Heidelberg 1839.

C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness*, London 1970;

- *Cosmos and Man. Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structures of the Universe and the Freedom of Man*, in «Vivens Homo» 5/2 1994. pp. 315-35.

P. TZMALIKOS, *The concept of Time in Origen,* New York 1991;

- *Origen: Cosmology and Ontologyof Time,* Leiden 2005;

- *Origen: Philosophy of Art and Eschatology,* Leiden 2007.

H. UHLMANN, *Sandro Botticelli*, Munich, 1893.

B. L. ULLMANN, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963.

C. VASOLI, *Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphonier Champier*, in *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. CASTELLI, cit.;

- *Profezia e ragione*, *Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974;

- *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 1998, pp. 127-162;

- *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999;

- *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», LVI, 2001, pp. 561-607;

- *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 Luigi Firpo, 5 marzo 1999, Atti del Convegno, a cura di C. STANGO, Firenze 2001, pp. 55-78.

M. VESSEY, *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, «Studia Patristica» 28, 1993, pp. 135-45.

U. VICENTIN, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi O. F. M*, in «Le Venezie francescane», 1954, XXI - 1-2, pp. 35-51;

- *F. Zorzi Teologo Cabalista O. F. M.*, «Le Venezie francescane», 1954, XXI - 3 e 4, pp. 121-162; 174-226.

M. VINCENTINE *A Fifteenth-Century Italian Version of the "Transitus Mariae"* in «Italica», 28/1, 1951, pp. 23-26.

M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Roma-Bari 2000 (I ed. francese; I ed. Italiana 1986).

D. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il "caso Spiera" (1548)* in «Studi di teologia», x/1, 19, 1998, p. 7-56.

D. P. WALKER, *The Prisca Theologia in France, in «*Journal of the Warburg and Courtyard Institute», XVII, 1954, pp. 204-259;

- *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, London 1958;

- *Origène en France au début du XVIe siècle*, in *Courants Religieux et Humanisme a la fin du XVe et au dèbut du XVIe siècle*, Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957, Paris 1959, pp. 101-119;

- *The decline of hell*, London 1964;

- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Ithaca 1972.

J. L. WALLS (ed), *The Oxford Handbook of Eschatology,* New York 2008.

E. H. WEBER, *Maître Eckhart et la grande tradition théologique*, in, *Eckhardus Theotonicus. Homo doctus et sanctus*, a cura di H. STIRNIMANN-R. IMBACH, Freiburg 1992.

H. WIJSENBEEK-WIJLER, *Aristotle's concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam 1978.

G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation,* London 1962 (3rd edition, rev. and expanded, Kirsksville 2000);

- *Camillo Renato (c. 1500-?1575)*, in *Italian Reformation studies in honor of Laelius Socinus* edited by John A. TEDESCHI, Firenze 1965.

N. P. WILLIAMS, *The ideas of the Fall and of Original Sin: A Historical and Critical Study*, London 1927.

E. WIND, *The revival of Origen*, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954.

- *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958.

C. WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic theses*, in «Journal of Warburg and Courtyard Institutes», 37, 1974, pp. 145-156;

- *Pico della Mirandola's encounter with Jewish Misticism*, Jerusalem 1989.

H. A. WOLFSON, *Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church*, «Harvard Divinity Bulletin» 22 (1956-57).

- *Patristic Argument against the Eternity of the World,* «Harvard Theological Review» 59, 1966, pp. 351-367.

L. N. WRIGHT, *Christian Mortalism: a Prospectus for the History of an Idea* in *The Great Torch Race. Essays in Honor of Reginald Harvey Griffith*, ed. M. T. OSBORNE, Austin 1961, pp. 35-44.

F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 1969 (I. ed. inglese *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Chicago 1964);

- *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age,* London 1979.

J. H. YODER, *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale 1973.

P. XELLA (a cura di) *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nl mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona 1987.

P. ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (MA) 1990.

P. ZAMBELLI, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*. Milano 1994;

- *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*. Marsilio, Venezia 1995.

G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000.