

BRIXIA SACRA
MEMORIE STORICHE DELLA DIOCESI DI BRESCIA

COMUNICAZIONE

Si informano tutti i soci che l'assemblea annuale dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana è convocata per sabato 3 marzo 2007, alle ore 10.00, presso la sede dell'Associazione a Brescia (in via Gasparo da Salò, 13 - tel. 030.40233). Saranno in discussione i seguenti argomenti posti all'ordine del giorno:

- relazione annuale del Presidente e del Direttore della rivista
- iniziative avviate per sostenere «Brixia sacra»
- rinnovo delle cariche sociali
- varie ed eventuali.

Si ricorda, inoltre, che in quell'occasione sarà possibile rinnovare l'adesione all'Associazione, condizione indispensabile per ricevere la rivista «Brixia sacra»; la quota associativa annuale per il 2007 è fissata in € 30,00, da versare sul conto corrente postale n. 18922252, intestato all'Associazione per la storia della Chiesa bresciana (via Gasparo da Salò, 13 - 25122 Brescia).

ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA
FONDAZIONE BIBLIOTECA MORCELLI - PINACOTECA REPOSSI
COMUNE DI CHIARI

Isidoro Clario 1495ca-1555

umanista teologo tra Erasmo e la Controriforma
Un bilancio nel 450° della morte

Introduzione di
ADRIANO PROSPERI

a cura di
FAUSTO FORMENTI
GIUSEPPE FUSARI

Atti della giornata di studio
(Chiari, 22 ottobre 2005)



Premessa

L'aver dato i natali a Isidoro Clario, al secolo Taddeo Cucchi, è motivo di orgoglio per i clarensi. Già nei secoli XV e XVI la nostra città, con le sue rinomate scuole, era in grado di offrire a dei giovani di talento l'opportunità di emergere e di affermarsi. Altri illustri contemporanei di Isidoro, che hanno in comune le radici clarensi, si sono infatti guadagnati un posto di rilievo nell'ambito della cultura del tempo: Fausto Sabeo, Giovita Rapicio, Ludovico Alessandrini.

L'Amministrazione Comunale, con la Fondazione Morcelli-Repossi, ha voluto celebrare Isidoro Clario a 450 anni dalla morte con un convegno di alto livello scientifico, per offrire agli storici l'occasione per un bilancio degli studi su Isidoro (oggetto di una vera e propria riscoperta negli ultimi decenni, come sottolinea il prof. Prospero nella sua introduzione) e insieme per suggerire nuovi approcci alla sua figura e alla sua opera, che appartengono a pieno titolo alla storia della cultura europea.

Conferma la validità dell'iniziativa il fatto che gli *Atti* del convegno siano ora pubblicati sotto l'egida di *Brixia Sacra*: alla prestigiosa rivista storica della Diocesi va la nostra più viva gratitudine.

Per i clarensi del XXI secolo ricordare Isidoro Clario rappresenta non solo un'occasione per confrontarsi con la propria memoria storica, ma anche una sfida e una responsabilità: per l'oggi e per il domani.

SANDRO MAZZATORTA
Sindaco di Chiari

IONE BELOTTI*

Presentazione

*D. Isidorus Clarius Brixien-
s
Ordinis Casinensium
vir doctissimus, et optimus Episcopus.
Anno Domini MDXLVII*
(Iscrizione nella sala episcopale di Foligno,
sotto il ritratto del Clario)

Da bambina avevo un'amichetta che abitava in via "Isidoro Clario"; ancor oggi ricordo come mi suonasse strano, "importante" quel nome: oscuro e misterioso, eppure – anzi, proprio per questo – intrigante. Mi chiedevo chi mai fosse quell'Isidoro e perché mai fosse stato scelto a denominazione di una delle vie del centro di Chiari.

Diventata "grande", studiando prima, ed insegnando poi, storia, ho approfondito ovviamente anche alcuni ambiti della storia "locale", iniziando dalle pagine di un appassionato raccoglitore di "briciole di storia patria": don Luigi Rivetti, che ti rimandava, a sua volta, alla *Storia di Chiari* di G. Battista Rota e alla *Biblioteca Clarensis* con le *Notizie storico-critiche intorno agli scrittori e letterati di Chiari* dell'abate G. Jacopo Gussago. Scoprivisti allora che Isidoro Clario non era che Taddeo Cucchi da Chiari, dottissimo benedettino, raffinato umanista e pio vescovo di Foligno, vissuto nel lontano Cinquecento... E mi faceva, mi fa, piacere notare che, se nella scelta del nome da monaco il giovane si era richiamato ad un santo e coltissimo vescovo, aveva tuttavia mantenuto, consuetudine monastica, anche il ricordo della "patria" d'origine, denominandosi: Isidoro da Chiari o, appunto, Isidoro Clario.

Sempre più consapevole della ricchezza ed originalità del pensiero e dell'opera del benedettino clarense, "riscoperto" nell'ultimo cinquantennio a

* Presidente della Fondazione Biblioteca Morcelli-Pinacoteca Repossi.

seguito di “ricerche e discussioni che hanno riportato l’opera intellettuale e le idee religiose del Clario in primo piano nel paesaggio della cultura cinquecentesca italiana” (Adriano Prospero), la Fondazione Morcelli-Reposi aveva organizzato, nel 2002, un “cammino” *sulle orme di Isidoro*, là dove egli si era formato (monastero di San Giovanni Evangelista in Parma) e là, sui dolci colli parmensi (*Turclara*: Torrechiara), dove si riposava dagli studi “severi” e trovava il tempo di *ludere* e scrivere epistole *ad amicos*.

La Fondazione Morcelli-Reposi aveva continuato la sua ricerca, nel ricordo, con due saggi (E. GOBBI, *Isidoro Clario umanista, tra “nugae” e “studia severiora”*, Roccafranca 2002, pp. 21-34; G. BOCCHI, *Isidoro Clario e il Natale di Cristo: “I Cuori silenziosi insidiati dalla menzogna mondana”*, Roccafranca 2004, pp. 69-73) pubblicati, nel 2002 e nel 2004, nei propri “Quaderni” (nn. 3 e 4). A 450 anni dalla morte, nel 2005, lo ha voluto ricordare, insieme al Comune di Chiari, con una “Giornata di studio” il 22 ottobre a lui dedicata, e lo ricorda, oggi, con la pubblicazione degli “Atti”, sintesi di un cinquantennio di ricerche e discussioni sul Cinquecento italiano ed europeo, che permette di approfondire la figura di Isidoro Clario: religioso, umanista e teologo, dalle aperture ireniche ed erasmiane... Tante scoperte; nuovi orizzonti nel panorama della dualistica e nient’affatto compatta contrapposizione: riforma protestante - riforma cattolica.

È importante, è “bello” sentire e leggere che l’*Adhortatio ad concordiam* del benedettino clarense «rimane, allora come oggi, il documento più chiaro dell’irenismo italiano e di un periodo in cui vi erano aspettative di pace simili sia a Roma sia in Germania. L’opera di Clario infatti è probabilmente il più avanzato esempio di ricezione delle tesi ireniche erasmiane in Italia ed esprimeva idee che ebbero molto maggiore fortuna al di là delle Alpi piuttosto che nella pubblicistica italiana» (cfr. di seguito, M. Cavarzere, p. 250).

Un invito alla lettura dell’*Adhortatio*?

Un invito certo, di pregnante attualità, *ad pacem, ad concordiam*.

STUDI



ADRIANO PROSPERI

Introduzione

Quando scelse come nome monastico quello del santo vescovo Isidoro dalla sterminata cultura, il giovane Taddeo Cucchi rivelò le sue ambizioni e i suoi ideali. Ma se rinunziò al nome della nascita “carnale” per quello della rinascita spirituale, le consuetudini monastiche gli garantirono il ricordo della patria d’origine: da allora fu per tutti Isidoro da Chiari, o Clario. E Chiari lo ricorda a 450 anni dalla morte con una raccolta di studi sull’opera sua. L’iniziativa della Fondazione Biblioteca Morcelli-Pinacoteca Repossi e del Comune di Chiari, condotta in porto grazie all’impegno di Fausto Formenti, giunge opportuna per fare un bilancio di un cinquantennio di ricerche e discussioni che hanno riportato l’opera intellettuale e le idee religiose del Clario in primo piano nel paesaggio della cultura cinquecentesca italiana.

Il percorso che sta alle nostre spalle ha un inizio e un punto d’arrivo facilmente individuabili. Si parte dall’agile e densissimo saggio di Giuseppe Billanovich¹ e si arriva ai tre robusti volumi appena pubblicati da Massimo Zaggia². Sono opere di storia della cultura nel senso più ampio e ricco del termine perché nascono dalla frequentazione di testi letterari fatti parlare attraverso uno scavo nelle fonti e nelle testimonianze del tempo loro, senza nessuna preconcepita divisione di discipline: l’impegno che vi si affronta è quello di leggere i testi di una grande tradizione intellettuale incardinata nei conventi benedettini della Congregazione cassinese, cioè nel cuore della più nobile e antica famiglia religiosa italiana, allo scopo di capire come sono nati. L’acuto sguardo del grande studioso che fu Giuseppe Billanovich rivelò un paesaggio rimasto quasi del tutto sconosciuto ai cultori della letteratura italiana e ancor più agli storici della politica e della religione cinquecentesca: quello di un ambiente – il mondo appartato delle abbazie

¹ G. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocai*, Napoli 1948.

² M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Firenze 2003.

benedettine tra le quali si svolse la carriera di Teofilo Folengo – dove la Bibbia e i classici antichi alimentavano una cultura letteraria e una sensibilità religiosa profondamente diverse da quelle dominanti tra frati e preti e capaci invece di trovare rispondenza sia nella cultura della società letteraria del tempo sia nella letteratura di pietà in volgare.

Nei due termini che abbiamo usato – società letteraria e letteratura di pietà – i lettori riconosceranno due nomi che fanno corona al Billanovich di quegli anni: Carlo Dionisotti e don Giuseppe De Luca. Studiosi per ragioni diverse irregolari – De Luca prete romano e non professore, Billanovich “transfuga” dall’italianistica³, Dionisotti transfuga addirittura dall’Italia – si incontrarono in una comune ricerca che legava programmaticamente storia e letteratura e che intendeva ripartire dalla lezione dei testi per una storia letteraria nutrita di filologia e di storia, non quella fornita dalla cultura idealistica allora rampante. I frutti furono copiosi. Basti ricordare qui che sulla via della ricerca storica e filologica aperta da Billanovich avvenne l’incontro decisivo col nome dell’autore del testo più celebre e più discusso della letteratura religiosa italiana del ’500, il *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso per i cristiani*: fu Emilio Menegazzo nel suo *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo*⁴ a far affiorare il nome dell’autore, don Benedetto Fontanini da Mantova, tra una folla di altri benedettini della cerchia del Folengo che, pur coperti dallo studioso sotto il largo mantello della “riforma cattolica”, si presentavano a quell’appuntamento come invitati inattesi e non del tutto in regola. Gravava su di loro il sospetto dell’eresia, legato da sempre a quel testo – il trattato *Del Beneficio di Cristo* – sopravvissuto a stento in pochissimi esemplari a una assidua caccia inquisitoriale. Le ricerche di Salvatore Caponetto rivelavano allora un ambiente aperto alle idee della Riforma nei monasteri cassinesi siciliani che avevano ospitato don Benedetto da Mantova⁵.

³ Così G. BILLANOVICH, *Biblioteche di dotti e letteratura italiana fra il Trecento e il Quattrocento*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Bologna 1961, p. 335; che poi si disse convertito «da mediocre studioso di letteratura italiana a convinto ricercatore di filologia medievale e umanistica», come ricorda Mariarosa Cortesi nella premessa a G. BILLANOVICH, *Itinera. Vicende di testi e di libri*, I, Roma 2004, p. XIV.

⁴ E. MENEGAZZO, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo (1512-1520)*, «Italia medievale e umanistica», II (1959), pp. 367-408, v. pp. 378-379.

⁵ S. CAPONETTO, *Origini e caratteri della Riforma in Sicilia*, «Rinascimento», VII (1956), pp. 219-341.

E poco valse a dissipare quel sospetto la successiva pubblicazione di documenti cassinesi con cui Tommaso Leccisotti fece emergere le tracce di una religiosità mistica indifferente alle istituzioni e alle controversie teologiche dell'età della Riforma: Leccisotti non poté negare “tentativi di infiltrazione ereticale” come quelli segnalati da Salvatore Caponetto, ma li giudicò “falsi allarmi”, comunque salutari perché avevano messo in moto le difese dei cassinesi. E quanto all'autore del *Beneficio di Cristo*, secondo Leccisotti non poteva essere stato don Benedetto Fontanini per la semplice ragione che, essendo stato eletto alla carica di priore, aveva certamente tenuto “buona condotta”: tutt'al più si poteva optare per un altro don Benedetto da Mantova, meno rappresentativo⁶. Quello di Leccisotti, per quanto curioso, non è certo il solo caso di conflitto mal risolto tra presupposti ed evidenza documentaria che si incontra in questa vicenda. Ci voleva uno sguardo più libero dalle incrostazioni della controversistica cattolica per cogliere i movimenti reali di un contesto non ancora disciplinato qual era quello della fase iniziale del concilio di Trento.

E toccò a uno storico inglese, H. O. Evennett, darne prova in quello stesso 1959 in un saggio dove Isidoro Chiari aveva una parte da protagonista⁷. Quei tre abati che a Trento avevano chiesto insistentemente al vescovo-principe Cristoforo Madruzzo, vero padrone di casa e rappresentante dell'imperatore Carlo V, di invitare Melantone o Butzer a partecipare ai lavori di un'assemblea dove avrebbero trovato “molti amici” erano un'apparizione singolare: da dove venivano e perché facevano quella proposta? Evennett considerò con attenzione e simpatia le loro idee. Si riapriva il problema di capire quale fosse l'universo mentale e quali i progetti di figure che gli studi storici sul '500 avevano lasciato da parte, attirati solo dallo scenario semplificato e drammatizzato del conflitto tra chiese contrapposte. Nessuno aveva più affrontato la questione delle idee del Clario da quando Friedrich Lauchert aveva inserito un sintetico ma denso e attento resoconto della sua opera nel contesto di un censimento degli scritti italiani contro Lutero. Era un contesto improprio per un autore che giudicava del tutto

⁶ T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV (1965), p. 114.

⁷ H. O. EVENNETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent 1545-1547*, «Studia monastica», I (1959), pp. 343-377.

secondarie e trascurabili (“nugae”) le polemiche intorno al papato, al purgatorio e alle indulgenze e per il quale la vera questione fondamentale era quella del libero arbitrio e della umanità restaurata dal beneficio di Cristo. Lauchert dovette onestamente constatare che quell’autore spiccava nella folta schiera dei teologi italiani per la mancanza di ostilità verso Lutero. Perciò concluse il suo medaglione liberandosi di quella presenza incongrua in modo sbrigativo: per lui quello scrittore elegante che attingeva liberamente agli scritti dei protestanti meritava il giudizio di intempestivo e inopportuno datone allora dal controversista Cochlaeus⁸.

Il saggio di Evennett riapriva la questione dimostrando che Isidoro Clario non era stato un isolato e non si era limitato a pubblicare a stampa il suo appello erasmiano alla concordia ma aveva dato vita a un antefatto stupefacente dei lavori del concilio tridentino. L’immagine apologetica di un episcopato italiano compattamente fedele in quell’assemblea all’obbedienza al papa e alla curia romana veniva così rimessa in discussione per una via diversa da quella dell’analisi di sociologia storica fatta allora da Giuseppe Alberigo ma con esiti analoghi. Ancora qualche anno e il contesto benedettino del ’500 doveva emergere in primo piano negli studi sulle correnti ereticali italiane rivelandosi come un ambiente non solo inquieto ma capace di ospitare tendenze ereticali di tipo radicale. Esplorando le carte dell’inquisizione Carlo Ginzburg chiuse definitivamente la caccia all’autore anonimo del *Beneficio di Cristo* uscendo nel contempo dalle secche della battaglia controversistica tra riforma cattolica e riforma protestante⁹. Quell’autore vi era ricondotto senza incertezze al mondo benedettino ma rivelava anche un percorso religioso singolare che terminava sotto il segno di una profezia e di un gruppo ereticale estremo, guidato da un altro monaco benedettino, Giorgio Rioli detto anche Giorgio Siculo. Quella ricerca di Ginzburg era un omaggio postumo all’insegnamento di Delio Cantimori che aveva per suo conto scoperto il caso del monaco benedettino siciliano e lo aveva inserito nel paesaggio dei pensieri e dei movimenti religiosi ereticali italiani del ’500.

⁸ F. LAUCHERT, *Die Italienischen Literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912, pp. 443- 451.

⁹ C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, «Rivista storica italiana», LXXVIII (1966), pp. 184-227.

Si può dire che per vie diverse era stato operato il restauro di un quadro – quello dei gruppi e delle tendenze del ricco e confuso mondo italiano dell’epoca – che aveva rimosso la semplificata scena di battaglia tra contro-riformatori cattolici e riformatori protestanti: scrostando le ridipinture successive, erano emersi nomi nuovi e soprattutto si era resa leggibile una scena dove si incontravano, si intrecciavano e si scontravano percorsi individuali e idee di ambienti e di raggruppamenti non ancora composti secondo le poche e semplici linee di forza e contrapposizioni di chiese e di teologie dell’età post-tridentina e non ancora cancellati dalle scialbature apologetiche dettate dalla storia dei rapporti tra l’Italia e il Papato.

All’ombra di Billanovich, De Luca, Cantimori e Dionisotti, si ebbe dunque la ripresa degli studi italiani nel dopoguerra dove nacque il rinnovato interesse per Isidoro Clario. Più di tutto importava allora, nell’Italia che voltava le spalle a una tragica avventura recente, conoscere le forze e le idee di quell’altra Italia del ’500: un paese devastato da guerre e saccheggi ma ancora vivo e capace di dare lezioni di libertà intellettuale a un’Europa in preda ai conflitti religiosi. Intorno alla metà del ’900 qualcosa si mosse anche nei bilanci storici del lascito della Chiesa cattolica cinquecentesca alla successiva storia d’Italia: dietro il “tipo ideale” del vescovo tridentino in cui si raccolse e si riconobbe a fine ’500 la Chiesa uscita dal Concilio di Trento gli studi storici rivelarono le profonde differenze e i conflitti che avevano opposto alle volontà riformatrici di un Giberti e di un Morone, di un Ercole Gonzaga e di un Reginald Pole, la polemica acre e le accuse di parte significativa del mondo ecclesiastico, quella che andava dal vescovo Dionisio Zanettini detto il Grechetto al cardinale Gian Pietro Carafa. E differenze profonde furono individuate da Paolo Prodi anche nell’Italia post-tridentina tra i due cardinali più rappresentativi della Chiesa in Italia: Gabriele Paleotti e Carlo Borromeo.

È facile oggi intravedere, dietro questa volontà di capire e di uscire dai rigidi schemi ideologici della tradizione, le tensioni e i movimenti che attraversavano la società italiana degli anni sessanta del Novecento. Qui basterà dire che si trattò di un momento ricco e fertile per gli studi di storia perché vide in atto un dialogo intenso e ricco al posto dell’antica guerra di trincea fra le opposte letture cattolica e liberale della storia della crisi italiana del ’500.

Questa premessa serve per datare il momento in cui il nome di Isidoro Cucchi da Chiari cominciò a prendere il posto che gli spettava nel panora-

ma storiografico del Cinquecento religioso italiano. Lo fece per due vie diverse, quasi dividendosi in due distinte figure: c'era da un lato un pio vescovo che attuava la norma tridentina della residenza in diocesi e si mostrava attento alle quotidiane pratiche di pietà del popolo di Foligno, impegnandosi in una assidua predicazione di cui Boris Ulianich scoprì il dossier manoscritto. E dall'altro c'era l'autore dell'*Adbortatio ad concordiam*, secondo Silvana Seidel Menchi "la più significativa eco italiana" dell'appello erasmiano alla concordia, l'uomo che chiedeva un dialogo senza scomuniche coi riformatori tedeschi e intanto metteva in pratica per suo conto quei principi di un superiore dialogo religioso volto alla suprema missione del cristiano: la meditazione della "sacra pagina". Aveva letto testi e commenti di Martin Butzer e di Sebastian Münster ricavandone tacitamente e tranquillamente di che nutrire il lavoro suo di editore e interprete della Bibbia. La pratica del far circolare col salvacondotto del suo nome autori altrimenti proibiti aveva qualche rapporto con la sua idea che si potesse discutere tra dotti di questioni teologiche controverse. E d'altra parte quegli interlocutori nel mondo della Riforma protestante se li era scelti tra i più disposti al dialogo e tra i meno lontani dalle sue idee in materia di grazia e libero arbitrio.

Ma l'idea che si potesse dividere l'unico Isidoro Clario della storia in due diverse personalità separandole cronologicamente con l'atto che fece del dotto biblista un vescovo tutto riversato nel governo delle anime entrò in crisi quando si scoprì proprio tra le sue prediche episcopali larga parte del testo della *Epistola* del suo confratello Giorgio Siculo (il quale intanto aveva pagato con la vita la sua predicazione ereticale). Dunque una cosa era chiara: il vescovo di Foligno non si era lasciato alle spalle le passioni intellettuali e gli studi biblici dove aveva speso di sé la miglior parte. Proprio in quelle prediche del vescovo di Foligno c'era la prova che l'autore del giovanile e perduto *De libertate nostra et predestinatione* non aveva dimenticato né rinnegato le convinzioni sostenute in scritti e discorsi al concilio. Era andato avanti su quella strada, così come avevano fatto gli altri due abati presenti con lui al concilio e con loro don Benedetto da Mantova, diventati tutti seguaci di un monaco visionario che aveva attraversato come una meteora le città e le corti italiane finendo impiccato come arcieretico a Ferrara.

Sorprese e scoperte sono il sale della ricerca. La ricerca storica si fa coi documenti. Arnaldo Momigliano ha scritto: «Lo storico [...] è libero di por-

tare in una ricerca storica tutta la ricchezza dei suoi convincimenti e delle sue esperienze. Se è un ebreo, un cristiano o un musulmano credente, naturalmente porterà la sua fede nella ricerca [...]. L'arbitrio dello storico cessa quando egli si trova a interpretare un documento». Aggiungiamo per maggiore chiarezza: lo storico non può fare finta che il documento non esista solo perché ne viene disturbato nelle sue preferenze e nei suoi presupposti. Eppure nel caso di Isidoro Clario è accaduto proprio questo: quel documento è stato passato sotto silenzio dagli storici italiani di fede tridentina, capaci ancor oggi di appiattare nell'astorico profilo del "buon pastore" ogni differenza tra il vescovo di Foligno e quel Carlo Borromeo che percosse duramente negli sterpi eretici della Congregazione cassinese. Né certo va meglio quando il silenzio viene rotto per negare l'esistenza del documento come fa il professor Edoardo Barbieri, che nel contributo a questo convegno definisce "presunta" quella edizione latina parziale dell'*Epistola* del Siculo. Dispiace dover ricordare a uno studioso della sua esperienza che negare l'"evidenze", cioè il documento stesso, non rientra tra le regole del mestiere.

Il contesto in cui viviamo può forse alimentare un ritorno a quell'acre spirito di polemica religiosa e di appropriazione identitaria di trofei del passato che credevamo passato di moda. Chi riteneva che fossero ormai remoti i tempi delle polemiche dell'età della controriforma deve ricredersi davanti ai segni che arrivano dal confuso rimasticare che va sotto l'etichetta della "identità italiana". Ma non è certo il caso di farlo nel contesto di un riesame dell'opera di Isidoro Clario, questo mite e colto benedettino aperto al dialogo e ricco di curiosità intellettuali, che fece della stampa lo strumento per esortare alla concordia. Sarebbe il peggior modo di raccogliere l'eredità degli studi avviati da Billanovich, da Cantimori, da Evennett e da Dionisotti e alimentati da don Giuseppe De Luca: una eredità a cui dobbiamo un profondo restauro del panorama intellettuale del '500 italiano, devastato dagli esiti dei conflitti di religione. Si può ormai riconoscere quanto sia stato ricco e originale il contributo intellettuale e religioso dei conventi benedettini e quanto animato il gruppo di famiglia che circondava Isidoro Clario. Naturalmente non si deve cadere nel nazionalismo di attribuire agli italiani un merito – quello della ricostruzione – che non fu solo loro né sul piano della storiografia né tantomeno su quello della storia di quel dopoguerra. Se il saggio di Evennett giunse come una boccata d'aria in un ambiente saturo di contrasti ideologici, un contributo fondamentale agli studi sul Clario e sui

benedettini si deve a Barry Collett, il cui volume *Italian Benedictine Scholars and the Reformation* (Oxford 1985), rappresentò il frutto maggiore e più innovativo e ricco di tutta quella stagione.

La cronaca degli studi, oggi che si dispone del “magnum opus” di Massimo Zaggia, può arrestarsi qui. È sulla strada delle ricerche che si deve andare avanti, considerando acquisito almeno un punto: nel '500 “ci furono più di due religioni – diceva L. Febvre – e la fecondità di quel secolo non si limitò a erigere, elementarmente, l'uno di fronte all'altro, un protestantesimo ben coordinato e un cattolicesimo ben espurgato”. Sulla via delle ricerche i lettori di questo volume troveranno documenti nuovi e spunti di grande interesse nella lettura dei già noti soprattutto da parte di una nuova e promettente leva di giovani studiosi. L'analisi del modo di lavorare di Isidoro Chiari offerto da Alida Caramagno, ad esempio, permette finalmente di entrare nello studio del dotto benedettino e di decifrare il gioco d'intarsio nella costruzione degli apparati delle edizioni bibliche. E questo ci insegna che non basta censire le Bibbie a stampa del '500 italiano: bisogna anche leggerle.

Nel sistema dei prestiti e nell'uso delle citazioni oltre che nel metodo del collegamento a catena tra i diversi passi scritturali si riflette una cultura e si esprimono scelte teologiche che erano trasparenti per i lettori di allora ma lo sono molto meno per noi. Proprio attraverso gli studi biblici, del resto, il filone cripto-pelagiano che attraversò allora il mondo dei conventi benedettini trovò collegamenti e raggiunse destinatari lontani e imprevedibili: si pensi al legame tra i benedettini della setta del Siculo e Benito Arias Montano. La questione della libertà dell'arbitrio, su cui si era svolto il confronto tra Erasmo e Lutero, rimaneva centrale nella riflessione dell'Europa del tempo. Vorremmo poter leggere su questo lo scritto perduto di Isidoro Clario: ma la sua scomparsa ci ricorda quale prezzo fu pagato allora al sospetto censorio e all'intolleranza. Quanto alla ricchezza dei contatti e delle esperienze intellettuali e artistiche che si ebbero intorno alle abbazie benedettine prima che la normalizzazione tridentina ne soffocasse la creatività, è ancora Barry Collett a stimolare l'indagine con una suggestiva proposta che potrà dare nuovo e ricco stimolo alle ricerche.

GIUSEPPE FUSARI

Il carteggio tra Ludovico Alessandrini e Isidoro Clario

Le tre lettere oggi conservate nel Fondo *Lodovico Ricci* della Biblioteca Morcelliana di Chiari, insieme a una quarta oggi perduta, furono pubblicate integralmente dal canonico Lodovico Ricci nel quarto tomo della *Nuova Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, stampata a Venezia nel 1758¹, in una lettera indirizzata al conte Giammaria Mazzucchelli, impegnato allora nella compilazione degli *Scrittori d'Italia*. In quella sede il Ricci segnalava che la prima di queste lettere, inviata dall'Alessandrini al Clario il 15 luglio 1525, proveniva dall'Archivio della Collegiata di Chiari², mentre non menziona la provenienza delle altre due³.

Queste lettere furono in seguito utilizzate e parzialmente ripubblicate da Germano Iacopo Gussago nelle biografie dell'Alessandrini e del Clario rispettivamente nel primo⁴ e nel secondo⁵ volume della sua *Biblioteca Cla-*

Abbreviazioni usate nel testo: ASCC = Archivio Storico Comunale di Chiari; ASBs = Archivio di Stato di Brescia; ASC = Archivio Storico Civico di Brescia presso l'Archivio di Stato di Brescia; BMC = Biblioteca Morcelliana di Chiari.

¹ L. RICCI, *Lettera di Lodovico Ricci Al Chiarissimo Sig. Conte Giammaria Mazzucchelli*, in *Nuova Raccolta d'Opuscoli Scientifici, e Filosofici Tomo Quarto. Al Nobilissimo Signore il Signor Luigi Arici Nobile Bresciano*, Presso Simone Occhi, Venezia 1758, pp. 215-245.

² «Questa lettera, che altro non è, che l'esemplare di quella che al Clario venne mandata, si conserva nell'Archivio di questa Collegiata. Io, cui è giunta fortunatamente in mano, ho giudicato di farvi grata cosa comunicandovela, acchiocché, quando avrete a parlare del Clario, vi possa essere di qualche lume». RICCI, *Lettera di Lodovico Ricci*, p. 220.

³ Si limita, infatti, a dire che «due pur qui esistenti di sua [del Clario] mano vergate, la prima delle quali è in risposta a quella dell'Alessandrini». RICCI, *Lettera di Lodovico Ricci*, p. 220. A queste il Ricci faceva seguire una quarta lettera «gentilmente favorita, mentre che scrivo, da questo erudito Signor D. Giovanni Fozoni mio amico, che la possiede scritta da non so qual mano su quella carta che stà (sic!) innanzi al frontespizio delle Orazioni in *Evangelium secundum Lucam* del nostro Isidoro». RICCI, *Lettera di Lodovico Ricci*, pp. 220-221.

⁴ G. I. GUSSAGO, *Lodovico Alessandrini*, in *Biblioteca Clarense*, I, Chiari 1820, pp. 257-271.

⁵ G. I. GUSSAGO, *Isidoro Clario*, in *Biblioteca Clarense*, II, Chiari 1822, pp. 5-95.



Giuseppe Teosa (attr.), *Ritratto di Isidoro Clario*
(Chiari, sacrestia della Collegiata).

rense, senza, tuttavia, aggiungere nulla a quanto già messo in luce dal Ricci. Un'attenzione maggiore al contenuto, specialmente riguardo alla supposta amicizia tra il Clario e Teofilo Folengo – poiché, in effetti, in questa breve corrispondenza ricorre il nome di tale don Teofilo, amico di entrambi gli scriventi –, è stata rivolta da Giuseppe Billanovich nel suo *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio* del 1948⁶.

La menzione, specie della lettera del 1525, fondamentale, come si vedrà, per la determinazione del nome di battesimo e del cognome del Clario, è ricorrente anche in interventi recenti come quello di Silvano Giordano alla voce *Isidoro da Chiari* nel volume 62 del *Dizionario Biografico degli Italiani*⁷.

Importanza del carteggio: la parentela di Isidoro

Fin dalla prima pubblicazione ricciana il carteggio ha rivestito grande importanza per conoscere, come si è detto poco sopra, il nome di battesimo e il cognome di Isidoro. Nell'intestazione della lettera dell'Alessandrini del 15 luglio 1525, infatti, si legge:

«Ludouicus alexandrinus Hisidoro chucco. S.D.P.»⁸,

e poco più sotto, nel corpo della lettera:

«haud tamen potui non pristini amoris recordatione commotus nunc hisidorum antea Thadeum tanta ut par erat obliuione praeterire».

E il Ricci si affretta a far notare che il Clario «è stato maisempre da tutti coloro, che di lui hanno parlato, conosciuto, per quanto io sappia, soltanto sotto di un tal nome, né alcuno ha mai rinvenuto di qual famiglia ei fusse, né qual nome avesse prima che vestisse il Sacro Abito Benedettino»⁹. Affermazione vera solo per metà perché, come scriveva il Gussago, «il nostro Clario, chiamavasi al secolo Taddeo Cucchi, ossia della famiglia de' Cogi, come scrive Bernardino Faini, di cui parecchie famiglie esistenti in Chiari ne por-

⁶ G. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Napoli 1948, pp. 122-123.

⁷ S. GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 647-650.

⁸ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 29r.

⁹ RICCI, *Lettera di Lodovico Ricci*, p. 219.

tano tuttora un simil cognome»¹⁰, rifacendosi per questa notizia alla *Brescia Illustrate* di Bernardino Faino, opera rimasta manoscritta, che riporta, nel capitolo dedicato al Clario, la sua appartenenza alla famiglia *de' Cogi*¹¹.

L'affermazione dà per scontata l'equazione Cucchi/Cogi, pacificamente accettata anche da studiosi successivi¹², sebbene – al giorno d'oggi – i due diversi cognomi siano bene attestati a Chiari in entrambe le accezioni¹³. Tuttavia negli estimi clarensi del 1493 e 1494, alla massiccia presenza di rappresentanti della famiglia Cogi corrisponde l'attestazione di un solo Cucchi, Giacomo, abitante in contrada di Villatico¹⁴ che appare anche, come si vedrà, in un lungo contenzioso reso noto da Billanovich¹⁵. I *Cuchis de Claris*, infatti, sono attestati nelle carte del monastero di Sant'Eufemia in Brescia – in occasione di un lungo contenzioso per l'eredità di tale *Hieronymus de Cuchis de Claris* – tra la fine del Quattrocento e il primo quindicennio del secolo successivo¹⁶. E, sempre Billanovich, mette in evidenza come Caterina Cucchi fosse moglie di Paganino Paganini *de Cegulis, civis et habitator Brixiae*, come appare dal procedimento, «l'abile tipografo e editore bresciano, che sviluppava la sua impresa tenendo un piede in provincia, a Toscolano sulla riviera del Garda, e un piede nella capitale, a Venezia»¹⁷, che sarà l'editore, nel 1517, dell'edizione veneziana delle *Maccheronee*, e quindi, nel 1521, dell'edizione toscolanese della stessa opera, mutata e accresciuta nel testo oltre che arricchita nella veste tipografica.

Ma Billanovich prosegue, rinforzando la sua tesi sull'amicizia tra il Folengo e il Clario (che qui non si vuol negare ma solo puntualizzare),

¹⁰ GUSSAGO, *Biblioteca Clarensis*, II, pp. 6-7.

¹¹ B. FAINO, *Brescia Illustrate*, ms. BMC, Sala II, Arm. mss. C.I.2, f. 145. Il Gussago riporta un riferimento errato indicando la carta 114.

¹² Per tutti L. RIVETTI, *La Chiesa Parrocchiale di Chiari*, Chiari 1920, p. 77.

¹³ A complicare una volta in più la questione si aggiunge l'affermazione del notaio clarensis Picino Bigoni senior che nella rubrica degli atti rogati registra «Ser Jacobus Cucchus seu Ducchus» (ASBs, Notarile, Paesi, Bigoni Picino q. Baldassarre, filza 581) indicando un altro parallelo, fino ad oggi inedito tra Cucchi e Duccho, famiglia comunque attestata anche a Chiari.

¹⁴ ASCC, Extimum 1493, busta 19, f. 48r; Extimum 1494, busta 20, f. 33r.

¹⁵ BILLANOVICH, *Tra don Teofilio*, p. 85. Il discorso è ripreso anche altrove, come si vedrà in seguito.

¹⁶ ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, ff. 215r-234v.

¹⁷ BILLANOVICH, *Tra don Teofilio*, p. 85.

affermando che «Isidoro era un Cucchi da Chiari: dunque parente di Caterina Cucchi, la moglie di Paganino, l'editore delle *Maccheronee*»¹⁸, affermazione tutt'altro che certa fino alle ultime ricerche da me condotte presso l'Archivio di Stato di Brescia, nel fondo dell'Archivio Storico Civico e nel fondo Notarile. In base al procedimento citato da Billanovich si può ricostruire, infatti, solamente la parentela di Caterina Cucchi. Essa appare nel contenzioso per l'eredità lasciata da Girolamo Cucchi come

«filia quondam & heredis substitute pro dimidia quondam Domini gabrielis de Cuchis, Et [...] se heredem facit pro dicta dimidia vigore substitutionis facte per dictum quondam eius patrem, ser Hieronymum eius fratrem vt constat Testamento rogato per Joannem Ludouicum de bonnicinis notarium»¹⁹.

Dal che si conosce sia il nome del padre, Gabriele, sia il grado di parentela che essa intratteneva con Girolamo. Il nome della madre si viene a conoscere un po' più sotto, al foglio 216v, dove si legge:

«Necnon Domine gradilie matri dicti quondam ser Hieronymi et vsufructuarie dicte hereditatis»²⁰,

ossia dell'abitazione sita «in Ciuitate brixie in contrata Tinctoriarum Siue Sanctorum Jacobi & filippi Siue Tresanda illorum de bulgarie siue Cantonj bombasarij». Questa *domina Grandilia* risulta già morta qualche anno più tardi, nel 1514, come risulta da un altro documento²¹ della lunga procedura testamentaria dal quale si viene a conoscenza anche del nome della moglie di Girolamo, tale Paola, ancora viva nel 1534 quando, nell'estimo cittadino di quell'anno dichiara di abitare in casa del genero Ludovico Palazzo «in mercato novo de cittadella vegia in bressa» e di avere 68 anni²², mostrando

¹⁸ BILLANOVICH, *Tra don Teofilio*, p. 122 nota 1.

¹⁹ ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 215v.

²⁰ ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 216v.

²¹ Segnato 4 aprile 1514. ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 222v.

²² «Poliza de benj stabelj creditj livellj et debitj de madonna paula moier q de messer hieronimo chucho in mercato novo de cittadella vegia in bressa. E prima Madonna Paula di anni 68. Catherina massera di anj 30 cum salario al anno di L 12. E per non voler habitare cum messer ludovico palazzo suo genero cerca una casa» (ASBs, ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A).

Isidorus monachus Ludovico Alexandrino
 .S. p. 2.

Debra quædam tuae litteræ apertim Ludovicæ aliquam sed amice-
 tati commoveri, quippe qui te ultra quamvis mirum ex postulare in-
 iure, idq. iniqua fieri, eum plures ad te dedecim leas, q. ab te
 acceptam, nisi forte, ad minime equidem valuisse, non hinc reddita;
 reddere a me verberetibus quædamque, qui saltem hinc prosequi
 sum; contra inq. hinc de causis commoveri, nisi intellexisse totum hinc
 quædam genus eo referri, ut hinc me vram cetero faceret, q.
 adhuc in te iugiter pressina, illius consuetudinis amicitia q. me
 redderet, que cu. ex timore virtute orta sit, et solidior, charuni-
 tate, nulla sensit vel locum vel tempus impedimenta; qui n. fieri
 possit ut is tam vehementer uterque inceptantur qui n. idem
 amaret q. vehementissime? Hinc satis reat, forte ad hanc
 deprecanda amica calumnia qua sola fieri, sonat epistola tua, atq.
 ad tuendas et partes tuas, sed n. saltem non factu e. meo me
 libet n. aliquando uberius respondere tuis leas; q. vram q. q.
 sensuipitu amicitia nra vram arguit, sed accidere potuisse ex
 omz humanarum reru. contumptions et despectu, idq. est ma-
 xime maxime necessarium; hinc ego detestor que ego me addu-
 cta est: tanta e. melioris causa licet fieri neque. Et v-
 acius hoc amicitia nulla ex parte, calumnia e. instituta nostris,
 atem perfectius esse debuit. Insupermodi vincula atq. tenacius, cu.
 perfectiore aia postulat hoc vivendi ratio; caritas n. et bene-
 uolentia augenda est ut perfecti simus, et tu maxime nos exilli-
 more possumus accere monachos, cu. uter amaurimus atq. pfecti.

di essere nata nel 1449. L'ultimo dei nomi che appare nel procedimento, per quanto riguarda i Cucchi, è quello di

«dominus Jacobus de Cuchis Cuius brixinesis habitator tere de Claris agens per se Suosque heredes & successores»²³

che appare in un documento steso il 24 gennaio 1515. Non c'è dubbio che questi sia da riconoscere nel Giacomo Cucchi stimato a Chiari nel 1493 e nel 1494, che compare anche negli estimi cittadini e in diversi atti notarili rogati a Chiari tra il 1494 e il 1525²⁴. Dall'Estimo del 1517²⁵ si apprende che questi era nato nel 1455 ed era figlio di Michele Cucchi, già morto nel 1465 e che era sposato con tale Lucrezia, nata nel 1452. A quella data i due coniugi avevano casa in Quinta Joannis e dichiaravano di tenere in casa loro una nipote, Polissena e un solo figlio Aloisio, nato nel 1492, sposato con Angela, nata nel 1495. Sia Giacomo che la moglie morirono prima del 1534 perché nell'estimo di quell'anno Luigi è detto *quondam Jacomo di chuchi* e padre di tre figlie: «Grandilia fiola del ditto Alovisio ex etade anni 12 et da marito, Aurelia fiola ut supra de anni 12, Jppolita fiola ut supra de anni 10»²⁶.

Purtroppo l'estimo cittadino, risalendo al 1517, all'indomani, cioè, della professione di Isidoro nel monastero di Parma, non fornisce prove risolutive sulla generazione del dotto benedettino; tuttavia l'analisi di tutti i Cucchi stimati nel 1517 e nel 1534 ha evidenziato che l'unico ramo che aveva possessioni e casa in Chiari era quello di Giacomo²⁷, motivando così la possibilità per il giovane Taddeo di compiere la sua formazione sotto la

²³ ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 225v.

²⁴ Sono attestate diverse *emptions* compiute da Giacomo in Chiari, rogate da Bettino Gandini di Chiari (ASBs, Notarile, Paesi, Gandini Bettino q. Zambono in Chiari, filze 421-424) dal 19 maggio 1494 al 12 dicembre 1525; da Pecino Bigoni (ASBs, Notarile, Paesi, Bigonio Picino q. Baldassarre, filze 580-581) dal 3 maggio 1501 al 9 maggio 1504; Clemente Zamara (ASBs, Paesi, Zamara Clemente, filza 1582, Libro 3. Solo, f. 3r) per un unico atto del 10 novembre 1508 per la soluzione di un debito con lui contratto da «zoanno francischo filiolo de Magistro bernardi da martinengo».

²⁵ ASBs, ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 41.

²⁶ ASBs, ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 41.

²⁷ Nell'Estimo del 1517 Giacomo risulta proprietario dei seguenti immobili: «Jtem una casa in la cita di bressa in la contra de la via Larga qual pago de fitto al anno L 20. Jtem una casa in la terra de chiari per mio uso. Jtem una possessio sul territorio de chiari in la contata de zevet cum trati doy finilo quala e, pio 33 arata et adaquata ne chavo somi 25 de grosso,

guida di Angelo Claretto²⁸ e di avere tra i suoi amici di gioventù diversi personaggi clarensi come il monaco Onorato Clario²⁹ e Ludovico Alessandrini e – fatto non irrilevante – di scegliere per sé l'epiteto di *Clario* o, modernamente, *da Chiari* per sottolineare la sua provenienza rispetto agli altri Cucchi *de Brixia*³⁰ o ai Cucchi *de Martinengo* attestati con Giovan Giuliano a Chiari dal 1513³¹.

Riguardo, invece ai fratelli del Clario, le informazioni ci provengono dal carteggio con l'Alessandrini dal quale si possono conoscere i nomi di professione dei due fratelli di Isidoro, Basilio e Giovanni Battista. Dei due il più noto alla letteratura è Basilio, identificabile con il Basilius a Brixia professore a Sant'Eufemia in Brescia il 13 aprile 1512 che già il Bossi nella *Matricula Monachorum* indicava come «Facile hic frater esse Isidori Clarii mon. prof. Parmae et episc. ut ex hujus operibus colligere est»³².

somi 8 minuto, Carri 6 feno vale L 2600. Jtem una possessio sul territorio soprascritto Jn la contrata de viladego de pio 31 arata vitata et adaquata cum casamento per uso de massaro ne chavo somi 20 de grosso somi 6 minuto carra 3 feno carra 5 vino vale L 1450».

²⁸ Isidoro chiama questo Claretto “praeceptor” nella lettera non datata, pubblicata nelle *Epistolae ad Amicos* nel 1705. Si veda: *Isidori Clarii Ex Monaco Parmensis Monasterii Episcopi Fulginatis Epistolae ad Amicos, quas Illustriss. ac Reverendiss. D. D. Josepho Olgiato Parmensi Episcopo Comiti &c. ex autographo descriptas D. Maurus Piazzius Abbas eiusdem Monasterii, & Monachi. D. D. Accedunt duo Opuscula Alias Seorsim edita, De modo Divitiis adhibendo. Ad eos, qui à communi Ecclesiae sententia discessere Adhortatio ad concordiam, Mutinae MDCCV*, pp. 84-87.

²⁹ Questo Onorato da Chiari al quale Isidoro rivolge diverse epistole latine, emise la sua professione insieme a Isidoro il 24 giugno 1517 nel monastero di San Giovanni Evangelista a Parma. A. BOSSI DA MODENA, *Matricula Monachorum Congregationis Casinensis Ordinis S. Benedicti*, in L. Novelli - G. Spinelli (edd.), I, Cesena 1983, p. 413 [360].

³⁰ Per i diversi rami dei Cucchi *de Brixia* si rimanda all'Appendice III.

³¹ ASSC, Extimum 1513 n. 21, f. 45r. La sua origine *de Martinengo* e la paternità da Joannes sono ricavabili da due atti rogati da Pecino Bigoni di Chiari rispettivamente il 18 giugno 1503 e il 15 gennaio 1504 (ASBs, Notarile, Paesi, Bigoni Picino q. Baldassarre, filza 581).

³² BOSSI, *Matricula Monachorum*, pp. 360-361. La *professio* di questo Basilio si trova in ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, busta 163 *Professioni di fede dei Monaci 1472-1657*, n. 50: «Jn nomine domini nostri jesu christi amen. Anno a natiuitate eiusdem millesimo quingentesimo duodecimo, die tertiodecimo aprilis. Ego Dominus Basilius de Brixia, promitto stabilitatem meam et conuersionem morum meorum: et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti, coram deo et omnibus sanctis quorum reliquiae habentur in hoc monasterio sanctae Euphemiae ciuitatis Brixiae, in presentia Venerabilis patris Domini Prosperi de Fauentia prioris eiusdem monasterij: sub congregatione Casinensi alias sanctae Justinae ad cuius rei fidem hanc petitionem manu propria scripsi die quo supra».

A lui il Clario dedicava i *Commentariorum in caput XV primae epistolae D. Pauli ad Corinth. libri tres ad Basilium Fratrem*, che il Wion³³ dice ancora manoscritti e al momento irreperibili, e che videro la luce per la cura del bibliotecario dell'abbazia di Melk don Martino Kropff solo nel 1763, in un'edizione uscita per i tipi di Georg Menhardt³⁴. La data della sua morte è da collocare nel mese di giugno del 1531, secondo quanto è affermato dal Clario nella sua lettera all'Alessandrini del 20 giugno 1531 nella quale afferma:

«Theodorus noster, cuius consuetudo leuius mihi facit desiderium fratris mei Basilij, qui superioribus diebus hac mortali uita functus in illam perpetuam demigrauit, te fraterne amat, ac salutatur»³⁵.

Di un altro fratello del Clario – ed è un *unicum* nell'epistolario – parla ancora l'Alessandrini nella sua lettera del 15 luglio 1525. Nella chiusa scrive:

«seculari quondam carolo & ioanni baptistae fratri tuo uerbis meis salutem dicas»³⁶.

In entrambi questi personaggi Billanovich tendeva, sfumatamente, a riconoscere i fratelli di Teofilo Folengo (Carlo, nome secolare di Ludovico e Giovanni Battista), ma proprio l'anno precedente Ludovico era stato espulso dalla congregazione Cassinese per irregolarità e, credo, menzionarlo con suo nome da laico avrebbe un che di indiscreto, se non addirittura di impertinente.

Inoltre rimane quel *fratri tuo* che, se preso alla lettera, dovrebbe indicare una parentela vera e propria, più che una semplice amicizia fraterna. Tanto più che a scrivere è l'Alessandrini, la cui amicizia col Clario, secondo le

³³ A. WION, *Lignum Vitae*, Apud Georgium Angelerium, Venetiis 1595, p. 316. Questi afferma anche che di quest'opera faceva menzione lo stesso Clario nella seconda orazione del suo *In caput IX. epistolae Diui Pauli ad Romanos*, rimasta pure manoscritta.

³⁴ Questi *Commentari* erano visti, secondo la testimonianza del Gussago, dall'Armellini (*Biblioteca Cassinese*) nella libreria della Sapienza di Roma; l'abate di Parma, don Ramiro Tonani, in una lettera indirizzata al Gussago il 14 agosto 1816, li diceva (con qualche approssimazione) pubblicati in Germania col titolo *Styrae litteris Georgii Menhandt* nel 1763, in base a un codice conservato presso l'abbazia di Melk ad opera del bibliotecario dell'abbazia il padre don Martino Kropff. GUSSAGO, *Biblioteca Clarensis*, II, pp. 71-72.

³⁵ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 43.

³⁶ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 29r.

sue stesse parole, «ab adolescentia fuit inchoata»³⁷; per questo è lecito supporre che l'Alessandrini parli di un fratello carnale del Clario, continuando anche il gioco inaugurato fin dall'inizio della lettera della doppia nomina secolare e religiosa impiegata per Taddeo/Isidoro e applicata anche a Carlo/Giovanni Battista e confermata dall'assenza nella generazione di Giacomo Cucchi di un figlio con questo nome.

Seppure ancora con qualche sfumatura ipotetica, questo ci porterebbe a conoscenza di un altro fratello monaco di Isidoro, Giovanni Battista identificabile con ogni probabilità con il “dominus Joannes Baptista a Brixia”, professore in Sant'Eufemia in Brescia il 24 giugno 1512³⁸, nello stesso monastero e nello stesso anno nel quale aveva professato l'altro fratello, Basilio.

Importanza del carteggio: gli amici di Isidoro

Altri due sono i nomi di monaci che ricorrono nel carteggio tra l'Alessandrini e il Clario: il primo – in ordine di tempo – che appare, già nella lettera dell'Alessandrini del 1525 è quello di don Teofilo; il secondo, don Teodoro, si trova nella lettera del Clario del 1531. Prendiamo subito in considerazione questo secondo. Si deve riconoscere in lui quel Theodorus a Claris professore a Sant'Eufemia in Brescia il 12 marzo 1522³⁹ e che, successiva-

³⁷ Si trova nella lettera indirizzata dal Clario all'Alessandrini nel 1550 la cui redazione ci è tramandata solo nella trascrizione del Ricci. RICCI, *Lettere di Lodovico Ricci*, p. 229.

³⁸ BOSSI, *Matricula Monachorum*, p. 361. La sua professione in ASBs, Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, busta 163 *Professioni di fede dei Monaci 1472-1657*, n. 58: «In nomine domini nostri Jesu christi Amen. Anno a natiuitate eiusdem Millesimo Quingentesimo duodecimo, die uigesimo quarto, mensis Junij. Ego Dominus Jo. Baptista de brixia, promitto stabilitatem meam & conuersionem morum meorum, & obedientiam secundum regulam sancti benedicti, Coram deo, & omnibus sanctis, Quorum reliquiae habentur in hoc monasterio sanctae Euphemiae ciuitatis Brixiae: In presentia Reuerendi patris Donni Hieronimi de placentia Abbatris eiusdem monasterij: sub congregatione Cassinensi, alias sanctae Justinae: In Cuius rei fidem hanc petitionem manu propria scripsi die quo supra».

³⁹ BOSSI, *Matricula Monachorum*, p. 361. La professione in Fondo Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, busta 163 *Professioni di fede dei Monaci 1472-1657*, n. 59: «In nomine domini nostri Jesu christi amen anno a natiuitate eiusdem millesimo quingentesimo uigesimo secundo die duodecimo mensis martij. Ego dominus Theodorus de Claris promitto stabilitatem meam et conuersionem morum meorum et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti coram deo, & omnibus sanctis quorum reliquiae habentur in hoc

mente al 1531, figura, come ha mostrato Billanovich, nei verbali dei capitoli del monastero bresciano fino al 1537 con il titolo di *decanus*⁴⁰.

Ancora Billanovich annotava che «Don Isidoro non era ancora a santa Eufemia il 2 gennaio e il 15 aprile 1531; ma compariva nei verbali dell'anno seguente, del 16 aprile e del 29 ottobre 1532 (Arm. II, lib. 28, cc. 200r, 206r, 215r; lib. 13, c. 213r). Esattamente come il suo compaesano Teodoro da Chiari, di cui egli inviava i saluti da santa Eufemia all'Alessandrini [il 20 giugno 1531 *ndr*]. Vedremo che in alcuni verbali di santa Eufemia di anni successivi compariranno insieme don Teodoro, oramai decano, e don Teofilo Folengo»⁴¹.

Quanto all'altro, cioè a don Teofilo, Billanovich – certamente prima che le ricerche di Rodolfo Signorini⁴² definissero su base documentaria il nucleo familiare dei Folengo – aveva proposto di riconoscerli il Folengo, scorgendo, in base alla lettera del 1525, un qualche legame del poeta con Padova e il monastero di Santa Giustina⁴³. Al contrario – pur senza negare i rapporti che dovettero intercorrere tra il Folengo e il Clario e, forse, anche tra il Folengo e l'Alessandrini (ma qui senza alcun appiglio documentario) – non è possibile riconoscere nel don Teofilo del carteggio Alessandrini-Clario il Folengo, proprio in base alla clausola della lettera di Isidoro, nella quale questi raccomanda al compaesano:

«Io. paulum, si patauij est, Theophili nostri fratrem, plurimum ex me saluere iube»⁴⁴,

mentre nel nucleo familiare dei Folengo non appare alcun fratello con questo nome. Piuttosto sarà da riconoscere questo don Teofilo in quel «Don Theophilo zugno similiter da Chiari», del quale parla in una sua memoria

monasterio sanctae Euphemiae diocesis Brixienasia in presentia domini Benedicti Abbatis eiusdem monasterij sub congregatione Casinensi, alias sanctae iustinae de padua ad cuius rei fidem hanc petitionem manu propria scripsi die quo supra».

⁴⁰ BILLANOVICH, *Tra don Teofilo*, pp. 156-157.

⁴¹ BILLANOVICH, *Tra don Teofilo*, p. 123 nota 1.

⁴² R. SIGNORINI, *Un nuovo contributo alla biografia di Teofilo Folengo*, in *Cultura letteraria e tradizione popolare in Teofilo Folengo*, Atti del convegno di studi (Mantova, 15-17 ottobre 1977), Milano 1978, pp. 371- 400.

⁴³ BILLANOVICH, *Tra don Teofilo*, p. 123.

⁴⁴ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 43.

ancora l'Alessandrini, priore del monastero di San Giorgio maggiore a Venezia, intervenuto come mediatore il 24 marzo 1542 tra il capitolo della Collegiata di Chiari e il monastero veneziano per la restituzione di una croce

«che era de la nostra gesia santi faustino, et jouita de ditta terra de chiare: da li Reuerendi patri li fratri Crosachieri de Venetia uidelicet dal suo priore in presentia & de consenso de tutto il monasterio: qual croce fu comprata per nomme de ditto monasterio in bressa da maestro Bernardino da le croci oreuese del 1533 sopra de le sua botega: al quale ditto maestro Bernardino jl quondam Reuerendo messer prete Andrea di balladori praeposito de chiare haueua impegnato ditta croce per hauer dinari da tor le bolle, & expedir la unione de la capella de santo fermo cum la interessentia de ditta gesia: ne mai piu lhauera scosa: ne possuta scoder: & passato lo tempo di scoderla Lo ditto maestro Bernardino fu constretto a uenderla: & cauar li sui denari: poi che hebbe piu, & piu uolte intimado al ditto messer lo preuosto: che lera passato lo termine, chel haueua impegnata: & che horamai landasse a scodere. Et cosi essendo ditta croce uenuta dal ditto maestro Bernardino & condotta a uenetia al ditto monasterio. jo prete Ludouico suprascritto son andato a rehauerla, per quanto lera sta comprata: & per tanto, quanto se siamo conuenuti per la intercessione del Reuerendo padre priore di santo Georgio maggiore il padre Don Theophilo zugno similiter da chiare: & lo excellentissimo messer paulo Rapitio nobile bresciano in utroque Doctore»⁴⁵.

Ludovico Alessandrini

La ricostruzione della biografia e della personalità dell'Alessandrini spetta, ancora una volta, a Lodovico Ricci nella già citata lettera al conte Mazzucchelli; su queste note e su quelle lasciate manoscritte dal Ricci (ora nel fondo conservato presso la Biblioteca Morcelli di Chiari) si basa il Gussago per stendere la sua biografia nella *Biblioteca Clarense*, senza, comunque aggiungere nulla a quanto già detto dal canonico e solo ampliando il corredo documentario in base alle carte Alessandrini messe insieme dal Ricci. Qualche altra notizia frammentaria e non pubblicata fu raccolta da Giovan Battista Rota nel suo volume manoscritto *Memorie storiche di Chiari*, una sorta di zibaldone dove lo studioso raccoglie una gran messe di documenti in vista della pubblicazione del *Comune di Chiari* (1880).

⁴⁵ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 15.

In questa sede, anziché riprendere quanto già detto da Ricci e Gussago su questo sacerdote e giurista, per lo più vissuto a Padova, prima presso gli Alvarotti e poi come insegnante presso il monastero di Santa Giustina, quindi eletto canonico della collegiata clarense, si proporranno solo due puntualizzazioni sulla sua vicenda biografica. Come scrive il Ricci, seguito pedissequamente dal Gussago, non ci è nota la data esatta della morte dell'Alessandrini,

«che avvenne tuttavia intorno alla metà del 1558. Nel Giugno di detto anno 1558 egli era ancora vivo, come si vede da una Carta del Podestà di Chiari segnata 6 Junii, MDLVIII che è nell'Archivio accennato. Ma verso la fine di quest'anno era già passato a miglior vita. Nell'archivio tante volte mentovato si ritrova un Libro sul cui cartone si legge: PRO HAERED. Q. D. PRBRI LUD. ALEXAND. e in principio della prima carta, che tutta è bianca nel rimanente v'hanno queste sole parole: 1558. adi 14 Decembris»⁴⁶

In base, però, al rinvenimento nel fondo notarile dell'Archivio di Stato di Brescia, di alcuni atti rogati dall'Alessandrini, è possibile precisare meglio almeno l'epoca della morte del canonico restringendola tra l'inizio di settembre e l'inizio di dicembre del 1550; il 5 settembre 1558, infatti, l'Alessandrini stendeva in Chiari il testamento di tale Stefano de Christianis de Monte Rotundo⁴⁷.

Più complessa, invece, la vicenda che coinvolse il canonico in un processo per eresia nel 1555, verità sfumata dai due biografi, ma testimoniata da alcuni indizi e da due lettere tuttora conservate in una delle quali, indirizzata a monsignor Vincenzo Nigusanzio, l'Alessandrini, evitando di presentarsi al vicario generale della diocesi di Brescia adducendo motivi di salute, scriveva un lungo memoriale protestando la sua estraneità a questa accusa, anzi affermando che questa sarebbe sorta per il suo impegno nel combattere l'eresia a Chiari che, come egli stesso dice:

«cum ego patauo claras applicuerim. et has heretica labe infecta conspexerim: ne huiusmodi uitium more graminum radices extenderet: abs te met pro altero antistite uices agente utillum obtinui decretum: quod ubi hic propalatum fuerat in me primum. deinde in omnes collegas meos quam plurimi infames libelli editi sunt sed a quibus id sceleris propter tua tum sit, non ausim digito monstrare, et dicere»⁴⁸.

⁴⁶ RICCI, *Lettere di Lodovico Ricci*, p. 239; GUSSAGO, *Biblioteca Clarense*, I, p. 261.

⁴⁷ ASBs, Notarile, Paesi, Alessandrini Lodovico q. Maffeo in Chiari, filza 2652.

⁴⁸ BMC, G. B. ROTA, *Memorie storiche di Chiari*, fondo Rota, busta 27, f. 82 [23]r.

In effetti il 18 maggio 1548 il podestà di Brescia accoglieva la domanda del canonico Alessandrini «a nome del Capitolo, e di M^r Pietro de Riciis e Picino de Bigonibus a nome della Comunità i quali lo pregano di accordare il braccio secolare per l'osserv. di un Mandato del Vic. Nigusantio»⁴⁹. Questo il tenore del decreto che ci è conservato solo nella trascrizione fattane dal Rota:

«Per parte et comendam. del R^o etc. Vinc. Nigusantio ap etc. si admonisce qualunque persona così ecclesiastica come secolare così maschio come femina di qual stato grado e conditione voglia se sia che sotto pena di excom. late non ardisca leger libretti alchuni ne predicare overo persuadere alchuno cosa prohibita per la S. Matre ecclesia er esser tal officio del predicare dato a persone approbate et di sana dottrina così in loghi privati come publici. Et no habbiano a publicare disputare delle cose della fede massime delle infrascritte et quelli quali che dicono cose erronee et contrarie alla S. M. ecclesia caschino nella med. pena comandando alli Rⁱ curati et predicatori massime della gesia parochial di Chiari et in virtù di S. obbed. debbiano admonire piu fiate... il populo secondo il tenor soprascritto. In quorum Dat nel ep. pall. a Bressa 16 Mag. 1548. De Baptismo - De Euch - de Confess - de potest. ecclie - de purgat. de operib. de justificatione - de jeiunio - de quadragesima - et de aliis ecclis preceptis - et de quibusd. ecclis ordinationibus. Et non audeant tenere libros suspectos. Bernardino Zuannis (?) Cancell.

A tergo è notato. Copia impetratoria contro Lutheranos Clararum»⁵⁰.

Tuttavia, in seguito, e questo è abbastanza facile in tempi di sospetto, l'Alessandrini dovette compiere una qualche imprudenza epistolare che motivò il suo deferimento all'autorità vescovile. Sui temi di questa denuncia non abbiamo, purtroppo, alcuna notizia, ma solo un indizio del percorso che questa lettera dovette compiere per giungere nelle mani del Nigusanzio. Nella stessa lettera inviata al Nigusanzio, infatti, afferma:

«Verum per epistolam suam eum esse dissimulavit: qui tamen mihi qui tamen divis magis detraxerit Alterum certius nostra ego testari poterit tunc Baptista nunc presbiter Tortellus, tunc honoratissimus maronae dominae paulae Durantae liberorum praeceptor, nunc honestissimae viduae, ac splendidissimae dominae Veronicae madae filiorum institutor: qui sub postibus suae

⁴⁹ BMC, G. B. ROTA, *Memorie storiche di Chiari*, fondo Rota, busta 27, ff. 181 [125]v-183 [126]r.

⁵⁰ BMC, G. B. ROTA, *Memorie storiche di Chiari*, fondo Rota, busta 27, ff. 181 [125]v-183 [126]r.

domus sceleratissimam paginam sceleratissime conscriptam et a sceleratissimis manibus ibidem dimissam invenit»,

mentre altrove, nella lettera indirizzata al pretore di Brescia, l'Alessandrini accusa, ancora una volta, la gelosia di alcuni clarensi che lo avrebbero ingiustamente denunciato:

«Nam paucis ante diebus persensi non nullos cives et incolas nostros multum apud te de moribus et vita mea: quae iuste ambulat: detraxisse et pessime quidem eos gessisse patebit contra quos invehi deus non patitus: immo ego eisdem aequo animo ferre decretis: quamvis odio habuerint me gratis ut sacrae scripturae verba referam tu vero amicorum amice reminiscar».

Come si sia concluso questo procedimento a carico dell'Alessandrini non è, a tutt'oggi, dato di saperlo. Solo un'ultima traccia di questo si trova, a mio parere in una nota laconica inviata al prevosto di Chiari dal notaio vescovile Fabio Mainati, che:

«Accenna ad un prete Battista al quale si attribuivano certi cartelli all'esame di un mro Clemente intaiatore e d'altri, ed alla abiura del Paruta e del Zuccello et altri atti della penitenza... Contra quell'altro R. fra pochi g. si farà pur qualche cosa».

Il tema dell'amicizia nel carteggio

All'interno del carteggio il tema dell'amicizia è trattato con una certa ampiezza solo nelle due lettere del 1525, mentre nelle due rimanenti è solo sfiorato e richiamato quasi come semplice formula di cortesia.

Nella lettera del 15 luglio, l'Alessandrini si lamenta del lungo silenzio del Clario chiedendosi se fosse ancora possibile “semisopitum nostrae amicitiae [...] nomen excitare potuisset”. E proprio dal *nomen* sviluppa tutta la sua argomentazione, domandandosi se, forse, il cambiamento del *nome* da Taddeo in Isidoro avesse potuto significare l'oblio del *nome* stesso dell'amicizia, motivato anche dalla scelta monastica compiuta dal Clario al quale, con domande incalzanti e iperboliche, chiede ragione, passando attraverso altrettanti *topoi*, da quello caro alla cultura monastica della *fuga mundi* o dell'essere morto al mondo, a quello della totale dedizione al culto divino, fino a quello più insinuante (per il quale si trincerava più in basso die-

tro il pretesto della *iocosa oratio*) dell'orgoglio per essere forse salito a un gradino così alto nell'onore tanto da poter disprezzare gli amici ("An inter tuae religionis digniores ad altissimum dignitatis culmen euectus es unde inferiores modo contemnis amicos?"). Detto questo l'Alessandrini conclude con un riferimento quasi *routinario* all'oblio generato dall'aver gustato le acque del Lete per professarsi di seguito affezionato al Clario non meno di quanto lo fosse nella fanciullezza e nell'adolescenza e di credere che sia così anche per lo stesso Isidoro ("Ego te mi hisidore non minori amore complector quam in adolescentia usque a pueritia amplecti solebam: & mihi te in amore aequae respondere & scio & semper credidi").

La risposta del Clario del 1 agosto 1525 è, invece, molto più articolata e raffinata, sia nell'uso delle fonti antiche (delle quali si parlerà tra poco) sia per lo sviluppo dell'argomento. Il cassinese, infatti, apre la sua lettera con una definizione chiara (e classica) dell'amicizia come consuetudine nata dall'amore per la virtù e dalla comunanza di studi ("quae cum ex amore uirtutem orta sit et studiorum communitate"), ribadendo poi come questo tipo di amicizia non sia in contrasto con la scelta monastica, dal momento che questa scelta richiede la perfezione. «Infatti – scrive – si deve accrescere l'affetto e la benevolenza per essere perfetti e noi possiamo ritenerci veri monaci proprio quando avremo amato in modo totale» ("caritas enim et benevolentia augenda est ut perfecti simus, et tum maxime nos existimare possumus uere monachos, cum uere amauerimus atque perfecte"). Dove, come si vede immediatamente, l'*amor* classico è già tramutato in *caritas* cristiana che serve al Clario per sbaragliare anche l'altro argomento, il più insinuante, quello della superbia causata dall'aver raggiunto un'alta carica, in ragione della nuova perfezione del cristiano al quale non è permesso rispondere al male (qui solo supposto nella dimenticanza dell'amicizia) con il male.

Questo, in breve, il riassunto delle due epistole, dal quale si evince, comunque, la diversità nell'argomentare e nel trattare questo tema. Quanto, invece, all'uso delle fonti, si nota subito come la cultura giuridica dell'Alessandrini faccia subito capolino nelle prime righe della sua lettera quando, invocando la cortesia di una risposta, lo fa in nome del *ius nostrae amicitiae*. D'altro canto, si nota nell'intelaiatura del discorso un uso minore della tradizione classica (se non in rimandi da manuale come quello al fiume Lete) a tutto vantaggio delle tematiche bibliche e della letteratura monastica. A san Paolo (*Gal* 6, 14), infatti, si rifà l'Alessandrini per l'affermazione *essere*

43

Isidorus Clarius monachus Ludovico Alexan. f. r. p. d.

Quid tam longa est morositas à me intermissis litterarum facta sit, non
 potest me negligentia id factum esse, vel intermissione morositate
 tua recte culpa, sed unam duntaxat eam causam id currit, quod qua-
 eris mihi, et diligenter etiam interrogasti de te, nemo erat, qui respon-
 deret, si recte fieri tibi esset. Nunc dummodo hinc dictus quidam
 è nobis istius ad nos profectus attulit mihi invidiosissimum fami-
 et optimissimum amicum, & c. bene valere, et sustinere ista pu-
 blicis esse clarissimum, apud quos etiam credenda illius invidiositas
 reversionem suspexit, quod tam gratum tamen invidiosum non
 fuit, ut ignorarem, quid hoc tempore invidiositas audire poterim.
 Tu vero fortasse aliquid non vacas, qui cum facilius multa scire
 posses de me, cum, ut audis, iam annum in sustinens verberibus
 uretibus, minus ut saltem quidem, modum litteras, ad nos mittas.
 sed mihi recte, spero, ut fuit, ut praeter tempore scriberem,
 negligentiam, etiam, si is est, ut certe est, cuius mors ab
 adversaria fuerit, et humanissimos compites habet: de me
 sic non mihi Ludovico profunde, tantum abest, ut quicquam de illa malum,
 que aliam opinionem inter nos erat, charitate et benivolentia immine-
 tam sit, ut in bonum mihi cessare videatur, nihil è tibi loquens
 videtur, quoniam ut è videtur, te è compitibus, quod facile fieri potest.
 si natae sciam verisimile ad nos directas, quod maxime morositas
 tua à te peto, postquam tam longi temporis usum excludimus, et lon-
 gissimas litteras respondas aliam. Theobertus noster, cuius consuetudo
 mihi fuit desiderium fratris mei Basilii, qui superstitiose debet
 me morali uti fuerit in illam prophetiam demerant, è se habere
 amat, ut saltem si gratia, si gratum est, Theoberti me fratrem proximum
 et me saltem tibi, cum non videretur fratris loco habere. Vale. Basileae
 et non. c. Caput. xv. die. quindies. m. d. p. r.

ormai morto per il mondo, riecheggiando quel «Non ci sia in me altro vanto che nella croce del nostro Signore Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso come io per il mondo»; mentre riprendono il *Cantico dei Cantici* (8, 6a) i *vincula nostri amoris*, tanto indissolubili da non essere eliminati neppure dalla morte. Così come, in genere, al cammino di perfezione del primo monachesimo orientale pare ispirarsi il concetto di completa spogliazione dalle cose, così da diventare anima senza corpo.

A un complesso di fonti più ampio e meglio agglutinato si rifà, invece, il Clario che, anche in altre epistole indirizzate agli amici esprime il proprio concetto di amicizia fondato, per lo più sulla visione aristotelica elaborata dallo stagirita nell'*Etica Nicomachea* (libro VIII) dell'amore per la virtù e per la consuetudine di vita che in lui assume, però, i connotati della *consuetudo studiorum*. A questa viene quindi accostata la visione della *benevolentia* ciceroniana desunta dal *Laelius* (26-27), come atto finale dell'elezione amicale⁵¹ dove, comunque, l'equazione amor/caritas denuncia il filtro ambrosiano apposto alle parole dell'oratore romano⁵². Ancora al Cicerone del *Laelius* (20)⁵³ si rifà Isidoro quando ribadisce il valore dell'amicizia "quae a doctis uiris omnibus humanis rebus anteposita est excepta sapientia".

A queste il Clario accosta le diverse fonti della letteratura monastica, prima tra tutte la *Regula* di san Benedetto dalla quale trae l'idea del progresso spirituale, attraverso i dodici gradini dell'umiltà che portano «a quell'amore

⁵¹ Così sintetizza Pizzolato: «Se la natura, attraverso un istinto, apre l'uomo a un desiderio generico e generale di *societas*, questo desiderio aumenta di necessità quanto più si riduce l'ampiezza dei termini di riferimento, e passa a una *propinquitias* ("vicinanza") sempre più concretata: dal genere umano ai cittadini, dai cittadini ai parenti (*Lael.*, 19). Quanto più forte e selezionato si fa il rapporto, tanto più l'inclinazione naturale diventa "sentimento d'amore" (*sensus amandi*), che fa applicare l'animo (*adplicatio animi*) con sempre maggiore intensità a un oggetto sempre più circoscritto e fa riversare su di esso la *benevolentia* (*Lael.*, 26-27). Con il termine *benevolentia* Cicerone sembra tradurre la greca, e aristotelica *eùnoia*, operando peraltro, come ha notato Pohlenz (*La Stoa*, I, p. 569), uno spostamento d'accento da intelletto a volontà, da un "ben pensare" a un "ben volere"». L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, p. 113.

⁵² In *De officiis*, III, 124-138 si la trattazione più ampia del tema. Per l'interpretazione ambrosiana della *benevolentia* ciceroniana si rimanda ancora a PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, pp. 270-271.

⁵³ «L'amicizia, difatti è niente altro se non un perfetto accordo nelle cose divine e umane, unito con un sentimento di benevolenza e di affetto; e di essa certo non so se, eccettuata la sapienza, dagli dei sia stata data all'uomo cosa migliore».

di Dio che, quando è giunto a pienezza, scaccia il timore»⁵⁴ e che si traduce nella vita comunitaria in quell'ardore buono «che separa dai vizi e conduce a Dio e alla vita eterna», contemplato nel capitolo 72⁵⁵. Tale amore come carità – secondo le parole di san Bernardo – partecipa e riceve la sua sostanza da Dio in quanto Carità⁵⁶. Pare, infine, qui di scorgere nel parallelo perfezione / amicizia / amore totale, una eco non lontana delle considerazioni di san Tommaso sull'amore a Dio come amicizia ridondante sulle creature⁵⁷.

Riassumendo, quindi, il concetto di amicizia che emerge dalla lettura delle due epistole (che si illuminano reciprocamente) parte dall'assunto aristotelico dell'amicizia intesa come reciprocità nascente dalla bontà e dall'uguaglianza degli amici secondo la virtù (e in questo senso è un *ius*), che, detto poi in termini ciceroniani, si traduce nella *benevolentia* e nella comunione d'intenti (intesa dal Clario come comunanza di interessi, aspirazioni, studi, piuttosto che comunione di vita o fusione esistenziale alla maniera ciceroniana e agostiniana). Da questo discende l'intenso sentimento di amore i cui legami, nati durante la fanciullezza e l'adolescenza, non potranno essere spezzati neppure dalla morte. Ed è proprio attraverso il concetto di amore come carità, già introdotto da Ambrogio, ribadito da Bernardo e sistematizzato da Tommaso, si fa avanti il tema dell'amicizia spirituale che, monasticamente, è concepita dal Clario come progressivo avvicinamento all'amore totale non nel disprezzo e disinteresse delle cose umane (posizione distante quant'altre mai da quella del *contemptus mundi* di Lotario dei Conti di Segni, dominante per tutto il medioevo) ma nel porre l'attenzione in ciò che non è caduco, ossia l'amicizia, intesa come la cosa più preziosa da anteporre, secondo i saggi antichi, a ogni cosa umana ad eccezione della sapienza.

⁵⁴ SAN BENEDETTO, *Regola*, a cura di E. Bianchi, *Regole monastiche d'Occidente*, Torino 2001, p. 215.

⁵⁵ «È dunque tale ardore che i monaci devono esercitare con ferventissimo amore. Vale a dire: si prevengano a vicenda nell'onore, sopportino con la massima pazienza le proprie debolezze, sia quelle del corpo sia quelle del comportamento, facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda; nessuno vada in cerca di ciò che ritiene utile per sé, ma piuttosto di ciò che è utile per l'altro; esercitino con intenzione pura la carità che è propria di una vita fraterna, temano Dio con amore, amino il loro abate con sincera e umile carità, non antepongano assolutamente nulla a Cristo; ed egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna». SAN BENEDETTO, *Regola*, p. 263.

⁵⁶ Lettera 11, 4, in *Opere di San Bernardo*, vol VI/1, *Lettere 1-120*, Roma 1986, p. 107.

⁵⁷ *Summa* II-II, q. 25 a. 4, in SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, XV, Firenze 1966, pp. 98-99.

APPENDICE I

Le tre lettere conservate nel fondo Ricci della Biblioteca Morcelliana di Chiari sono state pubblicate per la prima volta nel 1758 a cura di Lodovico Ricci nel tomo quarto della *Nuova Raccolta d'Opuscoli Scientifici e Filologici* col titolo *Lettera di Lodovico Ricci Al Chiarissimo Sig. Conte Giammaria Mazzucchelli*¹; a queste il Ricci ne aggiungeva una quarta, inviata nel 1550 all'Alessandrini dal Clario da Foligno. Quest'ultima – che non ci è giunta – gli era stata fatta conoscere da un amico, Giovanni Fozoni, che la possedeva trascritta da mano ignota sull'antiporto delle Orazioni in *Evangelium secundum Lucam* del Clario.

In buona parte le tre lettere furono riprese dal Gussago nella sua *Biblioteca Clarensis*² nelle monografie del Clario e dell'Alessandrini (per le quali, tra l'altro, riprende quasi fino al plagio il materiale pubblicato e manoscritto del Ricci) con leggeri ritocchi riguardanti l'uso della punteggiatura, delle maiuscole e di poche parole, dimostrando minor precisione nella trascrizione di quella dimostrata dal Ricci.

Nella presente trascrizione ci si è attenuti scrupolosamente (anche per la punteggiatura e le maiuscole) all'originale, limitandoci al solo scioglimento delle abbreviazioni. Qualora alcune proposte di punteggiatura avanzate dal Ricci o dal Gussago siano parse utili per la comprensione del testo se n'è data notizia nelle note.

¹ *Lettera di Lodovico Ricci Al Chiarissimo Sig. Conte Giammaria Mazzucchelli*, in *Nuova Raccolta d'Opuscoli Scientifici, e Filosofici Tomo Quarto. Al Nobilissimo Signore il Signor Luigi Arici Nobile Bresciano*, Presso Simone Occhi, in Venezia 1758, pp. 215-245.

² G. I. GUSSAGO, *Lodovico Alessandrini*, in *Biblioteca Clarensis*, Chiari 1820, I, pp. 264-265; ID., *Isidoro Clario. Monaco Cassinese poi Vescovo di Foligno*, in *Biblioteca Clarensis*, II, Chiari 1822, p. 6 nota 2.

■ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, f. 29r³.

Ludouicus alexandrinus Hisidoro Chucco. S.D.P.⁴ yhs⁵.

Tam&si⁶ diu anceps fuerim an ad illum meas dare litteras: qui cum nuncij opportunitate semisopitum nostrae amicitiae ita nunc appellauero nomen excitare potuisset: Ludouici sui obliuione captus est haud tamen potui non pristini amoris recordatione commotus nunc hisidorum antea Thadeum⁷ tanta ut par erat obliuione praeterire Ego enim pro uiribus inhumanitatis nomen semper effugiam Tu etiam ut idem facias non ego abs te sed nostrae ius amicitiae deprecatur At in me fortasse te huic seculo mortuum esse retorquebis: absit: melius quidem & sanius dixeris mortuum apparere: num quicquid⁸ mundi fuerat reliquisti? & omnibus te penitus exuisti? Vide quaeso quam sine ratione loquaris: factus ne⁹ inquam es anima sine corpore¹⁰ Tu ne illa nostri amoris uincula dissoluisti? quae adeo inter nos indissolubilia fore sperabam ut morte quidem tolli nequirent:¹¹ Verum ita omnem (ut aiunt) omnem uersabo lapidem: ut tantae obliuionis fontem inuenero: Sed qua te unquam affeci iniuria? nulla enim uero¹²: Et si animus quidem noster de te male merendi affuisset: mortuo quid uerba aut facta obesse potuere? An inter tuae religionis digniores ad altissimum dignitatis culmen euectus es unde inferiores modo

³ Come ricorda il Ricci: «Questa lettera, che altro non è, che l'esemplare di quella che al Clario venne mandata, si conserva nell'Archivio di questa Collegiata. Io, cui è giunta fortunatamente in mano, ho giudicato di farvi grata cosa comunicandovela, acciocché, quando avrete a parlare del Clario, vi possa essere di qualche lume». RICCI, 1758, p. 220. L'importanza di questa lettera, come dice ancora il Ricci, sta nell'indicazione del nome del Clario prima della professione religiosa: «Tuttavia è stato mai sempre da tutti coloro, che di lui hanno parlato, conosciuto, per quanto io sappia, soltanto sotto di un tal nome, ne alcuno ha mai rinvenuto di qual famiglia ei fusse, né qual nome avesse prima, che vestisse il Sacro Abito Benedettino». RICCI, 1758, p. 218. In realtà Bernardino Faino nella sua *Brescia Illustrata*, rimasta fino ad oggi manoscritta, lo diceva appartenente alla famiglia Cogi di Chiari (c. 145). Gussago poi, recensendo l'opinione del Faino afferma che «s'è venuta a cognizione, che il nostro Clario, chiamavasi al secolo Taddeo Cucchi, ossia della famiglia de' Cogi, come scrive Bernardino Faino, di cui parecchie famiglie esistenti in Chiari ne portano tuttora un simil cognome».

⁴ Gussago legge S. P. D.

⁵ Omesso da Ricci e Gussago.

⁶ Gussago legge *Tam etsi*.

⁷ Ricci e Gussago leggono *Thaddaeum*.

⁸ Ricci e Gussago leggono *quidquid*.

⁹ Ricci legge *factusne*.

¹⁰ Ricci introduce il punto di domanda.

¹¹ Ricci e Gussago inseriscono il punto di domanda.

¹² Gussago legge *enim uero*.

contemnis amicos¹³: Longe erras mi hisidore: nam et nos in ea sumus causi (*sic!*)¹⁴ ut facile pontificatum ne inferiorem quidem dignitatem speremus est & unde spes nostra fouetur & suum trahit nutrimentum Quamobrem illius tibi in mentem ueniat omnis¹⁵ ignorans ignorabitur. Sed horum tamen nihil arbitror esse illud autem iureiurando assererem & si opus esset deposito pignore contenderem te ob id nostrae coniunctionis immemor[em]¹⁶ exititisse quod in religione: ubi eam primum ingressus es: laethi fluminis undam imbibisse qua hausta totum te diuino cultui dedicasti cuius ardore succensus per¹⁷ praeterquam dei rerum omnium fecisti iacturam: minime igitur miror si tibi nostra funditus erepta est recordatio Verum satis superque per iocos nostra euagata fuit¹⁸ oratio jam serio loqui incipiamus Ego te mi hisidore¹⁹ non minori amore complector quam in adolescentia usque a pueritia amplecti solebam: & mihi te in amore aequae respondere & scio & semper credidi & a Reuerendo Domino Theophilo nuper accepi. Sed mihi quam gratissimum feceris si nonnumquam pro me ingenum (*sic!*)²⁰ & digitos tuos defatigaueris²¹. Si de me scire expectes quid faciam ubi sim & quomodo me habeam: id a Reuerendo Domino Theophilo poteris si illum percunctatus fueris intelligere: seculari quondam carolo & ioanni baptistae fratri tuo uerbis meis salutem dicas & me illis & tibi praesertim commendatum habeas. Vale. Ex gymnasio patauino a domo magnifici Domini francisci Aluaroti jdibus quintilis M.D.XXXV. | Jtur nouem sororum cohors cum apolline canora iugiter cythara delectanti Reuerendo Domino Hisidoro Chucco suo nec minus quam fratri maxime obseruando. In diui Benedicti Mantuani coenobio.

■ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, ff. 45-46r.

Isidorus monachus Ludouico Alexandrino suo s.p.d.
Poteram quaerulis tuis literis optime Ludouice aliquantum sed amice tamen commoueri, quippe qui te uideam quandam mecum exostulare iniuriam, idque iniuria fieri, cum plures ad te dederim literas, quam abs te acceperim, nisi forte, quod

¹³ Gussago preferisce il punto di domanda.

¹⁴ Ricci legge *causa*.

¹⁵ Omesso da Ricci.

¹⁶ Congettura in base a Ricci e Gussago. In questo luogo la pagina è oggi molto rovinata.

¹⁷ Omesso da Ricci e Gussago.

¹⁸ Nel ms. est è corretto in fuit dallo stesso Alessandrini.

¹⁹ Ricci scrive con la maiuscola.

²⁰ Lapsus calami per *ingenium*, già letto correttamente sia da Ricci che da Gussago.

²¹ Gussago legge *defaticaberis*.

minime equidem uoluissim, non sunt redditae; rectiusque a me proficiscerentur querimoniae, qui iacturam hanc perpessus sum; poteram inquam hisce de causis commoueri, nisi intellexissem totum hoc querelarum genus eo referri, ut hac me ratione certiore faceres, quam adhuc in te uigeat pristinae illius consuetudinis amicitiaeque nostrae recordatio, quae cum ex amore uirtutem orta sit et studiorum communitate, nulla sensit uel locorum uel temporum impedimenta: Qui enim fieri posset ut is tam uehementi uteretur increpatione, qui non idem amaret quam uehementissime? Haec satis erant fortasse ad hanc deprecandam amicam calumniam quam tota ferè sonat epistola tua, atque ad tuendas etiam partes tuas, sed non satis a me factum est meo animo, libet enim aliquanto uberius²² respondere tuis literis²³; Primumque quod semisopitum amicitiae nostrae nomen arguis, idque accidere²⁴ potuisse ex omnium humanarum rerum contemptione et despicientia, id quod est monachis maxime necessarium; Hanc ego defensionem quae pro me adducta est (tanta est melioris causae fiducia²⁵) facile negligo; Et etiam²⁶ genus hoc amicitiae nulla ex parte contrarium est institutis nostris, atqui perfectius esse debuit huiusmodi uinculum atque tenacius, cum perfectiora omnia postulet haec uiuendi ratio; caritas²⁷ enim et beneuolentia augenda est ut perfecti simus, et tum maxime nos existimare possumus uere monachos, cum uere amauerimus atque perfecte; | Quantum igitur abest ut amor iste noster inter ea, quae humanis caducisque rebus ascribuntur, collocandus sit? At uero an a me seruata sit amicitiae fides, iam responsum est, nisi forte (quod tamen a Ludouico meo²⁸ non expecto) nullam tibi fidem faciunt mea uerba aut de me existimas dici posse, quod graecus ille magnus Gregorius egregie dixit, *Ἐν δὲ μόνοις αἰδῶς²⁹ ὁμμασι κοινωτέρων*; Altera praeterea res est quae tibi iniecit scrupulum, ne scilicet gradum ego aliquem inter nostros excellentiorem et dignitatem adeptus sim, et eam ob causam dedignere eos amicos, quibus cum³⁰ fuerit mihi olim consuetudo, qui³¹ si ita res³² haberet, uiderer equidem nescire quanti sit amicitiae munus, quae a doctis uiris omni-

²² Ricci legge *ulterius*.

²³ Ricci scioglie con *litteris*; si è preferito qui come altrove scegliere *litteris* in ossequio alla grafia scelta da Isidoro quando scrive la parola per intero.

²⁴ Ricci sostituisce *accidere* con *fieri*.

²⁵ Ricci legge *fiducia*.

²⁶ Ricci legge *etenim*.

²⁷ Ricci legge *charitas*.

²⁸ Ricci preferisce *nostro*.

²⁹ Ricci legge *οὐδῶς*.

³⁰ Ricci scrive *quibuscum*.

³¹ Ricci preferisce *quod*.

³² Ricci inverte: *res ita*.

bus humanis rebus anteposita est excepta sapientia; sed et naturae sponte tantum apud me ualet amicitiae beneuolentiaeque autoritas, ut nulla me umquam magis delectauerit res, aut etiam delectet in presentia; Et uide quantum hac in parte sine controuersia te superem, qui mecum ipse decreuerim nolle ab hoc amoris statu deijci, uel te deferente, at tu minaris nescio quod³³ dum scriptum esse admones, ignorans ignorabitur, clam significans posse te uicem reddere cum pontifex fueris nec te subit nusquam licere id christiano homini, et ei de quo tanta sit expectatio, ut populi futurus dux existimetur et pastor et recte uiuendi regula: sed haec ut te imitemur iocari non negleximus: Ego uero mi Ludouice sic mihi persuasi sic sentio, eundem te semper in me fore et in amicos omnes. qui semper fueris. atque in summo etiam gradu dignitatum, Isidori tui non immemorem | futurum esse; Nam munera dignitatesque praeclara et bene constituta ingenia meliora reddere consueuerunt non deteriora; de me sic habeto tum posse tui esse immemorem cum et mei fuero. Vale et nos frequentius uise tuis lepidissimis literis³⁴. Ex Maguntiano, Calendis Augusti M.D.XXXV.

Reuerendo domino Ludouico Alexandrino pontifi[icij iur]is consulto, et [lacuna]norum studiorum doctori celeberrimo.

Patauij, In aedibus Magnifici domini Francisci Aluaroti.

■ BMC, Fondo Ricci, *Lodovico Alessandrino*, busta 17, ff. 43-44.

Isidorus Clarius monachus Ludouico Alexandrino suo s.p.d.

Quòd tam longa tot annorum à me intermissio literarum facta sit, noli putare uel negligentia id factum mea, uel intermortuae memoriae tui nostrae culpa, sed unam duntaxat³⁵ ob causam id euenit, quòd quaerenti mihi, et diligenter etiam interroganti de te, nemo erat, qui responderet, se certo scire ubi esses. Nunc demum hisce diebus quidam è nostris istinc ad nos profectus attulit mihi iucundissimum³⁶ sanè, et optatissimum nuntium, te scilicet bene ualere, et Justinianis istis patribus esse charissimum, apud quos etiam erudiendae illius iuuentutis prouinciam susceperis, quod tam gratum tamque iucundum mihi fuit, ut ignorem, quid hoc tempore iucundius audire potuerim. Tu uero fortasse culpa non uacas, qui cum facilius multo scire posses de me, cum, ut audio, iam annum in Justiniano coenobio uerseris, numque ne salutem quidem, nedum literas³⁷, ad nos

³³ Ricci preferisce *quod*.

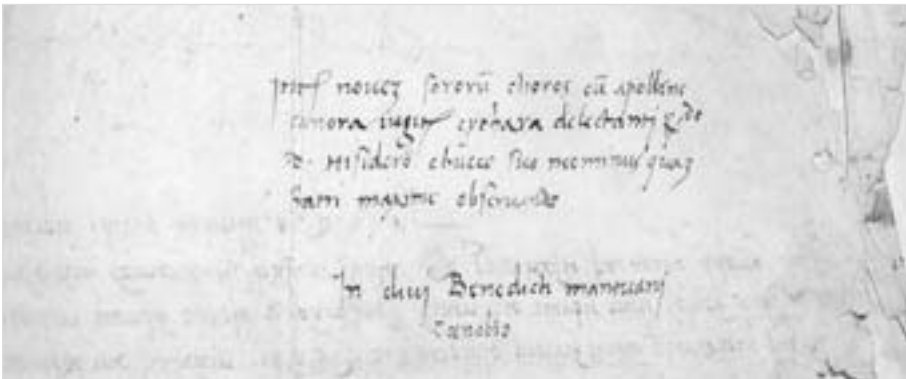
³⁴ Ricci scioglie in *litteris* (vedi più sopra).

³⁵ Ricci scrive *dumtaxat*.

³⁶ A causa di un probabile refuso tipografico Ricci scrive *optatissimum*.

³⁷ Ricci legge *litteras*; tuttavia nel manoscritto Isidoro scrive la parola *litteras* per esteso.

miseris. sed acta missa³⁸, spero enim fore, ut praeteriti temporis iacturam, negligentiamque resarcias, si is es, ut certe es, cuius mores ab adolescentia suauiissimos, et humanissimos compertos habeo: de me sic tibi mi Ludouice persuade, tantum abesse, ut quicquam de illa mutua, quae olim maxima inter nos erat, charitate et beneuolentia imminutum sit, ut in horas mihi crescere uideatur, nihilque mihi longius uideri, quàm ut te uideam, teque amplectar, quod facile fieri poterit, si natale solum reuisurus ad nos diuertas, quod maximi muneris loco à te peto. Interea tam longi temporis usuram creberrimis, et longissimis literis rependas uelim. Theodorus noster, cuius consuetudo leuius mihi facit desiderium fratris mei Basilij, qui superioribus diebus hac mortali uita functus in illam perpetuam demigravit, te fraterne amat, ac salutat. Io. paulum, si patauij est, Theophili nostri fratrem, plurimum ex me saluere iube, quem certe germani fratris loco habeo. Vale Brixiae ex monasterio Sactae Euphemiae XII calendas quintiles MDXXXI. | Reuerendo Christi sacerdoti, et iuris pontificii consultissimo domino Ludouico Alexandrino praecipuo. Patauij, in monasterio sanctae Iustinae.



Chiari, Biblioteca Morcelliana, Lettera di Ludovico Alessandrini a Isidoro Clario. Indirizzo.

³⁸ Ricci scrive *missa acta* secondo l'ordine del manoscritto che, però, riporta al di sopra delle due parole le lettere *a* e *b* come evidente segno della volontà di Isidoro di invertirne l'ordine.

APPENDICE II

Sono posti di seguito alcuni temi ricorrenti nelle lettere con riferimento alle fonti alle quali si ispirano.

1. AMICIZIA COME VIRTÙ E CONSUETUDINE

Ut hac me ratione certiozem faceres, quam adhuc in te uigeat pristinae illius consuetudinis amicitiaeque nostrae recordatio, quae cum ex amore uirtutem orta sit et studiorum communitate, nulla sensit uel locorum uel temporum impedimenta: Qui enim fieri posset ut is tam uehementi uteretur increpatione, qui non idem amaret quam uehementissime? (Clario 1525).

L'amicizia perfetta, invece, è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi. Coloro che vogliono il bene degli amici per loro stessi sono i più grandi amici; infatti provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente. Orbene, l'amicizia di costoro perdura finché essi sono buoni, e, d'altra parte, la virtù è qualcosa di permanente. E ciascuno è buono sia in senso assoluto sia in relazione al suo amico, giacché i buoni sono sia buoni in senso assoluto sia utili gli uni agli altri. E come sono buoni, sono anche piacevoli, giacché i buoni sono piacevoli sia in senso assoluto sia gli uni in relazione agli altri: infatti, per ciascuno sono fonte di piacere le azioni conformi alla sua natura, e quelle dello stesso tipo, e le azioni dei buoni sono appunto identiche o simili. E una tale amicizia, naturalmente, è permanente, giacché congiunge a sé tutte le qualità che gli amici devono possedere. Infatti, ogni amicizia è causata da un bene o da un piacere, o in senso assoluto o in relazione a colui che ama, e si fonda su una certa somiglianza. Ma in questa amicizia si trovano tutte le cose suddette in virtù di ciò che gli amici sono per se stessi: in questa, infatti, gli amici sono simili, e c'è pure il resto (il buono e il piacevole in senso assoluto), e sono soprattutto questi gli oggetti degni di essere amati; per conseguenza, in questi uomini

anche l'amore e l'amicizia sono del massimo livello e della migliore qualità¹ (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3 [4], 6-7).

Sono però d'avviso anzitutto che non vi può essere amicizia se non tra i buoni; e non voglio con questo penetrare fino al vivo della questione. [...] Noi trattiamo la cosa, come si dice, alla buona. Coloro i quali si comportano in modo tale e in modo tale vivono, che si constati la loro lealtà, la loro integrità, il loro sentimento dell'equità, la loro generosità, né sia in essi cupidigia alcuna, alcuna sfrenatezza di passioni e temerarietà, e abbiano gran fermezza di carattere come l'ebbero quelli che ho testé nominato, costoro si pensano che siano da chiamare buoni, come buoni furono ritenuti, poiché seguono, per quanto gli uomini possono, la natura che è la miglior guida a vivere bene (Cicerone, *Laelius*, 18-19).

2. AMICIZIA E COMUNIONE DI VITA

Ma è naturale che simili amicizie siano rare, giacché pochi sono gli uomini di tale natura. Inoltre, richiede tempo e consuetudine di vita comune: secondo il proverbio, infatti, non è possibile conoscersi reciprocamente finché non si è consumata insieme la quantità di sale di cui parla appunto il proverbio. Per conseguenza, non è possibile accogliersi come amici, né essere amici, prima che ciascuno si sia manifestato all'altro degno di essere amato e prima che ciascuno abbia ottenuto la confidenza dell'altro² (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3 [4], 8).

¹ Perfecta vero amicitia est virorum bonorum et virtute similium. Hi enim se mutuo similiter bonis affici volunt, qua sunt boni: boni autem sunt per se. Iam qui bona amici optant eorum gratia, maxime sunt amici. Sunt enim hoc animo per se, non ex eventu. Manet igitur horum amicitia, tamdiu, quamdiu boni sunt: (virtus autem diuturna quaedam res est:) estque uterque et simpliciter absoluteque bonus, et amico. Nam viri boni et absolute boni sunt, et inter se utiles; itemque iucundi: quandoquidem boni, et absolute iucundi, inter se iucundi sunt. Voluptati enim sunt suae cuique actiones, et quaecumque sunt eiusdem modi: bonorum autem eadem aut similes sunt actiones. Talis porro amicitia merito firma ac stabilis est. Omnia enim concurrunt in ea quae amicis esse debent. Nam omnem amicitia bonum aliquod contrahit vel voluptas, et utrumque horum vel absolute, vel ei qui amat: specteturque similitudine quadam. In hac autem ei insunt omnia quae iam dicta sunt per se. Nam hac parte similes, etiam ceteris rebus inter se sunt similes, atque etiam quod absolute bonum est, id absolute quoque est iucundum. Maxime itaque amabilia sunt haec, et amare ipsum, ipsaque amicitia, quae inter tales est, maxime omnium amicitia, eademque optima.

² Ceterum fieri aliter non potest, quam ut raras sint tales amicitiae. Magna est enim talium virorum paucitas. Praeterea tempore et consuetudine vitae opus est. Verum enim illud proverbium est, multos modios salis una edendos, ut homines inter se norint: neque

■ Con affetto, anche se immersa ancora nell'errore, ricorda l'amicizia a Cartagine Agostino:

Massimo ristoro e sollievo mi veniva dai conforti degli altri amici, con i quali avevo in comune l'amore di ciò che amavo in vece tua, dell'enorme finzione, della lunga impostura, corruttrice, con le sue carezze spurie, del nostro pensiero smanioso di udire. Per me quella finzione non moriva, se anche uno dei miei amici moriva. Altri legami poi avvincevano ulteriormente il mio animo: i colloqui, le risa, in compagnia, lo scambio di cortesie affettuose, le comuni letture di libri ameni, i comuni passatempi ora frivoli ora decorosi, i dissensi occasionali, senza rancore, come di ogni uomo con se stesso, e i più frequenti consensi, insaporiti dai medesimi, rarissimi dissensi; l'essere ognuno dell'altro ora maestro, ora discepolo, la nostalgia impaziente di chi è lontano, le accoglienze festose di chi ritorna. Questi e altri simili segni di cuori innamorati l'uno dell'altro, espressi dalla bocca, dalla lingua, dagli occhi e da mille gesti gradevolissimi, solo l'esca, direi, della fiamma che fonde insieme le anime e di molte ne fa una sola³ (*Confessiones*, IV, 8, 13).

■ Nella lettera indirizzata a Geminiano da Modena (pridie idus novembris 1527) lo stesso Clario ritorna sulla *consuetudo studiorum*:

Siquid usque est Geminiane in humanis rebus, & mortali hoc in rerum statu, quod expetendum sit, is unus est mea sententia, qui ex amicorum consuetudine fructus percipi solet. Verum hac etiam in parte tam exiguus est iste fructus, presertim apud homines ordinis, atque instituti nostri, & in hoc vitae genere, ut satius plerumque sit nullam omnino conciliare amicitiam, qua ubi eam primum institueris, subito carendum sit. Haec ut mecum ipse quererer, tua ista necessitas demigrandi fecit:

quemquam in amicitiam recipere oportet, neque ullos inter se amicos esse, priusquam alter alteri dignus, qui ametur, dignusque, cui fides habeatur, visus fuerit.

³ Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia, cum quibus amabam quod postea amabam; et hoc erat ingens fabula et longum mendacium, cuius adulterina confricatione corrumpebatur mens nostra, pruriens in auribus. Sed illa mihi fabula non moriebatur, si quis amicorum meorum moreretur. alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, conloqui et conridere, et vicissim benivole obsequi; simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari; dissentire interdum sine odio, tamquam ipse homo secum, atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas; docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia: his atque huius modi signis, a corde amantium et redamantium procedentibus, per os, per ligam, per oculos, et mille motus gratissimos, quasi fomitibus flagrare animos et ex pluribus unum facere (SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, a cura di M. Pellegrino - C. Carena, Roma 1965, pp. 94-95).

cuius mihi quam fuerit jucunda consuetudo, & illa, quae in parum multis invenitur comitas, & animi facilitas, tu ipse scire potes. Adde studium idem, & eundem amorem, nec disparem stomachum in bonas literas, quibus rebus ita erga te affectus eram, & quidem nunc sum quam maxime, ut discessum repentium hunc tuum tam vehementer doleam, quam quod aliquando vehementissime. Sed haec, quae mutari non possunt, fortasse praetermittenda sunt. Illud igitur potius addam, me, dum vita superabo mea, tuae in me benevolentiae, charitatis, studii, perpetuam mecum habiturum esse recordationem, tu veto quid tibi de me polliceri possis, te minime ignorare arbitror, cum te Parentis numero habeam, & in omne tempus sim habiturus. Nunc a te, id quod suesti, non quod de tua constantia dubitem, sed quia mos est ita petendi, peto, ut me mutuo diligas (*Ad amicos*, pp. 20-22).

■ E trova un ottimo *rimedio* rispetto alla *consuetudo vitae*, in linea con la scelta monastica, l'uso della frequenza epistolare, come scrive programmaticamente in una lettera indirizzata a Eusebio da Modena (Turclarae, pridie calendae novembris 1528):

Quae res delectare duae maxime solent, & alere mutuam inter homines amicitiam: consuetudo scilicet, ac contubernium, & inter absentes literarum vicissitudo, hae nobis iamdiu ambae ereptae sunt ; illud quidem nostra hac vitae conditione, haec autem temporum calamitatibus, multisque molestiis. Sed cum in mea non sit potestate familiariter posse, & iucunde simul tecum vivere, illud certe non patiar, ut per has difficultates rerum, temporumque semper stet, quo minus literarum interdum aliquae a nobis ad te dentur, nunc praesertim in hac Hilarionis nostri istuc ad vos demigratione (*Ad amicos*, p. 74).

■ precisando poi il suo pensiero in quella inviata a Onorato Clario (V idus ianuarii 1528) dove scrive:

Putabam me integram solitudinem ferre posse, & ea jucunditate, quae ex amicorum consuetudine parari solet, facile carere; sed neque sane ferre possum, meque animo aequo carere fructu illo dulci amicitiae. Narro tibi plane, per hos ipsos dies, quibus nulla intercessit literarum vicissitudo, videor mihi relegatus; nam antea dandis (ut fiebat) accipiendisque frequentioribus literis, ita leniebatur desiderium tui meum, dum scripta a te legerem, rursusque ad ea tibi responderem (*Ad amicos*, p. 51).

■ e in quella successiva (III iduum ianuarii 1528):

Tu vero frequenter pergis, praeterita, perindeque eadem repetis, quasi non recordere, me tibi hanc remansionem meam olim probavisse, voluisse quidem certe. Sed

video, cur hanc cogitationem susceperis reditus ad vos mei, dum scilicet speras fructum aliquem nos ex mutua consuetudine, & quotidiano sermone percepturos, sed falleris, mihi crede, nam ego de me experior, qui maiore multo sic absens fruor iucunditate ex mutuis literis, quam cum praesens te totos ipsos dies publicis rebus occupatum videre vix possum (*Ad amicos*, pp. 54-55).

3. UGUAGLIANZA E DURATA

■ Dall'uguaglianza e dalla stessa consuetudine alla virtù deriva, secondo Aristotele, la durata maggiore dell'amicizia, perché conserva il senso del bene reciproco senza il bisogno de piacere o dell'utilità.

Ego te mi hisidore non minori amore complector quam in adolescentia usque a pueritia amplecti solebam: & mihi te in amore aequae respondere & scio & semper credidi (Alessandrini 1525).

Poiché, poi, l'amicizia consiste soprattutto nell'amare, e poiché quelli che amano gli amici vengono lodati, la virtù degli amici sembra essere l'amare, cosicché quelli in cui ciò avviene secondo il merito, sono amici costanti, e costante è la loro amicizia. È soprattutto così che anche i disuguali potranno essere amici, perché in tal modo saranno resi uguali⁴ (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 8 [10] 4-5).

de me sic tibi mi Ludouice persuade, tantum abesse, ut quicquam de illa mutua, quae olim maxima inter nos erat, charitate et benevolentia imminutum sit, ut in horas mihi crescere uideatur, nihilque mihi longius uideri, quam ut te uideam, teque amplectar (Clario 1531).

Nam quod mei sis memor, etsi mihi iucundissimum fuit ex tuis litteris intellexisse, non tamen res visa est nova, quum semper id mihi persuaserim, te scilicet mihi in amore & conservanda ea amicitia, quae ad adolescentia fuit inchoata, egregie respondere, quam etiam coniunctiorem facere debet id, quod scribis, nempe ex omnium condiscipulorum numero nos tantum esse reliquos (Clario 1550).

Questa amicizia, dunque, è perfetta sia per la durata sia per il resto, e sorge dal fatto che ciascuno riceve dall'altro cose identiche da tutti i punti di vista o simili; il che è ciò che deve accadere tra amici⁵ (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 4 [5], 1).

⁴ Quum autem in eo, ut amemur, amicitia consistat, laudenturque ii qui amicorum amantes perhibentur, probabile est, amicorum virtutem in eo, ut ament, esse positam. Itaque in quibus hoc fit pro dignitate, ii stabiles ac firmi permanent amici, taliumque amicitia stabilis est ac permanens. Atque hoc modo etiam homines in ter se inaequales maxime esse queant amici.

⁵ Haec igitur et tempore et reliquis rebus perfecta est, et in omnibus eadem et similia fiunt alteri ab altero: id quod in amici esse debet.

Ora l'uguaglianza e la somiglianza costituiscono l'amicizia, e soprattutto la somiglianza tra coloro che sono simili dal punto di vista della virtù. Infatti, essendo costanti per se stessi, lo rimangono anche nei rapporti reciproci, e non richiedono né rendono bassi servigi, ma anzi, per così dire, cercano di impedirli⁶ (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 8 [10] 5).

■ Anche Isidoro, riprendendo Isocrate distingue la vera e duratura amicizia dall'amicizia interessata in una lettera senza destinatario, inviata da Parma nonis nugusti 1529:

Si ob eam causam, quod raras a nobis, &, ut scribis, nisi lacessitis, literas accipis, suspicari libet tibi, vel te parum mihi esse cordi, vel amicitiam nostram posse aliquid accipere detrimenti: iniquum te nobis iudicem praebes, etsi sententiam tuam Aristotelis testimonio tueri velle visus es, qua in re facilius ego admiserim Isocratis, quem ad nos misisti, & de quo munere te valde amo, auctoritatem; qui cum amicitiarum genera plura esse intelligeret, ait: τὰς μὴν τοῦ φαύλου συνκθείας ὀλίγος διέλυσε, τὰς δὲ τῶν σπουδαίων φιλίας, οὐδὲν οὐ πᾶς, αἰὼν ἐξαλείψειεν⁷ (*Ad amicos*, p. 118).

■ La perfezione dell'amore come carità:

Et etiam genus hoc amicitiae nulla ex parte contrarium est institutis nostris, atqui perfectius esse debuit huiusmodi uinculum atque tenacius, cum perfectiora omnia postulet haec uiuendi ratio; caritas enim et beneuolentia augenda est ut perfecti simus, et tum maxime nos existimare possumus uere monachos, cum uere amauerimus atque perfecte (Clario 1525:

qui amore è *caritas* come chiarisce san Tommaso (*Summa Theologica* I-II, q. 65 a. 5: *Utrum caritas possit esse sine fide et spe*):

Rispondo: La carità non dice soltanto amore a Dio, ma una certa amicizia verso di lui; amicizia che aggiunge all'amare un riamarsi scambievolmente, come una comunicazione reciproca, come spiega Aristotele. E che tale proprietà appartiene alla carità è evidente in quel testo di S. Giovanni: "Chi sta nella carità sta in Dio, e

⁶ Nam et hi possint aequari: aequalitas enim et similitudo amicitia est, maxime eorum qui virtute similes sunt, similitudo. Nam quum hi maneant ex se ipsis firmi ac stabiles, tum alter quoque ad alterum manet qui erat, ac neque res malas desiderant, neque se talium rerum ministros praebent.

⁷ Il passo, tratto dal *Πρὸς Δημόνικον* (1b) suona in italiano: Le relazioni dei malvagi di solito sono sciolte da un breve volgere di tempo, le amicizie dei buoni non possono essere cancellate neppure dall'eternità. La traduzione e il testo greco, con minime varianti in ISOCRATE, *Opere*, I, a cura di M. Marzi, Torino 1991, pp. 82-83.

Dio in lui”. E s. Paolo afferma: “Fedele è Iddio per opera del quale siete stati chiamati alla società del Figlio suo”. Ora, questa società dell’uomo con Dio, che è un commercio familiare con lui, viene iniziata qui nella vita presente mediante la grazia, e avrà compimento in futuro mediante la gloria: e queste due cose noi ora le possediamo in forza della fede e della speranza. Perciò, come non è possibile aver amicizia con qualcuno, se non si crede e non si spera di poter avere con lui società o commercio familiare; così non si può avere amicizia con Dio, ossia la carità, senza avere la fede per credere in codesta società e commercio dell’uomo con Dio, e senza avere la speranza di appartenere a codesta società⁸.

Ancora Tommaso (*Summa Theologica* II-II, q. 25 a. 4), dopo aver ripreso la dottrina aristotelica, ancora parlando della carità risponde:

Secondo possiamo parlare della carità sotto l’aspetto della sua propria natura, cioè in quanto amicizia dell’uomo con Dio principalmente, e quindi con gli esseri che a lui appartengono. E tra questi c’è anche l’uomo stesso che ama. Ecco quindi che tra le cose che uno ama con amore di carità, perché attinenti a Dio, c’è anche se stesso⁹.

⁸ Respondeo dicendum quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in *8 Ethic.* [c. 2, lect. 2]. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur *1 Ioan. 4, 16*: “Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo”. Et *1 ad Cor. 1, 9*, dicitur: “Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius”. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeant, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere (SAN TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, X, Firenze 1963, pp. 286-287).

⁹ Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit (SAN TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, XV, Firenze 1966, pp. 98-99).

APPENDICE III

Rami Cucchi ricostruiti sulla base degli estimi della città di Brescia e di alcuni documenti del fondo Notarile conservato nell'Archivio di Stato di Brescia.

GABRIEL DE CUCHIS *de Claris* († post 1475), presente negli estimi del 1469 (ASC, Estimi, busta 434.9, *Indice estimo 1469*, f. 36v) e del 1475 (ASC, Estimi, busta 434.10, *Estimo 1475*, f. 9v) come abitante in *Quarta Faustini* a Brescia. Egli è sposato con Gradilia († ante 1514), che appare nel procedimento per l'assegnazione del testamento di Girolamo Cucchi, il quale l'aveva costituita usufruttuaria della sua eredità; risulta essere già morta nell'atto del 4 aprile 1514 (ASBs, Fondo Ospedale Civile, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 222v). I loro figli sono *Hieronymus* che fa testamento il 7 aprile 1497 e che risulta sposato con *Paula*, nata nel 1449, in base alla polizza d'estimo del 1534, dove dichiara di avere 68 anni e di abitare presso il genero Ludovico Palazzo “in mercato novo de cittadella vegia in bressa” (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A); *Catherina* sposata con Paganino *de Cegulis* (ASBs, Fondo Ospedale Civile, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 216v); *Polissena*, sposata con Jo. Petro de Capriolo (ASBs, Fondo Ospedale Civile, Monastero di Sant'Eufemia, Arm. II, libro 3, f. 216v); nello stesso procedimento risulta che i due hanno un figlio di nome Ottomanus.

MICHAEL DE CUCHIS († ante 1469), nell'Estimo del 1469 sono citati solo gli *heredes q. Michelis*, abitanti in *Seconda Faustini* (ASC, Estimi, busta 434.9, *Indice estimo 1469*, f. 34v). Di questi eredi si trova accatastato in seguito solo “Jacobus civis Brixie et habitator terre de Claris” (1455 ante 1534) che, nella polizza d'estimo del 1517, abita in *Quinta Joannis* (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 41). Egli è sposato con Lucrezia (1452-ante 1534), nell'estimo 1517 risulta a loro carico una nipote di nome Polissena. L'unico figlio accatastato nel 1517 è *Aloisius* (1492), che abita in *Quarta Joannis* (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A) e si dice senza *exercitio*; è sposato con Anzola (1495) e, nella polizza del 1534, dichiara di avere tre figlie: “Grandilia, fiola del ditto Alovio, ex etade anni 12 et da marito”; Aurelia, “fiola ut supra de anni 12”; e “Jppolita, fiola ut supra de anni 10”.

Questo ramo è l'unico dei Cucchi che mostra di avere possedimenti in Chiari. Tale è l'estimazione dei beni di Jacobo nel 1517: «Jtem una casa in la cita di bressa in la contra de la via Larga qual pago de fitto al anno L 20; jtem una casa in la terra de chiari per mio uso; jtem una possessio sul territorio de chiari in la contata de zevet cum trati doy finilo quala e, pio 33 arata et adaquata ne chavo somi 25 de grosso, somi 8 minuto, Carri 6 feno, vale L 2600; jtem una possessio sul territorio soprascritto jn la contrata de Viladego de pio 31 arata vitata et adaquata cum casamento per uso de massaro ne chavo somi 20 de grosso somi 6 minuto carra 3 feno carra 5 vino, vale L 1450».

Negli estimi clarensi del 1493 (ACC, Extimum 1493 n. 19, f. 48r) e del 1494 (ACC, Extimum 1494 n. 20, f. 33r) è accatastato in Contrada Vilatici; nell'estimo clarense del 1513 (ACC, Extimum 1513 n. 21, f. 113r) è accatastato in *Cortesanum*. Sono pure attestate diverse *emptions* compiute da Jacobo in Chiari, rogate da Bettino Gandini di Chiari (ASBs, Notarile, Paesi, Gandini Bettino q. Zambono in Chiari, filze 421-424) dal 19 maggio 1494 al 12 dicembre 1525; da Pecino Bigoni (ASBs, Notarile, Paesi, Bigonio Picino q. Baldassarre, filze 580-581) dal 3 maggio 1501 al 9 maggio 1504; Clemente Zamara (ASBs, Notarile, Paesi, Zamara Clemente, filza 1582) per un unico atto del 10 novembre 1508.

SANDRINUS DE CUCHIS († ante 1517), presente negli Estimi del 1469 (ASC, *Indice estimo 1469*, f. 40v) e del 1475 (ASC, *Estimo 1475*, f. 29v) come abitante in *Quarta Joannis*, ed è detto *mercator*; non si conosce il nome della moglie. Dall'Estimo del 1517 si evince che era già defunto e che aveva due figli maschi: *Hieronymus* (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 169), nato nel 1445 e abitante in *Quarta Joannis*, sposato con *Nunciata* (1467), e padre di *Joannis Baptista* (1480-ante 1534), sposato con *Cornelia* (1482) – genitori di Alessandro (1504), Giulia (1505), sposata con *Aloisius de Orianis*, già morto nel 1534 [ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 171, e madre di *Julio* (1524) e *Aloysia* (1525), in carico nell'Estimo del 1534 a Camillo, Hieronymo e Coriolano], *Stratonica* (1507), Mariotto (1509), Camillo (1511), *Hieronymo* (1513), Maria (1515), Coriolano (1524) – e *Jacobus* (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 245), nato nel 1459, abitante in *Quarta Joannis*, sposato con *Veronica* (1480), e padre di Marco Antonio (1515ca) e Lucrezia (1517).

FEDERICUS DE CUCHIS († ante 1517), presente negli Estimi del 1469 (ASC, *Estimi*, busta 434.9, *Indice estimo 1469*, f. 34v) e del 1475 (ASC, *Estimi*, busta 434.10, *Estimo 1475*, f. 3v) come abitante in *Secunda Faustini* ed è detto *mercator*. Non si conosce il nome della moglie; dall'Estimo del 1517 si evince che era già *quondam* e che aveva due figli: Diedo o Dedo (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 152), nato nel 1475, abitante in *Quarta Joannis*, sposato con *Scolastica* (1491) – e padre di Vittoria (1506), Federico (1514), Giovanni Battista (1519) –, e *Antonius*,

probabilmente da riconoscere nell'*Antonius*, prete, che nell'Estimo del 1534 (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 129) si dice di circa 70 anni, abitante in *Secunda Faustini*, e quindi nato verso il 1464.

ANGELUS DE CUCHIS († ante 1517), assente negli estimi più antichi è già detto *quondam* nel 1517 (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 58), quando producono una polizza congiunta i due figli: *Federicus* (1487-ante 1534), abitante in *Sexta Faustini*, sposato con Barbara (1492) – padre di *Angelus* (1506), *Alovisus* (1510), *Conzenona* (1510 ca), *Iulia* (1511), *Victoria* (1513) – *Joannis Petrus* (1496), abitante in *Quinta Faustini*, sposato ma già vedovo nel 1534 (ASC, Polizze d'Estimo 1517-1737, busta 47/A, 102); non si conosce il nome della moglie. È padre di Laura (1518) e Lodovico (1519).

JOANNES JULIANUS (ante 1494 - post 1505), “q. Joannis de Chuchis de Martinengo habitator terre de Claris”, presente nell'estimo clarense del 1513 (ACC, Extimum 1513 n. 21, f. 45r) come abitante in contrada di Zeveto, compare tra il 1502 e il 1505 tra le carte del notaio Picino q. Baldassarre Bigoni per alcuni acquisti di terre. È da queste carte che si apprende la sua paternità (è detto q. Joannis in un atto di acquisto del 15 gennaio 1504; ASBs, Notarile, Paesi, Bigoni Picino q. Baldassarre, filza 581) e la provenienza della sua famiglia (è detto “de Martinengo habitator in Claris” in un atto del 18 giugno 1503; ASBs, Notarile, Paesi, Bigoni Picino q. Baldassarre, filza 581).

GIOVANNI SPINELLI OSB

Isidoro Cucchi tra Chiari e Montecassino *Suggerimenti per una possibile biografia*

Introduzione

Il titolo di questa breve comunicazione, a cui gli organizzatori del nostro Convegno hanno fatto l'onore riconcedere il primo posto, pensando che essa contenesse chissà quali nuovi apporti alla biografia¹ dell'illustre monaco benedettino cassinese del secolo XVI, non deve trarre in inganno nessuno. In realtà essa avrebbe potuto essere benissimo anche l'ultima di questa giornata, data la fragilità del suo contenuto, frutto di ipotesi più che di un'accertata nuova documentazione. Del resto pensiamo che sarebbe assai difficile scrivere ancora qualcosa di nuovo su Isidoro Clario, dopo la pubblicazione dell'imponente opera di Massimo Zaggia *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, dove tutta la problematica relativa alla Congregazione benedettina cassinese in quel secolo viene completamente e ripetutamente sviscerata in ogni possibile direzione, compresa quella prosopografica². Quanto si vuol qui proporre è semplicemente un'ipotesi. Cioè il possibile influsso – più o meno diretto – di Isidoro Clario sulla committenza artistica dei monasteri cassinesi del suo tempo, facendo di lui un possibile ponte che collegherebbe la piccola città di Chiari, allora fervida fucina di artisti, coll'insigne abbazia di Montecassino.

¹ Su Isidoro Clario, al secolo Taddeo Cucchi (Chiari 1496 - Foligno 1555), la notizia bio-bibliografica più ampia è sempre quella di D. M. ARMELLINI, *Bibliotheca Benedictino Casinensis sive Scriptorum Casinensis Congregationis alias S. Justinæ Patavinae qui in ea ad hæc usque tempora floruerunt Operum, ac Gestorum notitiæ... Pars Altera*, Assisii, Anno MDCCXXXII, Typis Andreae Sgariglia, pp. 49-58, da cui tutti hanno sempre attinto, compreso G. J. GUSSAGO, *Biblioteca clarense*, II, Chiari 1822, pp. 6-95 e S. GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 647-650.

² M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, II, *La congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento*, Firenze 2003: specialmente alle pp. 494-505, 512-516, 527-530, 591-593, 615-626 ed ancora *passim*.

Diciamo subito che noi attualmente disponiamo solo di piccoli indizi, che però potrebbero domani trovare anche qualche riscontro documentario, frutto di possibili fortunate ricerche archivistiche, forse ancora effettuabili qui a Chiari. Il primo problema che dobbiamo porci è se in Isidoro Clario, oltre alla non comune cultura letteraria e biblica, frutto della sua formazione umanistico-benedettina³, esistesse anche una certa cultura artistica o per lo meno una tendenza estetica, che lo portasse ad essere attento al mondo dell'arte ed in rapporto almeno con gli artisti della sua terra natale. Alla prima questione si può facilmente rispondere positivamente, pensando che, avendo egli professato nel monastero di San Giovanni Evangelista di Parma nel 1517, vide con i suoi stessi occhi il Correggio all'opera negli affreschi della sua abbazia per circa un quadriennio (1520-1524)⁴.

Ma a questo indizio, fin troppo scontato, se ne può aggiungere un altro, che precede di pochissimi anni il suo abbaziato pontidese. Nel 1542 il tipografo tedesco Peter Schöffer stampava a Venezia la celebre *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti... Authore Isidoro Clario Brixiano Monacho Casinate* che nel 1559 sarebbe stata messa all'Indice, per essere poi rimessa in circolazione nel 1564, privata però della prefazione e dei prolegomeni, perché manifestamente simpatizzanti verso l'eresia luterana⁵. Ma non è il testo di quest'edizione della Bibbia, che qui c'interessa, bensì il suo frontespizio, che giustamente è stato definito "uno dei più belli per armonia, proporzione e disegno dell'editoria italiana del Cinquecento"⁶ e che la critica d'arte più recente attribuisce, come prima invenzione, alla mano di Lorenzo Lotto (fig. 1). Ma non si tratta di un frontespizio disegnato appositamente per il tipografo Schöffer, bensì si tratta del reimpiego di un fronte-

³ Egli ebbe a Chiari la sua prima formazione culturale, perfezionata poi a Parma, nel monastero benedettino cassinese di San Giovanni Evangelista, dove emise la sua professione religiosa il 24 giugno (mentre ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, p. 499, che ha letto male la matricola del Bossi, lo fa professare il 27 maggio) 1517, insieme ad un altro confratello e compatriota Onorato da Chiari, di cui però non abbiamo ulteriori notizie: cfr. L. Novelli - G. Spinelli (edd.), *Matricula monachorum Congregationis Casinensis Ordinis S. Benedicti, compilata dal P. D. Arcangelo Bossi da Modena (+1811)*, I (1409-1699), Cesena 1983, pp. 410-411.

⁴ *Un miracol d'arte senza esempio. La cupola del Correggio in S. Giovanni Evangelista di Parma*, Parma 1990.

⁵ ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, pp. 587-593.

⁶ F. CORTESI BOSCO, *A proposito del frontespizio di Lorenzo Lotto, per la Bibbia di Antonio Brucioli*, «Bergomum», a. LXX, 1-2 (1976), p. 27-42.

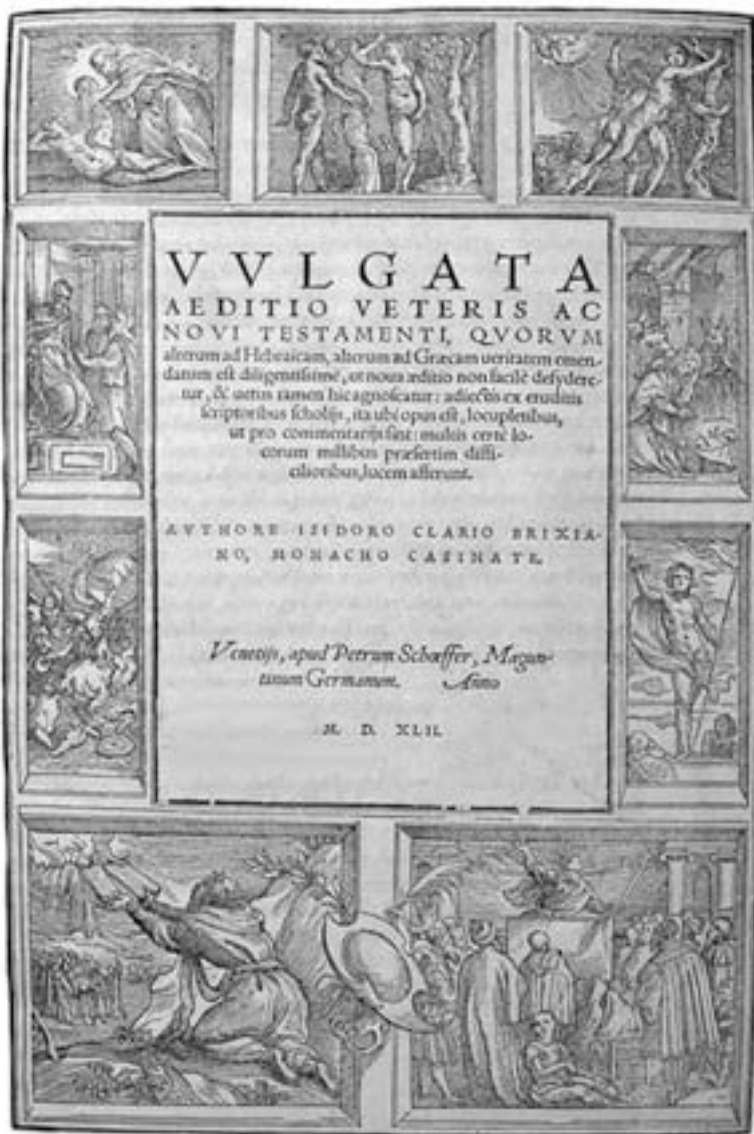


Fig. 1 - Frontespizio figurato della *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti...* autore Isidoro Clario brixiano, pubblicata a Venezia da Peter Schoeffer nel 1542.

spazio ideato dieci anni prima per l'edizione italiana della Bibbia, tradotta dall'umanista fiorentino Antonio Brucioli⁷ e stampata a Venezia da Lucantonio Giunta nel maggio 1532.

L'impostazione filoluterana di questa traduzione italiana della Bibbia è palese fin nel frontespizio dove le storie del Genesi, di Mosè e di Cristo, formano un anomalo portale, in cui la contrapposizione fra Cristo e Mosè si risolve a vantaggio del secondo, cui sono dedicate ben tre scene a petto delle due dedicate al primo, la cui vita è ridotta alle due scene essenziali della nascita e della risurrezione. Il perché di questa strana scelta sta nel fatto che la terza scena, che doveva esser dedicata al Cristo, è stata sostituita da una *predica di san Paolo*, contrapposta a quella della *consegna della Legge a Mosè*, facendo di queste due scene – assai più grandi delle altre sette vignette bibliche – il messaggio centrale della Bibbia in ottica luterana: cioè il superamento della Legge per mezzo del Vangelo della Grazia predicata da san Paolo, la cui lettera ai romani era ritenuta da Lutero superiore per autorità agli stessi Vangeli canonici, fatto salvo forse quello di Giovanni.

Dunque un frontespizio di chiaro sapore luterano, premesso ad un'edizione biblica italiana, già di per sé in odore di eresia, fu prescelto dal Clario per la sua edizione latina della Bibbia. Noi pensiamo che questa scelta, più che ad una simpatia ideologica, si debba ad un'ammirazione estetica, specialmente verso l'armonia simmetrica tra le varie scene, perfettamente rispondente ad un ideale umanistico-benedettino.

La sacrestia di Pontida

Sono ancora ben poche le notizie sicuramente documentate sull'abbaziale pontidese di Isidoro; un abbaziale che coincide in gran parte con la sua permanenza a Trento per le prime sessioni conciliari, in cui rappresentò – insieme ad altri due abati – la congregazione cassinese⁸: egli è documentato

⁷ F. GIACONE, *Du "vulgaire illustre" à l'illustration de la Parole: la Bible de Brucioli (1532)*, in B. E. Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Parigi 1999, pp. 260-287.

⁸ Si veda in particolare il recente lavoro di A. CONCARI, *Il contributo dei benedettini cassinesi al primo periodo del concilio di Trento*, «Benedictina», LI (2002), pp. 105-146 e 401-420, ma specialmente il paragrafo: *Isidoro Clario, gli anni della formazione e la stesura dell'Adhortatio ad concordiam*, pp. 115-122.

to a Pontida tra il 31 ottobre 1543 e il 24 agosto 1544 con due atti capitolari in cui si delegano le facoltà di agire per tutti gli affari del monastero al monaco don Giacomo da Venezia la prima volta e al priore claustrale don Vitale da Modena, rappresentante dell'abate in caso di sua assenza, la seconda volta⁹. Tali carte si conservano ancora nelle pergamene pontidesi del Fondo Religione nell'Archivio di Stato di Milano. Però un documento perduto visto tuttavia dall'annalista settecentesco del monastero lo dà già come superiore di Pontida alla data del 7 agosto 1542.

Lo stesso annalista ricorda una sua visita pastorale ad Endenna, parrocchia dipendente dal monastero, il 20 dello stesso mese; inoltre registra sotto il suo abbaziato la donazione fatta alla chiesa del monastero di una dote da parte della confraternita dello Spirito Santo, eretta nella medesima chiesa di San Giacomo, per l'edificio della grande cappella della medesima chiesa. Ragionando sul fatto di una *magna capella* e non della *major capella*, lo scrivente ha già in passato proposto di identificare questa cappella con quella detta dello Spirito Santo o degli Apostoli, perché la sua pala d'altare raffigurava la *Pentecoste* (fig. 2). Questa pala ancora si conserva nel museo abbaziale di Pontida e la sua esecuzione potrebbe agevolmente esser fatta risalire alla suddetta donazione e quindi all'epoca di Isidoro Clario, che ne sarebbe perciò il committente. Ma chi ne è l'autore?

Si tratta di una *vexata quaestio*, tutt'altro che oziosa. Infatti a questa *Pentecoste* si è soliti riconnettere tutta l'ampia decorazione a fresco che investe a Pontida sia la sacrestia (fig. 3) che l'aula capitolare ed anche le lunette del chiostro superiore. È opera certamente di un autore locale della prima metà del Cinquecento, arcaizzante, perché immemore della grande lezione di Lorenzo Lotto e degli altri pittori della scuola veneziana operanti a Bergamo negli anni '20 del secolo XVI¹⁰, ma chiaramente influenzato dalla scuola milanese del primo Rinascimento, soprattutto dalla lezione di Foppa, Bramante e Borgognone. La critica più recente ha pensato – anche per la diversità delle mani riscontrabili nelle varie pitture suddette –

⁹ P. LUNARDON - G. SPINELLI (edd.), *Pontida 1076-1976. Documenti per la storia del monastero di S. Giacomo*, «Bergomum», a. LXX, 3-4 (1976), p. 207 e nn. 741 e 743.

¹⁰ P. HUMFREY, *L'importazione di dipinti veneziani a Bergamo e nelle sue valli, da Bartolomeo Vivarini a Palma il Vecchio*, in *Bergamo. L'altra Venezia. Il Rinascimento negli anni di Lorenzo Lotto 1510-1530*, catalogo della mostra a cura di F. Rossi, Milano 2001, pp. 43-47.



Fig. 2 - Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
Bottega dei Marinoni, *La Pentecoste*, museo abbaziale.

Nella pagina successiva:

Fig. 3 - Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
veduta d'insieme della parete di fondo della sacrestia.



ad un'intera famiglia di pittori, quei Marinoni di Desenzano al Serio (frazione di Albino), che operarono, trasmettendosi il mestiere di padre in figlio, nella valle Seriana tra il 1493 ed il 1548¹¹. Si tratta senz'altro di un arco cronologico accettabile per le pitture di Pontida, certamente posteriori al 1504, almeno quelle della sacrestia, ed anteriori al 1550. Quindi del tutto compatibili con il breve abbaziato di Isidoro Clario.

Nessun preciso documento ci certifica tuttavia di ciò. Riflettendo però sullo spirito di umanesimo devoto che governa tutto l'impianto decorativo specialmente della grandiosa sacrestia, dove pittura e architettura si fondono mirabilmente in un preciso linguaggio di comunicazione teologica, quasi una meditazione sulla storia della salvezza, che ha nel Padre la sua origine, nell'incarnazione del Figlio il suo culmine, e nell'annuncio del vangelo da parte di Apostoli ed Evangelisti, su cui si fonda la Chiesa, il suo prolungamento storico, ci sembra che l'ideazione di tutta la decorazione possa veramente risalire all'abate Isidoro ed all'epoca del concilio di Trento. Perché l'abate Isidoro non avrebbe potuto servirsi per l'esecuzione di questa sua grandiosa idea di una bottega di artisti clarensi, anch'essi – come i Marinoni – arcaizzanti e restii alla lezione della scuola veneta, ed ugualmente documentati in val Seriana certamente all'inizio del Cinquecento?

Il problema degli Zamara

Il pensiero corre subito agli Zamara di Chiari, presenti in San Martino di Nembro (Bergamo) con la grande pala di *Ognissanti* (fig. 4), firmata e datata 1490: firma e data, lette da antichi studiosi, sono ormai scomparse, ma non v'è motivo di dubitarne, anche se la data sembra piuttosto precoce alla critica attuale, che propende a posticiparla almeno di un decennio, magari non dopo il polittico del Bergognone in Santo Spirito di Bergamo, che risale al 1508¹². I firmatari della pala di Nembro sono Antonio e il figlio Matteo, ma sappiamo che essi ebbero dei continuatori e che la documentazione sull'attività artistica di questa famiglia (o bottega) clarense non si

¹¹ L. TOGNOLI BARDIN, *La pittura a Pontida dal Medioevo al Rinascimento*, in G. Spinelli (a cura di), *San Giacomo di Pontida. Nove secoli di storia, arte e cultura*, Bergamo 1996, p. 115.

¹² F. ROSSI, *Presenze lombarde*, in *I pittori bergamaschi. Il Quattrocento*, II, Bergamo 1994, p. 73, scheda 15 (Antonio e Matteo Zamara, notizie 1492-1532).



Fig. 4 - Nembro, chiesa di San Martino, pala di *Ognissanti*
(di Antonio e Matteo Zamara).

ferma al 1532. Del resto a proposito della pala di Nembro, un esperto della pittura locale ha scritto che essa ha funto da prototipo per altre analoghe opere d'arte del territorio bergamasco, aggiungendo. «Da un lato, infatti, può sconcertare il fatto che un'opera marginale di due sconosciuti pittori bresciani venisse a costituirsi come prototipo iconografico valido per almeno una quarantina d'anni, posto che agli anni '30 vada assegnata, come sembra, la Pala di Gromo [opera dei Marinoni]... D'altra parte, è indubbio che la imitazione da parte di artisti locali non si limitò, di fatto, ai valori iconici, e che affinità stilistiche esistono tra gli Zamara e la più tarda produzione dei Marinoni: sì che gli Zamara, o meglio la loro unica opera bergamasca, si trovarono a fungere da veicolo di modi linguistici, nel quadro di quella penetrazione di forme lombarde che non fu estranea alla formazione di Antonio Boselli, e dei Marinoni appunto»¹³.

Esiste dunque un'affinità tra lo stile degli Zamara, documentati a Nembro alla fine del '400, e quello dei Marinoni, operanti nel medesimo territorio alcuni decenni dopo. A questo punto ci pare lecito chiederci. E se certe opere, imputabili, per mancanza di documenti, ai Marinoni, fossero in realtà opera della più tarda bottega degli Zamara? Pensiamo, per esempio, in ambito bergamasco, al polittico del Romacolo di Zogno (ora all'Accademia Carrara) o al polittico della Madonna di Valtorta o a quello di Sant'Egidio di Fontanella del Monte ed, in ambito bresciano, alla celebre pieve della Mitria di Nave¹⁴. Non potrebbe essere questo il caso degli affreschi di Pontida, attribuiti ai Marinoni più che altro per quella caratteristica di baffi a manubrio nei ritratti degli Apostoli, che troviamo presente in tanta pittura anonima bergamasca del primo Cinquecento¹⁵ ed anche nell'opera degli Zamara?

¹³ ROSSI, *Presenze lombarde*, p. 73.

¹⁴ *La pieve della Mitria. Arte e storia di un antico luogo di culto nella Valle del Garza*, Brescia 2002; si veda anche M. MARUBBI, *Vincenzo de Barberis e gli affreschi cinquecenteschi del presbiterio*, in P. Castellini (a cura di), *Santa Maria di Lovernato. Architettura e affreschi di una chiesa bresciana del Quattrocento*, Brescia 2001, pp. 69-82.

¹⁵ Si veda in particolare il capitolo di F. ROSSI, *Pittura anonima bergamasca del primo Cinquecento*, in *I pittori bergamaschi: Il Cinquecento*, III, Bergamo 1979 [ma 1980], pp. 27-77, in cui sono compresi, alla p. 56, anche gli affreschi di Pontida, ma con attribuzioni fuorvianti nonché identificazioni iconografiche ed ubicazioni erronee, tipiche di quell'autore. La sacrestia viene scambiata per il refettorio, ma soprattutto Caravaggio e Pontida vengono arbitrariamente assegnate alla diocesi di Milano!

Sorge a questo punto una difficoltà: gli Zamara di Chiari sono documentati nel '500 come scultori anziché come pittori: La loro però è scultura policroma, che dimostra una conoscenza della pittura non secondaria. E perché non potrebbero essere autori di alcune delle tante opere affrescate tra Bergamo e Brescia nella prima metà del secolo XVI, di cui si ignorano gli autori? Ma quale degli Zamara? La documentazione finora conosciuta ci tramanda anzitutto i nomi di Antonio e del figlio Matteo, autori della suddetta pala di *Ognissanti* a Nembro.

Antonio Zamara è lo scultore della celebre *Madonna con Bambino* della parrocchiale di Chiari, che – guarda caso – porta la stessa data della più volte citata pala di *Ognissanti* (1490), quasi a dirci che gli Zamara esercitavano contemporaneamente la pittura e la scultura. Secondo la critica più recente egli non può però essere l'intagliatore del *Cristo morto* di Bagnolo Mella (troppo arcaizzante), ma non può neppure essere ristretto entro i limiti cronologici 1490-1506/7, come fa il catalogo della mostra bresciana del 1997¹⁶. Tuttavia non crediamo che la sua attività possa prolungarsi fino agli anni '40 del Cinquecento, qualora gli affreschi di Pontida risalissero all'epoca di Isidoro da Chiari. Rimarrebbe il figlio Matteo, di cui ignoriamo tutto, salvo la sua partecipazione in qualità di pittore alla pala di Nembro, firmata insieme al padre. Se a quella data (1490/1500) egli poteva avere circa vent'anni, non sarebbe impossibile immaginarlo attivo ancora 40 anni dopo, aggiornando sulla pittura rinascimentale milanese gli stilemi tardogotici del padre.

Ma noi conosciamo anche un probabile figlio di Matteo, cioè quel Clemente Zamara, documentato nel Bresciano e nel Mantovano (polittico di Asola) tra il 1530 ed il 1534, ma certamente attivo fin verso la metà del sec. XVI, ben oltre la data del 1536, recentemente indicata da Sandro Guerrini e Massimo Rossi¹⁷. Infatti lo stesso Massimo Rossi ha spostato il termine finale della documentazione al 1540 nel recente catalogo sulla scultura lignea bresciana del Rinascimento¹⁸. Di lui sappiamo inoltre che collaborò con il poco noto Alessandro Romanino, fratello del più celebre Girolamo, nella chiesa dei carmelitani di Gottolengo nel 1534 e nel Duomo di Asola

¹⁶ *Nel lume del Rinascimento. Dipinti, sculture ed oggetti dalla Diocesi di Brescia*, catalogo della mostra, Brescia 1997, pp. 67-68 e 70-71 (schede 21 e 24 a cura di B. Passamani e M. Rossi).

¹⁷ S. GUERRINI, *Note e documenti per la storia dell'arte bresciana dal XVI al XVIII secolo (seconda parte)*, in *Miscellanea di studi storico-artistici*, Brescia 1987, pp. 19-20.

¹⁸ *Nel lume*, schede 31-33.

nel 1535¹⁹. Il Romanino minore era ancora in piena attività nel 1547²⁰. A questo punto ci sembra d'aver trovato la soluzione di un enigma. Se Alessandro Romanino e Clemente Zamara collaborarono ad Asola e a Gottomo, perché non avrebbero potuto collaborare anche a Pontida? Penso alla *Natività* (fig. 5), affrescata in forma di finta pala d'altare nella sacrestia di Pontida, la cui stesura pittorica si differenzia da tutte le altre pitture del cenobio, così da costituire un vero e proprio rompicapo per tutti i critici d'arte che si sono sforzati di considerarla nel contesto degli altri affreschi. Il tentativo di attribuirle ad un autore, che potesse essere in linea anche con la restante decorazione, ha fatto delirare Francesco Rossi, che vi ha visto echi gaudenziani, accostabili alle opere di Fermo Stella o di altro pittore caravagginò: in realtà il realismo popolare di quell'immagine sembra più un'eco – sia pur flebile – della presenza di Lorenzo Lotto a Bergamo e – se proprio si deve parlare di naturalismo dialettale – ci si può rivolgere alla lezione del maggiore Romanino²¹.

Ecco a questo punto venire alla ribalta quel così poco conosciuto Alessandro Romanino, che abbiamo citato prima, ma che sappiamo aver collaborato ad Asola con Clemente Zamara. E se fosse lui l'autore sconosciuto della *Natività* di Pontida? Stile dell'opera e cronologia non fanno una piega. Se fosse veramente così potremmo anche essere certi che il committente dell'intera decorazione sia stato Isidoro da Chiari, ricordatosi degli artisti operanti nella sua patria, con cui mantenne per tutta la vita rapporti di cordiale amicizia. Ma se anche non fosse stato lui, non dimentichiamoci come Isidoro Clario sia stato solo uno dei ben sette abati sicuramente bresciani che, tra il 1500 ed il 1550, si alternarono alla guida del cenobio pontidese²².

¹⁹ *Sulle tracce di Mantegna: Zebellana, Giolfino e gli altri. Sculture lignee tra Lombardia e Veneto 1450-1540*, catalogo della mostra a cura di G. Fusari - M. Rossi, Castel Goffredo (Mn) 2004, pp. 116-119.

²⁰ GUERRINI, *Note e documenti*, pp. 21-22.

²¹ Molto opportunamente scrive a questo proposito la Tognoli Bardin: «L'ambiente artistico, che si può intuire da questa testimonianza di scarsa leggibilità, sembra connettersi all'area bresciana gravitante intorno agli esempi più tardi del Romanino, verso le decorazioni di Sant'Antonio a Breno o dell'Annunciata a Bienno; tale è il suggerimento del tocco "impressionistico" e delle forme mosse di figure appartenenti a un popolare realismo lombardo» (TOGNOLI BARDIN, *La pittura a Pontida*, p. 214).

²² G. SPINELLI, *Cronotassi dei Superiori*, in *San Giacomo di Pontida*, p. 214.



Fig. 5 - Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
Adorazione dei pastori.

Il coro di Montecassino

Sappiamo che Isidoro da Chiari fu a Montecassino nel 1534, prima cioè di venire a Pontida e di partecipare al Concilio di Trento: non sappiamo se vi sia tornato in seguito, ma certamente egli mantenne fino al termine della vita rapporti di fraternità con quel monastero e con i suoi abati, specialmente quelli che furono anche presidenti della Congregazione. Egli però era già morto da un paio d'anni, quando l'abate Ignazio Vicani da Napoli sulla fine del 1557 decise di fare il coro per la cripta di San Benedetto, affidandone l'esecuzione a un mastro Benvenuto da Brescia, che il 30 agosto 1558 riceveva allo scopo un acconto in 40 ducati dal rev. P. Don Ambrogio "in Sancto Germano" (= Cassino). Don Ambrogio era, a quanto pare, l'economo dell'abbazia.

Questo "Mastro Benvenuto Lombardo"²³ è stato identificato dalla recente storiografia con quel Benvenuto Tortelli da Chiari, il quale nel 1560, finito il coro per la cripta di Montecassino, si recò a Napoli con un certo Bartolomeo Chiarini e forse con lo zio Bernardino Tortelli e vi cominciò ad intagliare il coro dell'abbazia dei Santi Severino e Sossio, finito nel 1573. Si ricordi che l'abate Ignazio di Montecassino era appunto napoletano e professo del monastero dei Santi Severino e Sossio. La successiva carriera del Tortelli, ricostruita dal compianto studioso napoletano Don Franco Strazzullo, lo vede architetto capo del regno di Napoli, incaricato della costruzione di castelli e di torri di fortificazione marittima dal capo Miseno fino a Gaeta. Nel 1566 si era imbarcato per Siviglia, dove rimase parecchi anni, lavorandovi come architetto.

Nel 1580 egli attendeva ancora alle fortificazioni delle coste calabresi. Sarebbe morto a Napoli nel 1594²⁴. Non abbiamo nulla da obiettare contro questa ricostruzione della successiva carriera di Benvenuto Tortelli da Chiari e propendiamo a riconoscere in lui quel Bonaventura Benvenuto Tortelli, figlio di Clemente (a sua volta figlio di un Benvenuto, già docu-

²³ Così lo chiama il cronista cassinese don Onorato Medici da Napoli nei suoi *Annali Casinensi* (Archivio di Monte Cassino, *Cod. Casin.* 682, parte III, fol. 473).

²⁴ F. STRAZZULLO, *Tre opere d'arte del '500 a Montecassino*, Napoli 2000, pp. 35-39, dove sono riportate notizie che il medesimo autore aveva già pubblicato in una sua precedente monografia: F. STRAZZULLO, *Architetti e ingegneri napoletani dal '500 al '700*, Ercolano (Na) 1969, pp. 305-335.

mentato nel 1516)²⁵, che la documentazione clarense dà come nato a Chiari nel 1535²⁶ e che – quindi – al momento della morte di Isidoro da Chiari aveva già vent’anni. Nulla vieta che il maturo vescovo di Foligno abbia raccomandato all’abate di Montecassino, suo coetaneo, un giovane compatriota, spalancandogli così le porte di una brillante carriera artistica nel Regno di Napoli.

Tutto questo però sarebbe impensabile se noi dovessimo attenerci all’antecedente carriera artistica del Tortelli, così come l’ha ricostruita lo Strazzullo nella medesima opera. Egli scrive infatti: «È probabile che Benvenuto Tortelli sia stato proposto ai benedettini di Montecassino dall’abate di Santa Giustina di Padova. Don Girolamo da Potenza, professore nell’abbazia [*sic!*] di Santa Giustina fin dal 1561 e storico dello stesso monastero, in tre delle sue opere manoscritte (Biblioteca Universitaria di Padova) fa riferimento ad un maestro Benvenuto impegnato ad intagliare il coro nuovo della chiesa di Santa Giustina. [...] Nei registri dell’abbazia di Santa Giustina, conservati nell’Archivio di Stato di Padova, non s’incontra alcun riferimento a Benvenuto Tortelli. Al 29 marzo 1558 Riccardo Tourigny riceveva 24 lire e 4 soldi per fare il modello delle *sedie* (gli stalli) del coro. Essendo analfabeta, firmò per lui Andrea Moroni, capomastro della fabbrica di Santa Giustina. Il 22 settembre 1558 si concluse il contratto col Tourigny per l’esecuzione del coro secondo il progetto presentato ed approvato. Firmò per lui il cognato Battista da Vicenza, *marangon* (falegname). L’opera del coro fu ultimata nel 1566 e da quell’anno fino al 1572 Riccardo Tourigny, il cognato Battista ed altri artisti intagliarono il leggio... Anche l’assenza da Padova di maestro Benvenuto nel 1558 favorirebbe l’identificazione con Benvenuto Tortelli che, come s’è detto, dal 1557 lavorava per il coro di Montecassino. [...] Si potrebbe obiettare che il maestro Benvenuto del coro di Padova non sia identificabile con Benvenuto Tortelli maestro del coro napoletano dei santi Severino e Sosso [*sic!*] perché il primo è detto *vicentino* nei documenti, mentre il secondo è chiamato *bresciano*. Credo

²⁵ L. RIVETTI, *Artisti chiaresi*: II. *Tortelli Clemente (1500-1573)*, «Brixia sacra», VIII (1917), pp. 85-89. A Clemente Tortelli viene ora attribuito il trittico statuario di Gussago di Ceresara (Mantova), ma lo si definisce attivo fino al 1540: *Sulle tracce*, pp. 20-21.

²⁶ Nel 1566 Benvenuto aveva già compiuto sempre in Napoli il coro di Santa Caterina a Formello: L. RIVETTI, *Artisti chiaresi*: III. *Bonaventura Benvenuto Tortelli*, «Brixia sacra», VIII (1917), pp. 121-127.



Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
San Benedetto e santa Giustina (1504).

che questo sia il più debole degli argomenti a sfavore della mia ipotesi. Probabilmente il Tortelli si trasferì da Chiari a Vicenza per motivi di lavoro e i padovani lo ritennero vicentino. Stabilitosi definitivamente a Napoli, prevalse l'appellativo del suo paese di origine. Ad ogni modo, il mio discorso resta una ipotesi, attendibile, ma pur sempre una ipotesi»²⁷.

Fin qui lo Strazzullo: ci dispiace contraddirlo, ma la sua ipotesi non è fondata. Se egli che conosce molta bibliografia meridionale sul Tortelli avesse conosciuto anche i documenti pubblicati a Chiari da don Luigi Rivetti quasi novant'anni fa²⁸, non sarebbe caduto nell'errore di identificare il probabile nonno col sicuro nipote. In realtà un Benvenuto di Clemente Tortelli, nato a Chiari intorno al 1480 potrebbe esser morto a Vicenza intorno al 1556 e potrebbe anche identificarsi con quel "Mastro Benvenuto, uomo maturo e perfettissimo ancor nell'arte", che – a detta dello storico dell'abbazia di Santa Giustina di Padova – "promesse assai più di quello che sapea e potea" e che perciò fu costretto (certamente per ragioni d'età e di salute) a cedere l'onore e l'onere dell'esecuzione del coro di Santa Giustina al genero Riccardo Tourigny²⁹, maestro francese, al quale solo la documentazione più sicura in nostro possesso attribuisce questo merito.

Come poteva questo Mastro Benvenuto, già anziano ed incapace di dare esecuzione al suo impegno con Santa Giustina nel 1556, disimpegnarsi perfettamente a Montecassino due anni dopo ed a Napoli vent'anni dopo? Quanto di lui ci dice Girolamo da Potenza rende impossibile la carriera napoletana che si sa aver compiuto tra il 1560 ed il 1594. Inoltre, se egli fosse davvero quel Benvenuto Tortelli, che – secondo lo Strazzullo – nacque a Chiari nel 1533, nel 1556 avrebbe avuto circa 23 anni e quindi non avrebbe potuto avere già due figli maggiorenni, cioè la figlia data in sposa a Riccardo Torigny ed il figlio Battista, falegname, che nel 1558 firmò a Padova il contratto a nome del cognato Riccardo analfabeta. Inoltre un giovane di 23 anni non può in alcun modo esser definito "uomo maturo et perfettissimo", come Girolamo da Potenza dice di mastro Benvenuto vicentino, che – già vecchio nel 1556 – sarebbe vissuto fino al 1594, morendo quindi qua-

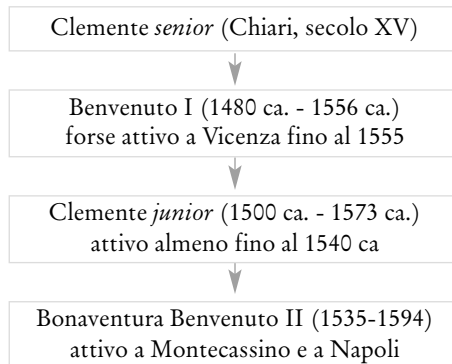
²⁷ STRAZZULLO, *Tre opere*, pp. 37-38.

²⁸ RIVETTI, *Artisti chiaresi*, II. *Tortelli Clemente*, pp. 85-89.

²⁹ STRAZZULLO, *Tre opere*, p. 37. C. BELLUCCO, *Il coro cinquecentesco della Basilica di S. Giustina a Padova*, «Arte cristiana», a. XLIX, 8 (1961), pp. 153-204.

si centenario. Cosa assai improbabile a quell'epoca. In realtà il *mastro vicentino* potrebbe essere solo il nonno di quel Benvenuto Tortelli che sappiamo aver intagliato i cori di Montecassino e di Napoli. Costui invece è Bonaventura Benvenuto Tortelli, nato a Chiari dallo scultore Clemente nel 1535, che all'epoca della commissione cassinese aveva solo 22 anni e che perciò potrebbe benissimo esser stato raccomandato all'abate di Montecassino dal vescovo cassinese di Foligno, cioè Isidoro da Chiari.

APPENDICE

Probabile genealogia degli scultori Tortelli da Chiari nei secoli XV-XVI

GIUSEPPE BOCCHI

L'umanista Isidoro Clario: *cittadino delle lettere, pellegrino nel tempo*

Il profilo culturale di Isidoro, qui sintetizzato nel duplice statuto di cittadino e pellegrino, permette di considerare due aspetti della personalità del benedettino assolutamente complementari e interattivi, tanto che, venisse meno uno, l'altro cesserebbe pure di sussistere: *litterae* può essere inteso sia come epistola, ma anche come letteratura in genere, ed infatti Isidoro parla ai contemporanei servendosi della voce del passato; il tempo, del resto, non è solo la distanza che separa Isidoro dall'antichità, ma è anche la prospettiva esistenziale che guarda alla salvezza dell'umanità contemporanea, una salvezza il cui cammino può essere tracciato combinando ispirazione classica e verità evangelica. Il cittadino e il pellegrino, quindi, convivono e spesso si scambiano i ruoli.

Il cittadino

La condizione di cittadino delle lettere, in Isidoro come in tutti gli umanisti, si articola lungo il duplice percorso delle *litterae* nel senso proprio di epistole spedite agli amici più cari e culturalmente più affini, e nel senso di *humanarum litterarum*, il patrimonio letterario e filosofico ereditato dall'antichità classica. In tal modo, l'umanista diventa cittadino di una comunità disposta su due dimensioni: la dimensione contingente, costituita dagli amici, e quella meta-temporale, ovvero incentrata sul dialogo con gli antichi. In una lettera di Isidoro, quindi, non si trova solo il documento di una occasionale circostanza, ma c'è anche la volontà di dimostrare dottrina culturale e cementare i rapporti di reciproco affetto e condivisione di valori all'interno della cerchia degli amici. In questa prima fase di analisi, emerge chiaramente come Isidoro si mantenga entro uno stile affine a tutto l'umanesimo (l'epistolografia intesa come interscambio tra gli appartenenti alla comunità dei dotti).

Sarà tuttavia possibile notare, analizzando più in profondità alcuni testi, come alcuni autori classici influenzino più di altri il pensiero del benedettino, imprimendo ai contenuti delle lettere tratti indubbiamente originali che superano le normali convenzioni del genere. Tale operazione esula comunque da fini meramente filologici, poiché, come si vedrà, l'autore classico che costituisce la filigrana più sostanziosa delle riflessioni di Isidoro è Seneca, dal quale vengono tratti spunti di riflessione esistenziale che permetteranno in un secondo momento di comprendere come mai Isidoro si possa definire, oltre che cittadino delle lettere, anche pellegrino del tempo.

Convenzioni incipitarie. È uso tipico degli umanisti iniziare le epistole con espressioni di grande affetto e stima nei confronti del destinatario; tali espressioni, che non di rado sfociano in un sussiego finanche eccessivo, sono però indice di quel raffinato senso di fratellanza spirituale che faceva sentire vicinissime persone fisicamente distanti: non si trattava solo di rivolgersi ad amici, ma precisamente a “concittadini” culturali con i quali ribadire legami profondissimi. Di qui la forte presenza di *incipit* a volte davvero iperbolici per salutare il destinatario della lettera che, pur nella loro esteriore artificiosità, si configurano come “segnali di riconoscimento”. Da questo punto di vista, l'architettura formale delle epistole di Isidoro si adegua puntualmente alla tradizione. Il solco è quello a suo tempo già tracciato, per esempio, da Poggio Bracciolini:

«Ero un po' irritato con te, poiché non rispondevi alle mie lettere e, poiché ignoravo il motivo del silenzio, avevo deciso di tacere anch'io per rendere la pariglia e, dal momento che ricordo di averti scritto più spesso in passato, vorrei che tu con più frequenza scrivessi a me [...]. Del resto, quanto mi giovino le tue lettere l'ho sperimentato ieri; mi sono ristorato da un lungo fastidio, dal quale ero afflitto: mi sembrava di essere libero da ogni molestia nel dedicarmi con scrupolo a quelle cose che scrivi e alle quali risponderò in breve»¹.

¹ Lettera a Niccolò Niccoli, Londra, 13 Giugno 1420. L'edizione di riferimento per le lettere di Poggio citate nel presente lavoro è *Poggio Bracciolini, Lettere*, a cura di H. Harth, Firenze 1984. La lettera qui citata è a p. 10 del tomo I. Tutte le traduzioni delle epistole degli umanisti, delle orazioni di Isidoro come dei passi senecani, sono dello scrivente.

Se vogliamo passare ad Isidoro, leggiamo²:

«Mi sono state consegnate le tue lettere in un momento in cui meno di tutti me lo aspettavo e per questo motivo mi furono ancora più gradite: infatti, posto che, per il nostro reciproco affetto, a pieno diritto mi devono essere gradite tutte le cose che da te provengono, ancora più gradite puoi ritenere siano state quelle che mostrano innanzi a sé una particolare umanità [...]»³.

Si comprende quindi come non siano mai amicizie qualunque quelle di cui si parla, bensì improntate ad una sincera comunione esistenziale. Da ciò deriva tutta una serie di atteggiamenti indice di garbo e buona educazione in forza dei quali l'intensità dello scambio epistolare è ritenuta, per così dire, direttamente proporzionale alla stima reciproca⁴, al punto che il non inviare lettere con la dovuta frequenza è visto come atto di grave maleducazione:

«E anche se non avevo nulla da scrivere, non ho certo avuto il coraggio, visto che tanti amici si recano da te, di non dare nessuna lettera, soprattutto perché sono scivolati via così tanti giorni e mesi senza alcuno scambio epistolare: sebbene sappia che ciascuno di noi due, in questa cosa, non ha colpa, dal momento che ciò è accaduto non per una nostra pigrizia o incuria, ma piuttosto per il concorso, diciamo, di diversi impicci, dobbiamo tuttavia stare attenti che, senza che ce ne accorgiamo, il temporeggiare eccessivo e la prolungata abitudine a non scrivere nulla non producano il callo dell'inerzia»⁵.

² Per le lettere di Isidoro l'edizione di riferimento sono le *Epistolae ad amicos* pubblicate presso Antonio Capponi a Modena nel 1705.

³ A Lorenzo Savilianese, Torchiara, 26 ottobre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 18.

⁴ Non sarà fuori luogo osservare come questi usi stilistici vigessero anche presso intellettuali della parte avversa ad Isidoro: nell'epistolario di Filippo Melantone (Bretten 1497 - Wittenberg 1560, uno dei più attenti rielaboratori delle dottrine luterane, nonché compilatore della *Confessio Augustana* del 1530 che rappresenta il fondamento della fede e della vita dei luterani), possiamo leggere: «Ho ricevuto una tua lettera piuttosto lunghetta, la quale per me fu motivo di grandissima gioia e ti prego di scrivermi molto e spesso» (lettera a Johannes Brenz, 12 maggio 1531; la lettera si trova a pp. 108 sgg. del *Melanchthons Briefwechsel*, a cura di W. Thüringer e C. Mundhenk, 5, Stoccarda 2003, che sarà l'edizione di riferimento per le altre citazioni di Melantone).

⁵ A Dionisio Gallo, Parma, 24 ottobre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 7. Cfr. ancora la lettera di Poggio citata alla nota 1: «E sebbene non abbia nulla di nuovo da scriverti, ho voluto tuttavia scribacchiare questi pochi versi spinto dal desiderio di parlarti». Se poi volessimo fare riferimento ad Erasmo da Rotterdam, vero grande modello europeo di umanista cristiano cui comparare Isidoro, potremmo citare questa lettera (epistola

Scrittura, dunque, come manifestazione della presenza: Isidoro sembra quasi eccessivo quando afferma di voler mandare una lettera anche se nulla ha di nuovo da dire, ma semplicemente per adeguarsi a ciò che fanno gli altri⁶. Può sicuramente esserci un omaggio alla convenzione in tale espressione: ma ciò che veramente conta è il timore che la cattiva abitudine della non corrispondenza raffreddi i rapporti umani, un fatto che, in una comunità di studiosi che concepiscono l'interscambio culturale come una necessità imprescindibile, avrebbe un significato esiziale.

Posto ciò, cortesia impone che nessuno si debba sentire obbligato a scrivere, anche se ciò, specie quando capita inaspettato, è fonte di grandissima gioia per il destinatario, che a quel punto, in una raffinata e giocosa tenzone, si sente spinto a rispondere il prima possibile:

«La tua lettera, che non mi aspettavo assolutamente, avendoti io scritto di non fare nulla che ti procurasse fastidio, mi sembra indichi non solo la volontà di derogare dalla precedente norma, ma che a tuo giudizio tale norma sia da abrogare del tutto. Perciò, dal momento che hai fatto più di quanto ti avevo richiesto, seguirò la tua volontà e ti scriverò più frequentemente, specie se mi offri-

CCXXXIV a Bilibaldo, Lovanio, 26 gennaio 1517, contenuta in *Erasmii opera omnia*, stampati da Pietro Vander a Monaco di Baviera nel 1706, t. III, col. 231): «Stimatissimo Bilibaldo, mi è da poco giunta la tua lettera nella quale protesti che io non abbia risposto alla tua. Mi stupisco assai, poiché la mia ampia risposta era già stata vergata a Basilea». Anche nell'*entourage* erasmiano il silenzio tra corrispondenti era ritenuto riprovevole. La prova è l'iperbolico incipit di quest'altra lettera (epistola DXXXIV a Giovanni Turioni, vescovo di Bratislava, Lovanio, 31 agosto 1531, *Erasmii*, t. III, col. 571): «Perché è sembrato così opportuno agli dei che monti e fiumi tengano così distanti le persone che la carità cristiana unisce? La tua lettera mi è stata consegnata, assieme ad altri regalini, quasi sei mesi dopo [*quella inviata da Erasmo*]».

⁶ Anche qui utile il parallelo con Melantone (lettera speditagli da Bartolmeo Latomus il 24 giugno 1533, *Melanchthons*, 5, p. 436): «Sebbene fino ad oggi non avessi con te alcuna consuetudine epistolare, o dottissimo Filippo, tuttavia, poiché questo ragazzo si recava da te, non ho potuto permettere di mandartelo senza alcuna mia lettera [...]. Quest'intenzione ha preso il mio animo, amarti e venerarti, seppure tu assente ed io per te lontano ed sconosciuto». Quest'idea che la comune ispirazione culturale abbatta anche le barriere della non conoscenza reciproca compare anche in Erasmo (epistola DCLXXVIII ad un abate, Basilea, 15 maggio 1524, *Erasmii*, III, col. 795): «Se non mi fosse stata assicurata la tua speciale umanità, reverendo Padre, avrei temuto che mi avresti tacciato di sfrontatezza, poiché io, sconosciuto, scrivevo a te, sconosciuto, io per quello che valgo a te che vali così tanto, e ciò per un argomento che mi riguarda assai poco. Ma la pietà scuserà questa mia audacia, la pietà che la carità cristiana ci ha insegnato».

rai materia e mi stuzzicherai con qualche scritto: infatti sono solito rispondere più volentieri e con più facilità di quanto ami provocare»⁷.

L'estremo riguardo nei confronti del destinatario, quasi a scusarsi di costringerlo a scrivere, si scioglie poi nel compiacimento per il desiderio manifestato dal medesimo di lasciar perdere i convenevoli per dedicarsi ad una fitta corrispondenza: un grazioso minuetto, se si vuole⁸; o, forse, il bisogno di mantenere ben saldi legami preziosissimi che superano il comune rapporto d'occasione. L'epistolografia, cioè, si configura come un necessario dovere civico, riferito non tanto ad una comunità politica, quanto ad una spirituale.

Tecniche dell'allusione: l'allusione ornamentale. Proprio perché si parla di *studia humanitatis*, è naturalmente bene che l'umanista, nelle epistole, trappunti il testo di dotti riferimenti ai classici che servono a nobilitare qualsiasi tipo di discorso, dal più serio al più faceto, dimostrando la nobile e radicata ascendenza della propria dottrina. La tipologia dei riferimenti è naturalmente molto varia e spazia dal greco al latino, dalla poesia alla prosa. Ci soffermeremo solo su alcuni esempi, giusto per dare l'idea dell'operazione culturale compiuta da Isidoro: ad un amico che gli chiede un giudizio su un'opera storiografica da lui composta, il benedettino non esita a citare l'epistola iniziale dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano⁹:

«Vorrei che tu, invece che come giudice e censore, mi ascoltassi come consulente. E tuttavia non rivendico assolutamente per me questo consiglio, ma affermo di averlo ricevuto da un uomo di grandissima dottrina e da un severissimo cen-

⁷ A Onorato Clario, Torchiara, 23 dicembre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 40.

⁸ Poggio Bracciolini a Niccolò Niccoli, Londra 5 Marzo 1420, *Lettere*, t. I, p. 10: «Aspetto di giorno in giorno le tue lettere desideroso di sapere cosa fai, se te ne stai tranquillo o se hai ricevuto le mie lettere che ti ho scritto in grandissimo numero dopo il mio ritorno. E una cosa singolare, da parte tua: non ti parlo, e allora scrivi in tutta fretta, quando invece non solo ti provo, ma ti stuzzico con le lettere, ammutolisci. Si manterrai questo comportamento, sappi che io sarò sordo e muto: non voglio infatti, per colpa della mia loquacità, restare privo delle tue lettere che sole mi alleviano gli affanni». O ancora Melantone (lettera a Johannes Brenz, Wittenberg, 8 aprile 1531, *Melanchthons*, 5, p. 93): «Sebbene ti perdoni facilmente, poiché, fresco di matrimonio, finora non mi hai scritto, tuttavia ho ritenuto di doverti sollecitare a riprendere l'antica consuetudine epistolare. Non potresti farmi cosa più grata di scrivermi in abbondanza su tutto ciò che fai».

⁹ A Giustino, Torchiara, 15 ottobre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 17.

sore. Te lo tramando, per così dire, di mano in mano. Costui è Fabio Quintiliano, il quale nella sua eruditissima opera afferma di gradire il consiglio di Orazio che nell'Arte Poetica raccomanda che non si affretti l'edizione e il libro "sia stampato dopo nove anni"; per tal motivo – dice – "davo ad essi un periodo di riposo, in modo che, una volta raffreddatosi l'amore per la creazione, li potessi giudicare come un lettore dopo averli riesaminati con maggiore attenzione"».

Isidoro molto umilmente ricusa il ruolo di critico letterario richiestogli dall'amico e, professando la propria inadeguatezza, non esita a ricorrere alla voce del maestro classico, che a sua volta cita Orazio (*Ars poetica*, v. 388: *nonumque prematur in annum*), concludendo quindi con l'invito a non avere fretta nell'edizione dell'opera, quanto piuttosto a dedicarsi al *labor limae*, l'affinamento stilistico e concettuale che l'estetica oraziana metteva al vertice dei precetti operativi.

Se invece si tratta di esortare un amico a proseguire lungo la via della virtù¹⁰, non stona di certo citare un poeta greco, Esiodo nella fattispecie, che di precetti morali ha costruito un intero poema (*Le opere i giorni*, sono citati i vv. 289-293). Tuttavia, trattandosi di un dialogo a distanza tra dotti, Isidoro avverte come la semplice citazione del luogo testuale sarebbe inelegante: molto meglio tradurla in esametri latini.

«Virtutem posuere Dii sudore parandam;
Arduus est ad eam, longaque per ardua callis,
Asper et est primum, sed ubi alta cacumina tanges,
Fit facilis, quae dura fuit prius inclyta virtus».

(*Gli dei hanno fatto in modo che la virtù si debba conquistare col sudore; lunga e ripida è la via che ad essa conduce, ed aspra all'inizio; ma non a appena toccherai le alte vette, diventa facile quella nobile virtù che prima era difficile*).

Può esserci poi un invito ad un amico di passaggio presso il monastero di Torchiara¹¹: Isidoro si scusa dei modesti mezzi che potrà offrire, certo che il profondo affetto che li lega supplirà ad una certa mancanza di confort. A corroborare tale convincimento, ecco la citazione oraziana (*Carmina*, III, 29, vv. 13-16):

¹⁰ A Benedetto Savilianese, Torchiara, 19 novembre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 27.

¹¹ A Giulio di Mantova, intorno alla metà di novembre del 1528, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 84.

«Plerumque gratae divitibus vices
Mundaeque parvo sub Lare pauperum
Coenae sine auleis et ostro
Sollicitam explicuere frontem».

(Al posto di quelle ricche, le cene dei poveri, graditissime e semplici, protette dai Lari, senza tappeti e tessuti di porpora, distendono sempre la fronte affaticata).

L'invito alla modestia sotteso alla massima latina si lascia trasferire comodamente nella situazione contemporanea, congiungendosi funzionalmente con la sobrietà raccomandata dalla spiritualità cristiana.

Si è detto in precedenza che uno dei segnali più cospicui di fratellanza spirituale è dato anche dalla frequenza dello scambio epistolare. Può capitare a volte che qualche amico, in modo più o meno serio, si lamenti con Isidoro della scarsità di lettere inviategli. Isidoro, nel riaffermare l'amicizia con la persona in questione, sottolinea come le amicizie solide reggano anche a lunghi momenti di lontananza e corrobora l'affermazione citando Isocrate (*Avvertimenti morali a Demonico*, 1: «Poco tempo basta a porre fine ai legami tra persone vili, mentre neppure tutta l'eternità basterebbe a sciogliere le amicizie delle persone oneste»). Tale citazione, inserita nel contesto di una lettera tra umanisti, mi pare renda bene l'idea del livello di autocoscienza nel sentirsi parte di una cerchia di anime nobili, specie nella serrata contrapposizione tra uomini vili e uomini perbene presente nel greco che viene prontamente attualizzata. Dall'antica Grecia si può far riemergere anche la voce di un poeta, Teocrito in questo caso, a suggello di una lettera che ai fini del nostro discorso è sicuramente la più interessante: in essa, infatti, si cita espressamente lo stoicismo ed è l'unico caso in tutto l'epistolario, come vedremo in seguito.

Qui mette conto notare come Isidoro decida di concludere una riflessione sulla fragilità dell'uomo e sulla necessità di vivere nella sopportazione, dedicandosi alla ricerca della virtù e agli studi letterari: il discorso viene coronato da una citazione che non ha nulla di filosofico, ma fa parte delle massime moraleggianti proprie del senso comune, mirabilmente convertite in materia di poesia dall'artista classico:

«Bisogna farsi coraggio, Batto, forse il domani sarà migliore: le speranze risiedono nei viventi, i morti non sperano più. E anche Zeus una volta è sereno e un'altra fa piovere»¹².

¹² TEOCRITO, *Idilli* IV, 41-43.

Nell'idillio due pastori meditano sulla morte a seguito della scomparsa di alcuni amici: la situazione è semplice, ma l'animo teocriteo riesce ad estrarne una massima a carattere universale e un'esortazione a coltivare la speranza finché si è in vita. Sentimento lirico e riflessione filosofica si amalgamano nella lettera di Isidoro, a ulteriore dimostrazione della capacità, da parte dell'umanista, di ricombinare stimoli culturali di natura diversissima eppure tutti provenienti dal mondo classico, il cui fascino riecheggia intatto nel raffinato scambio epistolare tra uomini del Cinquecento.

L'allusione metabolizzata. Si è detto che la lettera ora analizzata discute di stoicismo nell'unico caso in tutto l'epistolario: il che farebbe pensare che tale filosofia non rientri negli interessi primari di Isidoro. Vediamo innanzitutto il nucleo tematico basilare dell'epistola:

«Leandro mio, io ho questa sensazione, che la miseria è proprio questo, anzi solamente questo: il peccato. E non dobbiamo ammettere che ciò sia riconosciuto più dalla scuola stoica che da quella cristiana. Se questo pensiero si installerà nel profondamente nella mente e nell'animo, cosa c'è alla fine che non possiamo sopportare facilmente?»¹³.

Stoicismo e cristianesimo si incontrano dunque nella suprema norma etica: fuggire la malvagità, poiché essa è il solo grande ostacolo che impedisce all'uomo di vivere serenamente, laddove, eliminato questo, nulla è davvero insostenibile¹⁴. L'estrema semplificazione del discorso etico tende a ridurre al minimo i precetti fondamentali per potersi rendere attuabile da tutti. Del resto il prosieguito della lettera, discutendo della necessità per l'uomo di venire continuamente messo alla prova dalle situazioni difficili della vita, tradisce indubitabili ascendenze stoiche (su questi aspetti torneremo nella sezione dedicata ad Isidoro come pellegrino nel tempo)¹⁵. In questo caso

¹³ A Leandro di Modena, Parma, 5 aprile 1528, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 61.

¹⁴ Per le problematiche che verranno esposte si rimanda a M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967: l'opera, pur datata, presenta una disamina chiara ed articolata dei problemi che qui si accenneranno.

¹⁵ Ci sia consentito in questa nota di fissare la questione dell'effettiva ricezione del testo senecano da parte di Isidoro: è acclarato che durante il periodo preumanistico e agli inizi dell'Umanesimo singole personalità come Petrarca, Lorenzo Valla o Calvino manifestassero indubbe conoscenze in materia di stoicismo. Sappiamo anche che Erasmo curò un'edi-

non abbiamo propriamente una citazione di autore antico, ma molto di più: se Isidoro, riflettendo sui fondamenti del comportamento etico, affianca stoicismo e cristianesimo, si può intendere tale operazione come concessione di una certa “patente di nobiltà” alla filosofia in oggetto. Non solo: vista l'estrema familiarità dimostrata da Isidoro con autori classici di tutti i generi (poeti, oratori, trattatisti) sembra in effetti strano che il rapporto letterario con lo stoicismo (inteso come citazione volontaria) si arresti a quest'unico caso.

In effetti non è così, sebbene la situazione sia più complessa: il fatto è che, mentre gli altri autori sono citati in funzione di abbellimento del discorso, o anche per corroborare una qualche massima, in ogni caso con la volontà di rendere chiaro al destinatario il riferimento ddotto, la funzione che la filosofia stoica e il suo massimo rappresentante latino (Seneca) rivestono nelle lettere di Isidoro è più profonda. I capisaldi filosofici stoici sono avvertiti da Isidoro congeniali al punto da essere perfettamente metabolizzati con la lezione delle scritture, dando quindi luogo ad un prodotto originale che non consente più (né lo vuole Isidoro) di scindere l'elemento classicheggiante da quello moderno: per tale motivo non riusciamo a cogliere immediatamente il riferimento allo stoicismo, in quanto Isidoro stesso non lo intende come una riserva di concetti sparpagliati da utilizzare ogni tanto, ma come una dottrina che *nel suo complesso* sa reagire con il cristianesimo ai fini della messa a punto di un sistema etico generale. Chi legge Isidoro, quindi, non deve aspettarsi avvertimenti del tipo: “come Seneca dice...” seguiti dalla citazione testuale, come abbiamo visto fare con altri autori. Al contrario, il discorso scivolerà uniforme, impercettibilmente intessuto di riflessioni cristiane miste a concetti stoici: il pensiero antico si è fatto, in questo caso, omogeneo con la modernità¹⁶.

zione integrale delle opere di Seneca nel 1515 e nel 1527-29. In area padana, poi, è attestata la circolazione di opere senecane proprio nel periodo dell'attività monastica di Isidoro. Per un discorso più esaustivo sulla diffusione di Seneca tra XVI e XVII secolo, si veda F. BUZZI, *La filosofia di Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, «Aevum Antiquum», XIII (2000) pp. 365-391. Per lo specifico dell'area padana in cui Isidoro operò, L. CHINES, *La parola agli antichi: umanesimo emiliano tra scuola e poesia*, Roma 1998.

¹⁶ «L'umanesimo concepisce infatti l'epistola come strumento di educazione morale, rendendola luogo di incontro tra *virtutes* classiche e sapere cristiano scavalcando quella contraddizione tra *studia pietatis* e *studia humanitatis* che ancora incrinava gli ultimi dibattiti del

Già il livello formale degli *incipit* delle lettere ci testimonia questa situazione: una delle condizioni basilari accioccché l'umanista possa dedicarsi all'epistolografia è la disponibilità di tempo, sottratto agli impegni quotidiani derivanti dall'attività pubblica o da quella al servizio del proprio signore o, nel caso di un monaco come Isidoro, dalle svariate necessità legate alla vita del convento. Nell'*otium* che si riesce a ritagliare all'interno della sfera del *negotium* è possibile scrivere lettere: è pertanto facile trovare, negli autori, sia il compiacimento per il tempo che si riesce a dedicare a tale attività la constatazione che spesso sia proprio il tempo a mancare, a causa delle svariate occupazioni che occupano la vita dei dotti. Citiamo rapidamente un paio di esempi, sempre da Poggio:

«Sebbene io sappia che, pur fra le tue tante occupazioni quotidiane, l'arrivo di una mia lettera ti è sempre profondo motivo di gioia, perché, come tu hai un animo gentile verso tutti, così nutri una particolare benevolenza nei miei confronti»¹⁷.

Nella routine quotidiana la lettera fa le veci dell'amico che la invia e procura una gioia pari a quella della sua presenza effettiva. Si intende che tra mittente e destinatario il rapporto dev'essere specialissimo, improntato ad estrema benevolenza e squisita gentilezza d'animo. Qualità che si sviluppano anche tramite lo studio dei classici, per il quale ci vuole ovviamente il tempo adeguato:

«Mi consola questo fatto, che il tempo non passa senza che io possa aggiungere qualcosa al patrimonio delle lettere, voglio dire quegli studi per i quali ogni giorno ho tempo a disposizione»¹⁸.

Passando ad Isidoro, notiamo come molti *incipit* delle *Epistolae ad Amicos*, in ossequio alla convenzione anzidetta, mostrino il rammarico per la mole di inezie quotidiane che non consentono di dedicarsi adeguatamente all'epistolografia. Ciò che tuttavia si nota, in Isidoro, è che il tema del tempo sempre inferiore alle necessità e della massa di impicci di natura banalmente empirica che tale tempo erodono copre molto più spazio rispetto alle

Coluccio» (*Storia della civiltà letteraria italiana*, a cura di G. Barberi Squarotti, II, t. 1, Torino 1996, p. 36).

¹⁷ A Guarino Veronese, Costanza, 16 dicembre 1416, *Lettere*, t. II, p. 153.

¹⁸ A Niccolò Niccoli, Londra, 17 luglio 1420, *Lettere*, t. I, p. 16.

misure convenzionali. C'è nel benedettino una coscienza quasi esasperata del tempo che fugge che anticipa indubbiamente certe "malinconie" rinascimentali (come del resto si ravvisa già in Lorenzo il Magnifico), ma che lascia trasparire, in più di un caso, una certa memoria senecana circa il problema delle *occupationes* che distolgono l'uomo dalla ricerca della virtù.

Assodato che la cosa che più procura piacere ad Isidoro sono la familiarità cogli amici, garantita e corroborata dallo scambio epistolare, bisogna quotidianamente fare i conti con gli impedimenti al piacere medesimo, tali che si rischia addirittura di non avere più tempo per gli studi letterari:

«Ed io dunque, che quasi fino ad oggi sono stato afflitto da affanni svariati e fastidiosi al punto che nulla di più sfiancante ci potrebbe essere per me di questa vita miserrima, non appena ho potuto rilassarmi un pochino, non ho ritenuto che ci fosse nulla di più tradizionale del dedicarmi di nuovo al mio dovere, anzi al mio obbligo, e visitare i miei amici, te in particolare, nel modo che potevo [cioè, appunto scrivendo una lettera]»¹⁹.

Lettera come comunicazione, quindi, come necessità, più ancora che civile, quasi fisiologica, giacché il turbinio di affanni quotidiani sottrae l'uomo alla sua vera umanità che è fatta di rapporti interpersonali e scambi culturali²⁰. Si nota, qui, come il risentimento verso le *curae* travalichi nettamente i limiti del topos letterario per farsi autentica inquietudine e lamentela per una vita resa miserrima dagli infiniti fastidi contingenti. Atteggiamento che tradisce un'eco concettuale chiaramente senecana: le *occupationes* fanno sì che il bilancio (*computatio*) della nostra vita sia decisamente in passivo, giacché abbiamo permesso a troppi affanni di sottrarci il prezioso tempo da dedicare a noi stessi:

«Coraggio, chiama la tua vita a fare i conti: Calcola quanto di questo tempo ti ha sottratto il creditore, quanto l'amante, quanto il patrono, quanto il cliente, quanto la lite giudiziaria con la moglie [...] aggiungici le malattie, che ci provochiamo da soli, aggiungi pure il tempo rimasto inutilizzato: vedrai che hai meno anni di quelli che stai calcolando»²¹.

¹⁹ A Dioniso Gallo, Torchiara 19 novembre 1528, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 82.

²⁰ Possiamo rifarci anche qui a Melantone (lettera a Johannes Marcellus, maestro dei figli di Wilhelm Riffenstein, 15 ottobre 1531, *Melanchthons*, t. 5, p. 211): «Marcello, non voglio che tu sospetti ci sia altra causa del mio lungo silenzio che non siano le mie occupazioni, che a te non sono ignote».

²¹ SENECA, *De brevitae vitae*, 3, 2.

Vi è dunque un livello esistenziale di pura quotidianità in cui i momenti singolarmente presi appaiono innocui ma la loro somma diventa una devastante menomazione per l'anima dell'uomo. Vediamo come prosegue la lettera di Isidoro:

«E infatti, oltre a quel piacere che mi deriva amplissimo dal sapere tutto ciò che fai, si aggiunge anche quel bene, cioè che almeno per un po' riuscirò a distrarre l'animo da quest'affanno assolutamente ingiusto derivante dagli affari domestici e potrò ricordarmi degli studi interrotti, mentre leggerò le tue opere. Temo tra l'altro tutte le mie conoscenze del latino vadano in malora in mezzo allo stupidissimo darmi pensiero di queste sciocchezze».

Da una parte il mondo degli studi, della riflessione, della crescita umana; dall'altro le *res domesticae*, indegne di attenzione e tuttavia impossibili da eludere. L'animo dello scrivente si trova quindi scisso tra una condizione ottimale, ma che troppo di rado si verifica, ed una persistente stanchezza fisica e mentale implicata dai crucci di ogni giorno. A tal punto tali crucci sembrano pesare che Isidoro teme di aver dimenticato il latino (come lingua e come letteratura, ovviamente). È chiaro che potremmo trovarci in presenza di una voluta esagerazione retorica del contrasto *otium-negotium*, ma il solo fatto che simili riflessioni occupino in sostanza i tre quarti dell'epistola induce a pensare che Isidoro non stia scherzando poi troppo.

A sostegno di ciò, torna utilissimo un altro *incipit*, che colpisce proprio per la scelta del lessico:

«Simpliciano, già da tempo davvero desideravo scriverti qualcosa, ma le quotidiane preoccupazioni, che mi nascono sempre nuove di giorno in giorno, a tal punto mi succhiano via il sangue e la linfa vitale, che peraltro è sempre stata in me esigua, che proprio io, colui che tutti voi a volte rimproveravate di essere un ingordo divoratore di letteratura, adesso ho quasi fastidio delle lettere stesse»²².

La metafora dell'*occupatio* come sanguisuga, qualora fosse intesa in modo scherzoso, esulerebbe indubbiamente dal misurato garbo che gli umanisti riversano nelle loro facezie: c'è invece qui il realistico quadro chi è assorbito completamente dagli affari ordinari che, oltre a minarlo nel fisico (ricordiamo che Isidoro fu afflitto tutta la vita da problemi di ulcera) lo trascina-

²² A Simpliciano, Torchiara, 5 novembre 1528, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 76.

no lontano dalla sua inclinazione più autentica, quella dell'uomo di cultura²³. Il tempo, così e prezioso e soprattutto necessario al perfezionamento spirituale, scivola via, e con esso la vita dell'anima. Pessimismo di chiara marca senecana:

«Ogni, giorno, ogni ora ti cambiano: ma negli altri la rapina si fa più evidente negli altri, da noi rimane nascosto perché non avviene in modo palese. Gli altri sono portati via, ma noi siamo sottratti a noi stessi furtivamente»²⁴.

La morte delle persone care è fonte di dolore, ma il dramma è non accorgersi che noi tutti moriamo giorno per giorno e non facciamo nulla per coltivare la nostra virtù, preferendo perderci nelle vane speranze o in paure prive di fondamento. La preoccupazione del filosofo, che passa direttamente nel pensiero di Isidoro, è incentrata sullo spreco, più o meno volontario, che si fa del tempo:

«Considera la profonda vastità del tempo [...] e poi paragona quella che chiamiamo vita umana con l'incommensurabile [...] quante sono le lacrime che la occupano? Quanti gli affanni? Quanto la morte, la salute, il timore? [...] Aggiungi poi le fatiche, i lutti, i pericoli e scoprirai che in una vita anche lunghissima è minima la parte che viene davvero vissuta»²⁵.

Si esprime l'angosciosa consapevolezza che la vita, ridotta al netto delle occupazioni, è misera cosa: assodato che Isidoro ha ben presente lo stoicismo, non si può che considerare come marcatamente senecana la nota di dispiacere profondo che anima certi *incipit* dell'epistolario, poiché il tema convenzionale della *vacatio temporis*, goduta o rimpianta, si amplia sensibilmente con la considerazione del lento disfarsi dell'animo nel tempo degli affanni che privano della possibilità di dedicarsi a cose veramente

²³ Analogo sentimento in Melantone (lettera a Johannes Brenz, 28 luglio 1531, *Melancthons*, t. 5, p. 147): «Sebbene non avessi tempo libero prescriverti e fossi sfiancato dai dolori dell'animo e del corpo, tuttavia ti ho inviato la lettera, per renderti certo di quanto si conviene mi sita a cuore quella nostra discussione». Così anche Erasmo (epistola DCLXXVII a Bilibaldo, Basilea, 14 aprile 1524, *Erasmii*, III, col. 795): «Mi spiace che tu soffra di podagra [...]. Mi adiro con la tua malattia soprattutto per questo, cioè perché ci priva delle tue dolcissime epistole».

²⁴ SENECA, *Epistulae*, 104, 12

²⁵ SENECA, *Epistulae*, 99, 10-12.



Pontida, Abbazia di San Giacomo,
chostro inferiore, edificato dai monaci cassinesi
all'inizio del sec. XVI.

umane, intese come cose che ristorano l'animo e consentono all'uomo di elevarsi dal mare dell'immanenza ai cieli della spiritualità²⁶.

Seneca si rivela dunque modello fecondissimo: essendo egli stesso peraltro autore di lettere, non vi è dubbio che potesse avvertire, in netto anticipo sugli umanisti, l'esigenza dell'epistolografia e della disponibilità di tempo per le lettere come requisiti fondamentali per un cittadino dell'ideale comunità dei saggi. Ne è la prova l'inizio della lettera 19 a Lucilio:

«Esulto ogni volta che ricevo una tua lettera; mi riempiono infatti di buone speranze e non portano più solo promesse su di te, ma precise garanzie. Fa' così, ti prego vivamente (cosa c'è di meglio da chiedere ad un amico di ciò che chiedo a mio stesso vantaggio?), se puoi, sottratti a queste occupazioni, se non ci riesci, staccati completamente. Abbiamo perso già fin troppo tempo: cominciamo, ora che siamo vecchi, a fare i bagagli».

Ritornano i temi già osservati in Isidoro: ciò dimostra come la cittadinanza letteraria sia un fenomeno non solo orizzontale (cioè tra contemporanei che si scrivono), ma anche verticale, poiché chi scrive coinvolge nella creazione precisi modelli del passato cui viene conferito valore autoritativo.

Il pellegrino

Esiste quindi un livello più profondo, in Isidoro, per quanto riguarda la ricezione della sapienza antica: essa non è solo strumento di dotte allusioni fruibili da un pubblico di sodali; nemmeno, tuttavia, serve solo a rendere più corposo il *locus communis* umanista della *vacatio temporis*. La lezione classica si colloca nelle zone significative della riflessione isidoriana, come anticipazione e soprattutto complemento di quelle norme di vita inverate perfettamente nel cristianesimo, in specie per quanto riguarda il rapporto tra l'uomo e la serie di affanni e tentazioni che la vita presenta incessantemente.

²⁶ Ancora SENECA, *De brevitate vitae*, 3, 3: «Richiama alla memoria [...] quanto pochi giorni sono andati a finire come avevi progettato, quando per te ci sia stata disponibilità per te stesso [...] quanto ti abbiamo derubato la vita senza che ti accorgessi di quello che stavi perdendo, quanta vita ti abbiano strappato via l'inutile dolore, la folle gioia, il getto desiderio [...]: ti accorgerai di morire prematuramente».

Isidoro, collocandosi anagraficamente in un periodo delicatissimo, quello cioè che segna il graduale passaggio dall'Umanesimo al Rinascimento, porta su di sé tutte le ansie e le contraddizioni di cui l'epoca è gravida, come l'affievolirsi della granitica certezza da parte dell'uomo di poter essere completamente fabbro del proprio destino e insieme la visione di sé come perfetto microcosmo in solare armonia con l'universo tutto che lascerà lentamente spazio alla cupezza controriformistica. Egli avverte quindi chiarissima la condizione umana come un pellegrinaggio, ed egli stesso come tale, in fondo, si presenta nei momenti più intensi e sinceri della propria corrispondenza agli amici: il pellegrinaggio temporale indica la condizione dell'essere umano come anima penitente che ogni giorno mette alla prova se stesso di fronte agli eventi esterni. Il peccato originale grava su ognuno, rendendoci deboli e a volte incapaci di fuggire vizi e colpe, tuttavia una salda fede cristiana, corroborata dal messaggio dei più acuti tra i pensatori antichi può costituire un baluardo stabile contro ogni genere di avversità e tentazione.

Isidoro tuttavia non dichiara programmaticamente quanto ora esposto, ma lascia che sia l'occhio del lettore a dedurre, dal testo delle lettere, gli effetti dell'opera di metabolismo tra antico e moderno da lui compiuta. Non si tratta più della raffinata tecnica allusiva o del gioco erudito tra dotti: la letteratura classica è andata ora a radicarsi in simbiosi col pensiero cristiano in un modo tale che Isidoro non deve più preoccuparsi di spiegare al destinatario dove finisce l'antico e dove comincia il nuovo, quanto piuttosto mostrare i risultati di tale sintesi; oltrepassato il fine del puro diletto intellettuale, si giunge alla lezione di vita²⁷. In tal modo Isidoro si fa pellegrino del suo tempo, in quotidiana lotta col peccato sempre in agguato, ma anche pellegrino extratemporale, poiché il suo viaggio spirituale lo porta ad interrogare la voce degli antichi perché essa armonizzi con l'età sua e si trasformi in messaggio universalmente valido. Non c'è quindi venerazione, o peggio idolatria, per la parola dei classici impiantata acriticamente in un'altra epoca; al contrario, il dettato delle Scritture diventa luogo fecondo entro

²⁷ «Proprio dalla varietà delle sue componenti, dotte e popolari, scolastiche e cortigiane, latine e romanze, derivano all'umanesimo dell'Emilia, fra il Quattro e il Cinquecento, quelle qualità più salienti che lo contraddistinguono: la prontezza con cui si libera quasi subito da ogni ombra di pedanteria, supera rapidamente la fase del tirocinio erudito e filologico, piega la sapienza classica a strumento di viva esperienza e a materia di moderna poesia» (W. BINNI - N. SAPEGNO, *Storia letteraria delle regioni d'Italia*, Firenze 1968, p. 280).

il quale far interagire i più bei frutti della sapienza pagana. Sarà pertanto necessario mettere di nuovo mano agli strumenti della filologia, ma ancora una volta non per limitarsi ad una banale individuazione della traccia del modello classico, quanto per scoprire quanto tale modello si fonda con le basi cristiane del benedettino. Proviamo ad analizzare alcuni aspetti del pellegrinaggio nel tempo, inteso sempre come prospettiva verticale materialità-eternità, e vediamo fin dove Isidoro può compiere il cammino insieme a Seneca e da che punto in poi lo stoicismo non può più fornire aiuto.

Il peccato, ostacolo all'ascesi dello spirito

Possiamo partire dalla prima tappa del cammino, cioè la vita terrena e individuare in essa il principale ostacolo all'ascensione spirituale: il peccato, da considerarsi poi, ovviamente, assieme al suo opposto, cioè la virtù. Esso è il fardello che incatena l'uomo e gli impedisce di elevarsi alla contemplazione della verità divina per mezzo della fede. Da parte stoica, anche l'uomo si trova zavorrato dal *peccatum*, che Seneca ama chiamare anche *adfectus*, intendendo tutta la gamma delle passioni che possono agitare l'animo dell'uomo²⁸. La terapia di salvezza deve muovere ovviamente dal riconoscimento della condizione peccatrice, più ancora dalla consapevolezza che nulla all'infuori del peccato nuoce all'uomo. Seneca riconosce che l'animo umano è incline al peccato, giacché non mancano mai persone che ci diano l'esempio o ci facciano compagnia nel compierlo (*Ep.* 97,10).

Tuttavia, una persona avveduta, o comunque sapientemente istruita, può guarire cominciando dalla presa di coscienza della propria condizione (*Ep.* 28,9: «chi non è conscio di peccare non vuole essere redento»). Stabilito ciò, la saggezza filosofica deve insegnare cosa è lecito cercare e cosa fuggire. È chiaro che il discorso senecano giunge a questo punto ad un'estrema semplificazione: solo la virtù è da ricercare, tutti gli *adfectus* vanno respinti. L'animo retto riesce a scorgere la verità e vi si adegua, restando saldo ed immu-

²⁸ Per una esaustiva analisi della teoria della passioni formulata da Seneca in rapporto alla lezione dei maestri greci, si veda il fondamentale lavoro di J. FILLION - LAHILLE, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984. Molto utile, sebbene meno ampia, anche la trattazione di B. INWOOD, *Reading Seneca*, Cambridge 1993.

tabile di fronte a qualsiasi prova della vita. Isidoro recepisce lo spunto classico e naturalmente lo integra con la propria formazione cristiana:

«E infatti soltanto dal nostro animo, cioè dopo l'incarnazione di Dio somma fonte di tutti i beni, abbiamo imparato a cercare i beni che ci sono propri e sappiamo che oltre alla colpa e al peccato nulla può accadere all'uomo di orribile o temibile. Rimanendo di questa convinzione, cioè che nulla in questa vita dobbiamo fuggire all'infuori della colpa, saremo allora re anche più potenti di coloro che vengono chiamati re»²⁹.

Il tema della fuga dal peccato accomuna i due scrittori, così come l'estrema sintesi cui giunge la riflessione (*bonum-virtus* in opposizione a *culpa*): Isidoro ha colto perfettamente l'efficacia didattica del discorso senecano che, unificando tutte le azioni malvagie dell'uomo sotto il comune lemma del *peccatum* e ad esse contrapponendo il mondo monolitico della virtù mostra come il cammino etico verso il bene sia tutt'altro che arduo da configurare (fatte salve le difficoltà che quotidianamente l'aspirante alla saggezza dovrà incontrare). Non solo: l'immagine dell'uomo libero dal peccato che diventa più potente dei re è una chiara memoria senecana: in *De brevitae vitae* 17,1 Seneca osserva come a nulla valga la ricchezza dei re, unita agli stolti godimenti, poiché prima o poi anche nel sovrano più potente si insinuerà il pensiero della caducità delle gioie materiali (le *voluptates*, tipico peccato nella visione stoica), al punto che i re stessi piangeranno la loro potenza, avvertendone l'irrimediabile fragilità.

È però chiaro che Isidoro può spingersi oltre: quando Seneca parla di *peccatum* o di *adfectus*, da parte sua c'è l'idea che il male dell'esistenza umana non sia un fattore oggettivo, magari connaturato con l'esperienza universale, ma dipenda da una sorta di "anomalia" della psiche, un guasto delle capacità razionali in seguito al quale l'uomo perde di vista il vero bene e cade schiavo della passione³⁰. L'auspicio di una simile impostazione è che sia sufficiente la saldezza d'animo unita alla conoscenza del bene per risanare il proprio animo, cioè a dire che uomini di grandi capacità spirituali possono *da soli* sconfiggere il male dentro di loro e diventare virtuosi. L'animo vigoroso diventa quindi giudice unico del destino umano. Isidoro

²⁹ A Onorato Clario, Parma, 17 ottobre 1529, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 141.

³⁰ Su questi aspetti, cfr. FILLION - LAHILLE, *Le De Ira*, pp. 160 sgg.

inizia il brano citato su questa falsariga, dicendo che è nell'animo che l'uomo impara a distinguere i beni che gli sono propri. All'interno di quest'affermazione si inserisce tuttavia la correzione in senso cristiano: Isidoro subordina la saggezza d'animo all'avvenuta incarnazione di Dio in Cristo, cioè al fatto che l'uomo, nella sua vicenda terrena, è incapace di uscire da solo dal peccato, poiché esso non è una semplice disfunzione psichica, bensì una colpa originaria e strutturale ereditata da Adamo. Il miracolo della discesa di Dio sulla terra indica quindi la strada all'uomo, che è poi la strada della vita condotta *ad imaginem Christi*.

Sono prospettive cui lo stoicismo di Seneca non può chiaramente arrivare, dal momento che al vertice di questa filosofia non si pone un Dio-persona che agisce per amore dell'uomo, ma un impersonale logos che garantisce semplicemente il corretto svolgersi della serie delle cause e degli effetti all'interno della vita universale. L'uomo di Isidoro non è quindi costretto in modo quasi prometeico a far affidamento solo su di sé, ma sa da un lato di essere gravato da una macchia metafisica come il peccato originale e dall'altro di essere parte di un piano di salvezza gestito da un Dio che è amore: un aiuto sicuramente più solido all'interno del pellegrinaggio tra la terra e il paradiso.

Se poi ci si volesse interrogare sulla struttura del peccato, cioè sulle modalità che generano l'azione contraria alle leggi divine, si troverebbe tra i due autori una consonanza sorprendente: il peccato (o *adfectus*) nasce da una errata valutazione delle cose del mondo, dallo scambio tra ciò che è veramente bene (o male) e ciò che non lo è: entrambi gli autori concedono all'uomo che si tratti di apparenze a volte davvero ben coneguate:

«Ma certamente simili tentazioni, che sono attuate dai demoni contro gli uomini spirituali, sono assai sottili e mascherate da una specie di apparenza di bene»³¹.

³¹ Per le orazioni di Isidoro, l'edizione è *In sermonem Domini in monte habitum Secundum Matthaeum Orationes sexagintanovem ad Populum* pubblicata a Venezia da Domenico Nicolino nel 1566. Qui abbiamo l'Orazione IX (Sulla tentazione), p. 42v. Possiamo citare anche in questo caso un parallelo erasmiano (*Antibarbarorum liber I, Erasmi*, t. X, col. 1709): «Nelle cose umane ce ne sono alcune che sollecitano gli animi con una subdola cupidigia di sé, poiché sembrano buone ed onorevoli, o dolci o a volte utili: cose di tal genere sono le ricchezze, la fama, il decoro, il piacere. È cosa degna di un uomo forte e proba disprezzarle qualora tu le possedessi o ne fossi incline».

E Seneca:

«E così io ho sempre pensato che in quelle cose che tutti desiderano non ci fosse il vero bene, mentre le trovai vuote e rivestite di un imbellettamento finto ed ingannevole, prive al loro interno di alcunché di simile alla loro apparenza»³².

L'occhio spirituale dell'uomo, qualora non adeguatamente allenato, rischia pertanto di non vedere l'inganno del male che si presenta rivestito delle più appetibili apparenze. A questo livello, tuttavia, il discorso sembrerebbe scusare eccessivamente chi pecca, ritenendolo incolpevolmente ingannato. Il saggio stoico e il pensatore cristiano sono invece d'accordo su un altro punto fondamentale: l'uomo è sempre complice delle azioni sbagliate che compie, nel senso che l'animo, pur conoscendo il bene, piega consapevolmente al male. Se è vero cioè che le passioni e i peccati sono sempre presenti a minacciare l'integrità umana, entrambi gli autori accusano gli uomini di eccessiva debolezza d'animo. Spesso si cede al peccato per pigrizia o proprio perché si desidera cedere. Chi pecca, quindi, agisce con volontà (Seneca direbbe *volens*) ed è consapevole (*sciens*). Isidoro si allinea perfettamente:

«Così [*il diavolo*] agisce in coloro che a tal punto sono contrari ai piaceri carnali: mette di fronte a loro trappole evidentissime nelle quali essi si vanno ad infilare di propria volontà ed in piena consapevolezza [*volentes ac scientes*]. Costoro non solo si compiacciono del male compiuto, ma si abituano anche a farsene un vanto»³³.

L'uomo è pertanto assalito da vane apparenze che diventano incredibilmente concrete: e proprio come se si trattasse di un'azione militare, si deve resistere agli attacchi del male; la metafora bellica a questo proposito è impiegata largamente da Seneca: le passioni sono nemici contro i quali l'animo deve mostrarsi saldo ed inespugnabile, poiché la virtù stessa è la cittadella perfettamente munita contro qualsiasi evento esterno che possa sconvolgerci:

«Ognuno si opponga con tutto l'animo: verrà sconfitto se batterà in ritirata, vincerà se andrà all'attacco del proprio dolore [...] Questo male che ti schiaccia, ti insidia, ti incalza, ti inseguirà incombendo sempre più pesante se inizierai a sottometterti; se invece ti opporrai e vorrai resistergli, verrà respinto»³⁴.

³² SENECA, *Ad Helv.* 5, 6.

³³ CLARIO, *In sermonem, Oratio IX*, p. 42v.

³⁴ SENECA, *Epistulae*, 78, 14-16.

Isidoro, a sua volta, si chiede polemicamente:

«La maggior parte di voi sembra essere compresa nel novero di coloro che non fanno alcun tentativo per resistere ai vizi e ai peccati: del resto, com'è possibile che dopo aver fatto penitenza si ricada in peccati sempre peggiori? Evidentemente perché non si decide mai in modo serio e sentito di imboccare la retta via e resistere agli assalti del diavolo e degli altri nemici»³⁵.

Considerazione ripresa anche altrove:

«Dopo che infatti un nemico ha invaso il cuore come se entrasse in una rocca, ha un ininterrotto dominio sull'uomo e lo comanda secondo il suo arbitrio. Bisogna che il cuore sia protetto sia da ogni tipo di desiderio malvagio, sia dallo smodato desiderio di possedere: se questo invade l'uomo anche una sola volta, lo rende subito disponibile a qualsiasi male»³⁶.

Isidoro analizza spietatamente la vicenda del peccato calandola naturalmente nel tempo della vita e in tutte le circostanze possibili: si pecca quando ci si affossa negli eccessivi godimenti del presente o quando si è agitati da speranze e timori per il futuro; l'ingordigia nasce allorché il cibo viene ritenuto non solo qualcosa di necessario per vivere, ma come l'unica cosa per cui vivere (come dire che il bene assoluto – la virtù cui l'uomo deve tendere – è costituita dall'ingozzarsi); l'abbandono ai piaceri carnali si radica nel sentimento della caducità delle cose umane e dalla paura di perderle, con la conseguente spinta a godere il più possibile di tutti i vizi prima che se ne elimini l'occasione; la paura della futura povertà spinge i pigri a compiere esagerate elemosine per poter essere degni un giorno di goderne a loro volta. Si tratta di azioni mosse da *species* oppure *opinio*, quindi motivi non veritieri, ma solo supposti.

Eppure l'uomo è così immaturo da non riuscire a distinguere il bene dal male e non comprende che non ha senso affliggersi per il futuro, giacché esso è saldamente e solo nelle mani di Dio. Su questo aspetto Seneca si dimostra buon maestro (*Ep.* 78, 16: «Bisogna dunque recidere due cose: il timore del futuro e il ricordo dei dispiaceri passati: questo non mi riguarda più, quello non ancora»), ma è soprattutto il tema dell'apparenza ingannevole ad anima-

³⁵ CLARIO, *In sermonem, Oratio IX*, p. 42r.

³⁶ CLARIO, *In sermonem, Oratio XXXVIII* (Sul desiderio dannoso), p. 162v.

re la riflessione del filosofo, prontamente mutuata da Isidoro: le ricchezze, dice Seneca, offrono una verosimiglianza di bene a cui i più finiscono per credere (*Ep.* 87, 34), mentre l'uomo virtuoso riesce a districarsi tra le apparenze del bene e il sospetto del male e quand'anche gli capiti un evento spiacevole, non lo potrà mai ritenere una disgrazia in senso assoluto, ma per l'appunto un semplice *incommodum* (*Ep.* 66, 17); la morte stessa non è un male in sé, ma ne ha solo l'apparenza (*Ep.* 82, 15); la fermezza d'animo è la capacità di rimanere imperturbabili di fronte alle apparenze del male; le false opinioni di bene e male vanno sostituite con la conoscenza della verità (*Ep.* 33).

Ciò che poi si nota nell'analisi etica dei due autori è che Seneca riduce il male ad un fatto esclusivamente interno all'uomo, laddove Isidoro associa la debolezza umana alla volontaria azione del diavolo che tenta di allontanare l'uomo da Dio. Tale differenza rende anche conto della diversa interpretazione data dai due circa il senso del male presente nel tempo della vita umana: in Seneca, come si è detto, il male non esiste in sé, ma è prodotto di un'errata valutazione intellettuale. Tuttavia la vita è zeppa di circostanze che possono indurre l'uomo in errore. A volte, addirittura, sembra che queste prove siano riservate proprio agli uomini più virtuosi, che appaiono continuamente bersagliati dal male. Ciò si deve al fatto che il *logos*, per temperare l'animo dei saggi, organizza simili eventi in modo che l'uomo virtuoso li affronti imperturbabile, conscio che nulla può privarlo della virtù³⁷. A questo punto, quindi, i momenti difficili sembrano essere quasi una prova di elezione per chi li attraversa³⁸. È però chiaro che anche la più onorevole delle prove a nulla vale se alla fine non sia previsto un premio. Qui lo stoicismo soffoca un po' se stesso, poiché il premio della virtù diventa la virtù stessa. Nell'aver messo alla prova la saldezza del proprio animo l'uomo scopre di possedere tale ricchezza e di essa si pasce, in attesa di nuove prove.

«Sforziamoci di anche noi in qualsiasi avversità e il premio non saranno corone o palme e neppure trombe che impongano il silenzio al momento della proclamazione del nostro nome, bensì la virtù e la saldezza dell'animo [...]»³⁹.

³⁷ SENECA, *De providentia*, 4,12: «Ci frustra e ci fa a pezzi la sorte: noi resistiamo. Non è crudeltà, ma una gara: quanto più spesso la affronteremo, tanto più saremo forti. Dobbiamo offrirci alla sorte affinché, nell'affrontarla, veniamo rafforzati proprio da lei».

³⁸ SENECA, *De providentia*, 5,4: «La fatica chiama i migliori».

³⁹ SENECA, *Epistulae*, 78, 16.

Il tempo della vita è quello in cui effettivamente si esaurisce la vicenda umana: non esistono particolari premi dopo la morte (su questo tema lo stoicismo mostra di muoversi sempre con estrema difficoltà), per cui il premio migliore che l'uomo può acquistarsi è la vita virtuosa e in sostanza il fine coincide con il mezzo. Tutto il destino dell'uomo si gioca quindi all'interno dell'uomo stesso:

«Devi lodare in lui ciò che non può essere sottratto né conferito, che è proprio dell'uomo. Mi chiedi di che cosa si tratti? È l'animo e la virtù nell'animo compiuta. Infatti l'uomo è animale razionale [...]. Cos'è quindi ciò che questa razionalità gli chiede? Una cosa facilissima, vivere secondo natura»⁴⁰.

Vivere secondo natura, quindi, di fatto, vivere unicamente per questa vita, non avendo altro alleato o nemico che se stessi. Per Isidoro, invece, Dio è il solo Bene, mentre la causa del male va cercata nell'azione del demonio che influisce sull'uomo macchiato dalla colpa di Adamo. Il diavolo è *adversarius* dell'uomo, perennemente intento ad insidiarlo e ha al suo servizio, nella visione di Isidoro, una schiera di demoni robusti come veri atleti del male, quindi instancabili nella loro azione di travimento. Tuttavia la lotta contro la tentazione non è finalizzata semplicemente a provare la forza d'animo dell'uomo: alla fine del proprio cammino di penitenza, il cristiano intravede la gloria di Cristo e il *ministerium angelorum*. Ma prima di giungere ad essa, è necessario svelare la verità e liberarsi dalle tenebre dell'errore: l'animo dell'uomo, secondo Isidoro, rifugge spesso dalla luce della legge divina e rimane ancorato alla materialità del mondo transeunte:

Questa legge divina è come una lanterna che risplende in un luogo oscuro e se viene tolta davanti ai nostri occhi non ci saranno che tenebre. E questo è l'unico motivo per cui così spesso rimaniamo invischiati: poiché abbiamo trascurato questa luce, sprechiamo tantissimo tempo rivolgendoci sempre agli affanni terreni e mai o comunque certo molto raramente alziamo gli occhi al lume celeste»⁴¹.

L'uomo pellegrino nel tempo smarrisce la luce che gli indicherebbe una strada sicura e si perde in percorsi fallaci che lo sviano dalla felicità più autentica, quando di fronte a lui, manifesto ed appagante, si staglia il luminoso astro della bontà divina. Questo binomio concettuale oscurità-igno-

⁴⁰ SENECA, *Epistulae*, 48, 8.

⁴¹ CLARIO, *In sermone, Oratio IX*, p. 45v.

ranza contro luce-elevazione spirituale a Dio (che ha evidentemente anche ascendenze giovanee) è già presente in Seneca, il quale parla spessissimo di *caligo mentis* (e Isidoro parla della luce divina che splende in *caliginoso loco*) per indicare l'oscuramento spirituale che fa precipitare l'uomo nella passione. Appesantito dall'ignoranza, egli è incapace di sollevarsi, mentre, se ci riuscisse, toccherebbe le cose divine:

«Infatti questo corpo è un fardello penoso per l'animo che è incalzato dalla sua oppressione, è legato se non giunge la filosofia ad ordinaragli di respirare allo spettacolo della natura e a sganciarlo dalle cose terrene verso quelle divine [...] così l'animo, chiuso in un domicilio spoglio e oscuro, tutte le volte che può, cerca di uscire e si acquieta nella contemplazione della natura»⁴².

Evidenziata la comune metafora dell'oscurità, notiamo comunque lo stacco rispetto a Isidoro: il cristiano prospetta all'uomo la celeste contemplazione di Dio, mentre Seneca non può attingere ad una dimensione metafisica, limitandosi ad indicare come cosa divina la *rerum naturae contemplatio*, ovvero la conoscenza delle leggi del cosmo cui tutti gli esseri sono sottoposti⁴³. La dimensione divina rimane pertanto legata ad un aspetto di pura immanenza⁴⁴. Il tempo, per Seneca che pure ne parla così diffusamente nelle proprie opere, si arresta quaggiù⁴⁵. Tuttavia concetti, metafore e schemi argomentativi dell'autore latino si dimostrano una base importantissima su cui Isidoro può far germogliare le proprie idee cristiane⁴⁶.

⁴² SENECA, *Epistulae*, 64, 16-18.

⁴³ M. VON ALBRECHT, *Momenti della presenza di Seneca nella tradizione cristiana*, «Aevum Antiquum», XIII (2000), p. 17: «Realizzare la propria natura equivale alla contemplazione scientifica del cielo, in armonia con la postura eretta dell'uomo, assieme con al totale *imitatio* della *vita activa* (*virtus*)».

⁴⁴ G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1983².

⁴⁵ Cfr. A. TRAINA, *Il tempo e la saggezza*, Introduzione a LUCIO ANNEO SENECA, *La brevità della vita*, Milano 1991, pp. 5-21.

⁴⁶ Cfr. E. LEFÈVRE, *Il De Providentia di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano*, «Aevum Antiquum», XIII (2000), p. 55: «C'è da tener conto delle differenze sostanziali, che cioè la filosofia stoica è indirizzata all'Al di qua, la dottrina cristiana, andando oltre l'Al di qua, all'Aldilà; che secondo la filosofia stoica l'Uomo può raggiungere dio, magari superarlo, secondo la dottrina cristiana no; che la filosofia stoica ammette il suicidio, la dottrina cristiana no. Ma un confronto delle due visioni del mondo potrebbe essere remunerante, giacché la vita dello stoico fondata moralmente è determinata da un'etica paragonabile a quella della vita devota del cristiano».

Il tema della morte

Una successiva tappa di questo cammino concerne senza dubbio il problema della morte, il passaggio cioè dalla condizione materiale ad altro. Conta molto l'atteggiamento da osservare in simili circostanze, specialmente quando persone care ci abbandonano. Anche in questo caso Isidoro trae ispirazione dalla parola dell'antico e ancora una volta può integrarne il messaggio in una splendida sintesi di saggezza stoico-cristiana. Alla morte si legano sostanzialmente due problemi: essa ci affligge in quanto segnala l'estrema limitatezza del tempo della vita umana, ma soprattutto pone l'interrogativo su eventuali dimensioni temporali ed esistenziali di là da essa. Al primo problema, tanto Seneca quanto Isidoro rispondono con mirabile compostezza: solo lo stolto si illude di essere immortale, laddove il saggio, comprendendo che la morte è parte dell'esistenza, deve impedire all'afflizione di annientarlo.

Seneca scrive appunto delle *consolationes*, opere direttamente finalizzate a consolare i destinatari per la perdita – o la lontananza – di cari congiunti. Le argomentazioni addotte per lenire simili dolori vertono da una lato sull'accettazione del destino comune degli uomini, all'interno del quale la ciclicità nascita-morte è un evento naturale ed inevitabile; dall'altro si sottolinea come la morte sia soprattutto fine degli affanni dell'esistenza, ritorno ad una condizione di beata assenza di dolore che diventa quasi invidiabile per coloro che sono ancora al mondo. Da ciò discende l'invito per l'uomo a vivere senza troppi timori, nella coscienza serena che tutto deve finire, ma non necessariamente questa fine è un male. Si tratta di una *praemeditatio*, cioè di un esercizio mentale a livello inconscio di perenne attesa degli eventi che non possiamo controllare, ma che proprio perché attesi ci colpiscono con meno violenza quando accadono. Di qui la capacità di sopportare con animo sereno (*ferre aequo animo*) ogni accadimento. Vediamo come Isidoro recepisce il tema:

«Non appena mi fu comunicato che tua madre aveva seguito il destino comune dell'universo, mi era venuto in mente di scriverti qualcosa circa quest'argomento per consolarti, ma mi fermò la considerazione che tu sei a tal punto vigoroso d'animo e saldo di mente, che turbamenti di questo genere non possono penetrare in quella tua roccaforte e nel petto adeguatamente predisposto»⁴⁷.

⁴⁷ A Giambattista Folengo, 8 ottobre 1527, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 14. La lettera in realtà presenta un destinatario anonimo; convincenti ipotesi sul fatto che si trattasse di

Isidoro avrebbe voluto scrivere una lettera consolatoria all'amico Giambattista per sollevarlo dall'affanno del lutto, ma, ricordandosi della sua profonda forza d'animo, ha lasciato perdere, sapendo l'amico immune da simili dolori. La filigrana stoicheggiante si rileva nell'espressione *fatum commune* (*Consolatio ad Marciam* 26,6: «Se ti può essere di sollievo il comune destino, sappi che nulla rimane dov'è, ma il passare del tempo abbatte tutto e se lo porta via») oppure nell'accento alla forza d'animo e alla fermezza di spirito di Giambattista (*Consolatio ad Marciam* 1,1: «La fiducia [nella provvidenza] mi ha dato una ormai comprovata forza d'animo»; *Ad Polybium* 6,1: «Guarda nel tuo animo quanto esso abbia forza contro il dolore»).

La saldezza morale di Giambattista è dovuta alla serena coscienza che nella vita sono compresi anche i dolori e i lutti: ciò spiega perché il suo animo sia così ben corazzato (*praeparatus*) di fronte alle avversità. Anche in questo caso Isidoro attinge al tesoro lessicale senecano: nessun bene giova a chi lo possiede se l'animo non è stato *praeparatus* alla perdita: non c'è modo più sereno di perdere qualcosa del non poter rimpiangere ciò che si è perduto (*Ep.* 4, 6)

Nel comportamento di Giambattista paiono poi ravviarsi echi del *De tranquillitate animi* 11, 6: l'impatto di un male è più lieve contro chi se lo aspettava, mentre si fa più pesante per coloro che dalla vita sono abituati ad aspettarsi solo cose buone. Giambattista è quindi immune da qualsiasi assalto delle passioni: il suo animo è come una cittadella ben fortificata contro l'assalto dei turbamenti, immagine militare che denuncia evidenti precedenti senecani (*Ep.* 82,6: «La filosofia è un muro inespugnabile [...]. In un luogo insormontabile sta l'animo che trascura gli eventi esterni e si salva nella propria cittadella»).

C'è quindi una indubitabile tendenza a conferire tinte classiche al discorso circa la serena sopportazione della morte dei propri cari⁴⁸. È chiaro poi

Giambattista Folengo, fratello del poeta Teofilo, sono state proposte da G. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Coccaio*, Napoli 1948, cui si rimanda per una più approfondita disamina delle prove a favore dell'identità in questione.

⁴⁸ Il valore autoritativo di Seneca in materia di cura delle malattie dell'anima era del resto già consolidato presso umanisti anteriori ad Isidoro. Bartolomeo Platina, figura eminente dell'umanesimo romano del secondo Quattrocento e autore di epistole filosofiche (1468-69), inserisce Seneca, assieme ad Agostino, Girolamo e san Paolo, tra gli *auctores* che composesero opere «per sedare i dolori del corpo e le perturbazioni dell'animo».

che, rispetto a questo tema, la tavolozza di sfumature cui Isidoro può ricorrere è più vasta e più ricca di contrasti rispetto a Seneca, il quale, non potendo promettere un aldilà in senso cristiano, non può nemmeno configurare la vita come patimento perenne, poiché l'uomo si troverebbe in una condizione totalmente disperata. Lo stoicismo, come tipico delle filosofie ellenistiche, cerca di fornire ai suoi destinatari le risorse per vivere al meglio nell'aldiquà, senza preoccuparsi di tracciare autentici scenari ultraterreni. In Isidoro invece si può apprezzare una maggiore serie di chiaroscuri.

In una lettera ad Eusebio di Modena, Isidoro si rallegra per l'arrivo dell'amico, pur sapendolo mosso da circostanze tutt'altro che liete:

«[...] per nulla felice è stato tuttavia il motivo di questa tua partenza, a causa appunto della morte di tuo fratello: ma un uomo assennato, quale tu sei, e non inesperto delle vicende umane, deve sopportare ogni cosa con animo sereno, soprattutto perché pochissimo o piuttosto nulla c'è di buono che noi ci possiamo aspettare in questa vita mortale»⁴⁹.

Una nota di pessimismo acutissima (forse anche per un cristiano) che esaspera i toni della *praemeditatio*, pur concludendosi stoicamente con il *ferre aequo animo*: la serenità non è quindi una specie di anestesia mentale che renda insensibili all'esterno, quanto da una preparazione spirituale impostata sulla recisione delle eccessive attese o delle vane speranze. Da un tale comportamento si individua l'uomo dotato di *prudentia*, cioè di quella saggezza di vita, maturata con l'esperienza, che permette di affrontare le avversità⁵⁰.

È ben vero, tuttavia, che qui Isidoro sembra concepire la vita come inespugnabile afflizione, allontanandosi nettamente dal dettato senecano: ciò si deve al fatto che, mentre il filosofo si preoccupa di rendere l'uomo immune al dolore per garantirgli totale serenità su questa terra, il Cristianesimo concepisce la vita come transito, traendone le opportune conseguenze; il male della vita presente va atteso e sopportato in misura sempre crescente, ma da esso è possibile affrancarsi con la beatitudine celeste: il benedettino

⁴⁹ A Eusebio di Modena, Parma, 7 ottobre 1529, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 135.

⁵⁰ Senza la *praemeditatio* si rischia infatti di cadere nella disperata condizione psichica descritta in *Epistulae* 74, 32-33: «Se davvero qualcuno teme un qualche male, mentre lo aspetta ne è incalzato come se fosse giunto e teme, a causa della paura, qualsiasi cosa che per cui paura di soffrire [...]. Così l'animo malato è scosso dai mali molto prima di venirne oppresso».

intende negare la possibilità del bene assoluto *in questa vita* (ciò che lo stoicismo invece ammette, anzi propugna)⁵¹, spostando la dimensione della vera felicità nel regno dei cieli. Cionondimeno, il ritratto senecano dell'uomo *prudens* può essere tranquillamente mutuato (e aggiornato) per riproporlo in una situazione contemporanea⁵²: Eusebio deve essere *sapiens* al modo stoico, corroborando però tale serenità non con la semplice possibilità del dominio della ragione sulle passioni, quanto con la fiducia che i dolori del presente possono venire riscattati dalla gioia ultraterrena⁵³.

Ecco quindi che il cupo scenario delle sofferenze mondane si rischiarava immediatamente e la prospettiva temporale si approfondisce, mostrando come l'esistenza sia un cammino che travalica i limiti dell'umano. In tal modo anche il dolore della morte viene lenito, pur se con sistemi ben più efficaci che nella *consolatio* di tipo classico: vediamo come Isidoro si comporta alla notizia della morte di uno dei suoi più cari maestri:

⁵¹ Un fatto peraltro inevitabile, dal momento che lo stoicismo concepisce la centralità del presente ed esalta l'istante come assoluto. Di qui l'invito di Seneca a vivere senza indugio (*De brevitate vitae* 9, 1: *protinus vive*) e a considerare non tanto la quantità bensì la qualità della vita (*Epistulae*, 70, 5: «pensa sempre a come sia la vita, non a quanta sia»; *Epistulae*, 101, 15: «importa quanto bene tu viva, non quanto a lungo»). Tutto ciò che riguarda il futuro non va né desiderato né temuto, ma semplicemente accettato, in modo da non cadere schiavi delle passioni. Solo nell'adeguarsi alle circostanze in cui di volta in volta il logos ci inserisce si può ottenere qualche bene dall'esistenza. Il problema di un futuro destino dell'anima passa quindi decisamente in secondo piano.

⁵² Su questi aspetti cfr. anche M. PERRINI, *L'umanesimo cristiano: fonte di ispirazione e stile di vita*, Brescia 2001.

⁵³ Bisogna in realtà precisare che Seneca, circa il problema della morte, si mostra assai oscillante in più di un luogo dei *Dialogi* e delle *Epistulae*: nell'epistola 65 egli rimane a mezza strada tra l'ipotesi materialistica e quella spiritualistica, dichiarando che la morte è *aut finis aut transitus*, posizione ripetuta in *De Providentia*, 6,6 («disprezzate la morte: essa o ci fa finire o ci fa transitare»). Sicuramente, poi, Seneca condivide l'idea stoica che le anime individuali periscono e vanno a riconfluire nell'anima universale (*Consolatio ad Marciam*, 26, 7), una situazione che però non ha nulla a che vedere con l'aldilà cristiano [cfr. A. SETAIOLI, *Seneca e l'oltretomba*, «Paideia», LII (1997), pp. 321-367]. Di fatto, il vero fine del filosofo era vincere il terrore della morte, non tanto ammettere o negare la sopravvivenza dell'anima. Del resto, la matrice eminentemente materialista dello stoicismo risolve in modo solo in parte soddisfacente il mistero del nostro venire al mondo per poi doverlo abbandonare: il vero dono che questa filosofia pretende di garantire è in fin dei conti l'immunità – teorica – dalle passioni. Un orizzonte completamente terreno. Su queste questioni cfr. M. BELLINCIONI, *Dio e immortalità*, in *Studi Senecani e altri scritti*, Brescia 1986, pp. 19-25.

«Per cui, lasciate da parte le lacrime, che l'impulso naturale e la molle tenerezza del cuore hanno fatto sgorgare, dobbiamo fare in modo di pregare in modo adeguato il suo spirito ogni giorno e di adeguarci all'esempio dei suoi costumi e della sua vita piena di rettitudine così da trovare anche noi quella stessa via verso la Beatitudine per la quale egli è già passato e quella sede delle anime divine in cui credo fermamente che questo mio Precettore sia già giunto»⁵⁴.

Come già Seneca, anche Isidoro ammette come pienamente umane le manifestazioni di lutto e l'afflizione ad esse legata⁵⁵: sono reazioni assolutamente naturali. È l'eccesso di abbandono al dolore che si fa patologia, perché indica la mancata accettazione delle leggi del cosmo. Seneca, si è visto, ama dimostrare che la vera felicità dell'uomo sta proprio nella comprensione dei ritmi universali e dell'alternanza fatale ed ininterrotta di vita e morte, per cui nulla deve venir rimpianto, in quanto l'esistere non è che perenne fluire e rigenerarsi del *logos*-fuoco. Il vertice di una simile opera consolatoria sta quindi nell'idea che contro il fato ci si può lamentare, ma non ci sono pianti che possano mutarne l'inesorabile corso: di qui l'invito a risparmiare lacrime superflue (*Ad Polybium* 4,1: «risparmiamo lacrime che non servono a nulla»).

È chiaro tuttavia come una simile impostazione, al suo fondo, lasci profondamente insoddisfatto chi volesse cercare un senso più vero alla vita che non sia solo un meccanico adeguamento alla serie degli eventi ed un venir messi alla prova nell'animo contro la passione e il dolore ottenendo come premio semplicemente l'immunità dal dolore stesso. Seneca, appunto, può fermarsi solo a questo livello:

«Il saggio non si affligge per la perdita dei figli, né per quella degli amici; sopporta con il medesimo animo la loro morte e la propria: non teme più questa di quanto si dolga di quella. La virtù è infatti armonia: tutte le sue opere concordano e sono congruenti. Tale concordia si distrugge se l'animo, che deve essere elevato, si sottopone al lutto e al rimpianto. "Ma allora non soffrirà nulla di simile al turbamento?" [...] È possibile: ma rimarrà in lui la medesima persua-

⁵⁴ A Giulio parmense, Torchiara, 12 novembre 1528, CLARIO, *Epistolae ad amicos*, p. 79.

⁵⁵ Cfr. SENECA, *Epistulae*, 106, 3: «Chi può negare che tutte le passioni derivino da un principio quasi naturale?». Cfr. anche M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978, p. 33: «non si deve neppure credere che il conflitto morale nasca da un dissidio fra razionalità e irrazionalità, giacché anche la componente istintiva è un dono provvido della natura per il conseguimento di fini necessari».

sione che nessuna di queste cose è un male e non è degna di sottomettere a sé una mente sana»⁵⁶.

Un quadro indubbiamente agghiacciante: nulla merita autentica compassione, poiché tutto è scritto nella volontà del logos. Il senso ultimo delle cose, però, si limita all'accettazione di ritmi universali che non lasciano speranza oltre l'esistenza materiale. Il cristianesimo risponde: chi muore lasciando di sé splendido esempio di fede se ne va apparentemente per non tornare più, ma in realtà indica agli altri una via di felicità eterna, costituita dalla contemplazione di Dio tra le schiere degli angeli, che appare sicuramente una meta più completa rispetto a quanto prospettato dalla stoicismo. Il maestro di Isidoro riprende dunque i connotati tipici del *sapiens* stoico⁵⁷, che con la sua vita si fa esempio di virtù per i discepoli e vale quindi di più di qualsiasi discorso teorico:

«Scegli uno di cui ti piacciono il modo di vivere e i discorsi [...] mettilo sempre davanti come guardiano o come esempio. Te lo ripeto, è necessario qualcuno a cui i nostri stessi costumi si conformino: in caso contrario, non potrai correggere le tue manchevolezze secondo la regola»⁵⁸.

A tali prerogative si aggiunge però il fatto che non di un semplice saggio si parla, ma quasi di un santo che non solo è modello cui adeguare la condotta di vita terrena, ma addita a tutti gli uomini il cammino verso l'eternità e verso una beatitudine intesa come pienezza di letizia in comunione con un Dio trascendente.

Tra colpa e redenzione

Il contrasto tra cupezza del peccaminoso transeunte e immutabile splendore della salvezza eterna giunge però al culmine, a mio parere, in una composizione poetica di Isidoro non ispirata Seneca, bensì ad Orazio e preci-

⁵⁶ SENECA, *Epistulae*, 74, 30-31.

⁵⁷ Nell'epistola 41 Seneca definisce il saggio come cittadino di due mondi, venuto sulla terra per fare da paradigma per gli uomini. Tuttavia, il messaggio divino di cui egli è portavoce si risolve sempre nella dimensione puramente materialistica del logos stoico.

⁵⁸ SENECA, *Epistulae*, 11, 10.

samente all'*Ode IX* del primo libro dei *Carmina*, la cosiddetta *Ode a Taliarco*. Isidoro scrive a sua volta un'ode, indirizzata al pretore modenese Francesco Bellincino⁵⁹, che del modello oraziano riprende il metro e l'incipit, mettendosi così in volontario rapporto di emulazione con l'antico.

L'ode oraziana è giocata sul tradizionale motivo epicureo del godimento delle semplici gioie del presente e sull'invito a non preoccuparsi del futuro, poiché l'uomo non può essere padrone di ciò che sarà, ma può al massimo disporre al meglio di ciò che offrono di volta in volta le circostanze. Di nuovo, ma molto più che in Seneca, il ricorso a tonalità sfumate: solo in questa vita è possibile cercare una moderata serenità, poiché al di fuori di essa non esistono certezze. Se un brivido di malinconia tutta terrena pervade l'animo di Orazio, il rimedio, ancora tutto terreno, è costituito dal buon vino, sorvegliato di fronte ad un caldo focherello, senza curarsi delle forze della natura che soverchiano l'uomo. Ad una prima parte, paesaggisticamente e spiritualmente invernale, l'ode fa seguire il quadretto di vita squisitamente cittadina del furtivo appuntamento tra due giovani con tutto il corollario di baruffe e sorrisi che caratterizzano il lieto incontro, in modo così da ribadire il concetto che la vita va vissuta attimo per attimo, specie quando si possono godere i dolci piaceri della giovinezza, non crucciandosi della morte o della sofferenza. Il tono uniformemente medio di Orazio si tramuta, in Isidoro, in una visione compenetrata di infinita miseria e riscatto definitivo. Come Orazio apre l'ode (citando a sua volta Alceo) con l'espressione *Vides ut*, invitando Taliarco a contemplare l'immobilità del paesaggio invernale⁶⁰, Isidoro inizia con *Vides ut*, ma spostando già decisamente l'accento sulla caducità del tempo umano sulla terra (vv. 1-5a):

Vides ut orbem praecipites agant
Dies, nec ullam dat requies moram;
Bifrons fugato nam priore
Novum aperit tibi Janus annum,
Francisce.

(*Francesco, tu vedi come i giorni scorrono a capofitto sulla terra e la quiete non offre nessun indugio: infatti Giano bifronte, messo in fuga l'anno precedente, ti apre già quello nuovo*).

⁵⁹ L'occasione è il Natale del 1528. L'ode si trova alle pp. 98-99 delle *Epistolae ad amicos*.

⁶⁰ HORATIUS, *Carmina*, 1, 9, 1-4: «Vides ut alta stet nive candidum / Soracte nec iam sustineant onus / silvae laborantes geluque / flumina constiterint acuto».

Se Orazio apre con sensazioni di quiete e immobilità, Isidoro predilige l'aspetto della fuga inesorabile del tempo che crea inevitabilmente ansia in colui che si sente in balia di forze che non può controllare: Giano ha concluso l'anno, ma *subito* ne inizia uno nuovo. E l'uomo può semplicemente subire questi avvicendamenti. Se poi Orazio prosegue con l'invito a ravvivare il fuoco⁶¹, a versare vino e a lasciare agli dei il compito di governare l'universo, Isidoro insiste invece sul lento disfarsi della vita tra disagi e afflizioni (vv. 5b-8):

Quanta et pro numero capit
 Crementa tempus, tantum adimit tuae
 Vitae, reponens impeditum
 Pro facili et grave semper aevum.

(Di quanti anni cresca il tempo, tanti ne sottrae alla tua vita, riservandoti un'esistenza affannosa e piena di ostacoli invece di una piacevole).

Quest'idea di inarrestabile logoramento della vita tra interminabili dolori peggiora in maniera sensibile il sentimento sostanzialmente rassegnato che si avverte in Orazio: rispetto all'indifferenza degli dei per le vicende della terra tipica dell'epicureismo, qui prevale la visione di un destino che si accanisce contro l'umanità in una persecuzione senza requie. Il tempo deruba progressivamente e senza rimedio l'uomo delle sue energie vitali e lo sfinisce in modo programmatico, quasi con intenzionale dispetto, scegliendo per lui solo momenti tristi. Isidoro approfondisce il concetto con la metafora degli uomini travolti dalle tempeste della vita, molto spesso illusi da fallaci speranze, ma destinati a miserrime riuscite (vv. 9-11a):

Heu quo rotatos turbine, quo maris
 Aestu revulsos sors misera improbe
 Illudit.

(O come la sorte infelice ingiustamente illude gli uomini persi a roteare nei turbini, travolti dai flutti del mare!)

È probabile che alla base di tale immagine ci sia la memoria di un'altra ode di Orazio (*Carmina* 1,5) in cui l'incostanza di Pirra nei confronti di un gio-

⁶¹ HORATIUS, *Carmina*, vv. 5-8: «Dissolve frigus ligna super foco / large reponens atque benignius / deprome quadrimum Sabina, / o Thaliarche, merum diota».

vanotto inesperto è paragonata proprio al mare sconvolto dalla tempesta in cui il ragazzo si perderà nella disperazione di averla creduta sempre libera e disponibile solo per lui⁶². Se memoria c'è, è però evidente che Isidoro accentua i toni della metafora, riferendosi non tanto all'incostanza di una donna di mondo, quanto al doloroso svolgersi delle sorti umane in generale. Comune con Orazio c'è in ogni caso il sentimento dell'illusione (il giovane dell'ode 1,5 è definito *credulus e insolens*): gli uomini si muovono in una selva di apparenti gioie terrene la cui fragilità si rivela però quasi subito, mettendoli di fronte all'inesorabile destino di precarietà e dolore che è riservato alle vicende della vita. La risposta di Orazio è l'invito, in qualità di vecchio esperto di naufragi d'amore reso saggio e disincantato dall'esperienza, a non lasciarsi travolgere da desideri eccessivi, compreso quello amoroso.

Isidoro non può certo accontentarsi: la prima metà dell'ode (4 strofe) si chiude con un quadro in cui si accusa la sorte di essere spietata nei confronti di una stirpe, quella umana, antica abitatrice del paradiso (qui reso classicamente con l'immagine dei Campi Elisi) e ora perseguitata da malattie e vecchiaia (quest'ultima personificata, secondo un uso classico che rimanda alla descrizione virgiliana dell'oltretomba). Il precedente oraziano ha quindi fornito lo spunto per un discorso che ha poi preso direzioni ben diverse, arrivando a configurare la sorte dell'uomo come oppressa da una condanna irredimibile. Isidoro però, nella seconda metà dell'ode (ancora 4 strofe, con perfetta simmetria tipica proprio di Orazio) dà un'impennata al discorso e lo apre a prospettive inattingibili per il poeta antico: egli si chiede retoricamente se mai Dio riporterà l'uomo a quella condizione di felicità da cui l'uomo stesso è stato esiliato *ob scelus unius*, per la colpa di una sola persona, e precisamente di una *foemina importuna* che ha mangiato del frutto proibito. Si comprende quindi come la prospettiva si ampli in un discorso di colpa da espiare (ovviamente assente in Orazio) che già comincia a dare un senso alle umane sofferenze: la risposta definitiva è Cristo, da Isidoro definito *puer* in memoria anche, io penso, della IV Ecloga di Virgilio in cui il poeta mantovano, nella Roma devastata dalle guerre civili, prospetta la nascita di un fanciullo destinato a riportare l'età dell'oro sulla terra. Nel cammino dalla rassegnazione alla speranza Isidoro si appoggia arti-

⁶² HORATIUS, *Carmina*, 1, 5, vv. 5-8: «Heu quotiens fidem / mutatosque deos flebit et aspera / nigris aequora ventis / emirabitur insolens».

sticamente ai sommi poeti latini, integrando la loro lezione: in Virgilio, c'è un *puer* destinato a sublime gloria terrena:

«Egli avrà vita divina e vedrà gli eroi insieme agli dei ed egli stesso sarà visto assieme a loro e reggerà per mezzo delle virtù della patria il mondo riappacificato»⁶³.

Niente a che vedere con la missione redentrice di Cristo secondo Isidoro (vv. 21-24):

Unus vetusti criminis hic Puer
 Labem expiabit, virgineis Puer
 Qui nunc fovetur parvus ulnis,
 Strata colens tenui paratu.

(Questo fanciullo espiere la macchia dell'antica colpa, il fanciullo che ora è riscaldato dalle braccia di una vergine e vive su una strada con mezzi modesti).

Non c'è nulla di eroico nella descrizione di Isidoro: Cristo non è un re terreno, ma è sceso in terra per addossarsi i peccati di un'intera stirpe. Se il fanciullo virgiliano è epicamente raffigurato tra divinità ed eroi, il figlio dell'uomo vive in una misera mangiatoia, confortato unicamente dall'abbraccio della madre (si noti la disposizione dei vocaboli *virgineis... ulnis* che circondano il *Puer... parvus* con un ricercato chiasmo che simboleggia la protezione della madre a favore del figlio). In luogo di attributi guerrieri o magici, prevale l'immagine di un bimbo indifeso che sperimenta su di sé la debolezza umana.

E tuttavia quest'apparente debolezza è invece preludio ad una salvezza su cui non è possibile avere dubbi: Isidoro fa riferimento alle profezie sulla venuta di Cristo (tra cui fu inserita a torto anche la IV Ecloga) riprendendo il tema tradizionale del ritorno dell'età dell'oro già impiegato da Virgilio; alla fine dell'ode, però, l'apparentamento concettuale con l'antico cessa: nell'ecloga la venuta del *puer* sulla terra si inserisce in una visione ciclica dell'esistenza in forza della quale il mondo attraversa un periodico decadere da una condizione di perfezione ad una di totale disfacimento per poi ritornare all'iniziale serenità (vv 5-6 e 11: «Dall'inizio riprende a svolgersi la grande serie delle età, già tornano la Vergine e i regni di Saturno [...] comince-

⁶³ VERGILIUS, *Eclogae* IV, vv. 15-17.

ranno a procedere i grandi mesi»). Prevale quindi un aspetto circolare ed orizzontale dell'esistenza, che si risolve tutta nel mondo terreno. Isidoro introduce invece un elemento verticalizzante, giacché la venuta di Cristo è viatico per gli uomini che vogliono sollevarsi dalla peccaminosità dell'esistenza contingente per raggiungere la beatitudine celeste (vv. 29-32):

Hoc nos duce, omnes non bene nobiles
Dissolvere aequum est sollicitudines,
coeloque sedem quaerere inter
aethereas superum catervas.

(È giusto che, con una simile guida, noi tutti che non siamo santi dileguiamo gli affanni e cerchiamo la sede celeste tra le schiere degli Dei).

Il fanciullo virgiliano è sì dotato di vita divina, ma non nasce per indicare agli uomini la via del cielo, bensì per riappacificare la terra. In Isidoro, invece, Cristo diventa il porto sicuro in cui finalmente dissolvere gli affanni dell'esistenza e farsi simili a Dio: se l'ode iniziava con l'immagine del tempo che quasi come una tempesta si riversa addosso all'umanità travolgendola, ora agli uomini è data la possibilità di superare l'oppressione e risalire nelle regione dell'antico esilio. Si tratta quindi di una promessa davvero definitiva, che supera l'angusta visione ciclica della tradizione classica per offrire la prospettiva di una felicità duratura e spirituale sottratta alla periodica decadenza prevista da altre dottrine: lo spettacolo dell'eternità si apre rinnovandosi nella promessa del natale di Cristo.

I classici accompagnano artisticamente e spiritualmente Isidoro, ma solo per un tratto. Quando si tratta di dare un fine autentico all'esistenza umana, quando cioè non basta consolare gli affanni del presente, ma indicare una via per un futuro senza tramonto, solo il cristianesimo può essere chiamato in causa a rispondere. E tuttavia si vede come il cristianesimo di Isidoro non combatta con la tradizione pagana, bensì collabori con essa, traendo spunti concettuali che vivificano e arricchiscono il discorso del benedettino. Egli, dunque, si dichiara cittadino di una comunità ideale di letterati che travalica i secoli e che in modi differenti ha tentato di guidare l'uomo nel cammino del tempo: la sua risposta è il pellegrinaggio verso l'eternità di un Dio-persona che è amore e pienezza di senso.

Il cittadino e il pellegrino sono, in Isidoro, figure distinte e tuttavia complementari: sarebbe infatti errato limitare la figura del cittadino delle lettere

ad una condizione statica di epistolografo e il pellegrino nel tempo ad una dinamica di pensatore. La redazione delle lettere costringe Isidoro a mettersi non solo in relazione con i suoi contemporanei, ma ad interrogare gli autori del passato, in cerca di quei frammenti sparsi di saggezza che devono poi essere completati ed amalgamati dall'incontro con le Scritture. Quando invece Isidoro riflette sulla condizione umana, spinge il pensiero al di là del presente, ma nel contempo rimane saldamente legato ad una realtà materiale fatta di amici e fedeli da istruire in un quotidiano e serrato colloquio spiritualmente edificante. Un esempio significativo e profondo, per quando fino ad oggi sostanzialmente misconosciuto, di umanesimo cristiano.

BARRY COLLETT

Definition of humanity in the early sixteenth century:
*Correggio, Isidoro Clario, Zarlino and
the restoration of “imago dei”*

Like a child’s kaleidoscope, immense turbulence and changes in Western Europe during the first half of the sixteenth century provide constantly changing perspectives. The pieces generally fall into familiar patterns, but sometimes there are unexpected shapes, and occasionally we see shining little fragments not noticed before. Amongst the more familiar patterns are technical developments; art and architecture; the European discovery of the New World; the continuing revival of the classical world, the spread of *studia humanitatis* into schools and universities and its impact on education and political and other social ideas.

It was a time of change and optimism. Optimists hoped that knowledge would increase, that beauty and civilised behaviour would flourish, and conflict and wars be controlled. Printing presses, scholarly translators and editors of biblical and patristic texts spread religious ideas which implied progress, raising hopes that humanist-scholastic analyses of key concepts like sin, grace, faith, righteousness and salvation, would deepen spirituality, eradicate superstition and engender renewal and greater stability in Western Christendom. The word ‘reformacion’, became commonly used from the late 1490s. Just as Matteo Palmieri had prophesied in the 1430s that a new civil dawn was at last arising, so Thomas More in 1509 and Erasmus in 1527 wrote enthusiastically of new dawns of moral and spiritual achievement.

But ‘new dawns’ and their hopes often cloud over, and by the time that Erasmus wrote, optimism was again going awry. Pious hopes were constrained by realities and, even worse, reforms engendered their own new conflicts, which often proved deeper and more acrimonious than previous quarrels. Luther’s insights into sin, righteousness and faith became entangled with papal and secular realpolitik, and the old uncomfortable religious tensions, which had held together before the Reformation now split into two European religious-political cultures. Idealised rhetoric and precepts

of political behaviour brought little improvement. On the contrary, technical developments and propaganda were used for warfare, territorial conquest and oppression – frequently seeking divine support for hatreds and even naming weapons after apostles. By 1540, there were dire religious and political divisions in Europe. In 1542, the Colloquy of Regensburg seemed the last chance for Western Christendom to resolve its major theological differences over justification, but it failed, mainly because cardinal Contarini led it down what seemed the promising road of *duplex iustitia*, which turned out to be a dead-end¹. The failure of Regensburg left Rome with only political power, the council of Trent, and the Catholic ‘Counter-Reformation’ – the latter a misleading name because its activities were not reactive but creative in their own right.

This turbulent period now needs new exploration, moving beyond the familiar intellectual, political, and theological events that still dominate sixteenth-century studies. We should turn the barrel of our kaleidoscopes and perhaps look at lesser-known creative people – literary, artistic and musical – studying not just what they did and how they did it, but trying to enter their mental world and ask why creative people created what they did, and what problems, anxieties, tensions or puzzles they were trying to resolve.

During the early sixteenth century many ideas in art, poetry, and music implicitly asked “How do we live the good life? How should humans live in society? What is a healthy body politic?”. “Where is our true homeland?”. These questions were often asked in new ways and in response to new situations and ideas, but behind them lies an even more profound question, “What is a human being?”. Such questionings, re-definitions, and affirmations of humanity were not uncommon amongst writers, artists, theologians, and lawyers, nor were they confined to Protestant or Catholic, clerical or lay. They were implicit in Thomas More’s *Utopia*, Machiavelli’s political works, revivals of Petrarch’s poetry, Richard Whytford’s *A Werke for Householder*, the art of Hieronymus Bosch and *studia humanitatis* itself. Erasmus and others answered the questions often with irony and mocking

¹ Had Regensburg followed the Cassinese path of reconciling *gratia sola* and *opera humana*, making both essential to restoration of *imago dei*, as Benedetto da Mantova did in *Il Beneficio di Cristo*, then this fundamental theological question may have been resolved and subsequent European history changed.

humour, including the Cassinese monk Teofilo Folengo, who sardonically concluded of his true homeland, that “Zucca mihi patria est”, Albrecht Dürer’s woodcuts defined humanity by mingling daily human life with surrounding spiritual beings. Other definitions of humanity were simultaneously crude and profound. In 1521, an English illustration of Christ’s passion offered remission of 32,004 years of purgatorial punishment for five *pater nosters* and five *aves* said with ‘piteous beholding’ of the pains of Christ. The illustration portrayed human suffering in divine terms, and when the viewer pitied the suffering Christ, the Saviour in turn pities and intercedes for humanity. Thus human nature was identified with Christ as the *imago dei*, of course the remission of purgatorial punishment was absurd and soon after diminished in mainstream piety, but the point stands that underneath shallow indulgences was a profound attempt to define redeemed human nature in terms of suffering and mutual pity².

The fifth Lateran council considered the questions in a different context when it considered whether some indigenous inhabitants of the New World were truly human or perhaps intermediary creatures between animals and humans³. To modern eyes this seems an unnecessary, even unpleasant, question, but the council had to take into account all possibilities, just as we must do today with modern embryonic research. If advanced forms of life are found in outer space and we will once again have to ask these questions, considering the relationship of these creatures to human beings on Earth, asking whether they are in any sense ‘human’? These questions will force us into our own definitions and re-assertions of humanity.

The definition of humanity was crucial to the restoration of *imago dei*, and we see this clearly in the Benedictine Congregation of Santa Giustina of Padua, the Cassinese monks⁴. The Congregation’s spirituality was difficult to identify or classify. On the one hand, its teachings resembled Protestant theology on the depth of sin, the will’s incapacity to achieve salvation; salvation by grace alone through faith in the self-offering of Christ

² London, British Library C. 37. *Here begyneth a shorte treatyse of contemplacyon taught by our lorde Jhesu criste, or taken out of the booke of Margery kempe, ancesse of Lynne*, f. 19.

³ The question had implications both for missionaries wishing to convert indigenous inhabitants, and for those wishing to enslave them.

⁴ The Congregation was known as the Cassinese after the abbey of Monte Cassino joined them in 1505.

(what the monks called the *beneficio di Cristo*): it is understandable that many Catholics considered them crypto-Protestants. On the other hand, the monks insisted upon *opera humana* as essential to salvation, and not merely expressions of gratitude: it is therefore understandable that many Protestants thought them disguised monastic semi-Pelagians. In fact, the monks were neither Protestants nor semi-Pelagian, but scholars who took their Pauline ideas from Greek patristic sources, notably Chrysostom and other Antiochenes. They held that that the primary problem of sin was not guilt but the degradation and death of body and soul. Sin could be broken only by the grace of Christ (the *beneficio di Cristo*) and justification came through faith alone. But thereafter *opera humana* became necessary for salvation - not to merit salvation but to rebuild humanity in the image of God, turning body and soul towards glory. Consequently, they believed that debates between Catholics and Protestants had concentrated too much upon guilt, legal judgment and justification: it was therefore unduly forensic, and missed the central issue of human salvation. Despite the Benedictines' Greek patristic sources, neither Protestant nor Catholic authorities tolerated their theological reconciliation: Protestant theologians denounced Cassinese ideas, and the Catholic bishops at Trent shouted down Abbot Luciano degli Ottoni. Thereafter, the Congregation's theology of reconciliation was partly suppressed and partly modified by the monks themselves, until eventually the Congregation's contribution to the Reformation debate of the sixteenth century disappeared.

Even at its height, the Cassinese pattern of salvation was never quite complete. The monks responded strongly to the Reformation debates, and their doctrines of sin, grace (the *beneficio di Cristo*) and faith were expounded clearly, but their teaching on the restored *imago dei* remained unfinished. After Regensburg the Congregation intensified its efforts, but when they suffered rejection at Trent in 1546, their ideas on the restored *imago dei* were still unclear, and after Trent it became ecclesiastically difficult for the monks to pursue and resolve that final question of the relationship between *gratia sola*, *opera humana* and *imago dei*. Thus, the fundamental question within their pattern of salvation remained unanswered: What is the process of regeneration - what actually happens as the image of God is restored?

The monks' own behaviour partly indicates an answer. The Benedictines were renowned not only for their scholarship and piety but also for their

friendliness with the laity. Apparently they believed that warmth, generosity of spirit and magnanimity were signs of the restoration of *imago dei*, and several contemporary observations refer to the monks' generosity of spirit, magnanimity and empowering goodness. For example, on 11 December 1537, no less a notorious sinner than Pietro Aretino wrote in strong terms to don Ambrogio of Ferrara that "your kind breast was opened to me the first day you saw me and the reason was this: that in your mind reigned no trace of the friar [...]. For in the religion you follow and observe, there is no niggardliness"⁵. The crucial words are "nella religione, che servite e osservate, non sono pidocchierie". The monks, of whom Teofilo Folengo was another example, believed that assurance in the gift of salvation, the *beneficio di Cristo*, resulted in a vibrant and loving spirituality, which was reflected in the kindness and exuberance of human behaviour.

Yet more than personality was involved in "the religion you follow and observe". The Congregation's writings contain hints of a nexus between a vibrant spirituality and a healthy, beautifully human body. We need to explore that idea further, especially its origins in Greek patristic doctrines of *theosis*. Moreover, we may assume that those who associated with the Congregation shared, or at least were sympathetic to, their beliefs about salvation, regenerated humanity and restored *imago dei*. In this essay we consider the ideas of three such men, all known to each other: Antonio Allegri da Correggio was associated with the Benedictines from 1514 onwards and during the 1520s was commissioned by nuns and monks in Parma; don Isidoro Clario addressed an *Oratio* on poverty to the citizens of Brescia in 1540, published a Bible of 1542, and an edition of *Canticum canticorum* in 1544. Finally, there is a brief reference to the musician, Gioseffo Zarlino, who used Clario's *Canticum canticorum* for his famous motets.

In summary, this article has three speculative suggestions - first, that during this period there were attempts to define the process of restoration of *imago dei* and describe what it meant to be a fully integrated human being; second, that the Benedictines of Santa Giustina pursued this objective as a corollary of their distinctive theology and spirituality; third, that these three men - Clario the Benedictine monk, Correggio the artist, and Zarlino the musician - were creative people trying to express the restora-

⁵ P. ARETINO, *Lettere di M. Pietro Aretino*, I, Paris 1609, cc. 238v-239v.

tion of the *imago dei* as taught by the monks of Santa Giustina. These three speculations provide a basis for new lines of research in the historiography of Benedictine culture during the earlier sixteenth century.

Correggio's artistic genius

Correggio was clearly part of the Congregation's network. In 1514 he was working as an artist at San Benedetto Po, Mantua, the Congregation's administrative centre. He then moved to Parma, where the monastery of San Giovanni Evangelista was a centre of Cassinese scholarship, and where Isidoro Clario was professed in 1517. About 1519-20, the abbess Giovanna di Piacenza and the nuns of the Benedictine convent of San Paolo at Parma commissioned Correggio to paint a small room with classical themes. His work in the Camera of San Paolo made a strong impression, and between 1520-24, the monks arranged for Correggio to paint frescoes in San Giovanni Evangelista. These are the famous frescoes of which Giorgio Vasari wrote that in Correggio's paintings 'flesh looked like flesh, not like colouring, his figures look beautiful and happy with "a loveliness which one would have thought impossible to conceive, much less to paint with the hands"⁶. All commentators agree that Correggio's art was incredibly human and shows enormous artistic genius, but what intellectual or spiritual idea was he expressing? What was the program behind this intensely human realism?

There is an enormous historiography on Correggio's artistic programme, chronology, influences and social context⁷. Some commentators hold that his realism was inspired by classical and Christian literary sources, for example Panofsky believed that Correggio was clearly driven by classical antiquity, and Von Simson argued that Correggio drew ideas

⁶ G. VASARI, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, III, Firenze 1568.

⁷ L. FORNARI SCHIANCHI in *Rivedendo Correggio: l'Assunzione del Duomo di Parma*, eds. L. Fornari Schianchi and E. Battisti, Milano 1981, p. 10. Schianchi follows John Shearman (1980) in distinguishing between a patristic approach in San Giovanni Evangelista and a popular style in the cathedral ("parla al popolo"). Paola C. Lavagetto and Eugenio Riccomini have set the frescoes in Parmesan historical context, but Smyth says that this approach turns the study away from the frescoes themselves, and it is anachronistic to label Correggio 'proto-baroque'. C. SMYTH, *Correggio's Frescoes in Parma Cathedral*, Princeton 1997, p. 4.

from the *Legenda Aurea* on St John, including its pseudo-patristic quotations⁸. Other art historians argue that Correggio's realism was anti-spiritual and pagan. Jacob Burckhardt thought that it lacked deep Christian meaning, was certainly anti-spiritual, almost immoral, and 'desecrates' the supernatural, although Burckhardt made a significant side-comment that the divine and the very earthly are here closely combined' - a contiguity that reminds us of Dürer⁹. Cecil Gould offered an argument similar to Burckhardt, describing Correggio as a sensualist, frivolous and without any profound thought and his frescoes in San Giovanni Evangelista were barely suitable for a sacred context: "Correggio's works, [...] for all their brilliance, show a lack of solemnity, combined with a refined sensuality"¹⁰. One is tempted to reply that 'lack of solemnity' is precisely the kind of term that important and solemn academics use to describe creative people who think with exuberance.

Another group of critics emphasise Correggio's theological message. Frederick Hartt, picking up Burckhardt's passing remark that "the divine and the very earthly are here closely combined", argued that in Correggio "human emotion and sacred purpose are inextricably blended [...] half erotic, half religious"¹¹. Giuseppe Toscano (1974) sees the sequence of Correggio's work on Christ's incarnation, passion, and resurrection, (with parallel sequence of the sibylline prophecies) as an expression of the Benedictine programme on salvation¹². Geraldine Wind (1976) argued that the monks entrusted Correggio with a coherent program of the "quintessential Christian concept of the Logos made Light", for which he used for the "Benedictine method" or "Benedictine dualism" (Old and New Testaments; Bible and

⁸ O. VON SIMSON, *Correggios Assunta in der Domkuppel zu Parma*, «Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte», XX (1983), pp. 329-343. E. PANOFSKY, *The Iconography of Correggio's Camera di San Paolo*, London 1961. JACOBUS DE VORAGINE, *The golden legend: readings on the Saints*, trans. William Granger Ryan, I, Princeton 1993, pp. 51, 55.

⁹ J. BURCKHARDT, *The Cicerone: an Art Guide to Painting in Italy*, London 1918, reprint New York and London 1979, pp. 177-178, 181-182.

¹⁰ C. GOULD, *The 'school of love' and Correggio's mythologies*, London 1970, p. 5. Similar sentiments occur in Gould, *The Paintings of Correggio*, London and Ithaca, New York 1976, p. 114.

¹¹ F. HARTT, *History of Italian renaissance art. Painting, sculpture, architecture*, 4th edition, revised David G. Wilkins, London 1994, p. 559.

¹² G. M. TOSCANO, *Nuovi Studi sul Correggio*, Parma 1974.



Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
Santa Caterina e san Sebastiano.

Rule; sibyls paired with prophets)¹³. John Shearman (1980) says that his cupola, apse and other work in San Giovanni Evangelista are a coherent thematic exposition of Benedictine teaching on the incarnation, passion, and resurrection. This article agrees with Shearman's general argument, but identifies the precise Cassinese nature of those teachings.

More recently, Carolyn Smyth has further developed the idea that Correggio's realism in San Giovanni Evangelista has a theological message. She argues that his programme was 'a creative statement of Christian belief', depicting the proximity of the mortal and the divine, by using perspective and light with clouds and angels: moreover, she says, Correggio depicted that proximity of mortal and divine in order to assert clerical dominance and social conservatism. She argues that Correggio made an 'undemocratic and pluralistic' division of his viewers into spiritually more advanced clergy and the less spiritual laity, that he reasserts the Mariological interpretation of the Song of Songs with the Virgin representing the church and its necessity for salvation, and that he has a high Renaissance emphasis upon propriety as a reaction against dangerous social change and the 'chaos of heresy, plague and military defeat'. According to Smyth, Correggio reminds his viewers of their proper place within the cosmic hierarchy and the necessity of aristocratic maintenance of order and suppression of new forces¹⁴. In other words, Correggio was a hierarchical, authoritarian religious and secular conservative.

This article suggests a different interpretation of Correggio's art at Parma - that his "riotously joyful, illusionist"¹⁵ frescoes in San Giovanni Evangelista and the ideas behind them with their realistic, exuberant, sensual emphasis upon human bodies and temperament, were not pagan, nor religiously authoritarian, but deeply Christian, reflecting the doctrines of the Cassinese Benedictines, his patrons, particularly their belief that through the *beneficio Christi* the *imago dei* is restored in fallen mankind. The frescoes' "relentless dynamism" (the irate Giovanni Battista Tinti called it "a stew of frogs") and their "[bodily] ravishing [...] character and emotion"

¹³ G. WIND, *The Benedictine Program of S. Giovanni Evangelista in Parma*, «Art Bulletin», LVIII (1976), pp. 521-27.

¹⁴ SMYTH, *Correggio's Frescoes*, pp. 5, 102.

¹⁵ The description is that of SMYTH, *Correggio's Frescoes*, p. 3.

have a message of fulfilment similar to the basic sentiments of Luther's *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, though the frescoes were derived from Benedictine teaching rather than from Luther¹⁶.

When the nuns of San Paolo at Parma commissioned Correggio to paint a small room with classical themes, women feature prominently in lunette paintings (eleven out of sixteen), such as Diana as goddess of the chase - with hounds, horns and stag's head. What are we to make of his work in the Camera di San Paolo? Gould says that Correggio's work is obscure and was meant to be so, and although the frescoes are 'fascinating to certain mentalities', it is a waste of time trying to explain Correggio's program. In line with his argument that Correggio had no clear programme, Gould describes the inscription over door, (O[MN]IA VIRT[UTI] PERVIA (*all is accessible to virtue*) as the abbess's 'rather unspecific exhortation' which aggravates the enigma¹⁷. Actually, the inscription is a clue. The virtue refers to the Cassinese teachings of *beneficio di Cristo* which brings salvation, and transforms all things, recreating and regenerating the whole of life by restoring the image of God. Seen in this light the Camera takes on a whole new meaning. We can only briefly mention his work in this article, but Diana on a chariot (fireplace), the three *putti* (on the ceiling) and Genius as a young man (on the east wall) are all examples, one male, one female, one of children, of healthy, beautiful, confident and spiritually healthy human beings¹⁸.

In 1520, following the success of the Camera di San Paolo, the Benedictine monks commissioned Correggio to decorate San Giovanni Evangelista. where he used the much larger and more public viewing space to expound his theme of restored humanity. The surviving documents refer only to practical matters and not to the themes, but his central concept of transformed human nature – ravishing bodies, healthy and beautiful, happiness and the warm emotional involvement of the people depicted, and

¹⁶ D. ESKERDJIAN, *Correggio*, New Haven and London 1997, pp. 293-294 and *passim*. Eskerdjian distinguishes between Correggio's earlier work of the *Camera di San Paolo* and his more mature works and definitive personal style.

¹⁷ GOULD, *The Paintings*, p. 54-5. The inscription OIA VIRT PERVIA (*omnia virtuti pervia: all is accessible to virtue*) also has the engraved name IO PL (*Joanna da Piacenza*), the abbess.

¹⁸ The argument properly requires an extensive and detailed analysis of all Correggio's frescoes in the Camera and in San Giovanni Evangelista, but this article is not the place. Full analyses will be made in a forthcoming work.

gracefulness, especially feminine grace – are clear in the artist's work. Here we see in greater maturity the Cassinese theme of the restoration of *imago dei*. Correggio's work was half unveiled at end of 1522 but what he had completed, and the half finished work to come, caused a sensation. The Vision of St John has a swirling cosmic energy as a whole, and has individual beauty in particulars. Saint Luke and Ambrose show the same characteristics, of entirely realistic, fleshly, human paintings, with wandering sensuality and lascivious touch, showing that our physical reality, including our sexuality is part of our true humanity and therefore part of our transformed humanity. Incidentally, Correggio's theme shows up strongly in later works, notably his 'Virgin and Child' where the beauty of transformation is seen at its best in the head of a young woman - not one of the saints but an ordinary young woman, one of the generality of Christians to whom the Cassinese directed their teaching of restored of *imago dei*. We may conclude that, far from being hierarchical, authoritarian, and religiously conservative, Correggio's art has a fundamentally democratic message.

It is understandable that Burckhardt, Gould and others, have misunderstood Correggio's program, calling it sensual, without deep Christian meaning and irreligious. Yet these authors had some reservations: Burckhardt made the side-comment that although Correggio's work lacked deep Christian meaning, at least 'the divine and the very earthly are here closely combined'; Carolyn Smyth noted the proximity of the mortal and the divine; Piero Bianconi noted that "I suoi studi di umanità" requires "un'esperienza interna, una lunga meditazione"¹⁹, and it is understandable that Carolyn Smyth reads his religious messages as ecclesiastical and social controls. All these interpretations have an element of truth, but they miss the heart of Correggio's exposition of Cassinese teaching, for which he depicted the restoration of the full humanity of *imago dei*, painting vivacious, vibrant human beings flowing with life as examples of the restoration of the *imago dei*.

¹⁹ P. BIANCONI, *Tutta la Pittura del Correggio*, Milano 1953, p. 11.

Isidoro Clario's life "fulfilled with joy"

In 1540, Isidoro Clario was the new abbot of monastery of San Jacopo da Pontida in Bergamo. This was a time of religious crisis and the Congregation was expounding its doctrine of salvation. Also, in 1540, his native Brescia was suffering severe inflation, poverty and famine²⁰. Clario wrote *De Modo Divitiis Adhibendo Homini Christiano... ad Cives Brixianos, Oratio*, an open letter to the rich citizens of Brescia on social welfare and civic responsibility. His letter was much more than the usual humanist-biblical exhortation to Christian charity, for it was based upon the Cassinese doctrine of salvation, including regeneration and restoration of *imago dei*²¹. The *Oratio* set out the doctrine of salvation: sin, grace (*beneficio di Cristo*), faith and good works bringing about the regeneration of broken humanity, restoring the image of God in mankind.

In this work Clario placed particular emphasis upon that final step of transformation. The *Oratio* describes how ordinary selfish life has unopened eyes. It is a life of uncertainty and confusion (*incerta atque occulta*), a kind of illness (*morbis tantus*). In contrast, a life that was living ('vivante' was a common Cassinese adjective) is transformed life, being really alive. Clario set out to describe how humans ought to live such a joyful life without 'pidocchierie' - rigid, mean-spirited pettiness or coldness. He used words of vivacity and energy such as 'embrace', 'throw', 'great effort', to describe this exuberant life 'fulfilled with joy'. His *Oratio* depicted in words the same theme that Correggio's frescoes in Parma depicted visually. Clario was not idealistically urging the rich to help the poor but describing in practical terms the restoration of the *imago dei* from which charity flows, which in turn enables the processes of regeneration in other people, particularly the

²⁰ The results of a series of bad seasons, then a bad drought in 1540, severe inflation as grain prices began to rise sharply (even more so from 1541), and the destructive effects of war on the economy.

²¹ *De Modo Divitiis Adhibendo Homini Christiano... ad Cives Brixianos, Oratio*, Milano 1540. It was republished in *Isidori Clarii Epistolae ad Amicos*, Antonio Capponi, Modena 1545, pp. 233-285. In the 1545 edition the title page has the added words "Salutaris Oratio. *Divites intrabunt regnum Coelorum*". Adhibeo was a rich verb for Chiari to use: it can mean to pay attention to, to use or call upon; to employ; to apply, administer as a food or medicine; to put into practice; to take strong action; to contribute; to supply.

poor. Consequently, when rich people enter deeply into the restoration of the *imago dei*, themselves living vibrantly and helping their neighbours, they too can enter the kingdom of heaven. The point was made strongly in the revised edition of 1544, when Clario added to his title page the highly significant words *Divites intrabunt regnum Coelorum*. Once we recognise that Clario's *Oratio* of 1544 expounded 'new life' and living "in vivante deo", other questions and lines of research arise. Was Clario's *Oratio* in fact part of the European wide debate between Benedictines and mendicants over begging and poor relief? How did Brescians react to Clario's *Oratio*? How did other Benedictines attempt to define 'restored humanity' and the 'good life', such as don Giambattista Folengo (brother of Teofilo), whose *Commentary on Psalms* was published at Basle in 1540.

Good works born of love

In 1542, Clario published a Latin translation of the Greek and Hebrew Bible, with *scholia* on most chapters²². His translation was heavily influenced by Sebastian Münster's scholarly Hebrew edition with Latin translation, published in 1540 but Clario gave his version a deliberate slant towards the Benedictine doctrines of salvation: sin (enslaved, paralysed, trapped in unhappiness), grace, faith and restoration of the image of God -released from bondage, vivified by faith, 'freed from fear', so that good works were born of love and not hope of merit, 'fructum appellat non opus'. In particular, Clario's Bible of 1542 has a triple treatment of the *Song of Songs*. At one level it employed the traditional allegorical identification of male and female as Christ and the Church – *in primis Christi, et Ecclesiae Misteria*. At another level it followed the Cassinese doctrine of salvation, At a third level it uses the Song's theme of love to expound a double restoration of *imago dei*: the lovers by their love restore the image of God, and also Christ and his bride, the church, become a new creation.

²² I. CLARIO, *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti quorum alterum ad Hebraicum, alterum ad Graecam etc.*, Petrus Schoeffer, Venice 1542. 'Canticum canticorum Salomonis', with scholia for chapters 1-3, 8, is in part 2, pp. 121-123. His New Testament was published separately in 1541.

In 1544, Clario published the *Song of Songs* as a separate extract. The translation of 1542 was largely unaltered except for several changes, which were incorporated by Zarlino, but the scholia of 1542 were now enlarged and new scholia added to chapters 4 to 7, which in 1542 had none²³. An anonymous preface says the translation emphasises love, and indeed Clario did expand this theme in his new *scholia* of 1544, depicting transformed humanity in ways that are simultaneously religious and sexual. With the promise that he “shall unfold for you hidden divine mysteries”, and observing that St Bernard and others had known these mysteries, he explains that when the *Canticum* speaks of kisses what is meant are kisses on the mouth, with moist tongue and saliva. The smell of the beloved is like the smell of divine perfume poured out - hinting at the combined smell of wet passionate kisses, which taste sweeter than wine, and the moisture of semen. The lovers make haste to embrace each other, but each can only make haste if drawn by the other: the mutuality of desire and action is essential. Clario thus gives the translation the same wandering sensuality and lascivious sexual touch as Correggio’s paintings, and like Correggio, the robust humanity of the *Canticum* depicts the restoration of the *imago dei*.

There is another curious aspect of Clario’s 1544 translation. In his scholia on the famous passage “I am black but comely”, he makes the commonplace equation of sin and blackness, but gives it a Lutheran twist that seems to have racial implications. The Lutheran idea is that sin is inherent, yet the individual becomes pure because God paradoxically imputes justice to the sinner. In the loving eyes of God the accepting judge, sin becomes a mere shell. Chiari seems to say that sin is no longer significant, merely an external shell which obscures the inner true humanity of the person. “I am comely [...] (because) God has received me from birth”. On the other hand, black skin is like sin: it is inherent, both metaphorically, being darkened by “misery and the heats of affliction”, and physically, “browned by the sun on the outside [...] the exterior exposed face of man”. Yet, dark skin is also outward, like the sin of someone to whom God has imputed inward justice - an exterior shell covering the inner creature. Just as inherited sin loses its inward significance through the grace of God, so inherited black skin also loses its

²³ *Canticum canticorum Salomonis, ad Hebraicam... in primis Christi, et Ecclesiae Mistéria... etc.*, apud Gabrielem Giolium de Ferrariis, Venezia 1544.

outward significance. Chiari seems to carry his sin-skin analogy further, and hints that, because black skin symbolises outward but vulnerable sinfulness, it represents the common colour of Christendom, “Black are the people of God, having been exposed to the afflictions of this world, as are the Kedar tents”. Chiari’s concept is that true humanity, the beautiful *imago dei*, exists underneath the dark outer layers of both sin and skin. “[...] if anyone however will have looked inside, he will see me as beautiful, for no person is different in this most beautiful workshop of the world”. Those “accustomed to enter these tents, discover them filled with powers”, where “the chosen ones of God are light in the Lord”. The humanity that lies underneath both black sin and black skin is beautiful when it is transformed within the ‘workshop’ of God’s grace. Does it draw too long a bow to suggest that by yoking the standard interpretation of ‘I am black but comely’ to contemporary debates over sin and justification, Chiari was asserting a non-racial doctrine of transformed humanity? His *Canticum canticorum* could be part of those almost forgotten deliberations on the inhabitants of the New World.

The restoration of true humanity in Zarlino’s music

The third man is Gioseffo Zarlino, the musical theorist of modes and scales. He was also a musician of motets and canonical counterpoints, who wrote motets for five and six voices²⁴. For his text Zarlino used Clario’s revised and separately published *Canticum canticorum* of 1544, in which the amended and new scholia boldly depict restored humanity. This publication provides the words for Zarlino’s densely packed motets, in which Clario’s themes are sung by human voices, winding in and out, blending with each other, creating a tightly packed and yet highly individual picture – almost shimmering – of love, passion and human sexuality and the restoration of true humanity in *imago dei*. We need to know much more about Zarlino and why he chose Clario’s work.

²⁴ C. COLLINS JUDD, *A Newly Recovered Eight-Mode Motet Cycle from the 1540s: Zarlino’s Song of Songs Motet*, in *Théorie et analyse musicales, 1450-1650*, Proceedings of the International Conference (Louvain-la-Neuve, 23-25 September 1999), eds A.-E. Ceulemans and B. J. Blackburn, Louvain-la-Neuve 2002 (Département d’histoire de l’art et d’archéologie, Collège Érasme), pp. 229-70.

The speculative conclusions and proposed research may be summarised briefly. During the first half of the sixteenth century, the Benedictines were promulgating their distinctive theology of salvation. What they said about sin, grace, faith, and salvation was expounded within the Catholic-Protestant theological debates, but their doctrine of the restoration of *imago dei* was developed separately. The monks and those associated with them tried to show how people should live happily and to answer in realistic terms the questions ‘What is the good life?’, ‘How is one fulfilled?’, ‘What is “holiness”?’ as the monks tried to give answers so did three creative people, the monk Clario, the lay artist Correggio and the musician Zarlino.

Historians need to look further at Correggio’s ‘Benedictine program’ at Parma’s nunnery and abbey, and at his later work. His art comprised classical, humanist and sensual elements, but it was not irreligious: on the contrary, it illustrated the Benedictine doctrine of the restoration of the *imago dei*. In this light, we should also re-examine artists who were strongly influenced by Correggio, such as Parmigianino, Barocci and Annibale Carracci. Similarly, Clario’s *Oratio* tried to define the restoration of *imago dei* in social terms, by linking robustly fulfilled lives with communal harmony and a healthy body politic. Clario’s *Song of Songs* of 1544 considered the human bodies in another way: he used scholarship and robust language to link the *imago dei* with passionate, full-bodied human sexuality. Perhaps this is why Zarlino used it for his motets with their interwoven sensual spirituality.

If the creativity of these three men, Correggio the artist, Clario the theologian and writer, and Zarlino the musician, were expressions of the Congregation of Santa Giustina’s teaching of the *beneficio di Cristo*, faith and the restoration of the *imago dei*, then we may have new lines of research in the historiography of Benedictine culture. Three swallows do not make a summer, but it is possible that these men are the tip of a wider and barely recognised Christian humanist dialogue of the sixteenth century about definitions of human life, the way it is fulfilled and the role of love and vivacity. If this speculation is accurate, new lines of historical research must be tackled.

FRANCO BUZZI

Ragione e carità

L'uso cristiano delle ricchezze secondo Isidoro Clario

Non mi risulta che qualcuno si sia dedicato a questo tema specifico tra quelli affrontati dal benedettino Isidoro Clario, al secolo Taddeo Cucchi, con particolare riferimento al suo *De modo divitiis adhibendo*. Tale lavoro di Isidoro si presenta sotto la veste letteraria di una splendida orazione umanistica, scritta con tutti i crismi della comunicazione retorica del tempo, secondo i canoni riscoperti dai grammatici e dai retori dell'epoca. Ho potuto consultare il testo nella stampa del 1705, apparsa a Modena, a cura dell'abate parmense Mauro Piazza: nel bel formato in quarto lo scritto del Cucchi occupa una cinquantina di pagine¹.

Probabilmente Clario amò recitare questo testo in varie occasioni pubbliche: per esempio, c'è giunta memoria sicura che egli abbia riproposto questa sua orazione a Mantova nel 1540, come risulta dall'epistolario dell'abate Gregorio Cortese². Sappiamo perciò che questa orazione era già stata certamente composta prima del 1540, ma non sappiamo, allo stato attuale delle ricerche, né quando né dove di preciso Isidoro l'abbia scritta, benché la dedica ai cittadini di Brescia potrebbe indurci a pensare che egli l'avesse messa a punto durante la sua permanenza in quella città, tra il 1531 e il 1532³. Nondimeno, su questa circostanza particolare, non disponiamo di un argomento cogente. Resta, in ogni caso, che la prima edizione a stampa è del 1540⁴. Qui

¹ I. CLARIO, *Epistolae ad amicos, quas illustrissimo ac reverendissimo Josepho Olgiato Parmensi Episcopo [...] D. Maurus Piazzius [...] dicavit*, Typis Antonii Capponi, Mutinae 1705. In questa stampa si trova anche lo scritto che ci interessa sotto il titolo: *De modo divitiis adhibendo homini christiano, doctissimi Isidori Clarii monachi ad civés Brixianos salutaris oratio*, alle pp. 253-285. Citerò sempre da questa edizione.

² G. I. GUSSAGO, *Notizie istorico-critiche intorno alla vita e agli scritti di Isidoro Clario*, Per Gaetano Antonio Tellaroni, Chiari 1822, p. 31

³ S. GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 617 sgg.

mi propongo semplicemente di introdurre a una prima lettura del testo. Lo scritto ha i caratteri perfetti di una vera e propria orazione da tenersi in pubblico, benché la densità dei contenuti, nonostante la vivacità dell'esposizione, imprima all'andamento del discorso quasi la forma di un vero e proprio trattato sull'uso cristiano delle ricchezze. L'oratore apre le sue considerazioni con l'invito a un ascolto attivo da parte dei suoi uditori. Egli mira chiaramente a coinvolgerli, a renderli partecipi della forza degli argomenti che egli andrà esponendo. Evidentemente Clario appare molto consapevole della sua missione, che consiste nel facilitare all'uditorio la chiara presa di coscienza della materia trattata. Perciò li supplica perché si impegnino a considerare seriamente nel loro animo, alla luce degli argomenti addotti, la gravità e la verità del tema che egli si accinge ad affrontare con loro e per loro⁵. Del resto la posta in gioco è enorme: ne va della salvezza eterna dei suoi uditori, proprio come ammonisce la sentenza evangelica: «È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli» (*Mt* 19, 24). Ovviamente l'intenzione di tutto il discorso non è quella di escludere in assoluto i ricchi dal regno dei cieli, ma di riuscire a dimostrare come, a certe precise condizioni, sia possibile anche agli abbienti entrare in paradiso.

Certo però il rischio è alto – incalza Clario –, perché nessuna tentazione è così tanto insidiosa e invadente quanto l'«*insatiabilis habendi ardor*», «la brama insaziabile di possedere»⁶. L'inganno delle ricchezze (cfr. *Mt* 13, 22) giunge fino al punto di rendere ciechi coloro che ne cadono vittime. Infatti quelli che sono presi dall'insaziabile fame di ricchezza tendono a scusare la propria situazione, presentandola come se si trattasse di un fatto naturale: il loro desiderio di possedere sempre di più non segnalerebbe, in loro, l'assenza di adeguate virtù morali, ma sarebbe una conseguenza necessaria insita nella stessa natura umana, sicché la loro «*inexplebilis aviditas*» deriverebbe «*non ex vitio, sed ex necessitate*»⁷.

⁴ I. CLARIO, *De modo divitiis adhibendo homini christiano*, apud F. Minicium Calvum, Mediolani 1540, vedine la segnalazione in M. ARMELLINI, *Bibliotheca Benedictino-Casinen-sis*, II, Typis Andreae Sgariglia, Assisii 1732, p. 51.

⁵ CLARIO, *De modo*, p. 237: «[...] oporteat vos quicumque huc convenistis mecum Cives optimi laborare, atque id non audiendo tantum, sed mente etiam & cogitatione agitando, quam vera sint, quamque rationi consentanea quae pertractentur».

⁶ CLARIO, *De modo*, p. 239.

⁷ CLARIO, *De modo*, p. 239.

Argomenti razionali contro l'accumulo delle ricchezze: i poeti pagani

Clario reagisce con determinazione a questo tentativo di fare passare per naturale ciò che in realtà è frutto di un vizio. A costoro bisognerebbe ricordare che le necessità di tipo naturale, come la fame, la sete – e più in generale, ogni bisogno ciò che si fonda su un appetito naturale – possono essere facilmente soddisfatte, a differenza delle affezioni che nascono da una malattia: queste non hanno limiti. Per esempio, l'ubriaco non vorrebbe mai smettere di bere bevande inebrianti, e chi è affetto da bulimia non vorrebbe mai smettere di assumere cibo. L'assenza di misura o di limite rivela chiaramente se siamo in presenza di un processo naturale normale ovvero di un processo patologico e innaturale.

Lo stesso accade a proposito delle ricchezze. Quando il nostro animo eccede la misura del bisogno e comincia a desiderare cose superflue, nasce quella *insatiabilitas* che, alimentando una continua insoddisfazione di quanto già si ha, spinge a voler possedere sempre di più, in assenza di qualsiasi ragionevole motivo⁸. Questa irrefrenabile brama di possesso è paragonabile all'incontenibile violenza di un torrente in piena o a quella di un grande fiume, che, straripando, porta via tutto ciò che trova sul proprio cammino. In questo luogo viene spontaneo a Clario citare il poeta Orazio, dove parla del Tevere che ora scorre placido nel suo letto verso il mare Tirreno, ora invece «travolge alla rinfusa pietre corrose e sterpi divelti e bestie e case, con gran rimbombo dei monti e della vicina selva»⁹. Anzi, c'è una differenza rilevante tra un fiume in piena e l'avarò: il primo si accontenta di portare via ciò che incontra sulla sua strada, all'avarò invece non basterebbero tutta la terra e l'intero oceano¹⁰.

Con ciò Clario ha ben definito il primo argomento contro l'avidità: si tratta di un vizio ingiustificabile, perché la giustificazione razionale del possesso dei beni trova il proprio fondamento e la propria misura nel bisogno effettivo che si ha di tali beni materiali. Quando vengono trascesi i

⁸ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 239.

⁹ CLARIO, *De modo*, p. 240: «Lapides adesos. Stirpesque raptas, & pecus, & domos / Voluentis una, non sine montium / Clamore, vicinaeque sylvae», si tratta di Orazio, *Odi*, III, XXIX, 36-39 da me citato secondo la traduzione offerta da Tito Colamarino in QUINTO ORAZIO FLACCO, *Le opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Torino 1983, p. 381.

¹⁰ Cfr. ORAZIO, *Le opere*, p. 381.

limiti di questo bisogno si genera, nei desideri dell'uomo, un meccanismo perverso perché il desiderio, avendo perso la propria base razionale che gli conferisce orientamento e limite, tende a rapportarsi in modo illimitato /infinito a oggetti, come i beni materiali, che di loro natura sono limitati /finiti¹¹. Benché l'esplicitazione effettiva di questo schema razionale non sia svolta da Clario, è del tutto evidente che egli, con i suoi argomenti e il ricorso alle immagini dei poeti, si muove nella rete concettuale di questa razionalità classica (greco-romana, in gran parte aristotelica e stoica) fatta largamente propria dal cristianesimo occidentale, fondamentalmente basata sulla scoperta dell'ordine razionale insito nella realtà, assunta come un tutto ben compaginato, che non deve essere in nessun modo scardinato né dalla natura né dall'uomo, singolo o associato che sia.

Come vedeva molto bene san Tommaso d'Aquino, la cupidigia sfrenata che dall'interno anima l'avarizia, comporta un'indebita sostituzione dei mezzi al fine. In realtà i beni materiali, le ricchezze, sono utili soltanto nella misura in cui giovano all'uomo per il raggiungimento del suo fine ultimo. Desiderare le ricchezze esteriori è cosa buona, purché l'uomo le ricerchi secondo una certa misura, cioè nella misura in cui esse sono necessarie alla sua vita in modo conforme alla sua condizione. Ma quando egli manchi di misura, si verifica quella deleteria confusione tra il mezzo e il fine, che, oltre ad offendere Dio¹² e a creare un disordine nel cuore dell'uomo¹³, danneggia indubbiamente anche il prossimo¹⁴.

Clario, vestendo i panni del dotto umanista, non cita affatto san Tommaso, pur presupponendone pacificamente la dottrina; anzi, sembra che

¹¹ Mi riferisco fondamentalmente alla dottrina aristotelico-tomista, o più in generale scolastica, dell'*appetitus* (tendenza/desiderio) *inordinatus*, onde questa avidità/avarizia è formalmente peccato, in quanto in ogni peccato «est conversio per appetitum inordinatum ad ali-quod commutabile bonum», cfr. THOMAS AQ., *Quaestiones disputatae de malo*, q. 13 a. 1 co.

¹² THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, II-II, q. 118 a. 1 co: «Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas [*scil.* exterioris divitiis] vel acquirere vel retinere»; *ivi*, ad 2: «[avaritia] est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia: inquantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum».

¹³ THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, II-II, q. 118 a. 1 co: «Avaritia est peccatum hominis in seipsum: quia per hoc deordinatur eius affectus».

¹⁴ THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, II-II, q. 118 a. 1 co: «[avaritia] est directe peccatum in proximum: quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis».

egli continui a ragionare secondo la stessa logica dell'Aquinate, quando in questo contesto prolunga le sue riflessioni sul male sociale costituito dall'avidità dei beni temporali¹⁵. Infatti, chi brama senza misura i beni temporali – osserva Clario – si dimentica di fare parte di un'unica famiglia, quella del genere umano¹⁶. Ora Dio ha creato i beni di questo mondo non perché ci si butti a man bassa ad arraffare tutto ciò che si può prendere, ma perché ciascuno si accontenti di avere ciò che basta a soddisfare le necessità della vita¹⁷. Del resto l'atteggiamento insulso del rapace, cioè di colui che vuole tutto possedere, è stato chiaramente condannato dal profeta Isaia: «Guai a voi che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese» (*Is* 5,8)¹⁸.

Tuttavia, a ben vedere, questo stesso insegnamento è stato ribadito da poeti, oratori e filosofi, che – commenta Clario – questi uomini avidi, stranamente, si rifiutano di ascoltare, come se si fossero otturati le orecchie con l'oro¹⁹. Per esempio, Virgilio pone nell'inferno, insieme con coloro che odiarono i loro fratelli o percossero il padre ovvero ordirono frodi ai propri clienti, anche «quanti sulle ricchezze da soli si stesero dopo averle ammassate, senza assegnarne una parte ai loro parenti (ed è la folla più grande)»²⁰. Costoro, secondo Virgilio, si meritano la stessa sorte che spetterà agli adulteri e ai traditori della patria.

Ora, la cosa più sorprendente per Clario sta nel fatto che basterebbe una sola sentenza di questi saggi pagani a far ravvedere coloro che, invece, sembrano affatto sordi ad ogni ammonimento che miri a distoglierli dalla loro ingordigia. Ma, osserva Clario, se i saggi antichi, nonostante le tene-

¹⁵ È del resto risaputo che la teologia benedettina, nell'epoca della cosiddetta seconda scolastica – prima, attorno e dopo il Concilio di Trento – ha fatto normalmente proprie le tesi di san Tommaso.

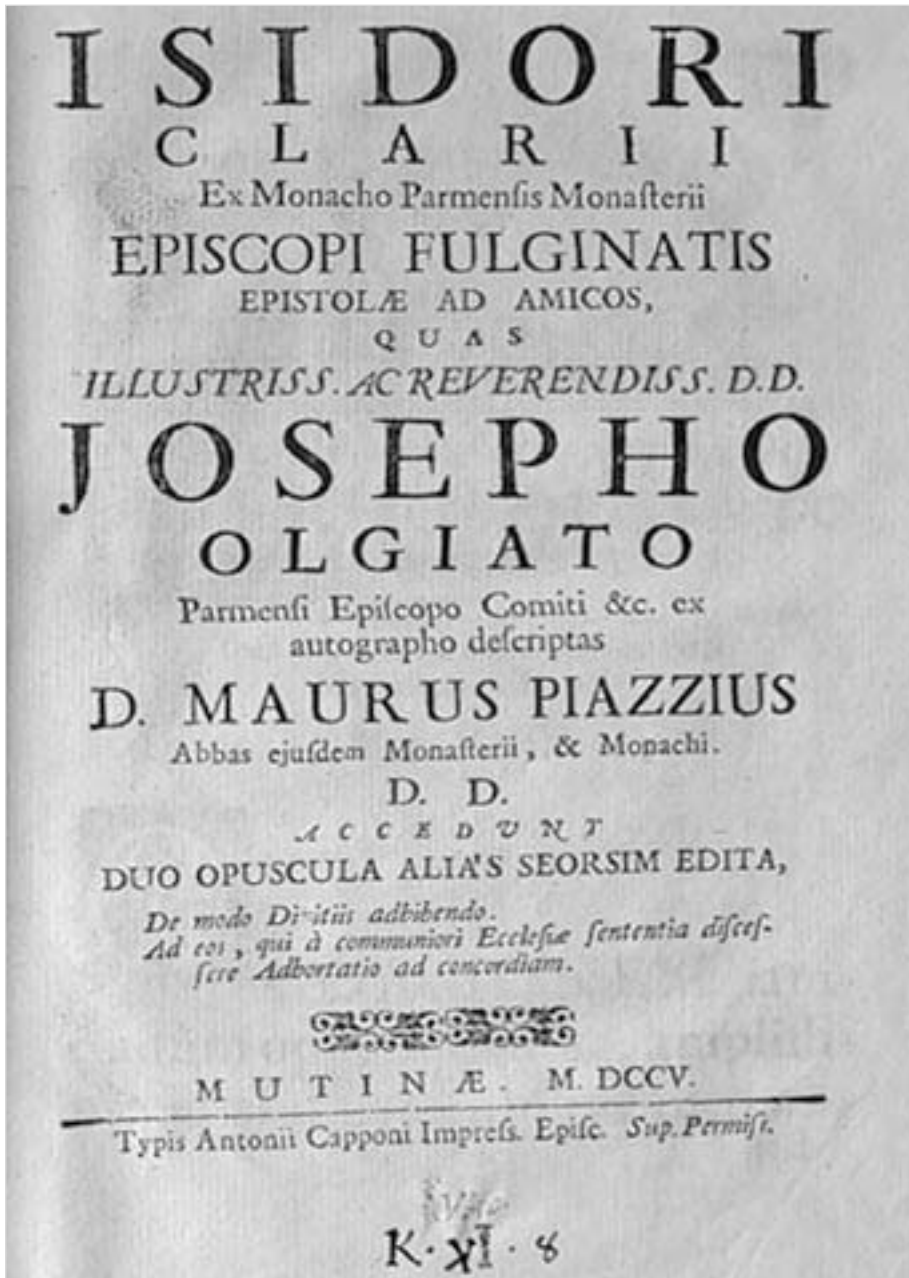
¹⁶ CLARIO, *De modo*, p. 240: «Non meminit communis naturae, non cognatum inter se hominum genus recordatur».

¹⁷ CLARIO, *De modo*, p. 240: «Elementa omnia ea conditione ab optimo Deo creata esse, non ut ex eis quisque sibi quantum potest rapiat, sed ut contentus eo sit, quod ad vitae pertineat necessitatem».

¹⁸ Citato CLARIO, *De modo*, p. 241.

¹⁹ CLARIO, *De modo*, p. 241: «[...] ob eam causam opinor, quod audiendi instrumenta, multo auro occluserint».

²⁰ CLARIO, *De modo*, p. 241, dove appunto cita Virgilio, *En.* VI, 610-611: «qui divitiis soli incubuere repertis, nec partem posuere suis (quae maxima turba est)».



Isidoro Clario, frontespizio dei due opuscoli
De modo divitiis e Adbortatio ad concordiam, Modena 1705.

bre del peccato in cui erano avvolti²¹, hanno visto questa verità e con tanta forza l'hanno proclamata, si tratta evidentemente di un insegnamento che scaturisce dalla natura stessa degli uomini, è un vero e proprio elemento della legge naturale, una verità razionale: «la natura stessa ci ammonisce che, quando ci si trovi nella sovrabbondanza, è vizio, anzi è scelleratezza ed empietà voler trattenere presso di sé anche quel superfluo di cui altri potrebbero avere bisogno»²².

In questo modo Clario è riuscito a ribaltare l'argomento precedentemente addotto da coloro che vogliono scusare la propria avidità: se c'è qualcosa di naturale, non è certo l'orrenda e disumana cupidigia, ma è la disponibilità a condividere con chi è nel bisogno. Perciò sono ancor più inescusabili coloro che, dopo avere accolto l'insegnamento di Cristo, rimangono insensibili e indifferenti alla verità, essendo Cristo la verità stessa: *ipsa veritas Jesus Christus Dei filius*²³.

Intermezzo: la posta in gioco e gli uditori di Clario

A questo punto Clario, con un vero colpo di scena retorico, vorrebbe addirittura smettere di parlare, come se fosse paralizzato e ridotto al silenzio da tanta insensibilità. Ed egli desisterebbe davvero, se non gli stesse a cuore la salvezza eterna dei suoi ascoltatori, per i quali il Figlio di Dio ha dato la sua vita (cfr. *Gv* 10, 17s.). Perciò non smette di parlare all'uditorio, anzi si propone di insistere, anche perché, in coloro che sbagliano in questa materia, egli non vuole vedere l'ostinata volontà di peccare, bensì la diffusa presenza di falsi pretesti o scuse con cui costoro tendono a giustificarsi. Per questo motivo – così egli spera –, una volta dissipati gli equivoci derivanti da una coscienza non ancora del tutto rischiarata, coloro che peccano di avidità potranno ravvedersi ed essere salvi. Insomma lo sforzo di Clario consisterà, da qui in poi, nell'elevare il suo pubblico a pensieri più alti, alla luce

²¹ CLARIO, *De modo*, p. 242: «[...] ethnici in tanta errorum voragine depressi, & tam obscuris tenebris circumsepti».

²² CLARIO, *De modo*, p. 242: «[...] id a natura ipsa nos admoneri, vitiosum, atque adeo sceleratum esse, & impium, velle, cum ipse plenus fueris, ea etiam, quae superaverint, cum eis alii indigeant, retinere».

²³ CLARIO, *De modo*, p. 242.

dei quali risulterà la reale bassezza delle considerazioni nelle quali i suoi ascoltatori sono ancora avvolti²⁴.

Perciò, del tutto coerente con l'inizio del suo discorso, l'oratore non vuole costringere nessuno ad aderire alle sue argomentazioni. Si propone però di suffragare con prove la sua tesi e spera che la verità faccia finalmente breccia nella mente degli uditori. Altrimenti, se così non sarà, nulla vieterà che essi se ne tornino a casa con le stesse opinioni con cui sono venuti ad ascoltarlo. Coerente ancora una volta con lo stile del coinvolgimento, Clario ritiene che non ci sia miglior punto di partenza che quello di sapere dai suoi uditori quale sia secondo loro la ragione che giustifica il possesso della ricchezza e quale sia la misura o la quantità dei beni che si possono avere²⁵.

In modo molto concreto, l'oratore dà voce ai suoi interlocutori, facendo loro accampare i più consueti e realistici motivi che indurrebbero tutti a concludere che non è possibile segnare un limite per le ricchezze da possedere. Nel presentare la situazione dell'uditorio Clario dipinge davanti ai nostri occhi un'assemblea fatta per lo più da ricchi proprietari terrieri, che vivono delle loro rendite, e da ricchi mercanti che possono confidare nell'aumento delle proprie ricchezze. Tutti costoro tengono molto al decoro della propria famiglia: conoscono bene la necessità di educare i figli in modo aristocratico, con tutto ciò che riguarda il vitto e i vestiti, per non dire di ciò che è richiesto dall'apparato ovvero dal cerimoniale o dall'etichetta che di solito si segue nella vita di società. In queste classi sociali si teme il confronto con i propri pari, dai quali non si vorrebbe mai essere superati in magnificenza e splendore di vita. Bisogna poi mettere in conto anche le figlie nubili che devono essere maritate, per la quali occorre preparare doti che tornano particolarmente onerose, affinché esse siano collocate in situazioni matrimoniali favorevoli con giovani adatti, cioè di non inferiore condizione sociale. Infine, se cresce il numero dei figli, bisogna procurarsi un numero maggiore di beni e di redditi, per far sì che complessivamente non diminuisca il patrimonio e quindi l'originario splendore della famiglia²⁶.

²⁴ Cfr. CLARIO, *De modo*, pp. 242-244.

²⁵ CLARIO, *De modo*, p. 244-245: «[...] quem vos existimetis esse debere parandarum & possidendarum opum modum & causam [...] quem vos vestris divitiis & facultatibus terminum statuatis».

²⁶ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 245.

Per quanto il discorso di tipo economico non sia per nulla approfondito in modo diretto nel testo di Clario, si avverte chiaramente, che egli pensa, come già accennavo, ai nobili proprietari terrieri, alla borghesia, insomma ai gentiluomini di campagna²⁷, e ai mercanti del suo tempo. In filigrana, sullo sfondo dei suoi discorsi – accanto alla continuità medievale e moderna dell'aggiornato sistema della servitù della gleba con le importanti modifiche subite nel corso dei secoli – si può intravedere l'evoluzione più recente dell'organizzazione del lavoro: dai mestieri corporativi, rigidamente organizzati nel medioevo, va emergendo in epoca moderna la figura del mercante che riesce a controllare l'intero sistema di produzione dei beni, garantendosi, al tempo stesso, ampi mercati per le vendite: sono i cosiddetti *mercatores qui faciunt laborare*, cioè i mercanti-imprenditori che costituiscono una componente imprescindibile per la nascita del cosiddetto capitalismo commerciale²⁸.

Clario rifiuta tutta la serie di false giustificazioni che ritiene presenti nel suo uditorio, tacciando questo tentativo come una manovra tipica della «sapiencia carnis» (*Rm* 8, 7) la quale, in quanto «sapiencia huius mundi», è propriamente «stultitia apud Deum» (*1 Cor* 3, 19)²⁹. Seguendo san Paolo, egli sa che occorre svestirsi di questa sapienza mondana per rivestirsi della vera sapienza di Dio, che è Cristo stesso, «Dei sapiencia», ma sa altrettanto bene che l'uomo carnale immerso in questo mondo non è nemmeno in grado di percepire le cose di Dio: «animalis homo non percipit ea quae sunt spi-

²⁷ Sull'importanza dell'agricoltura in territorio bresciano tra XV e XVI secolo vedi *Storia di Brescia*, II, Brescia 1963, pp. 350-354.

²⁸ Per un'analisi precisa di questa evoluzione rimando a G. BORELLI, *Per una lettura del rapporto tra città, mestieri produttivi e corporazioni nell'Italia moderna*, in A. Guenzi - P. Massa - A. Moioli (a cura di), *Corporazioni e Gruppi Professionali nell'Italia Moderna*, Milano 1999, pp. 31-43. Scrive in particolare Borelli: «Tale tipo di organizzazione [quella dei mercanti-imprenditori] si delinea nelle città italiane già nei secoli del Basso Medioevo a partire dal XIII-XIV secolo: a Milano, Venezia, Genova, Verona, Firenze, ecc. e in altri centri urbani dell'Italia centro-settentrionale troviamo *mercatores qui faciunt laborare* soprattutto in quel comparto del secondario, il tessile, che trovava esiti su mercati più vasti» (p. 35). A proposito di Venezia, quale città di transito, tra Quattrocento e Cinquecento, verso i mercati del Levante per i prodotti lanieri provenienti da Milano, Como, Bergamo, Monza e Brescia, vedi quanto afferma D. SELLA, *Storia di Venezia*, VI, a cura di G. Cozzi - P. Prodi, Roma 1994, pp. 681-682. Alcuni particolari sul sistema, sulle arti, gli organismi corporativi e le attività di mercato in territorio bresciano si trovano in *Storia di Brescia*, pp. 336-350.

²⁹ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 246.

ritus Dei» (1 Cor 2, 14). Così Clario è conteso tra il fare decisamente ricorso alla parola di Dio e l'indugiare presso argomentazioni umane. Il suo atteggiamento in ogni caso dimostra chiaramente quale sia la sua convinzione umanistica: tutto ciò che è autenticamente umano è di per sé cristiano, perciò egli non ha difficoltà a proseguire la sua confutazione riprendendo il filo dell'argomentazione umana, visto che i pensieri dei suoi ascoltatori sono del tutto raso terra, cioè veramente *humiles*, nel senso etimologico del termine³⁰. Mira perciò a fare prendere confidenza al suo uditorio con le ragioni umane, affinché, vedendo la luce della verità riflessa nelle acque, possano contemplare il sole stesso con occhi purificati³¹. In questo modo Clario dichiara di concepire il rapporto tra le verità naturali e quelle rivelate-soprannaturali (che si raccolgono tutte nella persona di Cristo) come analogo a quello esistente, nella filosofia platonica, tra le realtà del mondo sensibile e quelle del mondo ideale, alludendo anche al mito della caverna.

Egli si sforza di partire dal minimo possibile, proprio per costruire le sue argomentazioni dalle basi più sicure e meno contestabili, perché esse risultino ammissibili da ogni uomo, a prescindere da tutti i contenuti di fede proposti dalla rivelazione cristiana. Ecco perciò come ragiona.

Ripresa degli argomenti razionali: stoicismo, platonismo e aristotelismo

Se noi ammettessimo di essere nell'ignoranza totale circa il Vangelo e non sapessimo nulla della risurrezione della carne, anzi fossimo del tutto all'oscuro circa la stessa dottrina dell'immortalità dell'anima, come ci comporteremmo? Certo non vorremmo vivere alla maniera degli armenti e delle bestie, ma da uomini dotati di ragione. Il nostro motto sarebbe: «convenienter naturae vivere»³², una formula assolutamente ben radicata e attestata nello stoicismo antico e successivamente in quello romano. Tale fu precisamente la condizione di coloro che vissero nel paganesimo: costoro non hanno mai ammirato la ricchezza come alcunché di onesto e da ricercare, invece predicarono come unica cosa onorevole, che si agisse sempre in

³⁰ Cfr. CLARIO, *De modo*, pp. 246-247.

³¹ CLARIO, *De modo*, p. 247.

³² CLARIO, *De modo*, p. 247. Cfr. CICERO, *De finibus*, IV, 6, 14 dove si cita Zenone.

modo sapiente, giusto, costante e moderato. «Minima erat eis rei familiaris amplificandae cura, maxima societatis et communitatis civium»³³. Hanno dunque sostenuto che «omnem utilitatem debere esse communem», e questo in virtù della stessa legge naturale, in forza della quale l'uomo deve essere trattato da uomo per il semplice fatto di essere tale³⁴. Qui porta ad esempio le grandi figure dei vari Fabrizio, Curio, Cincinnato e Paolo. Costoro non hanno mai guardato al beneficio privato della loro famiglia, ma alla pubblica utilità: «rem tantum publicam amplificabant»³⁵.

Su uno sfondo generale di tipo stoico, che fa emergere l'ordine naturale presente in tutte le cose, Clario introduce ora considerazioni antropologiche di tipo platonico: nell'uomo infatti ci sono come due anime o due parti dell'anima, ma una sola è la «vera hominis imago»³⁶. Infatti: una parte dell'anima è dimessa, priva di slancio (*humilis*, «terra terra»), snervata, volta sempre alle cose della terra e a servire il corpo. Da qui vengono gli appetiti privi di ragione, le voluttà, le libidini, i turbamenti, i furori insani, ecc. Tuttavia a questa parte dell'anima presiede la «domina omnium et regina ratio»³⁷. Questa ha due funzioni: una prima consiste nel tenere a freno le passioni della parte bassa (*humilis*) dell'anima umana ammansendola, la seconda consiste nell'esercitare liberamente i suoi compiti, nel godere anche di se stessa riscontrando che nel mondo non esiste nulla che le sia superiore. Da qui poi e dall'ordine supremo presente nel cosmo, che essa può contemplare, consegue anche la possibilità di innalzarsi all'autore intelligente di tutte le cose. Come si vede, stoicismo e platonismo si integrano in questa visione antropologica. Ora però si vedrà come da tale antropologia conseguirà un modo corretto di valutare le ricchezze e, in generale, i beni terreni legati alla corporeità umana.

Infatti, appurato che la parte più importante e migliore di noi è costituita dall'*animus* o dalla *mens*, si comprende quanto sia inferiore la situazione del corpo: esso è certamente indispensabile, ma la sua importanza è del tutto relativa e strumentale al buon funzionamento della mente, a quella parte di noi che «san Paolo, nostro sole, chiama l'uomo interio-

³³ CLARIO, *De modo*, p. 248.

³⁴ CLARIO, *De modo*, p. 248.

³⁵ CLARIO, *De modo*, p. 249.

³⁶ CLARIO, *De modo*, p. 251.

³⁷ CLARIO, *De modo*, p. 251.

re»³⁸. Basta infatti poco vitto «ut faciliora & expeditiora animus sua officia exerceat»³⁹. Se le cose stanno così quanto al rapporto corpo/esteriorità e animo/interiorità, ne consegue che la grandezza e l'abbondanza delle ricchezze («magnitudo opum»), tolto quanto è necessario per vivere, non è affatto di aiuto all'animo nostro. Anzi, per la maggior parte degli uomini, la *magnitudo opum* è di grande impedimento ed è motivo di turbamento. Può infatti succedere che le ricchezze, che pure sono state istituite per servire all'animo, si facciano servire dall'animo: oltre ad essere fonte di cura e sollecitudine perenne, accade anche che esse possono suggerire infinite voglie, talvolta facilitano le occasioni di lussuria e rendono gonfi nei confronti del prossimo, capaci di offendere e di essere ingiusti⁴⁰.

Infatti non appena uno vi appone l'animo, non teme più di aumentare il proprio comodo mettendo a disagio gli altri («nihil metuet alterius incommodo suum augere commodum») e non si ricorda più di fare parte di un'umanità, in cui tutti per natura sono legati da un sacro vincolo consociativo («neque recordabitur, quae sit hominum inter se a natura insita consociatio»). In questo modo chi si lascia prendere dalla smania di possedere cancella la convivenza umana e la società («itaque tollit convictum⁴¹ humanum et societatem»). Infatti, se noi fossimo costituiti così, cioè in tal modo da cercare ciascuno per conto proprio il proprio vantaggio / tornaconto / guadagno (*emolumentum*) trascurando quello degli altri, anzi spogliando gli altri e violando il loro diritto (come spesso vediamo succedere), ne conseguirebbe la necessaria rottura di quella congiunzione (*coniunctio*) che è caratteristica massimamente conforme alla specie umana («secundum naturam humani generis»). Se ciascun membro pensasse di poter valere sottraendo e concentrando su di sé la sanità del membro a sé più vicino, ne conseguirebbe necessariamente la debilitazione e il deperimento di tutto il corpo; allo stesso modo, se ciascuno di noi rapisse per sé i vantaggi degli altri per il proprio tornaconto esclusivo, ne conseguirebbe necessariamente l'eversione della società e della comunità.

Infatti, se guardiamo soltanto ai nostri interessi (*commoda*), e pensiamo a come aumentare il nostro patrimonio di campi e di ville e come acquistare

³⁸ CLARIO, *De modo*, p. 252, dove si citano implicitamente *Rm* 7, 22 e *Ef* 3, 16.

³⁹ CLARIO, *De modo*, p. 252.

⁴⁰ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 252

⁴¹ Si badi che in "convictus" c'è la radice del verbo latino "convivere": vivere insieme, convivenza.

quel censo che reca con sé onori, non è possibile che abbiamo riguardo per la società comune, per il vincolo sociale che ci accomuna (*communis societas*)⁴². A questo punto, dopo le precedenti considerazioni di tipo stoico e platonico, si è raggiunto il vertice dell'argomentazione razionale contro la vana ricerca della ricchezza, mediante riflessioni prevalentemente di stampo aristotelico, tutte imperniate sulla salvaguardia del vincolo sociale. Da ciò emerge la vasta erudizione filosofica di Clario e il suo gusto ampiamente eclettico.

E qui – continua l'oratore – diventa manifesta anche la presenza di un altro genere di ingiustizia: quando vogliamo soddisfare la libidine dell'animo con un numero così grande di ricchezze, le andiamo a cercare per lo più in cose di nessun valore e assolutamente superflue: case e città, gran numero di cavalli e apparati – non già perché siano necessari, ma per mera ostentazione – e poi ancora greggi di servi, cui si devono aggiungere spesso i parassiti, stuzzichini per la gola, ogni genere di vestiti, e oro e argento come ornamento per il corpo, specialmente per le donne, per assecondare le quali, si sono spesso verificate dispersioni di interi patrimoni⁴³.

Sulla base di tutte queste considerazioni, Clario pensa di avere elevato il punto di osservazione degli uditori⁴⁴, i quali adesso potranno tirare le proprie conclusioni. Se non ha senso cercare la ricchezza per la ricchezza, ne consegue che non si deve ritenere necessario acquisire ricchezze senza limiti, anche nel caso in cui il numero dei figli sia notevolmente alto. Infatti la preoccupazione maggiore deve essere quella di educare i propri figli ottimamente e di procurare che vivano secondo virtù⁴⁵.

Infatti, accogliendo tra l'altro anche gli spunti che provenivano dalla pedagogia umanistica del tempo⁴⁶, Clario non ha dubbi nell'individuare

⁴² CLARIO, *De modo*, p. 253.

⁴³ Cfr CLARIO, *De modo*, p. 254.

⁴⁴ CLARIO, *De modo*, p. 254: «Haec quidem omnia, cives, si constare vobis vultis, & in ea specula stare, in qua vos dudum collocaveram».

⁴⁵ CLARIO, *De modo*, p. 255: «[...] nam princeps erit cogitatio & cura, ut quam optime [liberi] educentur, & cum virtute vivant, quae [...] per se optima atque omnium pulcherrima possessio est».

⁴⁶ Cfr. E. GARIN, *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Firenze 1958. Mi limito a citare un testo tratto da ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *L'educazione dei giovani*, a cura di M. Del Donno, Milano 1960, p. 122: «Accogli in te e affida alla tua memoria queste cose, o re Ladislao, che un giorno sarai ricchissimo e, benché un grandissimo regno ti è destinato, tuttavia non potrai dirti felice se non sarai virtuoso, dovizioso più di beni spirituali che di fortuna.



Antiposta dell'opera delle *Epistolae ad amicos*,
nell'edizione pubblicata a Modena nel 1705.

nella virtù la vera ricchezza e il vero patrimonio da trasmettere ai propri eredi. Anche nella scelta del marito per le proprie figlie non bisognerebbe guardare tanto alla ricchezza materiale dello sposo, quanto piuttosto alla sua probità. Bisognerebbe, infatti, seguire l'esempio di Temistocle che, avendo scelto tra i proci un marito per la figlia, preferendo un galantuomo a un ricco, disse a coloro che si meravigliavano: «malo virum absque pecunia, quam pecuniam absque viro»⁴⁷.

*Argomenti tratti dalla rivelazione biblica a favore
della condivisione dei beni*

Da questo punto in poi Clario comincia a rivolgersi al suo uditorio trattando gli ascoltatori da veri credenti in Cristo che, come tali, dovrebbero essere attentissimi e aperti alla rivelazione di Dio e agli argomenti da essa addotti a favore della vera ricchezza contro l'ingordigia dei beni materiali. Certo, osserva Clario, gli uomini sono ben strani: dicono di essere alla ricerca della vera felicità, ma quando la si propone loro, essi l'avversano, perché preferiscono aderire al fango e anteporre un censo inconsistente ai beni eterni⁴⁸, un possesso che, per quanto ingente, non può mai essere messo al riparo da una morte certa che è imminente su ciascuno di noi⁴⁹. Che cosa insegna dunque la sapienza di Dio a coloro che, godendo di una speranza che trascende i confini del mondo e della storia⁵⁰, credono davvero nella vita eterna? Clario inizia con l'enumerare i vari argomenti, a cominciare da quelli che si incontrano immediatamente nei vangeli e nei commenti dei grandi padri greci e latini⁵¹, secondo lo stile consueto della teologia medievale monastica.

Infatti le ricchezze del mondo appartengono a chi le possiede come a qualunque altro e, come nel gioco dei dadi, permutano di gente in gente. Solo la virtù è sicuro possesso e stabile per il vivo e per il morto e con ragione Solone dice ai ricchi: "Noi non baratteremo mai la virtù con le ricchezze". Tu, pertanto, poiché le ricchezze abbondano, non farai scarseggiare le virtù senza le quali non si può meritare né il nome di re né quello di uomo».

⁴⁷ CLARIO, *De modo*, pp. 255-256. Cfr. CICERO, *De officiis*, II, 20, 71.

⁴⁸ Cfr. CLARIO, *De modo*, pp. 258-259.

⁴⁹ CLARIO, *De modo*, p. 260.

⁵⁰ CLARIO, *De modo*, p. 258.

⁵¹ Tra coloro che si sono interessati alla questione delle ricchezze bisogna ricordare Clemente Alessandrino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno,

1. Anzitutto riporta l'ammonimento del Signore: «Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignuola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignuola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano» (*Mt* 6, 19-20). In cielo non esistono i pericoli che su questa terra possono compromettere il possesso di beni per altro di loro natura deperibili. Certo non bisogna temere che in cielo Dio possa rapire i nostri tesori, lui che elargisce ogni bene anche in terra. Questo investimento celeste porta con sé anche un altro beneficio: l'uomo diventa finalmente libero di applicare il suo cuore a ciò che conta, vale e dura in eterno, «perché dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (*Mt* 6, 21).

La preoccupazione di costruirsi un tesoro in cielo, libera dalla schiavitù della ricerca dei beni materiali, dall'eccessiva preoccupazione per il vitto, per i vestiti e per tutto ciò che, in generale, può soddisfare i bisogni terreni. Invece della smodata ricerca di questi beni, fondata sul proprio ingegno e sulla propria capacità d'intraprendenza, deve aumentare la fiducia in Dio, il quale si prende mirabilmente cura di tutte le sue creature (cfr. *Mt* 6, 25-32)⁵². Questo aumento di fiducia in Dio, si traduce di fatto, in una ricerca prioritaria del regno di Dio: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (*Mt* 6, 33). Infatti Dio conosce molto bene ciò di cui abbiamo bisogno, anzi meglio di quanto noi non sappiamo, e si preoccupa di noi più di quanto potrebbe avere cura una madre⁵³. Stando così le cose, deve assolutamente crescere la confidenza in Dio, come dice il salmista: «*jacta in dominum curam tuam, & ipse te enutriet*» (cfr. *Ps* 54, 23)⁵⁴.

A questo punto Clario porta alla luce il motivo sotterraneo che si accompagna a quel sentimento di forte possesso dei beni terreni: esso è talmente ben radicato nell'animo dell'avaro e dell'avidò da non consentirgli più di cogliere tutte le cose come un dono gratuito di Dio. Invero gli uomi-

Basilio, Cipriano, Ambrogio e Agostino. Clario si ispira ecletticamente a molti argomenti che questi padri hanno in comune, ma soprattutto, per quanto mi risulta, a Basilio. Per uno sguardo d'insieme sulla dottrina dei Padri relativa a questa materia, cfr. M. G. MARA, *Ricchi - ricchezza - beni*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Bernardino, II, Casale Monferrato 1984, coll. 2989-2993.

⁵² Cfr. per questo intero sviluppo CLARIO, *De modo*, p. 261.

⁵³ CLARIO, *De modo*, p. 262.

⁵⁴ CLARIO, *De modo*, p. 263.

ni ben riusciti, che hanno ottenuto ciò che possiedono con la propria iniziativa, non si vergognano di chiamare ‘proprio’ ciò che in realtà essi hanno ricevuto dal Signore, dalla sua provvidenza e cura. Dicono che la loro ricchezza è dovuta soltanto al loro impegno, alla loro perizia: «nostra haec sunt, nostra arte, & studio quaesita»⁵⁵. Ma se Dio non facesse piovere sul campo e sulla vigna? E chi ha mandato il vento che facilitasse la fecondazione delle piante, chi ha dato energia alla terra, chi ha evitato di mandare la grandine, i bruchi, le locuste, ecc.? Così «né chi pianta né chi irriga è qualcosa, ma colui che fa crescere, Dio» (1 Cor 3, 7)⁵⁶.

Dunque si ricevono tutti i beni da Dio. Attribuire al caso o alla fortuna le ricchezze sarebbe empietà, perché significherebbe non riconoscere il creatore di tutte le cose. Tale affermazione però trascina con sé altri problemi. Come mai alcuni ricevono da lui più di quanto non sia giusto, cioè più del necessario, e altri meno del giusto? Perché insomma uno ha sete e un altro è ubriaco? Perché questi vive di stenti, mentre l’altro affoga nell’abbondanza? Forse Dio è ingiusto? A questo punto Clario introduce un argomento tratto dalla teodicea classica, cioè dal discorso apologetico degli antichi Padri della Chiesa, mirante a giustificare l’operato di Dio. Ecco pertanto la risposta: Dio vuole che ciò che supera i beni che ti sono necessari per vivere, tu non lo consideri tuo, ma lo ripartisca come fedele amministratore («fidus procurator») tra coloro che come te sono tuoi conservi del Signore. Quella ricchezza è data ai ricchi in amministrazione («de hac quasi bonorum procuratione»), ma su questo argomento torneremo più avanti⁵⁷.

⁵⁵ CLARIO, *De modo*, p. 264.

⁵⁶ CLARIO, *De modo*, p. 264.

⁵⁷ CLARIO, *De modo*, p. 265. Invero nelle pp. 264-265 scorre un testo che sembra quasi il calco di un brano di omelia preso da san Basilio, al quale Clario si è senz’altro ispirato per le tesi portanti di tutto il suo discorso. Ritengo opportuno citarlo per esteso: «Dice il ricco: a chi faccio torto tenendomi ciò che è mio? Dimmi: che cos’hai di tuo? Dove l’hai preso per portarlo in questa vita? Immagina che un tale, andando a teatro, occupasse la platea, e poi volesse tenerne fuori gli altri, pretendendo che debba appartenere a lui solo quello che è a disposizione di tutti. Così appunto fanno i ricchi: di quei beni che sono comuni s’impadroniscono per primi, e perché li hanno occupati prima li considerano propri. Se ciascuno si prendesse quanto basta al suo bisogno, lasciando il superfluo all’indigente, nessuno sarebbe ricco e nessuno povero. Non sei forse uscito nudo dal ventre di tua madre? Non ritornerai nudo alla terra? E i beni che possiedi donde vengono? Se dici: dal caso, sei empio, non riconoscendo il Creatore, non rendendo grazie al Donatore. Se poi ammetti che vengono da Dio,

Con questa ‘argomentazione evangelica’, pertanto, sostanzialmente incentrata sul VI capitolo del *Vangelo secondo Matteo*, si è appurato che esiste un tesoro in cielo per il quale vale la pena di vivere. Ma è in grado di non preoccuparsi dei beni terreni solo chi, avendo fede e confidenza in Dio, tutto si aspetta da lui, tanto il necessario quanto il superfluo. Il superfluo tuttavia pone un problema in più (quello della giustizia di Dio), che tuttavia si converte, a sua volta, in un argomento a favore del distacco dalle ricchezze: il superfluo non è del ricco, non gli appartiene in nessun modo, come del resto egli non è signore, cioè padrone assoluto, neppure di ciò che gli è indispensabile per vivere.

2. Alla ‘argomentazione evangelica’ fa seguito una specie di ‘argomentazione paolina’, che ruota attorno a un complesso di testi di san Paolo sulla nuova condizione di vita del fedele battezzato in Cristo Gesù. La smania di possedere sopra misura i beni di questa terra a beneficio di chi mira? Dei vivi o dei morti? Ovviamente tale avidità fa di tutto per procurare i beni a chi è vivo. Ma «voi – dice Clario con san Paolo agli interlocutori – siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» (*Col 3, 3*), come a dire: quei desideri, quelle smanie e quegli attaccamenti alle cose di questo mondo non sono più per voi. Se «uno è morto per tutti, allora tutti sono morti, e Cristo è morto per tutti, affinché quelli che vivono non vivano più per se stessi ma per lui che è morto ed è risorto per loro» (*2 Cor 5, 14-15*). Egli è morto perché avessimo la vita (cfr. *Gv 6, 54-55; 10, 10. 28*), ma una volta ricevuta la vita da lui, la si deve impegnare a questo scopo: per vivere non

sappimi dire per qual ragione li hai ricevuti. Sarà forse ingiusto Iddio, che ci distribuisce le sostanze in misura disuguale? Perché tu sei ricco e quello è povero? Certo a questo scopo: che tu potessi ricevere la ricompensa della bontà e della fedele amministrazione, e quell’altro potesse conseguire il magnifico premio della pazienza. E tu, mentre vuoi chiudere tutto nell’insaziabile ventre della tua avarizia, pensi di non far torto a nessuno spogliando tanta gente del necessario? Chi è l’avarico? Colui che quando ha ciò che gli basta non si accontenta. Chi è il ladro? Colui che porta via le cose d’altri. Ora non sei avaro tu? Non sei ladro tu che converti in tua proprietà ciò che hai ricevuto in amministrazione? Chi spoglia uno che è vestito si chiamerà ladro; e tu che non vesti l’ignudo quando potresti farlo, non dimenticare che ciò che custodisci nel guardaroba è dell’ignudo; le scarpe che marciscono in casa tua sono dello scalzo; l’argento che conservi sotterra è del bisognoso. Sicché tanti sono quelli a cui fai ingiustizia, quanti quelli che potresti soccorrere» (S. BASILLI MAGNI *Homilia in illud Lucae “Destruam horrea mea...”*, in *Patrologia Graeca*, 31, coll. 275-278).

più per se stessi, ma per lui che è morto ed è risorto per noi (cfr. *Rm 7-9*)⁵⁸. In ciò si vede il massimo della carità di Cristo: egli ha trasformato il nostro obbligo nei suoi confronti (il fatto di dover vivere per lui che è morto per noi) in qualcosa che per noi comporta il massimo guadagno (la vita eterna). Eppure il genere umano è insensibile e perfido, perché non comprende l'altezza di questo messaggio. Bisogna, però, che il cristiano impari a vivere non più per stesso, ma per colui che lo ha liberato. Il che avviene quando si chiedono, si pensano, si intraprendono solo le cose che piacciono a Cristo, ovvero si cerca il regno di Dio e si ha consuetudine con le cose della repubblica celeste. Per questo motivo, osserva Clario, l'apostolo dice che siete morti, affinché non pensiate che dopo questa vita esigua ci si debba dare pensiero ancora di essa. Ma di che cosa allora? Isidoro esorta fortemente il suo uditorio, ribadendo l'espressione paolina: «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» (*Col 3, 3*)⁵⁹, ciò significa che tutti i vostri pensieri devono orientarsi a Gesù Cristo, riferirsi a lui, anche quando si tratta della moglie, dei figli, della famiglia, dei beni, delle ricchezze, degli onori ecc. Vuol dire, per esempio, che i figli e i nipoti devono essere istruiti e formati per il regno di Dio. È cosa assai turpe infatti essere parte di una repubblica e essere contato e annoverato tra i cittadini di un'altra⁶⁰. Perciò Clario si meraviglia molto che i suoi ascoltatori, essendo cristiani, non si rallegriano, ascoltando la dottrina evangelica, e con Paolo non stimino ogni cosa a modo di sterco rispetto alla vita nuova in Cristo (cfr. *Fil 3, 8*)⁶¹.

Insomma Gesù Cristo, nel quale il credente è stato per così dire assorbito, diventa l'anima, la forma e il modello della carità da parte di tutti coloro che sono stati da lui beneficiati, proprio come si dice nello stesso *Vangelo secondo Matteo*: «gratis accepistis, gratis date» (*Mt 10, 8*).

3. L'esatto contrario di questo atteggiamento è rappresentato dallo smodato desiderio di denaro e da una vita tristemente spesa nell'accumulo delle ricchezze. Viene perciò introdotta una specie di 'controprova evangelico-sapienziale', mediante la quale Clario vuole dimostrare l'assurdità e il fallimento totale – non solo 'in cielo', ma anche 'in terra' – di coloro che si

⁵⁸ CLARIO, *De modo*, pp. 265-266.

⁵⁹ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 267.

⁶⁰ CLARIO, *De modo*, p. 267.

⁶¹ CLARIO, *De modo*, p. 268.

lasciano rapire il cuore dall'avidità dei beni di questo mondo. Davvero si potrebbe vivere bene in terra e al tempo stesso prepararsi il premio in cielo, se solo si fosse disposti a seguire l'ammonimento delle leggi divine e i dettami della stessa ragione umana. Al contrario, quando gli uomini trascurano di fare questo, consegnano se stessi alla giusta pena che essi stessi si danno con la loro stoltezza: non solo saranno privi dell'eredità del regno dei cieli, eredità che i pii si aspettano, ma vivranno male, cioè in modo molto infelice, anche in ogni altra situazione di questo mondo. La tesi sostenuta da Clario è pertanto quella che si trova sinteticamente formulata nel *Libro dei Proverbi*: «La cupidigia toglie di mezzo colui che ne è dominato» (*Prv* 1, 19).

Nondimeno Isidoro la presenta secondo gli sviluppi offerti dall'*Ecclesiaste*: «L'avaro non sarà mai colmo di soldi, e chi ama le ricchezze, non ne ricaverà frutto; anche questo è vanità. Dove ci sono molte ricchezze, ce ne sono anche molti pronti a consumarle. E che vantaggio ne ha il possessore, se non il piacere di vederle con gli occhi? È dolce il sonno di chi lavora, sia che mangi poco sia che mangi molto, ma la sazietà del ricco non gli permette di dormire» (cfr. *Qo* 5, 9-11). E poco dopo: «C'è anche un altro male che ho visto sotto il sole ed è molto frequente presso gli uomini. Un uomo al quale Dio ha dato ricchezze, proprietà e onore: non gli mancava nulla di quanto potesse desiderare, ma Dio non gli ha concesso di poterne godere» (cfr. *Qo* 6, 1-2)⁶².

Ovviamente, conclude Clario, non c'è condizione più miserevole di questa. Davvero ne sono esistiti molti per i quali niente è stato più caro della ricchezza: essi se ne sono andati prima di poterne godere i frutti. Eppure sarebbe stato loro possibile sapere, se solo avessero avuto un minimo di saggezza, che con quell'oro, che era tutta la loro gioia, si sarebbero potuti assicurare un tesoro in cielo o per lo meno avrebbero potuto diminuire le pene dell'inferno: tanto più quanto più ne avessero reso partecipi i poveri. Qui è evidente, per quanto solo implicito, il rimando alla parabola evangelica del ricco epulone raccontata in *Lc* 16, 19-31. Perciò, intanto che c'è tempo, Isidoro invita gli uditori a procurarsi degli amici con il «mammona d'iniquità» (*Lc* 16, 9), per essere accolti in cielo quando moriranno⁶³.

⁶² CLARIO, *De modo*, p. 272. Viene spontaneamente alla mente, sul versante evangelico, la parabola del ricco coltivatore di grano (*Lc* 12, 16-21), che si conclude con il tragico ammonimento di Dio: «Stolto, questa stessa notte ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?» (*Lc* 12, 20).

⁶³ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 273.

Il fallimento totale – vale a dire: non solo relativo alla salvezza eterna, ma anche terreno e mondano – di una vita interamente costruita sul possesso delle ricchezze non fa altro che ribadire la fragilità, l'inconsistenza e la radicale falsità di quel presunto 'possesso'. A ben vedere l'uomo non possiede niente: il rapporto corretto che egli può intrattenere, secondo verità, con le ricchezze non può essere definito nei termini di possesso. Si tratta piuttosto, come già si argomentava più sopra (sotto la lettera *a.*) a partire dal *Vangelo secondo Matteo*, di quella relazione che gli amministratori intrattengono con un patrimonio, che non è di loro proprietà, ma che è stato loro affidato affinché lo amministrino: «Mementote vobis eorum bonorum, quae vestra appellatis, procurationem a Deo traditam esse, non imperium, ut eis pro libidine abutamini»⁶⁴.

4. L'amministrazione di questi beni comporta la volontà di dividerli con chi ne è privo ed è nell'indigenza. A questo proposito nasce la questione concreta della 'misura' della condivisione. Clario, su questo punto, non ha un suo particolare insegnamento da trasmettere, perciò rimanda al Vangelo, a partire dall'insegnamento di Giovanni il Battista: «Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha, e chi ha da mangiare faccia altrettanto» (*Lc* 3, 11). Ma questo è stato solo l'inizio, si trattò infatti dell'insegnamento del precursore, che intendeva preparare i discepoli ad accogliere la sapienza perfetta del Maestro, il quale esorta i suoi discepoli dicendo: «Vendi ciò che hai e dallo ai poveri!» (cfr. *Mc* 10, 21; *Mt* 19, 21; *Lc* 18, 22). Per Clario, che condivide questa interpretazione con san Basilio⁶⁵, questo precetto del Signore vale per tutti, anche per coloro che hanno i figli da mantenere⁶⁶. Devono metterselo bene in mente gli ascoltatori – insiste Clario – in questo tempo in cui circolano pensieri tanto bassi e meschini sulla questione dell'uso delle ricchezze⁶⁷! I ricchi non capiscono che, anche se danno tutti i loro beni ai poveri, eccetto il necessario per vivere, ciò serve solo a scansare l'ira ventura (cfr. *Mt* 3, 7). Infatti, se fanno questo, ciò non è tanto da

⁶⁴ CLARIO, *De modo*, p. 273.

⁶⁵ Cfr. S. BASILLI MAGNI *Homilia in divites*, in *Patrologia Graeca*, 31, coll. 297-300.

⁶⁶ Vale per tutti: cfr. CLARIO, *De modo*, p. 284. La letteratura cristiana ha dibattuto per secoli, se questo ammonimento del Signore debba essere preso come un 'consiglio' o come un 'precetto'.

⁶⁷ CLARIO, *De modo*, p. 275.



Pontida, Abbazia di San Giacomo,
il maestoso ingresso rinascimentale della sacrestia.

ascrivere a virtù (perché sarebbe solo parte del loro dovere); al contrario, sarebbe da ascrivere a delitto e a ingiustizia, se non lo facessero.

Non solo molti non capiscono questo discorso, ma, nel caso in cui distribuiscono una parte esigua del loro patrimonio, pensano di avere già fatto molto e di essersi addirittura conquistati il diritto di entrare nel regno dei cieli. L'apostolo Giovanni dice: «Se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?» (1 Gv 3, 17). «Mi senti fratello?» – esclama Clario – «qui non si tratta di fare una piccola elemosina, qui c'è da pensare a come condividere la tua eredità con un altro in qualità di tuo fratello!»⁶⁸. È evidente che non c'è più spazio per quelli che, offrendo un boccone di pane, pensano di avere già alleviato la necessità del loro prossimo. Non è possibile circoscrivere in così ristretto confine la necessità del fratello. Invero l'indigenza si presenta in tanti modi e sotto così tante forme che non siamo in grado di esaurirne il contenuto, ma ciascuno di noi, sperimentando quanto gli è necessario per vivere onestamente, potrebbe farsi un'idea realistica dell'indigenza del proprio fratello.

Proprio questo ci chiede il comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19, 19). Abbiamo questo precetto da Dio, in modo tale che non sia possibile amare Dio senza amare il proprio fratello. Perciò chi ama il prossimo come se stesso, non cerca di possedere altro e non cerca di essere più ricco di lui. Che se invece avrai anteposto al sollievo di molti il tuo vantaggio domestico e lo splendore della tua casa, di quanto avrai aumentato la tua ricchezza, di altrettanto avrai privato la carità⁶⁹. Tale condivisione è richiesta anche dal fatto che a tutti, ugualmente, è stata accordata ed espressa da parte di Dio la medesima promessa del regno dei cieli. Ora, se Licurgo – il famoso e mitico riformatore del diritto spartano⁷⁰ – comprese che l'eguaglianza avrebbe facilitato al massimo la concordia e, per procedere alla sua coraggiosa riforma della ripartizione dei campi, si accontentò del motivo dell'onestà congiunto alla contemplazione della concordia terrena, quanto non dovrebbero intraprendere i cristiani, per amore della comunione tra i fratelli di Cristo, nell'opera dell'equa riparti-

⁶⁸ CLARIO, *De modo*, p. 276.

⁶⁹ Cfr. CLARIO, *De modo*, p. 277.

⁷⁰ Cfr. su Licurgo, per es., CICERO, *De republica*, III, 9, 16.

zione dei beni, visto che a loro è stato promesso il premio della vita eterna⁷¹? E se il vangelo ci comanda di dare da mangiare e da bere ai nostri nemici che hanno fame e sete (cfr. *Mt* 5, 44; *Rm* 12, 14; *1 Pt* 3, 17), che cosa non dovremmo mai fare per i nostri fratelli⁷²?

5. L'ultima fase dell'argomentazione a favore della condivisione dei beni è a sfondo 'escatologico', nel senso che i cristiani dovrebbero trarre ulteriore forza motivante per sconfiggere la loro avidità, apparentemente invincibile, da questa amara considerazione relativa al giorno del giudizio di Dio. Allora, quando pentirsi non servirà più⁷³, non si potranno addurre a propria discolpa, davanti a Dio, le seguenti argomentazioni risibili e vergognose. Clario, come sempre, tende ad esprimersi in modo emotivamente molto diretto, incalzante e convincente.

Se anche le parole oziose che noi diciamo inutilmente e per le quali ci perdiamo facilmente avranno il loro peso nel giorno del giudizio, che sarà mai delle ricchezze inutili, le quali marciscono presso di noi oppure sono utilizzate in modo pessimo, mentre uno soffre per il freddo, l'altro per la fame, i figli di questo sono costretti a girovagare per trovare il pane, le figlie di quell'altro non hanno i soldi per la dote e sono costrette a sopravvivere prostituendosi? Come potrò difendermi nel giorno del giudizio? Allora il Re dei re mi chiederà conto del perché abbia preferito allevare cavalli e cani da caccia e uccelli, piuttosto che soccorrere quelli che lui stesso si è degnato di chiamare fratelli⁷⁴.

Come potrò difendermi? Dicendo che non lo sapevo, quando da ogni pagina del vangelo risulta che saranno senza appello (ma già la loro coscienza li condanna!) non solo coloro che hanno spogliato gli altri dei loro beni, ma anche quelli che hanno trascurato la beneficenza? Dirò che c'è stato un tempo in cui, per salvare lo splendore di questa vita terrena, nessuna delle immense ricchezze possedute (che si sarebbero potute distribuire ai poveri) mi era sembrata superflua? Ma la ragione mi insegna che in

⁷¹ Cfr. CLARIO, *De modo*, pp. 278-279.

⁷² CLARIO, *De modo*, p. 280.

⁷³ È il tema della *sera poenitentia* (cioè della conversione o del pentimento che sopraggiunge "troppo tardi"), tanto caro alla letteratura teologico-spirituale soprattutto monastica, con base sicura, tra l'altro, nella parabola del ricco epulone: *Lc* 16, 19-31.

⁷⁴ Cfr. CLARIO, *De modo*, pp. 280-281.

queste cose non bisogna adottare le misure del volgo e della moltitudine inesperta. Visto che il vangelo mi proibisce di possedere ciò che è superfluo, quali scuse accamperò? Lasciare la ricchezza ai figli, collocare degnamente le figlie in matrimonio? Queste e altre centinaia di scuse sono appunto ‘scuse’ con cui noi cerchiamo di coprire il crimine dell’avarizia. Oppure preferisco aspettare la Geenna e il tormento eterno e l’esilio perpetuo per avere amato e goduto della ricchezza passeggera⁷⁵?

Nel suo epilogo – non poteva essere diversamente – Clario mette di nuovo i suoi uditori davanti alla serietà del richiamo evangelico. È possibile che il ricco si salvi, ma alle condizioni appena ricordate. Invece, «si quis [...] ab hac non mea [...] sed Evangelica sententia voluerit dissidere, huic ego salutis spem reliquam esse nullam video»⁷⁶. Insomma: non c’è speranza di salvezza per chi recede dalla carità. Ovviamente, data la concezione profondamente unitaria, ereditata da san Tommaso, dell’unico ordine soprannaturale che ingloba in sé l’ordine cosiddetto naturale, gli argomenti basati sulla carità includono assolutamente in sé, rispettandoli nel loro ordine, anche gli argomenti razionali, sicché non è stato possibile registrare nessun contrasto irriducibile tra le considerazioni dei pagani e la proposta del cristianesimo.

Il posto di Isidoro Clario nella storia della teologia

Dalla nostra presentazione risulta chiara la posizione di Isidoro Clario nella teologia del suo tempo: egli appartiene senz’altro alla cosiddetta «teologia monastica» benedettina. Come tale, essa è assolutamente nutrita di Sacra Scrittura, attenta ai commenti dei Padri nello sforzo costante di assimilarli e rilanciarli, dottrinalmente schierata con san Tommaso, solidamente nutrita di cultura umanistica classica greco-latina e, da questo punto di vista, anche estremamente aperta alle ragioni dell’umanesimo contemporaneo. Si tratta in ogni caso di una teologia spirituale fermamente preoccupata di veicolare la serietà dell’evangelo.

Come si è visto, non rientra nel discorso di Clario nessuna valutazione o considerazione positiva relativa all’evoluzione del sistema economico,

⁷⁵ CLARIO, *De modo*, pp. 281-282.

⁷⁶ CLARIO, *De modo*, p. 283.

che vada – poniamo – a sostegno della produttività o dell'intraprendenza (*industria*). I risvolti moralistici del suo discorso, in sé certamente non riducibile a puro moralismo, ci presentano un Clario che sta, per così dire "sulle difensive", perfettamente in linea, da questo punto di vista, con l'atteggiamento medievale tradizionale. Si potrebbe dire che Clario, dato il disinteresse che di fatto riserva ai nuovi modi di produrre ricchezza (presupponendoli per altro come noti), si presenta come estraneo all'incipiente riflessione riservata dalla predicazione popolare quattrocentesca al fenomeno dell'*industria* e dei *mercatores*⁷⁷. Osservo anche che lo stile oratorio di Clario è assolutamente distante da quello di un Bernardino da Siena, il quale di certo risulta ancora parzialmente incline alle divisioni e precisazioni scolastiche nell'organizzare la sua esposizione⁷⁸.

Bisognerà attendere la seconda metà del Cinquecento e gli sviluppi teologici della cosiddetta seconda scolastica per incontrare, in autori decisamente più attenti alle dinamiche del capitalismo mercantile, com'è per esempio il caso del gesuita belga Leonardo Lessio, un approccio indubbiamente più propositivo in tema di lavoro e ricchezza⁷⁹.

⁷⁷ Per una valutazione sintetica dell'interesse, nello sviluppo del pensiero economico di Bernardino da Siena e Antonino di Firenze, cfr. U. MEOLI, *Lineamenti di storia delle idee economiche*, Torino 1978, pp. 54-55, con particolare rimando a R. DE ROOVER, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence, the two great Economic Thinkers of Middle Age*, Boston 1967.

⁷⁸ Cfr. a modo d'esempio la predica *Dell'artefice e mercatante intrigato* in San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, I, Firenze 1934, pp. 98-109 (si tratta di una delle 58 prediche tenute da Bernardino nel 1424 a Firenze nella chiesa francescana di S. Croce), e la predica XXXVIII di quelle tenute a Siena da Bernardino nel 1427, in cui «tratta delle vanità del mondo dicendo particolarmente de' mercatanti e di chi aduna ricchezze». Se ne veda il testo intero in S. BERNARDINO DA SIENA, *La fonte della vita. Prediche volgari*, scelte e annotate da G. V. Sabatelli, Firenze 1964, pp. 367-419, dove la prospettiva resta prevalentemente quella di precisare i limiti della legittimità del commercio.

⁷⁹ Per questi sviluppi vedi F. BUZZI, *Teologia e spiritualità del lavoro nella seconda scolastica*, in ID., *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova 2000, pp. 325-360, in particolare per Lessio, pp. 336-341.

EDOARDO BARBIERI

Fra chiostro e torchio *Isidoro da Chiari e i tipografi della sua Bibbia**

Stante la presenza negli atti qui presentati di una serie di importanti relazioni circa i diversi aspetti della personalità teologica e culturale di Isidoro da Chiari¹, sia consentito, senza preamboli, di concentrarsi direttamente sulla sua opera biblica². Il valore di tale materiale viene ben testimoniato dalla posizione da lui stesso assunta al concilio di Trento. In questa occasione, però, più che gli interventi conciliari poi pubblicati nella *Sententia*³,

* Ho qui il piacere di anticipare alcune riflessioni che saranno più ampiamente svolte nel contributo *Le edizioni della Bibbia latina di Isidoro da Chiari* in stampa in un volume di studi in memoria di Giuseppe Billanovich, che verrà pubblicato dell'editrice Antenore. L'interesse del mio maestro Billanovich per Isidoro parte con *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Napoli 1948 e si conclude con *Giovanni Battista Folengo riformatore della Congregazione di Valladolid*, in G. Bernardi Perini - C. Marangoni (edd.), *Teofilo Folengo nel quinto centenario della nascita*, Firenze 1993, pp. 303-312 (in quest'ultimo volume prezioso G. PENCO, *La Congregazione Cassinese all'epoca di Teofilo Folengo*, pp. 267-301). Si veda però anche E. MENEGAZZO, *Colonna, Folengo, Ruzante e Cornaro. Ricerche, testi e documenti*, a cura di A. Canova, Roma-Padova 2001.

¹ Oltre la brevissima voce di K. GANZER, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1994, col. 1212, a cui si rimanda per la bibliografia pregressa, si considerino P. LUNARDON - G. SPINELLI, *Pontida 1076-1976. Documenti per la storia del monastero di S. Giacomo*, Bergamo 1977, pp. 67-72; B. COLLETTI, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985, *ad indicem*; A. PROSPERI, *Leresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, *ad indicem*; M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, II, *La Congregazione Benedettina Cassinese nel Cinquecento*, Firenze 2003, capitolo II: *Cultura e vita religiosa nella Congregazione Cassinese durante il Cinquecento*, pp. 494-505 e 512-516 (nonché *ad indicem*). Costituisce una pacata sintesi il recente intervento di E. GOBBI, *Isidoro da Chiari umanista: tra "nugae" e "studia severiora"*, in *La cultura della memoria. Uomini libri e carte della Biblioteca Morcelliana*, Chiari 2002, pp. 21-26.

² Una prima discussione è reperibile in A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, V, *I documenti*, II, Torino 1973, pp. 1429-1432.

³ *Sententia de Iustificacione hominis in conventu Patrum Tridentini Concilii dicta*, Venetiis [s.n.] 1548.

possono interessare altre prese di posizione del Clario, espresse durante le sedute nelle quali si dibatteva proprio della Sacra Scrittura. In tali discussioni, infatti, datate marzo 1546, Isidoro da Chiari affermò il carattere ispirato solo dei testi originali della Bibbia, rifiutando tale valore alle traduzioni, fosse pure quella di san Gerolamo. Appoggiandosi al pensiero dei Padri, sostenne comunque la necessità di un testo comune di riferimento e propose che il Concilio promuovesse una revisione della *Vulgata* latina, proibendo nuove traduzioni. Si tratta, come si vedrà, esattamente di quanto lui stesso aveva offerto con l'edizione biblica del 1542.

Più che di teologo, il Clario ebbe infatti fama di biblista eccelso, tanto che ancora Paolo Sarpi e Pietro Sforza Pallavicino, sia pur da punti di vista assai distanti, sottolineano come egli abbia sostenuto al Concilio la centralità del testo biblico in contrapposizione alla teologia scolastica. La "lectio" di tradizione monastica viene documentata dal corposo riferimento alla letteratura patristica, latina e greca, come dimostrano sia gli interventi al Concilio, sia il concreto ammaestramento alla diocesi di Foligno: tale impostazione si materializzò in quell'ambito anche nella scelta della *lectio continua* del testo evangelico, piuttosto che delle semplici pericopi liturgiche⁴.

La sua iniziativa consisteva nel tentativo di proporre un testo della *vulgata*, cioè del *textus receptus* della tradizionale versione biblica in latino, rivisto tramite un'attenta correzione basata sul testo greco e su quello ebraico⁵, quasi partendo dal presupposto che l'interpretazione teologica non

⁴ B. ULIANICH, *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna, secoli XV-XVIII*, Gubbio 1972, pp. 147-270 [ora anche in ID., *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, Napoli 1995, pp. 129-237: 137-138, 140-142, 145 e 148].

⁵ Sulla posizione del Clario al concilio si vedano H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, II, Brescia 1974, p. 141, dove viene ben contrapposta la teologia monastica, di cui fu interprete il Clario, alla coeva scolastica, e COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, p. 194. Il Clario affermò infatti, tra l'altro, che «studium Sacrae Scripturae praecipue ad monachos pertinere, comprobans id exemplis modernis et antiquis» (*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, edidit Societas Gorresiana, V, Friburg in Brisg. 1911, p. 149); H. O. EVENETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent 1545-1547*, «Studia monastica», I (1959), pp. 343-377; ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 129-132; K. GANZER, *Benediktineräbte auf dem Konzil von Trient*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benedictinerordens und seiner Zweige», XC (1979), pp. 151-213; A. CONCARI, *Il contributo dei benedettini cassinesi al primo periodo del Concilio di Trento (1545-1547)*, «Benedictina», 49, 1 (2002), pp. 105-146 e 401-420. A documentare una certa insofferenza dei Cas-

potesse prescindere dall'esattezza linguistica del dettato⁶. Ciò che qui preme è indagare però cosa accadde rispetto alle edizioni di questo testo⁷. Si tratta di un gruppetto di edizioni veneziane, più una estera: il Nuovo Testamento nel 1541 (Schöffner)⁸, ristampato ad Anversa nel 1544 (Steels)⁹; la

sinesi per il testo della *Vulgata* basti vedere A. VACCARI, *IV centenario di un nobile esegeta italiano: Gianbattista Folengo O.S.B. (1490-1559)*, «Rivista biblica», VIII (1960), pp. 49-67.

⁶ Egli ebbe come maestro di ebraico il celebre Elia Levita (G. E. WEIL, *Élie Léviita humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden 1963): si vedano lo *scholium* aggiunto nella Bibbia del 1542 (al Salmo 10, parte III p. 252, non passato nell'edizione 1557), dove si legge: «Hoc me admonuit Elias Levites vir in Hebraea lingua hac aetate facile princeps, quo in hac lingua usus sum praeceptore», o quello, assente in '42 e inserito solo in '57 (c. 410v = FFF2v), a Mt 21: «Benedictus qui venit] Helias hebraeus magister meus narravit haec verba solita dici a sacerdotibus cum victimae afferebantur immolandae, quod pulchre hic in vera victima Christo impletum fuit». Per un'analisi di prima mano dell'opera scritturistica del Clario occorre ancora rifarsi a R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam 1685, p. 443 e ID., *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam 1683, pp. 572-573 (la scarsa stima del Simon per l'opera del Clario viene confermata dalla sua assenza nel capitolo XI, *Des meilleures éditions des Bibles latines* di ID., *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam 1690, pp. 128-149). Ne contesta talune affermazioni M. ARMELLINI, *Bibliotheca Benedictino Cassinensis. Pars altera*, Assisi 1732, pp. 49-58. Qualche notizia è più agilmente reperibile in B. HALL, *Biblical Scholarship: editions and commentaries*, in S. L. Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, III, Cambridge 1963, pp. 38-93. Semplici cenni sono invece in G. Bedouelle - B. Roussel (edd.), *Bible de tous les temps. Le temps des Réformes et la Bible*, Paris 1989, ad indicem.

⁷ La questione era già complessivamente e con precisione discussa da F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn 1883 = Aalen 1967, I, p. 266; si aggiungano almeno le indicazioni di A. MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni veneziane della Bibbia nella prima metà del Cinquecento*, «Clio», XXI (1985), pp. 55-76: 65-70.

⁸ *Nuovo Testamento*, Peter Schöffner, Venezia 1541. «NOVI TESTA || MENTI VVLGATA QVI || DEM AEDITIO, SED QVAE AD VETV || STISSIMORVM VTRIVSQVE LINGVAE || exemplarium fidem, nunc demum emen || data est diligentissime, ut noua nõ desideretur, || adiectis scholijs, et doctis, et pijs: & quibus || opus est locis, ita locupletibus, ut pro cõ || mentarijs sufficere possint. Authore || Isidoro Clario Brixiano mo/ || nacho Casinate. || *Venetii apud Petrum Schoeffer || Germanum, Maguntinum.* || [linea] || M.D.XLI.» In 8°; 2 parti; fasc. A-Z^s Aa-Ii^s Kk¹⁰, a-z^s aa-hh^s ii⁴; pp. 531 [1], 503 [1]. Parte I Vangeli e Atti degli Apostoli; parte II Epistole e Apocalisse. Gli *scholia* seguono il testo, senza rimandi (I parte), con (II). Bianche cc. A1v, Kk10v, a1v, ii4v. Alle pp. 502-503 *errata corrigè*; p. 503 registro. I fascicoli hanno segnatura del tipo "d'Oltraalpe" (\$1/2 + 1).

⁹ *Nuovo Testamento*, Antwerpen, Joannes Steels, 1544. «♣ NOVVM || TESTAMENTVM, BREVIBVS || variarum tralationum annotationibus illustra- || tum. Ad Vetus- || stissimorum vtriusq; linguae exem- || plarium fidem nunc demum diligentissimè emen || datum. || Adiectis scholijs, & doctis, & pijs: & quibus o- || pus est locis, ita locupletibus,

Bibbia nel 1542 (Schöffner)¹⁰; il solo Cantico dei Cantici nel 1544 (Giolito)¹¹; la seconda redazione dell'intero testo biblico nel 1557¹², riproposta in nuova emissione nel 1564 (Giunta)¹³. Alla revisione del *textus receptus* si

vt pro com- || mentarijs sufficere possint. Authore || Isidoro Clario Brixiano. || [marca editoriale dei due uccelli con il motto "CONCORDIA RES PARVAE CRESCVNT" e la sigla "IS"] || ANTVERPIAE. || In aedibus Ioannis Stelsij. || M.D.XLIIII.» In 8°; fasc. a-z⁸ A-G⁸, Aa-Zz⁸ AA-EE⁸ *⁸; cc. 240, 208 (per 223) [9]. A cc. G6v-(v *Elencus capitulorum* dei Vangeli; c. EE7r *colophon* «TOTIVS NOVI TESTAMENTI || FINIS. 1544» (segue citazione da Giosuè 1,8); c. EE7v «TYPOGRAPHVS AD LECTOREM»; (il contenuto del fascicolo *⁸ non è stato rilevato perché l'esemplare esaminato ne è privo). Suddiviso in 2 parti, copia il testo della revisione Estienne, e gli *scholia* del Clario dall'edizione 1541.

¹⁰ *Bibbia*, Peter Schöffner, Venezia 1542. «[entro cornice] VULGATA || AEDITIO VETERIS AC || NOVI TESTAMENTI, QVORVM || alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam ueritatem emen/ || datum est diligentissimè, ut noua aeditio non facilè desydere/ || tur, & uetus tamen hic agnoscat: adiectis ex eruditjs || scriptoribus scholijs, ita ubi opus est, locupletibus, || ut pro commentarijs sint: multis certè lo/ || corum millibus praesertim diffi/ || cilioribus, lucem afferunt. || AVTHORE ISIDORO CLARIO BRIXIA/ || NO, MONACHO CASINATE. || *Venetijs, apud Petrum Schoeffer, Magun/ || tinum Germanum. Anno || M.D.XLII.*» In 2°; 3 parti; fasc. π⁴a-z⁶ aa-kk⁶ ll¹⁰, Aa-Zz⁶ AA-NN⁶ OO⁸, A-T⁶ V⁴ ¶A⁶ ¶B⁸; pp. 413 [3], 447 [1], 323 (ma 235) [29]. Parte I Genesi-Giobbe; parte II Salmi-2Maccabei; parte III Nuovo Testamento. Gli *scholia* seguono il testo, con un sistema di rimandi alfabetici. Sono presenti iniziali decorate di scuola tedesca e a c. π4v una silografia (mm 85x65) raffigurante un vecchio pastore sotto un albero che riceve l'annuncio angelico "GLORIA IN EXCELSIS DEO". Cc. π1v bianca; π2r-3r dedica del Clario; π3v *Ad sacrarum litterarum studium exhortatio ex sacris literis*; π4r-v *Haec docent sacra bibliorum scripta*; V2v-3r *Scholia quaedam quae exciderant*; V3r-4r *errata corrige*; V4v bianca; ¶A1r-B6r *Index rerum et sententiarum*; ¶B6v-8r *Interpretationes nominum*; ¶B8v bianca.

¹¹ *Cantico dei cantici*, Gabriele Giolito de Ferrari, Venezia 1544. «CANTICVM || CANTICORVM || SALOMONIS, AD HEBRAICAM || *veritatem nunc demum emendatum* || *adiectis scholijs ex arcanis* || *hebraeorum erutis*, || QVAE TAMEN IN PRIMIS CHRISTI, || ET ECCLESIAE MISTERIA || *breviter explicant.* || AVTHORE ISIDORO CLARIO BRIXIANO || MONACHO CASINATE || [fregio] || *Con Gratia & Priuilegio* || [marca tipografica della Fenice col motto "VIVO MORTE || REFECTA MEA"] || *Venetijs apud Gabrielem* || *Giolitum de Ferrarijs.* || [linea] || MDXLIIII.» In 8°; fasc. A-D⁸, cc. 30 [2]; bianche cc. A1v e D7-8; *colophon* a c. D6r «VENETIIS APUD || GABRIELEM IOLITVM || DE FERRARIIS.»; marca della Fenice col motto "SEMPER EADEM" e la sigla "GGF" a c. D6v. Gli *scholia* seguono il testo dei capitoli senza lettere di rimando; a c. A2r-v *Al lettore.*

¹² *Bibbia*, Eredi di Lucantonio Giunta, Venezia 1557. «BIBLIA || SACROSANCTA || VETERIS AC NOVI TESTAMENTI || IUXTA VVLGATAM EDITIONEM || Quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam ueritatem || emendatum est diligentissimè, vt noua editio non facilè || desyderetur, & uetus tamen hic agnoscat: adiectis || ex eruditjs scriptoribus scholijs, ita, vbi opus || est, locupletibus, vt pro commentarijs || sint:

affianca una fitta mole di annotazioni, atte a discutere i passi biblici più oscuri¹⁴: l'importanza di tale materiale viene confermata anche dal suo inserimento nelle varie edizioni dei *Critici sacri*, a fianco di Valla, Erasmo o Münster, a partire dalla *princeps* londinese del 1660¹⁵.

Già nella Bibbia del 1542 (cc. π2r-3r) e poi in quella del '57 (cc. †2v-3r) compare una lettera del Clario indirizzata al lettore. Non sarà inutile ripre-

multis certè locorum millibus || praeserim difficilioribus, || lucem afferunt. || AVCTORE ISIDORO CLARIO BRIXIANO || EX MONACHO CASINATE || EPISC. FVLGINATENSI || Ex secunda eius recognitione || [marca tipografica] || VENETIIS APVD IVNTAS || MDLVII.» In 2°; fasc. †⁴ A-Z⁸ AA-ZZ⁸ AAA-RRR⁸ SSS¹⁰ AAAA-BBBB⁸; cc. [4] 514 15 [1]. Manca ogni divisione strutturale tra parti. Cc. †2r Al lettore; †2v-3r Epistola del Clario; †3v *Ad sacrarum litterarum studium exhortatio ex sacris literis*; †4r *Haec docent sacra bibliorum scripta*; †4v *Ordo librorum*; SSS10r *colophon* con marca («Venetijs impressum, in officina heredum Lucae Antonij Iuntae. || Anno Domini MDLVII. Mense Iulio.»); AAAA1r-BBBB4v *Index rerum et sententiarum*; BBBB5r-6r *Interpretationes nominum*; BBBB6v-7v Tavole delle lezioni liturgiche; BBBB7v registro e nuovo *colophon* («Venetijs in officina haeredum Lucae Antonij Iuntae. || Anno Domini. MDLVII. || Mensis Iulij»); BBBB8r marca, v bianca. Incoerente appare allora l'inserimento di una Tavola delle pericopi liturgiche nell'edizione postuma del 1557 (cc. BBBB6v-7v): tale operazione pare piuttosto esprimere la progressiva sottolineatura del contributo esegetico dell'opera del Clario, a discapito del suo valore filologico, che si vedrà esplicitata proprio nel titolo dell'edizione '57 e portata a compimento in quello dell'emissione '64.

¹³ *Bibbia*, Venezia, Eredi Giunta, 1564 (nuova emissione dell'edizione 1557). «BIBLIA || SACROSANCTA || VETERIS AC NOVI TESTAMENTI || Adiectis ex eruditiss scriptoribus scholijs, ita, vbi opus est, || locupletibus, vt pro commentarijs sint: multis || certè locorum millibus praesertim diffi- || cilioribus, locum afferunt. || *Auctore Isidoro Clario Brixiano ex Monacho Casinate* || *Episcopo Fulginatensi ex secunda eius recognitione*. || Deputatorum Concilij Tridentini || servata censura. || [marca del giglio con sigla L.A. in rosso] || VENETIIS, APUD IVNCTAS || MDLXIII. [sottolineato in rosso]» in 2°; fasc. π² A-Z⁸ AA-ZZ⁸ AAA-RRR⁸ SSS¹⁰ AAAA-BBBB⁸; cc. [2] 514, 15 [1]. È il medesimo materiale dell'edizione 1557, abolito però il fascicolo † e sostituito con un bifoglio privo di segnatura (π) contenente: π1r frontespizio, v bianco; π2r *Ordo librorum*, v bianco. Semplici estratti sembrano essere quelli tramandati dal ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1086 (*Annotaciones in Novum et Vetus Testamentum*) segnalato da ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, p. 497 n. 125.

¹⁴ Una preziosa lettura dei contenuti "teologici" degli *scholia* viene proposta da COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 143-151 (un cenno anche in ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica*, p. 1432).

¹⁵ A. VACCARI, *Scritti di erudizione e di filologia*, II, Roma 1958, p. 432; ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 131; R. FABRIS, *Strumenti e sussidi per lo studio della Bibbia nei secoli XV-XVII*, in R. Fabris (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Bologna 1992, pp. 46, 68 e 72.

correrla brevemente¹⁶. L'autore protesta che solo per insistenza di alcuni amici da circa un anno (e si è così rimandati indietro al 1541, cioè proprio all'uscita del *Nuovo Testamento*) è stato spinto a rendere comune ciò che era solo un'opera privata. Protesta quindi il molto lavoro occorso, sperando che sia di utilità; quanto al desiderato anonimato, esso è reso impossibile dal fatto che le opere prive del nome dell'autore vengono sospettate di eresia¹⁷. Quanto all'opera cui si è accinto, essa può essere descritta in due punti: da un lato, contrariamente al lavoro di quanti hanno prodotto nuove traduzioni latine della Bibbia, egli intende correggere quella esistente; dall'altro mira a chiarire i punti oscuri del dettato scritturistico. Vale comunque il principio di salvaguardare quanto la tradizione ha preservato, per cui è giusto correggere solo dove assolutamente necessario, ma è conveniente indulgere sulle imperfezioni minori, discutendole semmai negli *scholia*¹⁸. In tale operazione si è giovato dei contributi di altri dotti studio-

¹⁶ È necessario rileggere l'epistola, visto che si è persino scritto che in essa sarebbe evidente una preminenza del nesso fede-grazia, rispetto a quello fede-opere! L'epistola si mostra invece teologicamente piuttosto povera, e presenta un qualche interesse solo nella seconda parte, dove viene illustrato il lavoro svolto, collegandolo ai più delicati problemi di filologia delle versioni bibliche. Si potrebbe osservare, semmai, l'impostazione fondamentalmente umanistica del testo, non solo per l'esplicita citazione oraziana o la probabile memoria di un passo delle *Elegantiae* del Valla, ma per l'uso di circonlocuzioni classiche per designare tanto la Chiesa (*christiana respublica* anche se qui intende forse includere gli studiosi protestanti, posti *extra ecclesiam* ma non per questo esclusi dall'*orbis* cristiano), quanto la gerarchia ecclesiastica (*primates rei publicae christianae patres*, a meno che non voglia indicare le personalità autorevoli anche delle comunità non cattoliche: resta cioè possibile quasi una comunità di esperti biblici che supera le divisioni teologiche ed ecclesiologiche). A meno che il Clario, dando eco alla prevista convocazione conciliare per la primavera 1542, non pensasse proprio ai padri di un concilio ecumenico che accogliesse anche i rappresentanti riformati (JEDIN, *Storia del concilio*, I, pp. 499-544).

¹⁷ Sarebbe a questo punto altamente contraddittorio il fatto che il Clario pubblicasse proprio in quell'anno anonimi alcuni suoi commenti alle epistole paoline ai Romani e ai Galati (Eredi Manuzio, Venezia 1542, poi ristampata a Lyon dal Grifio nel 1544). Alla tradizionale attribuzione al card. Marino Grimani se ne sovrappone una più recente, che, sulla base di un'annotazione inquisitoriale cinquecentesca, vuole invece vedervi la mano appunto del Clario [P. SIMONCELLI, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice 1571-1590: logica e ideologia dell'intervento censorio*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-1984), pp. 198-201; PROSPERI, *L'eresia*, p. 84 e nn. relative; ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, pp. 503-504].

¹⁸ In effetti, mentre il Nuovo Testamento del '41 offrirà il testo così corretto «ut nova [aeditio] non desyderetur», la Bibbia del '42 preciserà «ut nova aeditio non facile desideretur et vetus tamen hic agnoscatetur».

si (e la critica storica vi ha evidenziato, come ci si poteva attendere da un sostenitore della conciliazione proprio intorno al testo biblico, la parte avuta anche da protestanti quali Sebastian Münster, Konrad Pellican, Martin Butzer)¹⁹, ma sottomettendo il prodotto finale all'autorità ecclesiastica.

Inoltre, fra gli inserti preliminari della Bibbia, tanto nella *princeps* del 1542 (cc. π3v-4v) quanto nella seconda edizione del '57 (†3v-4r), figurano due testi proemiali: una breve raccolta di citazioni bibliche intitolata *Ad sacrarum litterarum studium exhortatio ex sacris literis* e la concisa professione di fede *Haec docent sacra bibliorum scripta*. Si tratta, in entrambi i casi, di scritti anonimi, che vanno però fatti risalire all'iniziativa di Robert Estienne che li pose in testa alla sua revisione del testo biblico latino a partire dalla redazione pubblicata nel 1532²⁰. Tale materiale non costituiva, comunque, una novità a Venezia, perché compare in diverse edizioni bibliche, almeno a partire dalla *Biblia. Breves in eadem annotationes ex doctissimis interpretationibus et hebraeorum commentariis* pubblicata da Bernardino Stagnino nel 1538²¹.

Il primo esperimento riguardò il Nuovo Testamento, che infatti vide la luce nel 1541 a Venezia, presso Peter Schöffer. Si tratta di una compatta edizione in piccolo formato, che supera complessivamente il migliaio di pagine, ma è priva di ogni spiegazione circa il contenuto dell'opera, quasi un'edizione promozionale dell'intera Bibbia dell'anno successivo. Anche il meccanismo di articolazione fra testo biblico e *scholia* (pubblicati in corsivo a seguire ciascun capitolo) è ancora *in fieri*: solo nella seconda parte verrà applicato un sistema di rimandi con lettere alfabetiche, poi costantemente adottato nella Bibbia del '42²². La Bibbia del '42 pubblica per il Nuo-

¹⁹ Da ultima S. SEIDEL MENCHI, *Les relations de Martin Bucer avec l'Italie*, in C. Krieger - M. Lienhard (edd.), *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, II, Leiden 1993, pp. 557-569: 565.

²⁰ MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, pp. 62-63 e J.-F. GILMONT, *Le Sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament de Robert Estienne, ou l'étrange périple d'une confession de foi*, «Revue de l'histoire des religions», CCXII, 2 (1995), pp. 175-218: 190.

²¹ S. PILLININI, *Bernardino Stagnino. Un editore a Venezia tra Quattro e Cinquecento*, Roma 1989, n° 181.

²² Tale sistema è comunemente adottato, per esempio, nelle *Postillae* bibliche di Nicolò da Lyra fin dalle edizioni quattrocentesche: lì però il commento circonda da ogni parte il testo biblico, che invece nelle edizioni clariane conserva la sua preminenza, seguito, capitolo per capitolo, dagli *scholia*. Per gli sviluppi del rapporto testo/annotazione si veda il saggio, forse un po' evasivo, di A. GRAFTON, *La nota a piè di pagina. Una storia curiosa*, Milano 2000.

ISIDORVS CLARIVS
CHRISTIANO LECTORI S.

Non illam ego rem, que uerbentior ad uim homini adhibendam, ac magis efficax sit, candido lector, hactenus expertus mihi uideor, quam amicorum uel preces uel imperium, eorum preterea: quorum ea est auctoritas, ut ab eorum consilijs discede, re non audeamus. Quare plerumque fit, ut maiorem interdum honoris ac fame, dum eis obsequi uolueris, rationem habeamus, quod quidem tum demum reprehensione caret, aut etiam dignum laude est, quibus est cum pietate coniunctum, quod mihi tuum uisus est: si candidi antea agnoscerendum spero. Cum enim anno superiore nescio quid instaurissem, quod mihi dantur ac familiaribus meis usui esse posset, cuius rei testes habeo, loquax, potius sum priuatum opus commune facere, et, quod ne summare quidem ipse per me ausus essem, id assilugit, autibus amicis negare non potui, qui decreuerit, non decere Christianum hominem priuatum sibi aliquid cum proximo cuiusquam domino retinere. Et quid si id tamen spectandum fuisse, nihil erat negotij, etiam sine illis amicorum per se fieri uisus, hac uti liberalitate, cum non ignorem, facta nostra omnia non quam suis habere numeris, nisi cum proximo cuiusque utilitate coniuncta sint. Sed multa erant, quae me ab hoc proposito deterrebat, utque duo in primis, et rei uide licet nouitas, et basus eruditissimi factis supercibus. Cui tamen cogitationi breuiter respondetur: primum non tam cogitandum, noua se, necne res, quam quis aggreditur, quam quid uel utilitatis uel damni situm sit, allatur a deo, quod ad huius etiam iudicium pertinet, non debere eum, qui cum pietate aliquid parat, timere, praeter se iam ab eruditis uirum, cum is doctorum huiusmodi, et qui ueram eruditionis laudem sint afficere, esse mos soleat, ut quod doctiores sunt, potius facilliores, utque candidiores habeant mores: dum in omni re illud semper cogitant, quod poeta ille de uersibus ait.

Verum ubi multa nitent in carmine non ego paucis,

Offendar maculis, quas aut incuria fudit.

Aut humana perurrit cauit natura.

Alioquin autem generis homines non curandos, qui se tum de uim doctrinae, atque eruditionis nomine adeptos esse putant, cum de aliorum eruditione detraxerint, atque huiusmodi modo missis, tam ab optimo quoque agnoscit, qui apertam sui ingenij significationem ipsi faciunt, dum nihil scribere unquam uolunt, nisi illud, quod scribunt, totam maleuolentiam, et felle commaculent. Hanc et si uera ego esse intelligebam, maluissem tamen periculum hanc alean declinare: quod quidem hoc pacto me affecurum sperabam, si imperitiam, ut sine meo nomine luculo rationi ista foret derideret, quod unum hac in re persequi expectabam. Verum ne hoc quidem, quod mihi pro maximo munere fuisset, licitum per eosdem amicos fuit, qui illud admonerent, solere hac maxime aetate, et scripta, in quibus noni taceatur auctoritas, in haec eius suspitionem uenire. Huius ergo argutissimi conspectus, cum haerendum mihi omnino hanc calcem intelligerem, ueni in memoriam seruatoris nostri, Dei, qui dum saluti generis nostri consulere, crudelissimum ac tur-

vo Testamento il medesimo testo già uscito l'anno precedente, solo inserendo le correzioni indicate nel breve *errata corrige*.

Quella del '41 è anche la prima edizione nella quale lo Schöffer sperimentò una nuova serie di caratteri corsivi, che compaiono infatti al frontespizio, proprio nella sottoscrizione. Non è certo qui il luogo per una completa ricostruzione dell'attività dello Schöffer (1480-1542?). Basti dire che egli, figlio di quel Peter che fu socio di Gutenberg e Fuchs, risulta aver esercitato la propria attività tipografica a Magonza (1512-1520?), Worms (1518-1529), Strasburg (1529-1539) e, dopo una sosta a Basilea nel 1539-1540, a Venezia (1541-1542), dove forse morì²³. Indubbia la sua adesione alla Riforma, e un notevole impegno nell'ambito delle edizioni bibliche: solo a Worms nel 1525 tra l'altro un'edizione del Nuovo Testamento di Lutero e, probabilmente, l'edizione completa del Nuovo Testamento inglese di Tynedale²⁴. Più problematico intendere il significato della sosta a Basilea nel '39-'40, forse utile anche per meglio capire il significato dell'impresa veneziana²⁵. Illuminante però risulta in tal senso la testimonianza del tipografo Thomas Platter, che nella sua autobiografia scrive che lo Schöffer «possedeva punzoni di una grande varietà di tipi; dietro una piccola somma egli mi fornì delle matrici; lui stesso mi diede parecchi piombi già ordinati»²⁶.

Come si intende facilmente, senza negare che lo Schöffer abbia esercitato a Basilea anche l'attività tipografica (pur non essendo note edizioni da lui lì sottoscritte), è indubbio che una delle sue competenze era quella di

²³ F. W. E. ROTH, *Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffer*, Leipzig 1892 = Nendeln-Wiesbaden 1968, pp. 113-172; J. BENZING, *Peter Schöffer der Jüngere, Musikdrucker zu Mainz, Worms, Strassburg und Venedig*, «Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie», IV (1958-1959), pp. 133-135; ID., *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 1963, pp. 297, 478 e 416; F. ASCARELLI-M. MENATO, *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze 1989, pp. 381-382.

²⁴ Si vedano rispettivamente *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. VD 16*, herausgegeben von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, Stuttgart 1983 (= VD16), B4364 e *A short-title catalogue of books printed in England, Scotland, & Ireland and of English books printed abroad, 1475-1640*, compiled by A. W. Pollard & G. R. Redgrave, II ed. by W. A. Jackson & F. S. Ferguson, London 1976-1991, n° 2824 con VD16 B4570.

²⁵ H. HEIDENHEIMER, *Peter Schöffer der Jüngere in Basel und Venedig - eine Anregung*, «Centralblatt für Bibliothekswesen», XIX (1902), pp. 456-459.

²⁶ T. PLATTER, *Autobiografia*, a cura di F. Cichi - L. De Venuto, Roma, p. 136.

far fruttare quella “gran serie di punzoni”, dai quali ricava le matrici in rame da cedere al Platter, nonché alcune serie di caratteri tipografici già pronti. La sua principale attività, secondo anche l'esempio paterno, era dunque lo sviluppo della produzione e del commercio dei tipi, ormai passati da semplice prodotto artigianale realizzato all'interno dell'officina tipografica a prodotto semi industriale.

In effetti, gli storici dei caratteri tipografici conoscono bene lo Schöffer, che è noto anche per il suo impegno nella stampa musicale. A lui viene attribuita la creazione di almeno due importanti serie di caratteri corsivi di innovativo disegno, il cosiddetto Basilea 118a (realizzato probabilmente nel 1519) e il Froben 80, datato al 1520. Anzi, proprio lo Schöffer sarebbe responsabile dell'importazione di tali serie (realizzando nuove matrici a partire dai punzoni di sua proprietà) in Italia: li sperimentò entrambi in alcune edizioni veneziane, il Basilea 118a appunto nella prima linea della sottoscrizione al frontespizio del Nuovo Testamento del Clario (1541), e il Froben 80 allestendo l'anno successivo l'intera edizione delle opere volgari di Luigi Alamanni²⁷.

²⁷ H. CARTER, *A view of early typography up to about 1600*, Oxford 1969, p. 111; L. BALSAMO, *I primi corsivi*, in L. BALSAMO - A. TINTO, *Origini del corsivo nella tipografia italiana del Cinquecento*, Milano 1977, p. 106; A. TINTO, *Il corsivo nella tipografia del Cinquecento. Dai caratteri italiani ai modelli germanici e francesi*, Milano 1972 rispettivamente pp. 51, 53 e 47, 49, tav. III. Il medesimo corsivo Basilea 118a lo si ritrova in entrambe le due linee della sottoscrizione della Bibbia, e quindi, a piena pagina, nella medesima edizione nell'epistola del Clario e negli altri testi prefatori, nonché nel *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, parte III, p. 2. Negli anni successivi tale serie di caratteri venne impiegata tanto dagli eredi Giunta quanto dal Giolito (TINTO, *Il corsivo*, p. 55). Lo sperimentalismo dell'uso di questa serie di caratteri nella Bibbia del '42 è forse evidente proprio nell'epistola del Clario. Alla prima linea di testo manca un capolettera adeguato, sostituito da una banale N romana (alta mm 13) che occupa più di 2 linee, sporgendo in alto di qualche millimetro; è seguita, con effetto sgradevole, da una V maiuscola corsiva. Ancor più complesso il caso della A maiuscola corsiva che, inclinata a destra, reca una grazia ricurva al vertice superiore. Tale grazia dovrebbe venire a coprire la lettera successiva, inglobandola elegantemente (tipo il nesso “Qu”): così già *Anno* al frontespizio, quindi *Aut* (c. π 2r l. 27) o *At* (c. π 3r l. 3). Qualche problema si presenta quando il carattere successivo è formato da un'asta lunga ascendente: così in *Alterius* (c. π 2r l. 28) la A è spostata un po' sopra il rigo e la l un po' sotto. In *Alternatim* (c. π 2v ll. 15-16) le due lettere sono semplicemente affiancate, e anzi la A è in una variante con un forte accorciamento della grazia superiore, visibile anche, nella medesima pagina, alle ll. 8-9 (*Aegyptij*) e l. 3 dal basso (*Apostoli*).

Lo Schöffer era dunque probabilmente un tecnico raffinatissimo, abile nella creazione e nell'uso dei caratteri. Ciò può forse meglio spiegare anche la serie delle edizioni veneziane²⁸. Se si calcola infatti il numero dei fogli tipografici impressi nelle diverse edizioni, si raggiunge la cifra (per difetto) di 64 fogli nel 1541, e di ben 848 nell'anno successivo (più di 600 solo per la *Bibbia*)²⁹. Si tratta, evidentemente, di una quantità molto alta, che implica, quantomeno nel '42, l'attività continua di almeno tre torchi tipografici³⁰. Ma lo Schöffer a Venezia aveva dunque impiantato una vera (e non piccola) officina tipografica, o si serviva per i suoi esperimenti grafici dei torchi (non dei caratteri!) di altri?

Le edizioni sottoscritte dallo Schöffer, delle quali cinque in 8° (tra cui il *Nuovo Testamento* del Clario) e due sole (il Manardi e la *Bibbia* del Clario) in folio, sono tutte in latino, tranne l'Alamanni, nel quale si ritrova il suo nome semi italianizzato, «Pietro Scheffer». Dal punto di vista editoriale, mentre la maggior parte riporta il solo nome dello Schöffer, tre furono realizzate per conto d'altri. Si vedano innanzitutto il Ramon Lull, che è sottoscritto al frontespizio dal solo Schöffer, ma reca al *colophon* l'indicazione: «Impressum Venetijs apud Petrum Schoeffer germanum maguntinum 1542 Venundantur Venetijs apud Io. Baptistam sub signo turris», nonché il Giabir ibn Hayyan, in alcuni esemplari del quale si ritrova, oltre un *colophon* con la sottoscrizione del solo Schöffer a c. R7v, un secondo *colophon* a c. R8v con l'indicazione «apud dominum Ioannem Baptistam Pederzanum Brixienem, 1542», con il che si identificheranno due emissioni contemporanee di tale edizione, l'una commercializzata direttamente dallo Schöffer,

²⁸ Manca però il suo nome in H. SIMONSFELD, *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen*, 2 voll., Stuttgart 1887.

²⁹ Le edizioni veneziane dello Schöffer sembrano essere le seguenti: 1541 *Novi testamenti vulgata aeditio*, 8°, pp. 531 + 503 = circa ff. 64; 1542 Luigi Alamanni, *Opere toscane*, 8°, pp. [16] 431 + 295 [9] = ff. 47; 1542 Leonhard Fuchs, *Methodus perveniendi ad veram medicinam*, 8°, pp. [72] 540 [1] = circa ff. 38; 1542 Giabir ibn Hayyan, *Summa perfectionis magisterij in sua natura*, 8°, c. [7], pp. 15 [1], cc. 9-126 [2] = circa ff. 16; 1542 Ramon Lull, *De secretis naturae*, 8°, pp. 324 [8] = circa ff. 20; 1542 Giovanni Manardi, *Epistolarum medicarum libri XX*, 2°, pp. 469 [3] = ff. 118; 1542 *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti*, 2°, pp. 413 [3] + 447 [1] + 323 (ma 325) [29] = circa ff. 609.

³⁰ Anche a voler tener conto delle osservazioni critiche circa un'applicazione troppo rigida delle nostre conoscenze riguardo il reale lavoro all'interno dell'officina tipografica: D. F. MCKENZIE, *Stampatori della mente e altri saggi*, Milano 2003.

l'altra dal Pederzano³¹. Giovanni Battista Pederzano, originario di Brescia dove iniziò probabilmente la sua attività, fu, forse dalla fine degli anni '30 e poi sino al 1555, libraio a Venezia, all'insegna della Torre presso il ponte di Rialto. In diverse occasioni, e giovandosi di vari tipografi, si fece anche editore³². Non è da escludere che il Pederzano, conterraneo del Clario, sia stato l'intermediario tra lui e lo Schöffner³³.

L'altra edizione realizzata dallo Schöffner per conto terzi è il già ricordato Luigi Alamanni, che reca al frontespizio l'esplicita dichiarazione «apud haeredes Lucae Antonij Iuntae» e al *colophon* la dicitura «per Pietro Scheffner ad instantia delli heredi di Lucantonio Giunta». È questa, a quanto sappia, l'unica attestazione diretta di un rapporto tra i Giunta veneziani e lo Schöffner: altro si può però aggiungere.

Lucantonio Giunta aveva, come è noto, pubblicato nel 1532 la prima edizione completa della nuova traduzione italiana della *Bibbia* realizzata da Antonio Brucioli, per la quale commissionò una splendida cornice silografica, il cui disegno viene attribuito a Lorenzo Lotto. Senza entrare nella questione, complicatissima, dell'interpretazione teologica delle nove scene di argomento biblico presenti nella cornice, interpretazione che vedrebbe una forte presenza di idee riformate, contraddetta però dal riutilizzo della cornice (o per meglio dire della sua iconografia, visto che spesso si confondono legni diversi incisi più volte, talvolta persino di misure assai differenti), la storia di tale matrice risulta interessante anche per la questione della *Bibbia* del Clario, quantomeno a documentare le relazioni che dovevano legare lo Schöffner (commerciante di caratteri e editore) ai Giunta (editori, tipografi e commercianti di libri)³⁴: la cornice compare infatti al frontespizio della *Bibbia* clariana del 1542.

³¹ Si trattò comunque di un impegno economicamente modesto, visto che per realizzare le due edizioni furono necessari in tutto solo 36 fogli tipografici.

³² ASCARELLI - MENATO, *La tipografia del '500*, p. 360. Si veda anche lo studio, di tono generosamente divulgativo, G. NOVA, *Stampatori, librai ed editori bresciani in Italia nel Cinquecento*, Brescia 2000, pp. 159-160.

³³ Guardacaso il corsivo Froben 80 ricompare pure nell'edizione di PIETRO DE MEDINA, *L'arte del navegar*, Aurelio Pinzi per G. B. Pederzano, Venezia 1555 (TINTO, *Il corsivo*, p. 61 n. 48).

³⁴ Si vedano da ultimo F. GIACONE, *Du "vulgaire illustre" à l'illustration de la Bible: la Bible de Brucioli (1532)*, in B. E. Schwarzbach (ed.), *La Bible imprimé dans l'Europe moderne*, Paris 1999, pp. 260-287 e M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra riforma e controriforma*, Roma-Bari 2001, pp. 105-115.

La rara edizione del solo *Cantico dei Cantici* è costituita da un'elegante impressione in piccolo formato, pubblicata da Gabriele Giolito de' Ferrari nel 1544³⁵. Quanta parte vi avesse il Clario non è facile capire: la breve prefatoria, piuttosto generica, non è firmata da lui. Il testo pubblicato però non costituisce una semplice ristampa di quello del 1542 (cc. Ll1r-2r), ma testimonia una rielaborazione del materiale. Se per esempio l'edizione del '42 a 1,1 leggeva: «Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis», ora si ha «Osculetur me osculis oris sui, quia meliores sunt amores tui vino, fragrantis unguentis optimis». Così anche i rari *scholia* del '42 vengono modificati, con varianti, o aggiunte, o l'inserimento di nuove voci. Sempre al primo capitolo si noti l'aggiunta dello *scholium* «QUIA MELIORES sunt amores tui vino] Vox Hebraea, quam vertimus amores...» (ed. 1544 c. A5r = ed. 1557 c. II3r), o lo *scholium* successivo, modificato: ed. 1542 (parte II p. 121 = c. Ll1r), «OLEUM effusum] Hebraismus habet, oleum evacuationis. Quando enim preciosum oleum [...]» contro ed. 1544 (c. A5r) e ed. 1557 (c. II3v) «OLEUM EFFUSUM] Vel, ut Heb. habent, oleum evacuationis est nomen tuum, nam cum effunditur [...]». La *lectio* '44 corrisponde peraltro a quella del 1557, permettendo di datare entro due anni dalla *princeps* dell'intera Bibbia un'ampia opera di revisione, che può ben definirsi come la seconda redazione del sistema traduzione-commento.

Assai curioso è pure il Nuovo Testamento pubblicato ad Anversa nel 1544 dall'editore Joannes Steels, attivo dai primi anni '30 del XVI secolo sino al 1562, perché il testo presentato è costituito da un curioso ibrido, che unisce l'opera filologica (con le *variae lectiones* proposte) di Robert Estienne nella sua edizione del 1541 con gli *scholia* del Clario³⁶.

³⁵ Tale edizione si pone a un livello stravagante, all'interno sia della trafila editoriale comunemente scelta dal Clario, sia della politica editoriale del Giolito. Il titolo suona «Canticum canticorum Salomonis, ad Hebraicam veritatem nunc demum emendatum, adiectis scholijs ex arcanis hebraeorum erutis, quae tamen in primis Christi, et Ecclesiae mysteria breviter explicent», con il che si sottolinea l'interpretazione mistica del *Cantico dei Cantici*, che riferisce il poemetto erotico al rapporto tra Cristo e la Chiesa. Scrive Giuseppe Ricciotti (*Il Cantico dei Cantici. Versione critica del testo ebraico con introduzione e commento*, Torino 1928, p. 179) che il Clario «unisce all'allegoria sinagogale quella cristiana, e accetta molte interpretazioni rabbiniche».

³⁶ Si vedano almeno la voce di B. HEURTEBIZE, in *Dictionnaire de la Bible*, II/2, Paris 1912, coll. 1982-1986 e H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*,

Ben diverso è il caso della nuova edizione veneziana dell'intera Bibbia promossa dagli eredi Giunta nel 1557. In un breve avviso al lettore (†2r) si insiste sulla novità dell'edizione («Sacra Biblia novis typis instaurata et ab eodem Isidoro tota recognita, ac locis quamplurimis tum scholiis tum Bibliorum emendatione locupletata»), che costituisce una seconda redazione del testo già pubblicato («Cum superioribus annis haec sacra divinae legis volumina correcta et scholiis illustrata ab Isidoro Clario, nunc Episcopo Fulginati, aedita fuissent»)³⁷. Difficile dire se per speculazione o per ignoranza, il Clario viene presentato come ancora vivente, mentre era scomparso ormai da due anni. Degne di una qualche indagine sarebbero allora le more di tale pubblicazione, o, se si vuole, l'identità di chi la promosse, portando a Venezia e consegnando ai Giunta un testo certo terminato almeno *ante* 1555. Ma, assieme, stante i rapporti tra lo Schöffler e i Giunta, si può anche ipotizzare che, una volta scomparso lo Schöffler, siano stati proprio i Giunta ad acquisirne il magazzino, e che quindi la pubblicazione della seconda edizione rivista dal Clario, anche di fronte a materiale d'autore già consegnato³⁸, abbia atteso magari anni prima di essere realizzata, fino cioè all'esaurimento delle scorte dell'edizione 1542³⁹.

La redazione testimoniata dall'edizione 1557 costituisce comunque sicuramente una rielaborazione d'autore del materiale pubblicato nel '42, oltre che il meccanico inserimento tanto delle correzioni suggerite dall'*errata*, quanto degli *scholia* omissi pubblicati in fine. Se, è evidente, solo una

Rome-Paris 1922, pp. 104-120. L'edizione di Anversa, spesso ignorata dagli studiosi del Clario, è peraltro di inusuale rarità, anche fuori d'Italia. Si noti la curiosa formulazione del frontespizio, dove si dice che il testo è stato emendato «ad vetustissimorum utriusque linguae exemplarium fidem», ma non si accenna all'Estienne.

³⁷ L'abitudine dei Giunta a tali operazioni è documentabile almeno con l'esempio, relativo però al 1533, delle *Castigationes Virgilianae* di Pierio Valeriano, ripubblicate «nunc vero ab eodem recognitae» (P. PELLEGRINI, *Pierio Valeriano e la tipografia del Cinquecento. Nascita, storia e bibliografia delle opere di un umanista*, Udine 2002, pp. 64-67 e scheda XV-8).

³⁸ E si sarà trattato di un esemplare dell'edizione '42 forse interfoliato, comunque postilato dall'autore.

³⁹ Un caso avvicinabile è costituito dall'attesa toccata alle *Institutiones grammaticae* di Urbano Bolzanio, rimaste lungamente sepolte nel magazzino di Giovanni Tacuino (PELLEGRINI, *Pierio Valeriano*, pp. 75-76). Su tale opera si vedano ora almeno P. SCAPECCHI, *Vecchi e nuovi appunti su frate Urbano* e A. ROLLO, *La grammatica greca di Urbano Bolzanio*, in P. Pellegrini (ed.), *Umanisti bellunesi fra Quattro e Cinquecento*. Atti del Convegno di Belluno, 5 novembre 1999, Firenze 2001, rispettivamente pp. 107-118 e 177-209.

collazione completa potrebbe rilevare quantità e qualità degli interventi, basti qui segnalarne l'esistenza. Un esempio chiaro viene fornito dallo *scholium* al Salmo 4. Se ne trascrive il testo secondo '57 (c. 197v), evidenziando però in corsivo il testo già in '42 (parte II p. 6) e in sottolineato quanto nell'aggiunta finale del '42 (parte III, p. 232):

A FRUCTU FRUMENTI] *Coniunge sic. Dedisti laetitiam cordi meo, ex eo quod cum illis frumentum et vinum quemadmodum optaverant, abunde provenerit, ego sine metu, favore tuo contentus, non minus feliciter quam divites illi, et iacebo, et obdormiscam. Hebraismus habet. Plusquam tempus frumenti, ut sisensus, dedisti laetitiam in corde meo plus, quam cum in tempore frumenti, et vini eorum ipsi ditantur. Et ego in pace ac tranquille simul, atque eodem tempore iacebo et dormiam, hoc est ubi prunum me sopori dederò mox obdormiscam, quod signum est securi animi et minime solliciti, quique onus omne suum, sicut alibi admonet faciendum, proiecerit in Deum. Quia tu solus (inquit) praestas, ut secure habitem.*

Ma un certo interesse mostra anche la sorte toccata al titolo dell'opera. L'edizione del 1542 aveva presentato sin dal frontespizio il testo come «Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti, quorum alterum ad hebraicam, alterum ad graecam veritatem emendatum est diligentissime». Era, secondo l'intenzione dell'autore, il tentativo di presentare il testo tradizionale della Bibbia latina ricorretto sulla base del confronto con gli originali. Nella *sessio IV* dell'8 aprile 1546 il concilio tridentino aveva però approvato il *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, dove si legge tra l'altro:

Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit.

Nella medesima sessione il *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturae* precisava:

Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quatenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et

expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat [...] Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens [...] statuit, ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissime imprimatur [...]»⁴⁰.

Le indicazioni fornite sono abbastanza chiare: l'unico testo accettato da tutta la chiesa in materia teologica è costituito dalla *Vulgata* tradizionale della Bibbia latina. Quale poi fosse questo testo, ciò verrà stabilito, e non senza un lungo e travagliatissimo lavoro, con la cosiddetta *Vulgata* sistoclementina pubblicata nel 1592. Certo è che, a questo punto, la definizione di *vulgata* poteva riferirsi solo a un testo che ricostruisse "filologicamente" la più antica tradizione della versione latina attribuita a san Gerolamo, non certo a un testo latino che, come quello del Clario, la correggesse, sia pur sulla base del testo ebraico e greco.

Questo è allora il senso della modifica del frontespizio apposto alla Bibbia clariana nella seconda edizione (ormai postuma) del 1557, dove l'opera viene titolata «Biblia sacrosancta Veteris ac Novi Testamenti iuxta vulgatum editionem». Non si dice che questo sia il testo della *vulgata*, ma piuttosto che a quella si ispira.

Sta di fatto che la Bibbia di Isidoro da Chiari compare nell'*Index* spagnolo del 1554 (sia pur sotto la criptica indicazione di «Venetiis, apud Petrum Ithechem et magustinum XLII»), inserita nella serie delle *Impressiones Bibliorum quae indigent castigatione et censura*, mentre in quello spagnolo del 1559 è posta tra i libri proibiti («Biblia latina Isidori Clari»)»⁴¹. Quanto agli *Indices* romani, l'edizione clariana fa la sua comparsa proprio in quello del '59, inserita nell'elenco delle *Biblia prohibita* (c. I1r: «Biblia Venetijs Isidori Clarij»)»⁴². La cosa non sfuggì al vescovo apostata Pier Paolo Vergerio jr. che, nella sua riedizione commentata dell'*Index* del '59, annotava come fossero colpite da proibizione anche edizioni bibliche (sia latine sia volgari) curate da membri di ordini religiosi che non avevano lasciato l'abi-

⁴⁰ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995, n° 1504, 1506 e 1508 (p. 640).

⁴¹ J. M. De Bujanda (ed.), *Index des livres interdits*, V, *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke-Genève 1984, pp. 301 e 319.

⁴² J. M. De Bujanda (ed.), *Index*, VIII, *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Sherbrooke-Genève 1990, pp. 323-324.

to⁴³: «tra gli altri donno Isidoro da Chiari vescovo di Fuligni»⁴⁴. Tale situazione era evidentemente mal sopportata dal circolo degli “spirituali” cattolici, che infatti non mancarono di intervenire. In una lettera da Trento data al 27 luglio 1562 e indirizzata a Galeazzo Florimonte vescovo di Sessa, Lodovico Beccadelli scriveva di essere «con altri deputato a riformare quella severa censura dell’Indice Romano, dalla quale avemmo fra gli altri tratto la Bibbia di Monsignor Isidoro»⁴⁵. In effetti, l’*Index* cosiddetto del Concilio, pubblicato nel 1564, specifica in un’apposita norma inserita nella *Regula III*, che «Ex Biblijs vero Isidori Clarij Brixiani prologus & prologomena praecidantur; eius vero textum, nemo textum vulgatae editionis esse existimet» (cc. B3v-4r), formulazione ripetuta in quello del 1596 (c. b4v)⁴⁶.

Tale indicazione censoria trova la sua completa applicazione nella seconda emissione (1564) dell’edizione del 1557. Qui infatti, oltre a scomparire i testi preliminari (lettera del Clario, *Exhortatio, Haec docent*), anche il titolo ha subito alcune ulteriori modifiche. Innanzitutto sparisce addirittura ogni riferimento alla *Vulgata* biblica: non più quindi «Biblia sacrosancta Veteris ad Novi Testamenti iuxta Vulgatam editionem» (1557) ma piuttosto «Biblia sacrosancta Veteris ac Novi Testamenti». In secondo luogo manca ogni indicazione circa il lavoro filologico operato da Isidoro, mettendo in evidenza unicamente il suo contributo all’esegesi, sottolineando-

⁴³ P. P. VERGERIO, *A gl’Inquisitori che sono per l’Italia. Del catalogo di libri eretici stampato in Roma nell’anno presente MDLIX*, [Vedova Morhart, Tübingen] 1559; F. HUBERT, *Vergerio’s publizistische Thätigkeit nebst einer bibliographischen Übersicht*, Göttingen 1893, p. 134; G. BONNANT, *Les Index prohibitifs et expurgatoires contrefaits par des protestants au XVI^e et XVII^e siècle*, «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance», XXXI (1969), p. 626 n° 6; S. CAVAZZA, *La censura ingannata: polemiche antiromane e usi della propaganda in Pier Paolo Vergerio*, in U. Rozzo (ed.), *La censura libraria nell’Europa del secolo XVI*, Udine 1997, pp. 291-295 e U. ROZZO, *Pier Paolo Vergerio censore degli Indici dei libri proibiti*, in U. Rozzo (ed.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l’Europa del Cinquecento*, Udine 2000, p. 169.

⁴⁴ VERGERIO, *A gl’Inquisitori*, c. 44r-v. Il brano è stato citato e commentato da L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, «Nuova rivista storica», LI (1967), p. 377 n. 82.

⁴⁵ A. Giganti (ed.), *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Lodovico Beccadelli*, II, Bologna, 1804 = Farnborough 1967, pp. 356-358: 357.

⁴⁶ *Index*, VIII, cit., pp. 814-815 e J. M. De Bujanda (ed.), *Index*, IX, *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des Index de Parme 1580 et Munich 1582*, Sherbrooke-Genève 1994, p. 921.

ne soprattutto la continuità con la tradizione: non quindi «quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime, ut nova editio non facile desyderetur, & vetus tamen hic agnoscatur adiectis ex eruditis scriptoribus scholijs, ita, ubi opus est, locupletibus, ut pro commentarijs sint», ma semplicemente «adiectis ex eruditis scriptoribus scholijs, ita, ubi opus est, locupletibus, ut pro commentarijs sint».

Si noterà comunque la lungimiranza degli eredi Giunta. Poco dopo l'edizione del 1557, si trovarono di fronte alla condanna dell'opera del Clario (1559), ma, pur ignorando l'esito della vicenda, conservarono in magazzino gli esemplari già impressi. Appena pubblicato l'Indice tridentino, si affrettarono quindi a realizzare una rinfresatura dell'edizione, ostentando sin dal frontespizio l'ossequio alle norme censorie («Deputatorum Concilii Tridentini servata censura»), ma lasciando inalterato il *colophon* con la data 1557 (nonché tutto il resto). L'artigianalità dell'operazione è resa evidente dall'esemplare marciano dell'emissione 1564, che conserva, forse per errore, le vecchie cc. †2-3 inserite tra il nuovo bifolio π1-2.

Di fatto il rigore degli inquisitori si accanì ancora talvolta sulla Bibbia del Clario, anche nel caso di esemplari espurgati secondo le norme dell'Indice⁴⁷: ciò costrinse agli inizi del XVII secolo Giovanni Maria Guanzelli (da Brisighella), maestro del Sacro Palazzo, a intervenire, ribadendo che tale Bibbia non era proibita, qualora fossero applicate le direttive della *Regula III*⁴⁸. Nella realtà, comunque, il numero notevolissimo di esemplari conservati in Italia, sia della Bibbia del 1542 (eliminati però i testi prefatori), sia di quella del 1564 (rinfresatura espurgata dell'edizione 1557) testimoniano di un testo che, pur tra molte difficoltà, conservò un indiscutibile interesse e circolò proprio negli ambienti cattolici⁴⁹.

⁴⁷ L'esemplare della Bibbia del Clario censurato dal domenicano Giovanni Battista Ansaldo su mandato dell'inquisitore di Asti segnalato da ARMELLINI, *Bibliotheca. Pars altera*, p. 53 presso la Biblioteca Reale di Parigi non pare corrispondere a nessuno di quelli ora posseduti dalla Bibliothèque Nationale de France, né dalle altre maggiori biblioteche parigine (vedi M. Delaveau - D. Hillard (ed.), *Bibles imprimées du XV^e au XVIII^e siècle conservées à Paris*, Paris 2002).

⁴⁸ G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997, pp. 207 e 268. Che comunque generalmente la Bibbia del Clario fosse concessa, rende testimonianza la sopravvivenza in Italia di più di un centinaio di esemplari.

⁴⁹ I ben tre esemplari dell'edizione 1542 considerati nella bella mostra *Bibbie a Bergamo* del 1983 sono tutti mutili delle sezioni proemiali (G. O. BRAVI [ed.], *Bibbie a Bergamo. Edizioni dal*

Prima di concludere, occorre però soffermarsi ancora su un esemplare postillato dell'edizione 1542 posseduto dalla Biblioteca Apostolica Vaticana, il ms. Vat. Lat. 9516, onde far chiarezza su alcuni equivoci che hanno generato non pochi dubbi persino sull'autenticità della seconda redazione della Bibbia pubblicata nel 1557. Il volume, in legatura moderna in pergamena, reca al margine inferiore del frontespizio la nota manoscritta «Annotationes marginales scriptae sunt manu propria auctoris», notizia ripresa nel catalogo manoscritto del fondo («auctoris emendationibus mss. locupletata»)⁵⁰. Sulla base di tali informazioni il volume è stato oggetto di una prima analisi di Anna Morisi Guerra, la quale ha osservato come le annotazioni manoscritte lì presenti non siano confluite nell'edizione 1557, che pure si protesta come *ex secunda recognitione* dell'autore⁵¹. Altri interventi, antichi ma posteriori alle annotazioni e in parte collocabili al momento dell'arrivo del libro in Vaticana, riguardano la correzione al titolo per cui l'opera è designata come «NON VVLGATA», la nota «Bibliothecę Vaticanę» al centro del frontespizio, l'asportazione dei testi proemiali (si salva appunto solo il frontespizio). A una consimile preoccupazione censoria andranno riferiti l'incollatura di un cartiglio bianco a c. Mm2v per coprire il prologo all'Ecclésiastico («Cum multa et magna per legem et prophetas [...]»)⁵², nonché la cancellazione di molte voci dell'*Index rerum* finale⁵³.

La mano che postilla il testo è una sola: utilizza un modulo costante, anche se in tempi diversi, e interviene, con intensità molto variabile, su tutto il volume, tanto nell'interlinea (spesso sottolinea una o più parole e propone una diversa traduzione), quanto nei margini, toccati dalla rifilatura, correggendo o introducendo altri *scholia*, sia a fianco delle annotazioni a stampa, sia del testo biblico. La disposizione delle postille è comunque

XV al XVII secolo, Bergamo 1983, n° 84). In tale occasione furono mostrati anche esemplari del Nuovo Testamento del 1541 e della rinfrescatura del 1564 (*Bibbie a Bergamo*, n° 83 e 88).

⁵⁰ *Inventarium codicum latinorum Bibliothecae Vaticanae*, XIII, pp. 119-120. È il medesimo esemplare "postillato dall'autore" di cui riporta notizia ARMELLINI, *Bibliotheca. Pars altera*, p. 52, dicendolo presso i Teatini di S. Andrea della Valle?

⁵¹ MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, pp. 68-69. Tale valutazione di autografia viene ripetuta anche da SEIDEL MENCHI, *Les relations*, p. 565 n. 37; PROSPERI, *L'eresia*, p. 401 n. 28; ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, p. 497.

⁵² Si tratta di un'autentica *pruderie* censoria, visto che vi si parla sì di problemi di traduzione, ma l'autore è il traduttore greco del libro del Siracide!

⁵³ MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, p. 69.



Isidoro Clario, *Vulgata aeditio*, Venezia 1542. Xilografia.

sempre molto formalizzata e ordinata, dando più l'idea di una copia piuttosto che di un'annotazione estemporanea. Una prima porzione di tale materiale incorporato è costituita dalla ripresa dell'*errata* finale, e, soprattutto, dal recupero degli *scholia* omessi, pur con qualche variante. Sembra successiva l'aggiunta di un altro fitto gruppo di annotazioni, sul cui testo la medesima mano è andata però ancora lavorando e aggiungendo.

Al Salmo 4, nel margine sinistro all'altezza dell'inizio delle relative annotazioni, è riportato lo *scholium* omesso, con segno di inserimento, ma in fine legge «[...] onus omne suum proiecerit in Deum. Quia tu solus est praestas, in quo [cancellato] *ut* [nell'interlinea] secure habitem». Al Salmo 10 la copia dallo *scholium* omesso («Aequitatem vidit [...]»), parte II p. 10) ha due errori, corretti però secondo l'originale; la voce ebraica «Mo» viene trascritta in eleganti caratteri ebraici (l'annotatore è anche un buon conoscitore del greco). Al Salmo 11 invece lo *scholium* in appendice legge:

PONAM in salute] Verba sunt Domini dicentis, salvabo eum, et Deus loquetur pro eo, id est, pro unoquoque paupere et aget causam illorum. Est enim hic magis germanus sensus. Et quod sequitur, Eloquia Domini etc. sic dicendum est, Eloquia Domini sunt eloquia munda, et tanquam argentum igne examinatum, manifestum terrae, id est omnibus apertum etc.

Ma nella copia manoscritta inserita nella parte II p. 11 è scritto:

Heb. sic habet: Ponam in salutem, loquetur ei vel pro eo, hoc est, servabo (ait Dominus) eum et Dominus loquetur pro eo id est pro unoquoque paupere, et aget causam illorum. Alius vertit, Manifestum terrae, id est, omnibus apertum⁵⁴.

Al Salmo 83 (parte II p. 58) viene cancellato l'ultimo *scholium* e sostituito con quello dimenticato, trasferendo persino la lettera di richiamo. Si aggiunge però in fine: «Quod autem ait de virtute in virtutem. Heb. dictio significat robur, catervam, exercitum, divitias». Nel Nuovo Testamento si nota l'inserimento di una lunga nota manoscritta alla parte III p. 119, altrimenti bianca (segue la fine degli Atti degli Apostoli), relativa all'Epistola ai Romani (che comincia a p. 123). Invece lo *scholium* «Quot quot enim [...]», relativo a 2 Corinzi 1 non viene copiato.

⁵⁴ Le formule del tipo «alius vertit» o «in hebraeo est» sono frequenti in Clario: vedi lo *scholium* al Salmo 15 (parte II p. 12).

Fin qui, dunque, la storia delle edizioni bibliche di Isidoro da Chiari era certo complessa, ma non contraddittoria. Ma l'interpretazione (che corrisponde a un paradigma inquisitorio troppo spesso posto in essere dagli storici d'oggi) secondo cui l'esemplare Vaticano testimonierebbe un'elaborazione del testo poi cassata per motivi censori non è, a una pacata verifica dei fatti, sostenibile. Innanzitutto, per il *Cantico dei Cantici*, oggetto, come si è visto, di una nuova opera di annotazione testimoniata dall'edizione autonoma del 1544 (e poi confluita nella Bibbia del 1557), le postille non corrispondono alla sicura elaborazione isidoriana.

In secondo luogo, alle raccolte omiletiche del Clario pubblicate, si affiancano altri cicli di prediche, recuperate in una serie di manoscritti posseduti dalla Biblioteca Comunale di Empoli, e parzialmente studiate da Boris Ulianich⁵⁵: è assai probabile che tali manoscritti siano collegabili alla serie di dodici volumi posseduti nel Settecento dalla famiglia Gigli di Foligno⁵⁶. In realtà, stante l'ampiezza del materiale omiletico conservato, la sua complessità intrinseca, le vicende della sua trasmissione, sarebbe necessario uno studio filologicamente avveduto di tale materiale a stampa e manoscritto⁵⁷. Dunque, un confronto con la mano dei manoscritti autografi di Empo-

⁵⁵ B. ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale nelle prime omelie episcopali di Isidoro Chiari*, in E. Iserloh - K. Reppen (ed.), *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965, pp. 610-634 e ID., *Isidoro Chiari*, pp. 207-208. La scrittura ordinata ma corsiva e le non infrequenti correzioni della medesima mano nell'interlinea fanno ritenere i manoscritti empolesi autografi: sull'importanza di tale rilevazione si veda qui più avanti. Un grazie al personale della Biblioteca Comunale Renato Fucini di Empoli, e in particolare alla direttrice, Maria Stella Rasetti, per le riproduzioni digitali di alcune pagine dei suddetti manoscritti. L'autografia viene confermata anche da un confronto (sulla base di una riproduzione fotografica gentilmente prestatami da Giuseppe Frasso) della lettera inviata dal Clario ai priori di Foligno per annunciare la sua elezione episcopale (segnalata da ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 134 n. 18).

⁵⁶ *Cronotassi Pontidese*, attribuita a Paolo Carrara Beroa, pubblicata in LUNARDON - SPINELLI, *Pontida 1076-1976*, pp. 298-304, a p. 302.

⁵⁷ L'importanza di tale materiale è a sua volta connessa con la presunta presenza di uno scritto di Giorgio Siculo tra le pagine delle omelie isidoriane pubblicate: A. PROSPERI, *Una criptoristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXXIV (1973), pp. 52-68; ID., *Leresia*, pp. 376-377. In realtà, se pare difficile ipotizzare il Clario impegnato a tradurre passi dell'opera di Giorgio Siculo per inserirli nelle sue omelie, restano aperte solo due possibilità: o la contraffazione da parte dei benedettini incaricati dell'edizione (e quindi l'intera vicenda nulla ha che fare col pensiero del Clario), o la dipendenza tanto del Siculo

li che trasmettono il testo delle omelie del Clario vescovo di Foligno porta a escludere l'autografia delle postille vaticane, anche se il modulo lì usato è corsivo, mentre qui la scrittura è una minuscola dall'intento librario.

Pur restando l'interpretazione dell'oggetto non univoca, l'ipotesi più plausibile pare essere quella per cui l'ignoto postillatore ha iniziato copiando, da un altro esemplare della medesima edizione effettivamente annotato dal Clario, le sue postille, riferibili a uno stadio di elaborazione precedente il 1544, e quindi collocabile genericamente nel 1543. A tale livello α , il postillatore, usando sempre lo stesso ordinato modulo scrittorio, ma alternando inchiostri diversi dal nero al bruno, a segnalare un lavoro protratto nel tempo, è andato aggiungendo proprie annotazioni. Si dovrebbe trattare di un personaggio contiguo al Clario, dotato di una consimile cultura, ma forse caratterizzabile per una più spiccata attenzione sia all'esegesi rabbinica⁵⁸, sia ai padri della Chiesa (Tertulliano, Gerolamo, Agostino). Così stando le cose, l'osservata assenza delle giunte vaticane alla seconda redazione del 1557 perde ogni valore, trattandosi di testi sostanzialmente diversi.

Quanto alla presenza del postillato nel fondo dei manoscritti vaticani, essa è certo connessa agli altri volumi a stampa postillati con i quali la Bibbia del Clario è contigua nella catena di collocazione: Vat. Lat. 9508 Bibbia latina, Lyon 1569; 9509 Bibbia latina, Roma 1590 con correzioni del card. Francesco Toledo; 9510 Bibbia latina, Lyon, 1550 collazionata con 12 manoscritti; 9514-9515 Bibbia latina, Roma 1590; 9517 Bibbia latina, Leuven 1547. Resta da spiegare cosa ci faccia tale gruppo di edizioni bibliche tra i manoscritti vaticani. Si dovrebbe trattare di una parte del materiale biblico raccolto dalla commissione incaricata di preparare la *Vulgata* sisto-clementina del 1592⁵⁹.

quanto del Clario da un altro testo, probabilmente latino, che circolava all'interno della Congregazione Cassinese e che ora è non identificato o perduto. Anche la curiosa sostituzione della seconda parte delle prediche a stampa del 1566 (dove compaiono i testi di Giorgio Siculo) con una sezione di fascicoli prelevati dall'edizione 1565 osservata da Massimo Zaggia in un esemplare della Braidense (F II 348/2: *Tra Mantova*, II, p. 625) andrebbe meglio valutata, per poter discernere tra un'operazione editoriale (come pensa lo Zaggia) e una relativa alla singola copia (come mi parrebbe più realistico ad un esame autoptico dell'esemplare).

⁵⁸ MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, p. 69.

⁵⁹ F. ANDREU, *Il teatino Antonio Agellio e la Vulgata Sistina*, in T. Stramare (ed.), *La Bibbia 'Vulgata' dalle origini ai nostri giorni*. Atti del Simposio internazionale in onore di Sisto V, Grottamare, 29-31 agosto 1985, Città del Vaticano 1987, pp. 88-91. Per la possibile provenienza della Bibbia postillata da S. Andrea della Valle vedi anche qui n. 50.

Anche se oggi pare di moda affermare che la fissazione del testo biblico detto della *Vulgata* sisto-clementina significò un decremento sia degli studi esegetici in area cattolica⁶⁰ sia dell'accesso popolare alla Sacra Scrittura⁶¹, a chi scrive ciò sembra, nella sostanza, quantomeno distorto. Il monumento di un testo comune della Bibbia latina che per secoli valesse dalla Vistola alla Terra del Fuoco fu invece una conquista di tale portata che certo l'iscrizione anche dell'impresa di Isidoro da Chiari in tale prospettiva non può che perpetuarne l'importanza.

⁶⁰ FABRIS, *Strumenti e sussidi*, cit.

⁶¹ FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*; EAD., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005.

PIER FRANCESCO FUMAGALLI

Ascendenze «maimonidee» negli *Scholia* clariani

L'opera esegetica di Isidoro Clario (Taddeo Cucchi, 1495-1555)¹, colto umanista, dottore al concilio di Trento e vescovo di Foligno, si colloca a pieno titolo nel fervido campo degli studi biblici che fiorirono tra Rinascimento e Riforma. Nel medesimo tempo, a motivo dei copiosi riferimenti ebraici che vi s'intrecciano, essa si può almeno in parte iscrivere anche entro il contesto che Roberto Bonfil chiama il «discorso culturale peculiare agli ebrei di quel tempo»² nell'Italia rinascimentale, attraversata da un vivo interesse umanistico per l'*Hebraica Veritas*. Bonfil fa notare, a questo proposito, come ad esempio il Commento alla Mishnà, opera di uno dei più qualificati esponenti dell'élite ebraica dell'epoca, Obadià da Bertinoro (c. 1450 - c. 1515), appare come «una ben calibrata collectanea dai commenti di Rashi e di Maimonide»³, a cavallo tra la rigorosa esegesi letterale del primo e la chiara e razionale *halakhà* (normativa religioso-giuridica) del secondo. Una preoccupazione per conciliare tradizione e modernità che anche il Nostro, nella sua esperienza di studioso, monaco, biblista e pastore, mi sembra potesse quindi facilmente condividere, mentre cercava nella Bibbia un faro di guida in mezzo alle speranze e ai furori della Riforma.

¹ S. GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 647-650; B. HEURTEBIZE, *Clario Isidore*, in *Dictionnaire de la Bible*, II, Paris 1899, coll. 793-794.

² R. BONFIL, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, t. I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, p. 427.

³ BONFIL, *Lo spazio culturale*, p. 426.

Atmosfera culturale e filosofico-religiosa

Questa temperie culturale e spirituale affondava le sue radici fin nella ripresa degli studi biblici in età medievale, e trovava i suoi campioni in eruditi quali il cabbalista cristiano Pico della Mirandola e Giovanni Reuchlin tenace difensore dello studio cristiano del Talmud, sul presupposto che l'umanista completo fosse versato nelle cinque lingue: ebraico, caldaico (cioè aramaico), latino, greco e arabo⁴. Da parte ebraica anche stampatori, come il celeberrimo Gershom-Gerolamo Soncino, facevano sudare i torchi con tutte queste lingue ritenute allora fondamentali, e intrattenevano rapporti di dotta amicizia o di frequentazione con ebraisti e cabbalisti cristiani, tra questi Lorenzo Astemio e il cardinale Egidio da Viterbo⁵.

L'attività editoriale non solo dei Soncino, ma anche degli altri editori ebrei e non ebrei che fiorirono tra la seconda metà del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento, testimonia tuttavia che l'interesse culturale primario delle comunità ebraiche italiane era rivolto sostanzialmente a testi biblici esegetici talmudici e liturgici, assai meno filosofici, anche se opere fondamentali come il *Moreh Nevukhim* di Mosè Maimonide non mancarono tra i primi testi a stampa⁶. Il *Moreh*, tradotto in latino fin dal XIII seco-

⁴ Tale era la conoscenza delle lingue, ad esempio, presso uno dei collaboratori e traduttori di Pico, Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate, cfr. la relazione di V. MULÈ sul Convegno internazionale *Caltabellotta città natale di Guglielmo Raimondo Moncada nel contesto dell'ebraismo di Sicilia*, Caltabellotta, 23-24 ottobre 2004, «Materia giudaica» a. X, 1 (2005), p. 164. Identica prospettiva continuò presso altri colti umanisti nel Seicento come Federico Cesi fondatore dell'Accademia dei Lincei, cfr. M. GUARDO, *Libri, scritti e segreti nel pensiero di Federico Cesi*, intervento al corso «Le mille e una cultura: scrittura e libri fra Oriente e Occidente», Ravello, 25-29 ottobre 2005 (*Atti in preparazione a cura di C. Misiti*).

⁵ S. CAMPANINI, *Le prefazioni, le dediche e i colophon di Gershom Soncino*, in *L'attività editoriale di Gershom Soncino, 1502-1527*, Atti del Convegno (Soncino, 17 Settembre 1995), G. Tamani (ed.), Soncino 1997, p. 43.

⁶ *Indice Generale delle biblioteche d'Italia*, compilato da E. VALENZIANI e E. CERULLI, IV, Roma 1965, p. 120, n. 6747: *Doctor perplexorum* [in ebraico], [Roma?, prima del 1480]; P. TISHBY, *Defusse-eres (inquanabolim) ivriyyim. Italia - Roma. Hebrew Incunabula*, «Kiryat Sefer», a. LVIII, 4 (1983), pp. 839-842, n. 8; R. DI SEGNI, *Nuovi dati sugli incunaboli ebraici di Roma*, in *Un pontificato ed una città, Sisto IV (1471-1484)*, Atti del Convegno, Roma, 3-7 dicembre 1984, Associazione Roma nel Rinascimento, Roma 1986, pp. 291-304. Sulla stampa ebraica in generale in Italia cfr. D. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, London 1963.

lo come *Dux neutrorum*, «ricevette nuova importanza nel secolo XV quando umanisti come Nicola Cusano e Pico della Mirandola lo riscoprirono», finché poi nel 1520 Giustiniani ne pubblicò il testo latino⁷. Ma di gran lunga maggiore doveva risultare presso gli studiosi cristiani della Bibbia l'influsso di opere di grande respiro, come la *Biblia Magna Rabbinica* [*Miqra'òt Gedolòt*] che Daniel Bomberg stampava in prima edizione a Venezia negli anni 1515-1518⁸, e che offriva in originale quei testi, che la tradizione cristiana aveva cominciato ad apprezzare fin dal secolo XII attraverso le *Postillae in Vetus Testamentum* di Niccolò da Lyra (1270-1340?)⁹.

Per completare questo quadro brevemente delineato, occorre infine ricordare che la scelta umanistica di coltivare studi ebraici non era più, dopo le polemiche accese dalla Riforma, una scelta priva di rischi concreti per chi vi si dedicava. Le opere ebraiche, principalmente il Talmud ma anche molti libri a stampa di qualsiasi argomento, potevano facilmente essere denunciate al Tribunale dell'Inquisizione, e roghi di libri ebraici si accendevano in quegli anni in molte parti d'Italia: da Pesaro a Venezia, da Roma a Cremona, città quest'ultima dove l'inquisitore Sisto Senese fu particolarmente attivo negli anni Cinquanta del secolo XVI¹⁰.

⁷ G. K. HASSELHOFF, *The Reception of Maimonides in the Latin World*, «Materia giudaica», a. VI, 2 (2001), p. 269.

⁸ TANAKH [Bibbia], *Pentateuco con Targum Onqelos, Commento di Rashi; Profeti anteriori e posteriori con Targum Yonatan e Commento di David Qimbi; Salmi con Targum Yosef e Commento di David Qimbi, Provebi, ecc.*, Venezia 1515-1517 [1518]; cfr. AMRAM, *The Makers*, pp. 156-157; A. M. HABERMANN, *Ha-madpiss Daniel Bomberg u-reshimath sifre beth defusso. The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by His Press*, Zefat 1978, pp. 28-30, n. 8.

⁹ Riguardo alla storia dell'esegesi nel medioevo, rimane fondamentale l'opera di H. DE LUBAC, *L'Exegèse Médiévale* (1959); uno sguardo sintetico sull'argomento si trova presso J. WILLEBRANDS, *Die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund*, «Münchener Theologische Zeitschrift», a. XXXVIII, 4 (1987), pp. 295-310; ID. (in italiano), *L'unità fra Antica e Nuova Alleanza*, in *Fist Informazione* (Federazione Interreligiosa per gli Studi Teologici, Torino), 9/V, 1 (1989-1990), pp. 69-81; ID. (in inglese), *Unity between Old and New Covenant*, in J. WILLEBRANDS, *Church and Jewish People. New Considerations*, New York/Mahwah 1992, pp. 95-114; W. KASPER, *L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano*, in *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, Bologna 2005, pp. 95-115.

¹⁰ *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, M. Luzzati (ed.), Bari 1994; P. F. FUMAGALLI, *Chiesa ed ebrei. Il rogo di Cremona*, in *Gli ebrei a Cremona. Storia di una comunità fra Medioevo e Rinascimento*, G. B. Magnoli (ed.), Firenze 2002, pp. 25-31.

L'opera esegetica clariana

Clario compose alcune opere di esegesi, a carattere che oggi potremmo dire di alta divulgazione, che pubblicò in rapida sequenza quasi tutte in Venezia tra il 1541 e il 1544, poco prima dell'apertura del concilio di Trento; altri scritti pastorali omiletici, egualmente di ispirazione biblica, furono invece editi alcuni anni dopo la sua morte, sempre in Venezia, allora centro editoriale internazionale fiorentissimo¹¹. Negli scritti esegetici, frutto di una lunga preparazione¹² maturata nei decenni tra il 1517 e il 1541 trascorsi prima in monastero a Parma, quindi a Pontida, Brescia, Roma e Cesena, seguendo il metodo umanistico egli applica un costante criterio di adesione all'originale, ebraico o greco, del testo biblico, proponendo correzioni alla *Vulgata* e facendo seguire brevi *Scholia* di commento. Fu proprio la rigorosa esigenza di *emendare* – ma solo là dove strettamente necessario – il testo sacro, che gli valse l'accusa di cedimento verso il protestantesimo e una (temporanea) condanna dell'opera principale, messa all'Indice.

Nel 1541 esordì dando alle stampe il *Nuovo Testamento*, al quale fece seguito nel 1542 l'intera *Bibbia* e, separatamente, il *Commento* alle lettere paoline a *Romani* e *Galati*; infine nel 1544 fu pubblicato il *Cantico dei cantici*. *Opus maius* di Clario è la sua «Correzione» delle sacre Scritture, da lui considerata quasi una 'Neo-vulgata', accompagnata capitolo per capitolo da uno stringato *Commento* (*Scholia*), pubblicata anonima in Venezia nel 1542: «Edizione *Vulgata* dell'Antico e Nuovo Testamento, accuratamente emendati l'uno secondo la *Hebraica veritas*, l'altro secondo la *Graeca veritas*, così da evitare l'esigenza di una nuova edizione; l'Antico Testamento è poi qui spiegato con l'aggiunta di scolii da scrittori eruditi, arricchiti secondo la necessità, come commento, che illuminano chiaramente molte migliaia di passi, specialmente i più difficili»¹³. Dapprima pensava di pubbli-

¹¹ Cfr. la relazione di Edoardo Barbieri negli Atti di questo stesso Convegno.

¹² Nel *Prologo* alla Bibbia del 1541 (f. [1]r) Clario afferma di essersi deciso a pubblicare l'opera, che era un suo 'privatum opus', solo dietro pressioni di amici, che avevano fatto appello alle esigenze della carità cristiana, allo scopo di giovare a molti lettori.

¹³ I. CLARIO, *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti, quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime, ut nova aeditio non facile desideretur, et vetus tamen hic agnoscatur adiectis ex eruditissimis scriptoribus scholiis, ita ubi opus est, locupletibus, ut pro commentariis sint; multis certe locorum millibus, praesertim difficilioribus, lucem afferunt*,

care l'opera anonima, per modestia, ma gli amici gli fecero notare che in quel tempo di violente polemiche riformistiche uno scritto anonimo poteva sembrare sospetto di eresia, ed egli cedette anche a questo suggerimento.

Nel *Prologo*, che Isidoro indirizza «Christiano lectori», l'autore espone i due scopi della sua opera sulle Scritture sacre: (1) correggere gli errori della Volgata di s. Girolamo, sulla base dell'ebraico, ma solo in casi eccezionali; la variante ebraica è invece in genere presentata negli scolii. Del resto – fa notare – gli apostoli ed evangelisti stessi non curavano l'esattezza filologica delle loro citazioni bibliche; (2) chiarire i passi oscuri – circa 8.000 sono i passi annotati – ma così brevemente da poter stampare l'opera in un solo volume, che risulti di agevole consultazione sia al lettore comune che al dotto, col vantaggio che «iucundius piis immorari meditationibus potest»¹⁴ (“con maggiore gioia ci si può dedicare a pie meditazioni”). In vista di tali scopi, l'autore farà appunto riferimento, negli scolii, anche ai commenti di autori ebrei. In definitiva, dunque, l'autore si prefigge di far conoscere meglio la Volgata («ut Volgata aeditio agnosceretur»), non di farne una nuova traduzione.

Struttura dell'opera “Vulgata aeditio...”

Gli *scholia* clariani, collocati al termine di ciascun capitolo, seguono l'ordine dei libri biblici in accordo con il canone tridentino; talvolta alcuni libri

Tomi III in un volume, seguiti dall'*Index rerum et sententiarum*, apud Petrum Schoeffer, Venetiis 1542, pp. [8], 413], [1], 447, [1], 323 [in realtà 235], [27]. Qui di seguito nell'articolo quando ci si riferirà al *Prologo* (di 4 fogli, ovvero pp. [8]) si useranno le parentesi quadre, mentre per le tre parti, rispettivamente di pp. 413, 447 e 235 pagine, s'intende implicitamente che esse si riferiscono rispettivamente ai Libri storici dell'A. T. (I parte, di pp. 413), a quelle profetiche (II parte, di pp. 447) e al Nuovo Testamento (III parte, di pp. 235). L'esemplare ambrosiano (segnatura S.N.A.III.14) al quale noi facciamo qui riferimento manca del *Prologo* (pp. [1-8]), reca censure a inchiostro nero, in quanto venne 'purgato' presumibilmente presso la Congregazione degli Oblati di Sant'Ambrogio che ne fece uso, come attesta la nota di possesso sul frontespizio. Questa copia ambrosiana reca correzioni testuali a margine (ad esempio a p. 69, dove *ad peccandum* è giustamente corretto in *ad precandum*), o correzioni della paginazione erronea (come a p. 263, 3 Re). Il testo del *Prologo* clariano mi è stato gentilmente reso accessibile mediante copia digitalizzata da Fausto Formenti, che qui ringrazio.

¹⁴ CLARIO, *Vulgata, Prologo*, f. [1]v.

sono anche preceduti da un breve *Prologo*. Non tutti i libri biblici, d'altra parte, sono accompagnati da scoli: ne sono privi il deuterocanonico Tobia, Giuditta, Cronache, Ester, Maccabei, Apocalisse. Diversi altri libri dell'Antico Testamento sono commentati solo da scoli brevi o brevissimi, come nel caso di Giosuè, Esdra e Nehemia. I commenti di gran lunga più ampi sono riservati a Giobbe, Salmi e Profeti, tra questi ultimi in particolare Isaia, Geremia, Ezechiele, e qui in prevalenza si dà spazio all'esegesi mistica e di carattere messianico. Amplissimi sono i due scoli al profeta Daniele relativi alla profezia delle settanta settimane e alla visione apocalittico-messianica di Daniele. Anche i libri del Pentateuco, soprattutto *Genesi* ed *Esodo*, hanno talvolta commenti più ampi e di notevole interesse.

Le fonti della Vulgata clariana. Clario negli scoli cita esplicitamente autori classici come Omero¹⁵ e Platone¹⁶, padri della chiesa come Basilio e Girolamo, e diverse fonti ebraiche. Nel Prologo, inoltre, riconosce di aver attinto nel suo studio agli scritti di molti dotti esegeti («me ex eorum lucubrationibus non exigua accepisse adiumenta»)¹⁷, pur rivendicando anche a se stesso il merito di accedere a fonti originali ebraiche. Di fatto, a motivo della sua dipendenza da autori che avevano aderito alla Riforma, come Sebastian Muntzer¹⁸ e Martin Butzer, egli ricevette critiche, che implicitamente intese prevenire nel Prologo, come abbiamo visto, ammettendo il suo debito verso i molti 'viri docti' non menzionati per nome.

Vengono invece esplicitamente citati negli scoli, tra i padri, alcuni particolarmente autorevoli, a partire da Basilio il Grande celebre in occidente per il suo Commento alla creazione o *Esamerone*¹⁹, Origene²⁰, Girolamo²¹,

¹⁵ CLARIO, *Vulgata*, in *Ps* 18, p. 16.

¹⁶ CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 1, p. 2; in *Gen* 9, p. 8; in *Ex* 3, p. 44.

¹⁷ CLARIO, *Vulgata*, *Prologo*, f. [1]v.

¹⁸ Sebastiano Münster (1489-1552), passato al luteranesimo nel 1529, erudito orientalista tedesco, autore nel 1541 della *Cosmographia universalis*.

¹⁹ CLARIO, *Vulgata*, Scoli in *Genesi* 1, p. 2; Basilio il Grande (ca. 330-379), di Cesarea di Cappadocia, della scuola teologica neo-alessandrina, autore di opere esegetiche, compose nove *Omellie sull'Esamerone*, che Ambrogio rimaneggiò nei suoi sermoni, e varie *Omellie* sui Salmi. A Basilio il Clario si ispira anche nelle sue osservazioni sul tema della carità, come illustra Franco Buzzi nella sua relazione in questo stesso Convegno.

²⁰ Il *Contra Celsum* di Origene è citato da Clario negli Scoli in *Genesi* 6, *Vulgata*, p. 6.

²¹ Le *Quaestiones hebraicae* di Girolamo sono citate negli Scoli in *Genesi* 46, *Vulgata*, pp. 37-38; Girolamo (ca. 347-419/420), di Stridone, dottissimo tra i padri latini, erudito ed ese-

Giovanni Crisostomo²², Gregorio Nazianzeno²³. A parte questi pochi casi, le testimonianze dei padri rimangono però complessivamente sporadiche, né sembrano innervare sostanzialmente la struttura o i contenuti dell'esegesi clariana. Ben maggiore ed esplicito appare invece il debito in rapporto alle fonti ebraiche.

Fonti ebraiche. Negli *scholia* all'Antico Testamento l'autore fa abbondante ricorso a fonti ebraiche, soprattutto sotto due aspetti che si integrano a vicenda: (1) le correzioni testuali sulla base del Testo Masoretico, generalmente introdotte da formule del tipo «textus Hebraeus»; (2) le interpretazioni del Targum, di solito citato come «Chaldaeus interpretatur»²⁴ e simili, e le spiegazioni di esegeti ebrei, di norma in forma anonima. Questi commentatori sono indicati con espressioni generiche quali «Iudaei interpretantur», «apud Hebraeos», «Hebraei in commentariis suis». La prospettiva generale con la quale l'autore avvicina queste fonti è, a parte rarissime eccezioni, generalmente positiva, senza alcun disprezzo per l'ebraismo²⁵, e senza parlare di deicidio a proposito della condanna di Gesù²⁶. Questo atteggiamento nel quale è assente l'acre polemica antiebraica fa di Clario un antesignano illuminato di quel passaggio dal medievale «insegnamento del disprezzo» verso i perfidi *Judaei* alla stima per gli ebrei come «fratelli carissimi», come nel 1965 affermerà il concilio Vaticano II nella dichiarazione *Nostra aetate*²⁷.

A volte i *Targumim* aramaici sono identificati esplicitamente, come il *Targum di Gerusalemme*²⁸ e il *Targum Ionathan*²⁹. Anche il riferimento al

geta, ammiratore di Origene, 'vir trilinguis', dal 391 al 406 attese a una revisione del testo latino del Nuovo Testamento, e ad una nuova traduzione dell'Antico Testamento (*Vulgata*), a partire dai testi originali ebraici; commentò le Scritture, soprattutto Isaia (*De visione Isaiae*) e Genesi (*Quaestiones hebraicae in Genesim*).

²² CLARIO, *Vulgata*, in *Ex* 20, p. 58; in *Lev* 21, p. 94.

²³ CLARIO, *Vulgata*, in *Ex* 32, p. 69.

²⁴ CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 2, p. 3.

²⁵ Cfr. CLARIO, *Vulgata*, in *Num* 12 a p. 110.

²⁶ Cfr. CLARIO, *Vulgata*, in *Deut* 21, p. 145.

²⁷ Cfr. *Chiesa ed Ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, N. J. Hofmann - J. Sievers - M. Mottolose (edd.), Roma 2005; *Fratelli prediletti. Chiesa e popolo ebraico, Documenti e fatti, 1965-2005*, Introduzione di W. Kasper, P. F. Fumagalli (ed.), Milano 2005.

²⁸ CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 1, p. 2.

²⁹ CLARIO, *Vulgata*, in *1 Sm* 18, p. 212; in *Is* 24, p. 180: «*In doctrinis [...] Chaldaeus vero interpretatur adventum lucis*», cfr. G. LENZI, *Il Targum Yonathan. I. Isaia*, Genova 2004, pp.

Talmud non è infrequente, e non è accompagnato da espressioni negative; talora viene citato in modo diretto il trattato *Sanhedrin* del Talmud di Babilonia³⁰, oppure genericamente i «veteres Thalmudistae»³¹. Ma la fonte esegetica più significativa rimane senz'altro il principe dei commentatori ebrei medievali, rabbi Shelomoh di Troyes (Rashi, ca. 1040-1105)³² e il suo maggiore imitatore in area cristiana, Niccolò da Lyra. Di Rashi Clario condivide chiaramente sia lo stile lapidario, sia molti contenuti che riprendono *ad verbum* il maestro di Troyes. Rashi è inoltre citato una volta per nome come «Rabi Salomo»³³. Potrebbe essere molto interessante svolgere un esame parallelo tra Clario, Rashi e N. da Lyra: ad esempio, nel commento a *Gen* 1, 7 «et fecit Deus firmamentum», troveremo in Rashi «i cieli in forma fluida divennero *solidi*»³⁴, in N. da Lyra «dicit Rabbi Salomon hebraeus quae est *soliditas* de qua dicitur in Iob XXXVII»³⁵, e infine in Clario «Firmamentum. Sonat vox *Heb.* extentionem... alii censent... hic intelligi, in medio aquarum aquas quasdam *solidatas*, et factum firmamentum»³⁶. La dipendenza di Clario da Rashi è costante e prevalente rispetto ad altre fonti ebraiche, si veda ad esempio in due passi nel capitolo IV di *Esodo*³⁷, ecc.

Ascendenze maimonidee

Così come Rashi rappresenta anche per gli esegeti cristiani uno dei modelli principali, altrettanto si può dire nel campo della filosofia per Mosè Mai-

91-92 a *Is* 24, 15: «Per questo, quando verrà la luce levante e nelle isole del mare il nome del Signore, Dio d'Israele».

³⁰ CLARIO, *Vulgata*, in *Lev* 25, p. 97.

³¹ CLARIO, *Vulgata*, in *Cant*, p. 121.

³² Per un'introduzione generale a Rashi, cfr. CH. PEARL, *Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, Cinisello Balsamo 1995.

³³ CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 49, p. 40.

³⁴ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Prefazione di P. De Benedetti, Introduzione e Traduzione di L. Cattani, Casale Monferrato 1985, p. 6.

³⁵ NICOLAUS DA LYRA, *Postillae in Vetus Testamentum*, ms. ambr. B 40 inf., fol. 16r.

³⁶ CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 1, p. 2.

³⁷ CLARIO, *Vulgata*, in *Ex* 4, p. 45: «*Dixi tibi, dimitte. Hunc Hebraismus Rabini sic exponunt. Ego dico tibi, ut dimittas filium meum*»; cfr. RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, S. J. Sierra (ed.), Genova 1988, p. 30: a *Es* 4, 23 «Ti ho già detto – nella missione affidatami da Dio: “Lascia partire mio figlio!”».

monide (Cordoba 1138 - Fustat 1204)³⁸, che con la sua *Guida dei perplessi* fu ispiratore del sommo teologo scolastico s. Tomaso d'Aquino, in particolare nella sua *Summa contra gentiles*. Nonostante la fama continua che godette anche in ambiente cristiano il maestro andaluso contemporaneo di Averroè, a prima vista Clario non sembrerebbe risentire in modo significativo di un suo influsso nell'interpretazione intellettualistica tipica del pensiero maimonideo. Alcuni concetti filosofici che Maimonide introduce nella *Guida*, e che hanno rilievo nell'esegesi, non trovano corrispondenza in Clario, ad esempio a proposito dell'importante questione dell'uomo creato «a immagine e somiglianza» (*Genesi* 1, 26) di Dio, che Maimonide interpretava: «a causa dell'intelletto divino congiunto all'uomo, si dice che egli è 'ad immagine di Dio e a sua somiglianza'»³⁹.

Tuttavia, se continuiamo più a fondo nell'indagine, troviamo che a volte una stessa metafora può risultare comune in entrambi gli autori, come nel caso della scala di Giacobbe al capitolo 28 della *Genesi*⁴⁰. In altri casi poi si riscontra presso i due maestri una più sostanziale affinità di pensiero, come a proposito della 'visione' intesa come 'profezia':

– in Maimonide leggiamo «“guarda verso il cielo”, cioè “in una visione profetica”»⁴¹;

– in Clario: «“non misit Deus manum suam” id est prophetiam»⁴².

Una prossimità più esplicita si riscontra invece in alcuni passi particolarmente significativi, là dove Maimonide nella III Parte della *Guida* inizia ad applicare i suoi principi metodologici alla spiegazione della visione del capitolo 1 di Ezechiele. Clario apre il suo commento a *Ez* 1 con un'osservazio-

³⁸ Nel Cinquecento venne anche condotta una traduzione italiana (in caratteri ebraici) del capolavoro filosofico maimonideo: cfr. A. GUETTA, *La traduzione italiana cinquecentesca del Moreh Nevukim di Maimonide*, in *Percorsi di storia ebraica*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli (Gorizia, 7/9 settembre 2004), a cura di P. C. Ioly Zorattini, Udine 2005, pp. 281-303. A Maimonide nell'ottavo centenario dalla scomparsa l'Ambrosiana ha dedicato una mostra di manoscritti illustrata nel catalogo *Da Mosè a Mosè. Maimonide fra tradizione e modernità*, P. F. Fumagalli (ed.), Milano 2004.

³⁹ M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, M. Zonta (ed.), Torino 2003, p. 91.

⁴⁰ MAIMONIDE, *La guida*, p. 78 e CLARIO, *Vulgata*, scolio in *Gen* 28, p. 23.

⁴¹ MAIMONIDE, *La guida*, p. 97.

⁴² CLARIO, *Vulgata*, in *Gen* 24, p. 61.

ne alquanto ampia che, per metodo e sostanza, rivela più di un'affinità con il Talmud e con Maimonide, *Guida* III, 6⁴³. Se, da una parte, Clario mostra di sviluppare in questo punto ciò che per Maimonide era solo un cenno al fatto che gli esiliati in Babilonia avevano bisogno di ascoltare su eventi del passato da Ezechiele molti più dettagli che non ai tempi di Isaia o Geremia, dall'altra Clario mostra di ben riassumere brevemente l'argomento, al quale Maimonide aveva dedicato l'intero capitolo 6: «Quidam eandem visionem putant huius prophetae et Esaiae, sed hunc dicunt magis agrestem, et pluribus exponere, quod ille paucioribus et civilibus»⁴⁴. In alcuni scoli l'affinità risalta ancor più chiaramente, anche se in linea di principio non si può escludere una dipendenza da qualche fonte comune. È il caso del passo riguardante la triplice distinzione delle percezioni nella visione di Ezechiele:

«Apparizioni di Dio»⁴⁵. Ezechiele non dice “apparizione”, al singolare, ma “apparizioni”, perché si tratta di molte percezioni di specie diverse, ossia di tre percezioni: (1) la percezione delle “ruote”; (2) la percezione degli “esseri viventi”; (3) la percezione dell’“uomo” che sta sopra gli “esseri viventi”»⁴⁶.

Nello scolio clariano parallelo leggiamo:

«Visiones Dei. Hoc est, visiones magnas⁴⁷, sic montes Dei, cedros Dei, urbs Domini, ignis flammae Dei, et id genus locutionem pro *eximiis* ponitur. Visiones, quia non una sed triplici ordine. Primo effigies animalium, mox rotas et earum motus, postremo firmamentum, et virum Hasmaëlem super eo»⁴⁸.

Un parallelo si riscontra ancora a proposito dello “spirito divino” (*Ez* 1, 12), che secondo Clario rimanda alla volontà divina: «et ecce ventus tur-

⁴³ MAIMONIDE, *La guida*, III, 6, pp. 521-522.

⁴⁴ CLARIO, *Vulgata*, in *Ez* 1, p. 280; possiamo confrontare questo scolio con MAIMONIDE, *La guida*, III, 6, pp. 521-522: «Tutto ciò che vide Ezechiele lo vide Isaia. Isaia era come un uomo di città che vede il re; Ezechiele era come un uomo di villaggio che vede il re»; il medesimo paragone del resto era già nel Talmud babilonese, trattato *Hagigà* 13 b; Rashi e i maestri tossafisti lo avevano peraltro già ripreso e sviluppato nel secolo XII.

⁴⁵ CLARIO, *Vulgata*, in *Ez* 1, 1.

⁴⁶ MAIMONIDE, *La guida*, III, 5, p. 519.

⁴⁷ «Magnas»: a questo proposito Maimonide fa notare che si tratta di visioni, delle quali la prima è «quella precedente per nobiltà e per causalità [...] superiore per grado [...]» (MAIMONIDE, *La guida*, III, 5, p. 521).

⁴⁸ CLARIO, *Vulgata*, in *Ez* 1, p. 280.

binis”. Significatur per haec iudicium divinum»⁴⁹. Maimonide nella I parte della Guida, occupandosi del quinto significato del termine *ruah* afferma che esso «designa l'intenzione e la volontà divina»⁵⁰, e in *Ez* 1, 4. 12 commenta così: «“Spirito” qui non è il vento, ma lo scopo, come abbiamo spiegato» parlando dei vari sensi di *ruah*⁵¹. Poco oltre Maimonide precisa di seguire in questa sua posizione il Targum: «Già ti ho fatto sapere qual è la traduzione di Yonathan ben Uzziel: “Verso dove voleva che essi andassero, andavano, ecc.”», con riferimento a *Ez* 1, 20⁵². Da questi brevi cenni possiamo vedere quanto l'opera clariana risulti debitrice, contemporaneamente, di posizioni che si trovavano talora già nel Targum e nel Talmud, e che Maimonide aveva poi elaborato in modo esemplare.

Attualità clariana

Per tutte queste caratteristiche dell'esegesi clariana, che si fonda sul testo ebraico biblico e attinge in modo sostanziale alle fonti ebraiche, possiamo dunque a ragione collocare Clario tra i grandi esponenti della corrente elitaria che nel passaggio dal Rinascimento all'età barocca consentì di mantenere viva la consapevolezza dell'imprescindibile legame che unisce la tradizione cristiana a quella biblica e filosofica ebraica. In questo senso, la lezione clariana continuerà a fare scuola, e mezzo secolo più tardi nell'ambiente romano in cui si formerà il giovane cardinale Federico Borromeo matureranno quei semi che Federico volle mettere alla base della sua amata Ambrosiana⁵³. L'estrema modernità di Clario – che sarà egualmente caratteristica del Borromeo – nel suo approccio alle fonti di autori ebrei e protestanti, e nel suo metodo di brevi note, ci appare ancora meglio, se la confrontiamo con quanto nel 1965 il concilio Vaticano II, nella fondamentale Costituzio-

⁴⁹ CLARIO, *Vulgata*, in *Ez* 1, p. 280.

⁵⁰ MAIMONIDE, *La guida*, I, 40, p. 162.

⁵¹ MAIMONIDE, *La guida*, III, 2, p. 512.

⁵² MAIMONIDE, *La guida*, p. 515.

⁵³ Cfr. *Federico Borromeo uomo di cultura e di spiritualità*, Atti delle giornate di studio, 23-24 novembre 2001, S. Burgio - L. Ceriotti (edd.), Roma 2002; *Federico Borromeo, fondatore della Biblioteca Ambrosiana*, Atti del Convegno, Milano, 25-27 novembre 2004, F. Buzzi - R. Ferro (edd.), Roma 2005.

ne dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, raccomandava a proposito di traduzioni bibliche preferibilmente da farsi a partire dalle lingue originali e «in collaborazione con i fratelli separati», così che «potranno essere usate da tutti i cristiani» (*Dei verbum*, 22), e affinché «siano preparate edizioni delle sacre Scritture fornite di idonee annotazioni, ad uso dei non cristiani e adattate alla loro situazione» (*Dei verbum*, 25).

Quanto alla necessità di rifarsi all'esegesi rabbinica e alla tradizione ebraica, questa esigenza è stata chiaramente riconosciuta in questi ultimi anni da un documento della Pontificia Commissione Biblica, a proposito del quale l'allora cardinale Joseph Ratzinger – oggi papa Benedetto XVI – scriveva che «la lettura giudaica della Bibbia “è una lettura possibile [...] in continuità con le sacre Scritture ebraiche” (n. 22). A ciò si aggiunge che i cristiani possono imparare molto dall'esegesi giudaica praticata per 2000 anni»⁵⁴. Ancora più in generale, a proposito infine del dialogo interreligioso e in particolare ebraico-cristiano, il posto di particolare rilievo che in questo campo occupa Maimonide è stato più volte riconosciuto dai pontefici, da papa Paolo VI e in un più recente intervento di papa Giovanni Paolo II; in una sua lettera indirizzata nel centenario del Tempio Maggiore di Roma al rabbino capo Riccardo Di Segni, il papa scriveva che «grandi pensatori, come Yehudà ha-Levi e Mosè Maimonide, hanno cercato di scrutare in qual modo fosse possibile adorare insieme il Signore e servire l'umanità sofferente, preparando così le vie della pace», affinché «un miglior rapporto tra ebrei e cristiani possa condurre “il mondo intero all'adorazione unanime di Dio”»⁵⁵.

I semi che, con i suoi studi biblici, Clario gettò in spirito ecumenico e di dialogo interreligioso, non poterono dare pienamente frutto a metà del secolo XVI, a causa delle violente tensioni politiche e socio-religiose connesse con le istanze riformistiche, ma rimangono una testimonianza eloquente di valori profondamente radicati nelle comunità di fede, quella ebraica e quella cristiana, e che cinque secoli dopo trovarono pieno riconoscimento al concilio Vaticano II.

⁵⁴ Pontificia Commissio Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001, *Prefazione*, p. 12.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Con intima gioia*, 22 maggio 2004, «L'Osservatore Romano», 24-25 maggio 2004, p. 5.

ALIDA CARAMAGNO

Isidoro Clario lettore di Martin Bucer *Note sulla “Vulgata Aeditio”*

Abate del monastero di San Giacomo Maggiore a Pontida dal 1542 e poi, a partire dal 1547, vescovo di Foligno, per preparazione teologica ed impegno dottrinale e politico il Chiari è in assoluto uno dei più illustri membri dell'ordine benedettino riunito nella Congregazione Cassinese. È un ordine, quello dei benedettini, che ha conosciuto una particolare attenzione da parte degli studiosi della riforma protestante in ragione dell'importante ruolo giocato nel dibattito teologico di quegli anni, ma soprattutto per l'oggettiva complessità delle posizioni assunte nei riguardi del movimento riformato, spesso non immediatamente riconducibili ad una linea di pensiero ortodossa¹.

Il contesto generale entro il quale si è tentato di inquadrare l'indirizzo dottrinale dell'ordine è stato profondamente influenzato – ed in parte indirizzato – dalla necessità di comprendere la parte avuta da don Benedetto da Mantova nella redazione del *Beneficio di Christo*: sicuramente uno dei più popolari, ma al tempo stesso, dal punto di vista dottrinale, dei più enigmatici ed elusivi tra i testi di devozione del Cinquecento italiano. Gli studi più recenti hanno incrinato l'immagine del Chiari, che un'ormai consolidata tradizione storiografica aveva affermato, come vescovo “residente” che in sé incarnava uno dei più celebri esempi dell'impegno delle più alte gerarchie ecclesiastiche per una riforma cattolica, evidenziando piuttosto come la sua figura riveli dei tratti di ambiguità in qualche modo emblematici dell'ordine stesso. L'analisi di un codice vaticano contenente le censure trasmesse dai

¹ Segnaliamo le opere di A. PROSPERI - C. GINZBURG, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino 1975; B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and The Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985; A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000; M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, Firenze 2003, 3 voll., in particolare II: *La Congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento* e III: *Tra Polirone e la Sicilia: Benedetto Fontanini, Giorgio Siculo, Teofilo Folengo, (ad indicem)*.

consultores ad alcuni cardinali della Congregazione dell'Indice in preparazione dell'*Indice* sistino del 1590 ha svelato come si attribuisse in quegli ambienti al Chiari la paternità dei *Commentarii in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Galatas*, pubblicati anonimi a Venezia presso la stamperia degli eredi di Aldo Manuzio e per lungo tempo attribuita al cardinale Marino Grimani². L'opera veniva censurata per le affermazioni «erroneae maleque sonantes» in gran parte riconducibili «ad Pelagianorum heresim» in essa contenute³. L'anonimo censore denunciava inoltre il carattere non ortodosso delle *In Evangelium secundum Lucam orationes quinquagintaquatuor* relativamente alla trattazione della dottrina «de predestinatione»⁴. L'immagine di “vescovo residente” che gli ultimi anni della vita del Chiari ci consegnano assume inoltre uno spessore diverso in considerazione di un sorprendente riscontro: l'edizione postuma delle *Orationes* in latino composte dal Chiari negli anni dell'episcopato⁵ riporta, tradotti in un elegante latino, alcuni passi della nota *Epistola alli cittadini di Riva di Trento contra il mendacio di Francesco Spiera* che l'«eresiarca» Giorgio Siculo aveva pubblicato a Venezia nel 1550⁶.

² P. SIMONCELLI, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice 1571-1590: logica e ideologia dell'intervento censorio*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-84), pp. 189-215. Sulla questione dell'attribuzione al Chiari, contestata successivamente, cfr. anche M. ZAGGIA, *Tra Mantova*, I, pp. 503-504 e n. 153.

³ SIMONCELLI, *Documenti interni*, p. 200 e n. 35.

⁴ Cfr. SIMONCELLI, *Documenti interni*, p. 199 e n. 32. Attribuendo un'importanza capitale alla predicazione, negli anni dell'episcopato il Chiari si impegnò nella composizione di *Orationes* in latino che, ricalcando uno schema che si era imposto nella diocesi di Verona sotto la guida pastorale di Gian Matteo Giberti, si presentavano come una limpida spiegazione dei Vangeli, che offriva lo spunto per affrontare questioni più controverse come la predestinazione e la giustificazione per fede. Queste omelie si distinguono in tre gruppi: i sermoni pronunciati nel corso delle principali festività, un ciclo dedicato al commento del Discorso della montagna ed uno dedicato al Vangelo di Luca che, iniziato nel 1551, si arrestò all'inizio del X capitolo per il sopraggiungere della morte del Chiari il 18 marzo 1555.

⁵ Le prediche del Chiari vennero stampate postume a Venezia in quattro volumi tra il 1565 e il 1567 per intervento di Andrea Pampuro da Asola, presidente della Congregazione Cassinese e abate di San Benedetto Po e di san Giorgio Maggiore di Venezia. Il progetto, patrocinato dall'editore Benedetto Guidi e comprendente in origine anche l'edizione di sei prediche pronunciate a Trento e della *Adbortatio ad concordiam*, si interruppe, date le mutate condizioni determinate dal pontificato di Pio V, con la pubblicazione dell'ultimo volume in due tomi nel 1567 e comprendente 106 prediche *extraordinarie*.

⁶ I passi desunti dall'*Epistola* del Siculo si concentrano per la maggior parte in un gruppo di prediche del volume pubblicato nel 1566. Non è dato sapere se il presidente della

In anni più recenti è stata richiamata l'attenzione su un significativo episodio di apertura anche alle idee riformate cui diede prova il benedettino. Nel 1542 don Isidoro venne promosso abate di San Giacomo Maggiore a Pontida, nella diocesi di Bergamo. Lo stesso anno diede alle stampe per i tipi di Peter Schöffler la sua opera più impegnativa: una *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti*⁷. L'opera, un illustre esempio di quel filone di rinnovamento degli studi biblici preparato e stimolato dalla nascita della filologia umanistica, rappresenta «forse il prodotto più alto della cultura benedettina cinquecentesca»⁸. In una lettera al lettore che apriva l'opera, Chiari affermava di aver corretto il testo della *Vulgata* in circa 8000 passi attraverso la ricostruzione dell'originale significato del testo ebraico e greco. Sebbene, come vedremo, sia nella traduzione che negli *scholia* il benedettino avesse utilizzato senza troppe remore come fonti principali le opere di autori protestanti, nondimeno era evidente che Isidoro poteva vantare una conoscenza delle revisioni interpretative affermatesi all'interno dei circoli umanistici. Anche in questo caso Isidoro Cucchi da Chiari, esponente di una cultura raffinata e sensibile ai dubbi dottrinali che animavano in quegli anni le discussioni di molti ambienti religiosi, dimostrava di saper dialogare con disinvoltura con le correnti teologiche del tempo. Questa raffinata edizione della *Vulgata* testimonia infatti di un interesse specifico nei con-

Congregazione don Andrea Pampuro, o il curatore dell'opera Benedetto Guidi, o ancora i tipografi Francesco de' Franceschi e Domenico Nicolini fossero al corrente della cosa. La segnalazione si deve ad A. PROSPERI e C. GINZBURG, *Le due redazioni del «Beneficio di Cristo»*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1974, pp. 137-204, in particolare pp. 189-193, tema poi ripreso in PROSPERI - GINZBURG, *Giochi di pazienza*, pp. 166-172 ed ulteriormente approfondito da A. PROSPERI, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXXIV (1972), pp. 52-68. Cfr. anche ZAGGIA, *Da Mantova*, pp. 624-625, il quale segnala che un esemplare del volume del 1566, richiesto da Carlo Borromeo nel 1563 per la Biblioteca del Collegio Gesuitico di Milano, presenta, in luogo delle prediche sopra menzionate, una riproposizione di prediche già edite nel precedente volume. Massimo Zaggia avanza a questo riguardo l'ipotesi che «di quel volume vennero messe in commercio due diverse tirature, una che riproduceva fedelmente le omelie del Clario, l'altra – quella magari destinata ai lettori attestati sulle linee censorie della Controriforma – senz'altro edulcorata, ossia privata delle parti ideologicamente compromettenti» (cit. a p. 625).

⁷ *Aeditio Veteris ac Novi Testamenti, quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam, veritatem emendatum est diligentissime*, Venezia 1542.

⁸ Cfr. ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, pp. 494-498, cit. a p. 497.

fronti dell'esegesi biblica protestante, ed in particolare dell'opera del riformatore di Strasburgo Martin Bucer. Sorprendentemente le glosse dedicate ai Salmi sono quasi nella loro interezza desunte dalla ponderosa opera di commento al Salterio che Bucer diede alle stampe nel settembre del 1529 sotto lo pseudonimo di «Aretius Felinus lugduniensis»⁹. Il presente contributo intende indagare le ragioni che spinsero il benedettino ad una scelta tanto ardita e valutare gli esiti cui diede luogo l'elaborazione del testo. Converterà pertanto preliminarmente soffermarsi sull'opera che il Chiari decise di fare oggetto di rilevanti prestiti testuali, i *Sacrorum Psalmorum libri quinque*.

Alcuni mesi prima della pubblicazione dell'opera Bucer aveva comunicato ai colleghi più intimi la sua volontà di redigere un commento ai Salmi ad uso di quanti vivevano nei paesi in cui la predicazione evangelica era interdetta¹⁰. Egli rivelò tuttavia solo a Ulrich Zwingli, in una lettera inviata i primi di aprile del 1529, il suo proposito di pubblicare l'opera sotto uno pseudonimo e le ragioni che lo spingevano a celare il proprio nome. Affermava di essere costretto a pubblicare il suo commento ai Salmi sotto falso nome per facilitarne la diffusione tra i fratelli di Francia e della Germania meridionale. Solo in questo modo infatti i librai avrebbero potuto diffondere il testo e i lettori leggerlo senza cadere nelle maglie dell'Inquisizione. Affinché avesse buon esito il tentativo di persuadere i cattolici di quei paesi che autore dell'opera era un umanista di Lione, il riformatore riteneva fosse necessario che i dogmi della dottrina riformata venissero divulgati in maniera dissimulata e sempre supportati dall'autorità dei Padri.

Con profondo acume Bucer aggiungeva che questi accorgimenti non sarebbero stati sufficienti a promuovere la Riforma in quei paesi, se prima

⁹ *Sacrorum Psalmorum libri quinque ad Ebraicam veritatem versi, et familiari explanatione elucidati*, Per Aretium Felinum theologum, Strasburgo 1529. La segnalazione si deve a Silvana Seidel Menchi [*Les relations de Martin Bucer avec l'Italie*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, C. Krieger - M. Lienhard (edd.), Leiden-New York-Köln 1993, pp. 557-569, in particolare p. 565 e n. 37] la quale a sua volta si rifaceva ad un'indicazione di Gerald Hobbs.

¹⁰ Traggo questa informazione da R. G. HOBBS, *An introduction to the Psalms commentary of Martin Bucer*, 2 voll., tesi di dottorato, Strasburgo 1971, che la Facoltà di Teologia Protestante di Strasburgo mi ha gentilmente concesso di consultare. A questo testo, che rappresenta lo studio più esaustivo sui *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, farò riferimento nelle pagine seguenti.

non si fosse proceduto a sfrondare i dogmi della teologia protestante dalle punte più aspre contenute nelle invettive luterane. Soprattutto, egli si augurava di trasmettere ai fratelli che si trovavano a vivere sotto il giogo di Roma un «metodo più chiaro» nel trattare le Scritture, un'esegesi biblica più autentica, perché più vicina al significato originario del testo, e una «sacra consolazione» che li avrebbe rafforzati nelle persecuzioni che erano costretti a sopportare¹¹. Il ricorso all'uso di uno pseudonimo non era dunque finalizzato esclusivamente alla necessità di aggirare la censura operante in quei paesi e a garantire che il lettore cattolico si accostasse al testo senza pregiudizi. L'artificio permetteva a Bucer anche di dar voce, senza esporsi direttamente alle critiche dei suoi colleghi, ad una proposta «moderata» delle dottrine protestanti, che evitasse le note polemiche delle teologia luterana esprimendo delle posizioni di compromesso con i dogmi della Chiesa cattolica. I toni moderati e concilianti di cui l'opera è pervasa non sono dunque determinati solo dalla volontà di facilitarne un'ampia circolazione, ma rappresentano una delle più compiute espressioni dei ripetuti tentativi che il riformatore mise in atto per realizzare una conciliazione tra i protestanti e la Chiesa cattolica.

Si apriva infatti in quegli anni un nuovo corso nell'attività pastorale del riformatore: Bucer si convinse del fatto che i dissensi su questioni teologiche, subito manifestatisi tra i riformatori, avessero ostacolato la diffusione della Riforma negli altri paesi ed indebolito fortemente il movimento pro-

¹¹ «Ego idem conatus sum, quod tu, sed pro mea facultatula in Psalmis, quorum enarrationem, impulsus a fratribus Galliae et inferioris Germaniae, statui edere sub alieno nomine, quo a bibliopolis illorum libri emantur. Capitale enim est nostris nominibus praenotatos libros regionibus illis inferre. Simulo itaque me Gallum et veritatem in lociis illis communibus patrum autoritate obrudere studeo, multa non suis locis infulcio. Aretii Felini, quod meum nomen et cognomen est, sed illud Graece, hoc Latine, librum, nisi consilium mutauero, faciam. Tria specto hac impostura: Primum, si quo modo captiuus illis fratribus sincerior tractandi scripturas ratio commendari possit. Alterum, si tolli in dogmatis religionis nostrae intempestiua peregrinitas et Scythica illa a Lutheranis inuecta debacchandi rabies. Tertium, ut tutius hinc sacris possent consolationibus, in persecutione, quam ferunt, confirmari. [...] Quae de consilio Psalterii edendi scripsi, tibi uni scripsi» (BUCER A ZWINGLI, *Corpus Reformatorum*, Halle-Braunschweig-Leipzig-Zürich, 1834-; 96, *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, a cura di E. EGLI, W. KÖHLER, F. BLANKE, G. FINSLER, O. FARNER, L. VON MURALT, Leipzig-Zürich 1905-; 10, § 871). Cfr. HOBBS, *An introduction*, per la corretta datazione della lettera.

testante al suo interno. Decise quindi di impegnarsi in un'opera di conciliazione fra luterani e zwingliani in merito alla questione eucaristica, abbandonando i toni polemici che negli anni precedenti avevano segnato anche le sue opere, e cercando di promuovere con scaltrezza una formula di compromesso che trovasse d'accordo i due partiti. Il riformatore era fortemente convinto, così come il collega Capitone, che fosse consigliabile accettare dei compromessi su questioni dottrinali giudicate «non necessarie alla salvezza», qualora queste compromettessero la compattezza interna del movimento riformato.

Per comprendere le ragioni che spinsero Bucer ad assumere l'identità di un umanista di Lione bisogna tener presente il particolare interesse che egli aveva espresso proprio in quegli anni per la diffusione della Riforma in Francia. Non lontana dal confine francese e nota per la sua fama di città tollerante, Strasburgo era divenuta la meta preferita di quanti, a partire dal 1524, furono costretti ad abbandonare la Francia *religionis causa*. Tra i primi francesi a giungere in città vi furono Lambert d'Avignon e Guillaume Farel, entrambi futuri riformatori. Questi esuli portavano ai riformatori di Strasburgo notizie sui progressi della Riforma in patria, promuovendo così un'opera di propaganda indirizzata verso quelle terre. Nel gennaio del 1524 Bucer dedicò agli «Evangelio initiatis fratribus dispersis per Galliam» la sua fortunata traduzione dei quattro volumi della *Kirchenpostille* di Lutero¹². Nell'ottobre del 1525 Strasburgo accolse gli esponenti più illustri del movimento evangelico della diocesi di Meaux, che l'assenza del re Francesco I, prigioniero in Spagna, aveva lasciati indifesi di fronte alle persecuzioni del parlamento di Parigi. Gérard Roussel, Michel d'Arande e Jacques Lefèvre d'Étaples, che avevano visto alcune delle loro più famose opere condannate al rogo e temevano adesso un inasprimento delle persecuzioni, furono ospitati in casa di Capitone e per circa sei mesi presero parte attiva alla vita religiosa della città. Qualche mese dopo, il rientro del re permise loro di ritornare in Francia dove, protetti anche dalla regina Margherita di Navarra, ottennero degli inca-

¹² Lettera pubblicata in *Correspondance de Martin Bucer (Martini Bucer Opera Omnia, Serie III)*, C. Krieger - J. Rott (edd.), Leiden - New York - København - Köln 1979; II, *Correspondance de Martin Bucer (1524-1526)*, pp. 9-11. Sulla fortuna che l'opera conobbe, cfr. W. G. MOORE, *La Réforme allemande et la littérature française: recherches sur la notoriété de Luther en France*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 52, Strasbourg 1930, pp. 90-101; 448, in particolare pp. 94 sgg.

ricchi autorevoli. Negli anni seguenti i riformatori di Strasburgo mantennero un'intensa corrispondenza con gli antichi ospiti, che sentivano incombere sull'affermazione della Riforma in Francia nuove minacce: l'atteggiamento ambiguo del re, in primo luogo, ma soprattutto i dissensi sorti all'interno del movimento protestante in merito alla questione eucaristica¹³.

È dunque col pensiero rivolto in primo luogo a questo paese che Bucer compose l'opera, introducendo nel testo molti elementi che valevano ad imprimerle un carattere francese. L'origine lionese di Aretius Felinus era infatti in qualche modo confermata dalle glosse sparse lungo il commento indicanti la traduzione in francese dei termini ebraici analizzati¹⁴, ma soprattutto dall'epistola dedicatoria indirizzata «clarissimo ac pientissimo principi Francisco Valesio, Christianissimi Galliarum Regis primogenito, et Delphino»¹⁵.

Nel comporre un'opera come questa Bucer intendeva tuttavia mettere a punto un testo di propaganda delle dottrine riformate rivolto anche ad un pubblico più ampio. Negli anni immediatamente precedenti il riformatore aveva dimostrato un vivo interesse anche verso la diffusione della Riforma in Italia. Le traduzioni in latino delle *Kirchenpostille* di Lutero realizzate a partire dal 1524 e dedicate ai «fratelli» di Francia ed Italia ne sono un'eloquente testimonianza¹⁶. Inoltre, sebbene non siano note altre opere di

¹³ R. G. HOBBS, *Le félin et le dauphin: Martin Bucer dédie ses commentaires sur le psautier au fils de François Ier*, «Revue française d'histoire du livre», 50 (1986), pp. 217-232, in particolare pp. 219-222. Il volume è stato ristampato autonomamente con il titolo *Le livre et la Réforme*, R. Peter - G. Berthoud (edd.), Bourdeaux 1987.

¹⁴ Cfr. *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad Ebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti: primum appensis bona fide sententiis, deinde pari diligentia adnumeratis verbis, tum familiari explanatione elucidati*. Opus ab auctore recognitum, & passim non contemendis accessionibus auctum, Strasburgo 1532, c. 4r: «Gallice dicitur, desir affection...».

¹⁵ Cfr. *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc. n.n., ma Ir-IIv.

¹⁶ La prima testimonianza giunta fino a noi di contatti e scambi dottrinali tra Martin Bucer e gli italiani risale al 1526, anno in cui venne pubblicata la lunga lettera pastorale indirizzata «ai fratelli italiani» che Bucer premise alla sua traduzione latina del quarto volume delle *Enarrationes in Epistolas et Evangelia* di Lutero. M. LUTHER, *Quartus Tomus Enarrationum in Epistola et Evangelia ut vulgo vocant, lectiones illas quae in Missa festis diebus ex historiis Evangelicis et scriptis Apostolicis solent recitari*, Strasburgo 1526. La lettera introduttiva, datata Strasburgo, 27 luglio 1526, è stata edita in BUCER (1491-1551), *Correspondance de Martin Bucer*, II, pp. 146-164, n. 135. La traduzione dell'intera opera di Lutero, divisa in quattro parti, ha impegnato il riformatore dal febbraio 1525 al luglio 1526.

Bucer pubblicate sotto questo nome, il riformatore si dimostrò particolarmente attento a mantenere il ricordo di Aretius Felinus nella corrispondenza con i francesi e gli italiani. Nelle lettere che Bucer e Johannes Sturm inviarono in Francia lo pseudonimo è usato in almeno due occasioni¹⁷. Due delle tre lettere inviate agli italiani nel 1541, la prima del 17 agosto, e la terza del 23 dicembre, sebbene riportino nell'intestazione il vero nome dell'autore, presentano in calce la firma «Vester totus Aretius Felinus» e «Aretius Felinus V»¹⁸. Sembra dunque lecito concludere che soprattutto a questi due paesi si rivolgesse lo sguardo di Bucer, in un momento in cui l'assestamento della Riforma a Strasburgo – grazie all'abolizione della messa e al contenimento della minaccia rappresentata dai radicali – permetteva al Riformatore di guardare fuori dai confini cittadini, verso quelle regioni in cui le nuove idee faticavano ad imporsi.

I *Sacrorum Psalmorum libri quinque* mantengono una sostanziale autonomia rispetto alle fonti della tradizione cristiana, così come rispetto alle opere di commento ai Salmi degli altri riformatori, in ragione del fatto che Bucer propone una esegesi del testo fondata su una solida interpretazione storica e letterale. Il suo profondo desiderio di giungere ad una piena comprensione del testo sulla quale fondare l'interpretazione storico-letterale, lo ha spinto a fare ampio uso delle fonti ebraiche, ed in particolar modo dei

¹⁷ HOBBS, *An introduction*.

¹⁸ Risalgono ai mesi immediatamente successivi alla conclusione del colloquio di religione tenutosi a Ratisbona tre importanti lettere che Bucer indirizzò in un primo momento «fratribus qui sunt Bononiae et Mutinae» e poi «sanctis domini Ecclesijs quae Venetij, Ferrariae, Mutinae et Bononiae sunt». Attraverso queste lettere è possibile ricostruire la complessa discussione dottrinale che alcuni gruppi di eterodossi italiani non meglio identificati avviarono con il riformatore strasburghese, probabilmente proprio in relazione al fallimento della Dieta. Già da tempo Paolo Simoncelli ha richiamato l'attenzione su queste lettere [*Inquisizione romana e Riforma in Italia*, «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 5-125, in part. pp. 36 sgg.]. Il testo delle prime due lettere in *Scripta Anglicana fere omnia, iis etiam, quae hactenus vel nondum, vel sparsim, vel peregrino saltem idiomate edita fuere, adiunctis a Con. Huberto ad explicandas sedandasque religionis cum alias, tum praesertim eucharisticas controversias, singulari fide collecta. Quorum catalogum prima post praefationes pagina complectitur. Adiuncta est Historia de obitu Buceri: quaeque illi et paulo Fagio, post mortem, et indigna et digna contingere*, Basilea 1577, pp. 685-686, 689-691; la terza, parzialmente edita negli *Scripta Anglicana*, è stata pubblicata in un'edizione critica integrale in *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, a cura di M. Firpo - S. Pagano, II, Città del Vaticano, Roma 2004, pp. 518-527.

commenti ai Salmi dei grandi rabbini medievali Abraham Ibn Ezra e David Kimchi¹⁹. Da un lato l'opera presenta uno stile fortemente condizionato dalle finalità propagandistiche per le quali era stata composta; dall'altro rappresenta una delle più mature espressioni dell'attività esegetica di Bucer, che proprio in questi anni si caratterizza per il costante riferimento alle fonti rabbiniche medievali e per il carattere 'moderato' dell'elaborazione teologica. Il testo presenta delle importanti novità nella traduzione, così come nel commento ai Salmi, e di tali novità Bucer era fortemente consapevole. Senza dubbio il valore dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque* non si esaurisce all'interno della storia della letteratura protestante cinquecentesca, meritando l'opera di essere annoverata tra gli esiti più maturi dell'esegesi biblica del XVI secolo.

Nonostante la considerevole mole dell'opera²⁰, i *Sacrorum Psalmorum libri quinque* conobbero una notevole diffusione testimoniata sia dalle diverse edizioni che seguirono alla prima del 1529, sia dalle traduzioni dell'opera – parziali o totali – nelle lingue vernacole. All'*editio princeps* del settembre 1529 che vide la luce a Strasburgo per i tipi dello stampatore strasburghese George Ulricher²¹, seguì nel 1532²² una seconda edizione²³, dovuta con ogni

¹⁹ Bucer esprime invece un profondo disprezzo nei confronti di Rashi di Troyes (ca. 1040-1105), dovuto probabilmente al fatto che nella sua opera l'interpretazione letterale del testo si mescolava a quella midrashica, che aveva la tendenza ad interpretare le singole parole del testo sacro «spesso in modo del tutto indipendente dal contesto e andando oltre il suo senso letterale» (D. KIMCHI, *Commento ai Salmi. I. Sal 1-50*, a cura di L. Cattani, Roma 1991, pp. 21-23, citazione a p. 21). M. BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque, Praefatio*, c. Vr: «Obtinuit quoque sic apud eos autoritas Rabbi Salomonis, qui non impiis solum, sed plene ridiculis nugis sacra Biblia conspuat».

²⁰ Qualche settimana prima della pubblicazione dell'opera Konrad Pellikan, al quale Bucer aveva chiesto un parere sul commento inviandone a Zurigo i primi due libri, che contenevano i primi 72 Salmi, aveva fatto presente allo strasburghese che l'eccessiva lunghezza del testo avrebbe spaventato i tipografi. Cfr. HOBBS, *An Introduction*.

²¹ *Sacrorum Psalmorum libri quinque ad Ebraicam veritatem versi, et familiari explanatione elucidati*. Per Aretium Felinum theologum, Strasburgo 1529.

²² *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad Ebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti: primum appensis bona fide sententijs, deinde parim diligentia adnumeratis verbis, tum familiari explanatione elucidati*. Per Aretium Felinum, Strasburgo 1532. Si tratta dell'edizione utilizzata per il presente studio.

²³ R. G. HOBBS cita una lettera di John Holtman a Bucer del maggio 1531 in cui si fa riferimento all'ottima accoglienza che l'opera aveva ricevuto in Frisia: «si essent, centum aut ducenta exemplaria in Phrisia brevi venderentur...». Cfr. HOBBS, *An Introduction*.

probabilità all'inattesa fortuna incontrata dall'opera. Il testo risulta essere ampiamente rivisto ed in parte ampliato²⁴. A differenza delle due precedenti, la terza edizione vide la luce nel 1547 a Basilea per i tipi di Johannes Herwagen²⁵. Si trattò essenzialmente di una ristampa dell'edizione precedente, alla quale il tipografo aggiunse un indice degli autori che «Felinus vel auxit vel polivit». Un'ultima edizione apparve a Ginevra nel 1554, tre anni dopo la morte di Bucer, a cura di Robert Estienne²⁶, il quale pensava di inaugurare con il volume il suo progetto di un'edizione completa delle opere di Bucer. L'edizione, che riproduce senza grandi modifiche quella precedente, comprende una ristampa del commento a Zefania del 1528, e una prima edizione delle lezioni tenute dal Riformatore sui *Giudici*²⁷. Nonostante Bucer avesse guardato soprattutto alla Francia nel comporre il suo commento ai Salmi, e nonostante i contatti tra i riformatori strasburghesi e gli esponenti del movimento evangelico francese fossero stati alimentati anche dopo la partenza di questi ultimi da Strasburgo, una traduzione francese dell'opera apparve solo nel 1553, a Ginevra per i tipi di Philibert Hamelin²⁸.

Pochi mesi dopo la loro prima edizione, i *Sacrorum Psalmorum libri quinque* furono tradotti in inglese con il titolo *The Psalter of David in Englishbe purely and faithfully translated aftir the texte of Feline*²⁹. Autore del-

²⁴ Si rileva in particolare: una più ampia presenza delle fonti patristiche, un aumento delle citazioni dalla Targum, la traduzione aramaica della Bibbia, dall'edizione greca dei Settanta e dalla *Vulgata*, l'ampliamento della prefazione con una sezione dedicata ai titoli dei Salmi e l'inserimento di una lista di *Loci communes*. Inoltre, alcuni passaggi troppo confusi erano stati riscritti, mentre altri erano stati eliminati.

²⁵ *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad Ebraicam veritatem genuina versione in latinum traducti: primum appensis bona fide sententiis, deinde parin diligentia adnumeratis verbis, tum familiari explanatione elucidati. Nunc denuo, non paulo maiore quam antea, et fide et diligentia emendati*. Aretio Felino autore, Basilea 1547.

²⁶ *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam ueritatem traducti, et summa fide, parique diligentia a Martino Bucero enarrati. Eiusdem commentarii in librum Iudicum, & In Sophoniam Prophetam*, Ginevra 1554. È interessante notare che solo in quest'ultima edizione viene indicato Martin Bucer quale autore dell'opera.

²⁷ Diverse testimonianze fanno riferimento ad altre edizioni che fino ad oggi non è stato possibile reperire. Cfr. HOBBS, *An Introduction*.

²⁸ *Familière déclaration du livre des Psaumes*, 2 voll., Ginevra 1553.

²⁹ La traduzione ometteva in realtà molte parti del testo originale – tra le quali ad esempio l'epistola dedicatoria – considerate poco interessanti per il pubblico inglese. Cfr. HOBBS, *Le félin et le dauphin*, p. 227.

la traduzione era l'inglese George Joye, che nel 1527, citato a comparire davanti al cardinale di Westminster Thomas Wolsey con l'accusa di diffondere opinioni ereticali, si era rifugiato a Strasburgo e qui era rimasto fino al 1532, pubblicando nel 1530, sulla base del testo di Bucer, la prima traduzione inglese del libro dei Salmi, cui fece seguire nel corso degli anni numerose altre traduzioni dei libri del Vecchio Testamento. L'opera, il cui autore celava il proprio nome sotto lo pseudonimo di Iohann Aleph, veniva inserita già nel 1531 nell'indice dei libri proibiti compilato dal vescovo di Londra John Stokesley³⁰. Nel 1547 l'Indice dei libri proibiti promulgato dall'Inquisizione portoghese condannava il commento ai Salmi di Aretius Felinus, proponendo l'identificazione dell'autore con Martin Bucer. La condanna era rinnovata nell'Indice del 1551, questa volta con un'identificazione certa di Felinus con Bucer³¹. L'Inquisizione spagnola esprimeva la condanna «Arecii super psalterium quod aiunt per Martinum Buzero fuisse compositum» nell'Indice del 1551 e in quello del 1559³². In Francia l'opera veniva messa all'indice solo nel 1556, ma sotto due distinti titoli a causa del mancato svelamento dello pseudonimo³³. In Italia «Aretius Felinus,

³⁰ *The Psalter of David in Englishe purely and faithfully translated aftir the texte of Feline, every Psalme havynge his argument before declarynge brefly thentente & substance of the wholl Psalme*, Strasburgo 1530. Vi sono delle probabilità che l'opera, introdotta da una prefazione firmata Johan Aleph, sia stata in realtà stampata presso Merten de Keyser ad Anversa, città nella quale Joye si era trasferito per circa un anno nel maggio 1534. Su George Joye cfr. C. C. BUTTERWORTH - A. CHESTER, *George Joye, 1495?-1553: a chapter in the history of the English Bible and the English Reformation*, Philadelphia 1962. La precoce condanna del testo in Inghilterra trova probabilmente le sue ragioni nel fatto che in questo paese le traduzioni in vernacolo della Bibbia erano proibite.

³¹ Cfr. *Index des livres interdits*, a cura di J. M. DE BUJANDA, IV. *Index de l'inquisition portugaise, 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Centre d'études de la Renaissance-Librairie Droz, Genève-Sherbrooke 1995, p. 149: [Indice 1547] «Outro livro imtitulado Arecio Felino sobre o Salterio o qual dizem que foy composto por Boçero»; p. 283-285: [Indice 1551] «Eiusdem [Buceri] Psalterium sub nomini Felini titulo ementito».

³² *Index des livres interdits, V. Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Centre d'études de la Renaissance, Sherbrooke 1984, pp. 217-218; 313.

³³ Il primo titolo si riferiva infatti alla traduzione francese del commento pubblicata nel 1553 da Philibertus Hamelin, il secondo condannava invece i commenti ai Salmi di Felino. *Index des livres interdits, I. Index de l'Universite de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, Centre d'études de la Renaissance, Sherbrooke 1985, pp. 163-164 e 184-185: [Indice 1556, titolo 62] «Ex libris Io. Buccheri: Io. Buccer in Psalmos, impress. 1553 per Philibertum Hamelin»; [Indice 1556, titolo 107] «Ex libris Felini: Felinus, in Psalterium enarrationes».

qui est Martinus Bucer» veniva condannato per la prima volta nel primo degli Indici papali, quello del 1557³⁴.

Molti dati confermano il favore che l'opera incontrò in egual misura nei paesi protestanti e cattolici. Negli anni immediatamente seguenti al primo apparire dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque* non di rado si registrano nella corrispondenza indirizzata a Bucer riferimenti all'opera per lodarne il contenuto, testimoniarne la diffusione, o per avanzare richieste di copie³⁵. Nel novembre 1531 l'ex monaco ed eretico relapso Richard Bayfield venne condannato al rogo per aver importato in Inghilterra opere erodosse tra le quali veniva indicata anche «Felinus super Psalterium»³⁶.

Particolarmente significative sono le testimonianze relative alla diffusione dell'opera in Italia, a conferma dell'importante ruolo di guida che il riformatore rivestì per gli eterodossi della penisola. In una lettera inviata da Augusta nel settembre del 1531 Geryon Sailer faceva sapere a Bucer che il frate minorita Bartolomeo Fonzio, giunto in città da qualche settimana per sfuggire all'Inquisizione, aveva avuto modo di apprezzare già a Venezia il commento ai Salmi del riformatore.

Tre anni più tardi, nell'ottobre del 1534, giungeva a Bucer da Torino una lettera di Tommaso Quarteri, il quale affermava con toni entusiasti di aver letto i *Sacrorum Psalmorum libri quinque* e le *Enarrationes in sacra quattuor Evangelia*. Era sua opinione, «ac omnium, quos hactenus sum alloquutus», che le due opere avrebbero potuto istruire i membri della chiesa di Cristo in tutte quelle dottrine in merito alle quali per colpa dei teologi da molti anni si perseverava nell'errore.

I commenti ai Salmi e ai Vangeli del riformatore erano considerati dal Quarteri un dono che lo Spirito Santo – per mezzo di Bucer – offriva agli italiani per rivelare loro il vero significato delle Scritture, e renderli capaci

³⁴ *Index des livres interdits*, VIII, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564: les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Centre d'études de la Renaissance, Sherbrooke 1990, p. 354.

³⁵ Gerald Hobbs ha raccolto diverse testimonianze in proposito: abbiamo già ricordato come Johann Holtman richiedesse a Bucer altre «cento o duecento copie» per il mercato della Frisia; Ambrosius Blaurer, Peter Pithonius e Tommaso Quarteri (vedi *infra*) elogiavano l'opera; Christopher Hoss di Spira e Vadiano di San Gallo ne richiedevano al Riformatore una copia. Cfr. HOBBS, *An Introduction*.

³⁶ HOBBS, *An Introduction*.

di «occludere linguas impiorum»³⁷. La storia della circolazione dei commenti di Bucer ai testi biblici non si esaurisce nelle edizioni che portano il suo nome, ma conosce delle vie alternative – spesso sotterranee e clandestine – di divulgazione del pensiero teologico del riformatore. Per quanto riguarda nello specifico il commento ai Salmi, sono noti numerosi esempi di dipendenza testuale dall’opera anche nell’ambito dell’esegesi protestante.

Nel 1534 Konrad Pellikan pubblicò il quarto volume dei suoi *Commentaria Bibliorum*³⁸, che lo stesso anno venivano inseriti tra le opere che la *Kirchenordnung* di Strasburgo imponeva alle parrocchie di possedere. Per espressa ammissione dell’autore il commento ai Salmi che egli proponeva in questo volume era tratto in gran parte da quello di Aretius Felinus. Il commento, che seleziona abilmente il materiale dalla sua fonte, eliminando quegli aspetti dell’esegesi che non si accordavano con le posizioni teologiche dell’autore³⁹, presenta una «straordinaria fedeltà al pensiero e alle espressioni di Bucer», tanto da permettere di classificare il volume nella «categoria delle edizioni dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque*»⁴⁰.

Nel 1562 l’ex agostiniano Augustin Marlorat pubblicava a Ginevra un commento ai Salmi che si arricchiva dei contributi di alcuni teologi protestanti, come Giovanni Calvino, Wolfgang Musculus, François Vatable e lo

³⁷ J. V. POLLET, *Martin Bucer: etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inedits*, Paris 1958-, 4 voll., II, Thomas Quarterius a Bucer, 22 ottobre 1534, pp. 482-487, in particolare pp. 486 sgg.: «Vidi enim tuas lucubrationes in omnes Davidis psalmos atque in quatuor evangelia, quas mea quidem ac omnium, quos hactenus sum alloquutus, sententia tam diligenter exarasti, ut sole solam possint Christi ecclesiam de omnibus instruere, in quibus theologorum culpa iam tot annis hallucinabatur. Gratulor itaque tibi in hoc Spiritus Sancti dono, qui ad aedificationem ecclesiae suae hoc nobis per te contulit, ut habeamus veros suae Scripturae sensus, ex quibus nostros instruamus et linguas impiorum occludere possimus, qui non nobis, sed ipsi Spiritui Sancti resistere non erubescant. In his enim pura et luculenta simplicitas, diligens atque fecunda locorum communium excussio [excursio?], rara dictionum declaratio rem omnem adeo ob oculos ponit, ut nihil nobis excutiendum sit relictum nec adversariis ogganniendum. Quos vero fructus nobis contulerint et Christi ovibus, vel hinc agnosces, quod palam iam omnes contra larvatos Apostolorum successores exclamant et ipsi persecutiones contra sincerioris theologiae professores undique moliuntur».

³⁸ *Commentaria Biblioru[m]*, id est *XXIII*, Zurigo 1533-1540.

³⁹ Ad esempio per quanto riguarda le fonti rabbiniche, verso le quali Pellikan è molto diffidente.

⁴⁰ HOBBS, *An Introduction*.

stesso Bucer⁴¹. Come nel caso il Pellikan l'opera può considerarsi nel suo complesso una «ristampa parziale» del commento ai Salmi del riformatore⁴². Accanto a questi casi di 'inclusione' dei commenti di Bucer in altri testi, peraltro esplicitamente ammessi dagli autori stessi, bisogna segnalare altri, e molto più interessanti, esiti di influenza di questa importante opera del riformatore. Presentano una significativa dipendenza testuale i commenti di Pierre Robert Olivetan in francese⁴³, come anche quelli di Vatable⁴⁴ e Musculus⁴⁵. Significative tracce dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque* sono presenti anche nell'opera esegetica di Calvino⁴⁶, che evidentemente molto ancora doveva al suo antico maestro⁴⁷. In Italia il fenomeno ha una portata abbastanza rilevante. Nel 1534 a Venezia Antonio Brucioli pubblicava un commento ai Salmi che non si deve esitare a definire come una traduzione italiana dell'opera di Bucer. Diversi anni più tardi, nel 1560, un ex benedettino chiamato a testimoniare al primo processo intentato contro Pietro Carneseccchi, Simone Paoli, poteva riconoscere facilmente ad una prima lettura la forte dipendenza testuale del commento ai Salmi di Marcantonio Flaminio dal quello di Felinus⁴⁸. Infine, in un contesto affatto differente, quello della tradizione esegetica benedettina, Isidoro Cucchi da Chiari pubblicava una *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti* che pre-

⁴¹ AUGUSTIN MARLORAT, *Liber Psalmorum Davidis cum catholica expositione ecclesiastica*, Ginevra 1562.

⁴² R. G. HOBBS rileva tra l'altro che significativi argomenti esegetici di Bucer sono «incastri nei contributi di Calvino, Musculus e Vatable e persino, come sembrerebbe, dello stesso Marlorat». Cfr. HOBBS, *An Introduction*.

⁴³ PIERRE ROBERT OLIVÉTAN, *La Bible qui est toute la Sainte Escripiture, en laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau translatez en francoys, le Vieil de l'hebrieu et le Nouveau du grec; aussi deux amples tables, l'une pour l'interprétation des propres noms, l'autre en forme d'indice, pour trouver plusieurs sentences et matieres*, Neuchâtel 1535.

⁴⁴ *Liber Psalmorum Davidis*, Ginevra 1557.

⁴⁵ *In sacrosanctum Davidis Psalterium commentarii*, Basilea 1551.

⁴⁶ J. CALVIN, *In librum Psalmorum commentarius* (1557), in *Corpus Reformatorum*, voll. 29-88 [*Opera quae supersunt omnia*, a cura di G. Baum, E. Cunitz e E. Reuss, 59 voll., Brunswick, 1863-1900], voll. 31-32.

⁴⁷ R. G. HOBBS, *How firm a Foundation: Martin Bucer's historical exegesis of the Psalms*, in «Church History», 53 (1984), pp. 477-491.

⁴⁸ Cfr. *I processi inquisitoriali di Pietro Carneseccchi (1557-1567)*, Edizione critica, M. Firpo - D. Marcatto (ed.), Città del Vaticano, Roma 2000, 2 voll., I: *I Processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557-1561)*, pp. 115-116.

senta nelle glosse ai Salmi dei consistenti prestiti testuali dai *Sacrorum Psalmorum libri quinque*.

La storia dei rapporti fra Martin Bucer e l'Italia si arricchisce nell'opera di Isidoro Cucchi da Chiari di nuove ed insolite sfumature. A differenza della produzione sui Salmi del Flaminio, l'opera del Chiari si caratterizza per una completa dipendenza dal testo di Bucer. Non vi è quasi proposizione negli *scholia* del Chiari che non possa essere ricondotta al testo del commento di Bucer. Basteranno pochi esempi ad illustrare l'entità dei prestiti contratti con l'opera del riformatore.

Tutta la parte introduttiva delle glosse al I Salmo – riguardante varie questioni quali l'attribuzione della paternità dei Salmi, la giusta interpretazione da riservare alle iscrizioni, così come ai modi e ai generi del salmodiare e altre tematiche affini – è tratta integralmente, pur presentando un ordine diverso nelle argomentazioni, dalla lunga prefazione che Bucer premette all'opera. Se ne offre un saggio:

■ BUCER:

Iam praeter hanc vocem pleraeque aliae in inscriptionibus identidem recurrunt, haud plus noti significatus vel Ebraeis vel nostris. [...] His putant significari alii modos et genera certa melodiarum, alii instrumenta, alii initia carminum, ad quorum modos sint Psalmi cantati, quibus haec praenotata leguntur. Alii singularum ethymum excutientes quaerunt mysteria. [...] Unde apud eos Ebraeos, qui et doctrina praestant, et certiora sectantur, omnia propria nomina habentur, vel modulationum, ut dixi, vel instrumentorum musicorum. [...] ii dicunt significare Alamothe absconditas, vel adolescentulas, Neginoth modulationes, Schigaion ignorantiam, Schiginoth ignorantias, vel curas, Githith torcular, Schosannim lilia, vel rosas, Necheloth

■ CHIARI:

[...] praeter hanc vocem pleraeque aliae in inscriptionibus identidem recurrunt, aequae ancipitis significationis, tam Hebraeis, quam nostris, ut Alamothe, quam dicunt significare absconditas, vel adolescentulas. Neginoth, id est modulationes. Schigaion, ignorantiam. Schiginoth, ignorantias vel curas. Githith, torcular. Schosannim, lilia, vel rosas. Necheloth, haereditates. Michtam, insignem. Machelach, congregationem, vel infirmitatem. Scheminith, octavam. Mascel, erudientem, vel intelligentiam, Maeloth, gradus. His alii putant significari modos et genera certa melodiarum. Alii instrumenta. Alii initia carminum, ad quorum modos sunt Psalmi cantati: quibus haec praenotata leguntur: alii singularum ethymum excutientes, quaerunt

haereditates, Michtam insignem, Machelah congregationem, vel infirmitatem, Scheminith octavam, Mascil erudientem, vel intelligentiam, Maaeloth gradus. [...] Fateamur ergo, quod et doctissimos et vetustissimos Ebraeorum fateri non piguit, inscriptiones hasce, ubi nullas notant historias, in sacris Bibliis memoratas, a nobis cognosci non posse, propterea quod institutum sacrorum cantorum, et rationem has sacras cantiones modulandi, penitus ignoramus. [...] ... nostri, dicunt, Psalmum esse sonum organi, cessante voce humana. Canticum, quum hac fit modulatio sine concinente organo. Canticum Psalms, quum vox humana concentum sequitur organi. Psalmum cantici, ubi contra. Ebraeorum doctores differentiae huius rationem se ignorare ingenue agnoscunt⁴⁹.

mysteria. Sed apud illos Hebraeos, qui et doctrina praestant, et certiora sectantur, omnia propria nomina habentur vel modulationum, vel instrumentorum musicorum. Fateamur ergo, quod et doctissimos et vetustissimos Hebraeorum fateri non piguit: has inscriptiones, ubi nullas notant historias, in sacris bibliis memoratas, a nobis cognosci non posse, propterea quod institutum sacrorum cantorum, et rationem has modulandi sacras cantiones, penitus ignoramus. Quod ad nomen pertinet, nostri psalmum dicunt esse sonum organi, cessante voce humana. Canticum, quando humana voce fit modulatio, sine concentu organi. Canticum psalmi, cum vox humana concentum sequitur organi. Psalmum cantici, ubi contra. Hebraeorum doctores differentia huius rationem se ignorare ingenue fatentur⁵⁰.

Un confronto tra gli *scholia* più propriamente riferiti al I Salmo e il testo di Bucer conferma questa stretta dipendenza testuale. Ritroviamo nel Chiari i motivi dell'esegesi buceriana: il richiamo alla corretta interpretazione dell'espressione ebraica comunemente tradotta con *beatus vir*, così come l'interpretazione del significato dei tre diversi livelli di gravità nell'unirsi agli empì:

■ BUCER:

Foelicia illi viro, qui non ivit in consilio improborum, et in via peccatorum non stetit, et in sede versutorum non sedit] Ebreis, id nomen quo beatitudinem et

■ CHIARI:

... Beatus vir] Hebraismus habet, felicia illi, Quod vero sequitur. In consilio impiorum: vel improborum, in via peccatorum, in sede versutorum, vel deriso-

⁴⁹ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc. VIv-VIIr.

⁵⁰ CLARIO, *Vulgata*, p. 3.

foelicitatem significant [...]. Quae sequuntur, schema habent, quod Fabius congeriem vocat. [...]. At Ebrei quidam, nostri autem fere omnes, volunt in his esse, speciem amplificationis, quam incrementum vocant. Stare enim plus esse dicunt, quam ire, et sedere, plusquam stare. [...] Observavit Kimchi omnem hominis vitam, eundo, stando et sedendo peragi, nam iacere sub sedere comprehenditur, quanquam etiam iacendo, nihil fere geramus, eoque cum Vates requirit, ut nec eatur, nec stetur, nec sedeatur cum malis, omnem penitus illorum consuetudinem, omneque commercium damnavit. Cuius simul in his gradus supra indicati, non obscure notantur. Primum enim aliquantulum arrident peerversorum studia, et ad imitationem sui alliciunt, sed nondum stamus, animo in illis fixo. At, si non ilico pedem referimus, usu facta illorum magis placebunt, et stabitur iam inter illos. Ad dum nondum quasi reiecto pudore, et repulso Dei metu, prorsus nos illis addiximus, pravaeque eorum instituta profitemur, etsi cum eis stemus, nondum tamen sedemus⁵¹.

rum, schema est, quod congeries dicitur, dum prope idem significant, vel certe amplificatio, dum stare plus videtur, quam ire, et sedere plus, quam stare. Observant autem Hebraei omnem hominis vitam, eundo, stando, et sedendo peragi. Nam iacere sub sessione comprehenditur. Pulchre vero hos gradus propheta posuit: nam primum aliquantum arrident peerversorum studia, et ad imitationem sui alliciunt, sed nondum animo in illis fixo stamus, quod si non illico pedem referimus, usu ipso facta illorum magis placebant, et stabitur iam inter illos. Postremo eorum etiam instituta profitemur: et tanquam earundem rerum magistri facti sedemus⁵².

Il resto del commento al I Salmo si sviluppa mantenendo un'analogia aderenza testuale all'esegesi del riformatore. Alle stesse conclusioni conduce un raffronto tra il commento di Bucer e gli *scholia* del Chiari ai Salmi successivi. Basterà citare in questa sede brevi estratti dagli *scholia* ai Salmi II, III e V.

⁵¹ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc.1r-2v.

⁵² CLARIO, *Vulgata*, pp. 3-4.

■ BUCER:

II Salmo

[...] *cur Paulus in Actis 13 citans illud ex 7 versu: Filius meus es tu etc. dixerit, id primo Psalmo contineri. Unde autem factum sit, ut postea ex uno, duos Psalmos librarii fecerint, [...] quod Graeci et Latini ex nono et decimo apud Ebraeos unum, sicut et ex centesimo decimo quarto, et centesimo decimo quinto, item unum conflaverint, tum centesimum decimum sextum et centesimum quadragessimum septimum utrunque dividerint in duos. [...] De Christi servatoris salvifico regno canere hunc Psalmum apud neminem orthodoxorum unquam dubitatum est, cum praeter Paulum, alii quoque discipuli eum de Christo interpretati sint. Sed sicut pleraque alia de Domino vaticinia, non absque typo, et eo, regni Davidis, cantata libenter agnosco, ita in praesenti spiritum sanctum in eodem Davide Christum adumbrasse nullus inficiat*⁵³.

III Salmo

Secundo Regum a capite 15, usque ad vigesimum [...] hoc carmen canit in quo moro suo se per Hypotyposim, ceu iam in eo periculo constitutum [...] volens scilicet suo exemplo, ad fidendum domino [...] provocare [...] Illud: Non est ei salus, id est, in Deo, non sine emphasi dictum est. Nam hoc nomen, Domino a virtute et robore, quod solus omnia pote-

■ CHIARI:

II Salmo

*Cum Paulus in actis Apostolorum cap. Vii⁵⁴ citans illud, filius meus es tu, dixerit, id primo psalmo contineri, unde factum sit, ut postea ex uno, duo facti sint psalmi, non magnopere laborandum est, cum item Graeci et Latini, ex nono et decimo apud Hebraeos, unum: sicut et ex centesimo decimo quarto, et centesimo decimo quinto item unum conflaverint, tum centesimum decimum sextum et centesimum quadragessimum septimum, utrunque dividerint in duos. Hunc autem psalmum de Christi servatoris salutifero Regno canere, apud neminem orthodoxorum unquam dubitatum est, cum praeter Paulum alii quoque discipuli cum de Christo interpretati sint. Sed quia pleraque omnia in veteri testamento sub figura obtegebantur, hic quoque in David adumbratus est Christus*⁵⁵.

III Salmo

Historia huius psalmi habetur secundo regum a capite XV, usque XX. In hoc autem psalmo, quem tamen per acta re compositum creditur, moro suo se per hypotyposin introducit, ceu in eo periculo constitutum, volens scilicet suo exemplo ad fidendum Domino provocare.

Non est Salus ipsi in Deo] Non sine emphasi dictum est, nam hic nomen a

⁵³ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc. 13r-v.

⁵⁴ Sia Bucer che Clario non citano con esattezza: si tratta in realtà di *Atti 13*, 33.

⁵⁵ CLARIO, *Vulgata*, p. 4.

*st, suosque vindicare et tueri contra vim quamlibet soleat, scriptura tribuit. Huius ergo favore et ope existimabant iam Davidem destitutum*⁵⁶.

V Salmo

*Quia praecipue de mendacibus et dolo blandientibus inimicis, David hic queritur, videtur hoc Psalmo precationem memorare, quam habuit in exilio, pulsus a Schaule patria, cuius furorem, Doeg ac alii quidam adultores, suis continuo mendaciis, falsisque criminibus incendebant. [...] Mane, inquit, audies me] Hic versus legi potest, et Enunciative, et Optative. Nam Ebraeis futura in utrumque valent, quippe qui nullum voce Optativum habeant, optationem vel futuro Indicativi, vel Imperativo exprimentes*⁵⁸.

*virtute, et robore scriptura Domino tribuit. Huius ergo favore et ope, ac virtute existimabant Davidem destitutum*⁵⁷.

V Salmo

*Quia praecipue de mendacibus, et dolo blandientibus inimicis David hic queritur, videtur hoc psalmo precationem memorare, quam habuit in exilio, pulsus patria a Saule, cuius furorem, Doëg, ac alii quidam adultores, suis mendaciis falsisque criminibus incendebant. Mane exaudies] Hic versus legi potest et enunciative, et optative, nam Hebraeis futura in utrumque valent, quippe qui nullum voce optativum habeant, optationem vel futuro indicativi, vel imperativo exprimentes*⁵⁹.

Le glosse ai Salmi seguenti presentano una frequenza di rimandi al testo di Bucer di analoga entità. Il Chiari, è vero, propone un commento molto più sintetico di quello del riformatore, e dunque non si può affermare che i temi dell'esegesi buceriana vengano interamente trasposti nel testo del benedettino. Vi sono certamente nel commento proposto da Isidoro delle parti che non si presentano come prestiti testuali dai *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, ma il più delle volte si tratta comunque di proposizioni che ne compendiano il testo. È questo soprattutto il caso di quelle glosse che si propongono di informare il lettore in merito alla traduzione più corretta da attribuire al testo della *Vulgata*, che generalmente introducono la proposta interpretativa di Bucer con l'espressione «*alius vertit*». Basteranno anche in questo caso solo alcuni esempi:

⁵⁶ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc. 22r-v.

⁵⁷ CLARIO, *Vulgata*, p. 5.

⁵⁸ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, cc. 30r e 31v.

⁵⁹ CLARIO, *Vulgata*, p. 6.

■ BUCER:

I Salmo

Propterea non stabunt improbi in iudicio, et peccatores in concilio iustorum] *Stare in iudicio, per Metaphoram, pro vincere iudicium, caussamque probare, accipitur. Latini contrario huius utuntur, cadere caussa, tanquam et Terentius dixerit, vix steti, pro vix fabulam approbavi, vix comprobatus sum a populo*⁶⁰.

VIII Salmo

*Illud, firmasti, malui, quam secundum Kim. et Ezra, initium fecisti, reddere. [...] Quae itaque in eis [pueris] iam sugentibus apparent Dei beneficia, virtutem Dei, hoc est, laudem eius, non tam incipiunt, quam fundant et confirmant. Virtutem siquidem, pro laude virtutis, per Metonymiam, dixit*⁶².

*Sed quid Vates per meminisse Dei, et rationem habere hic intelligat, sequenti versu ipse satis aperuit. Id utique, quod Deus hominem, diis paululo inferiorem fecit, admiranda dignitate, ac mirifico decore cumulatum*⁶⁴.

X Salmo

In desertis villis] ... *quanquam cum et principalia atria haec vox significat, quid si Vates hunc sensum voluerit exprimere?*

■ CHIARI:

I Salmo

*Alius vertit, non stabunt, ut stare in iudicio sit, pro vincere iudicium, et causam probare, unde et Terent. Vix steti, inquit, pro, vix fabulam approbavi, huic contrarium est, cedere causae*⁶¹.

VIII Salmo

*... alii verterunt, fundasti robur, et fundasti, pro confirmasti vel initium fecisti, accipiunt, et robur vel virtutem, per metonymiam, hoc est, laudem virtutis*⁶³.

Minuisti eum] *Sunt qui verterint, fecisti eum paulo minorem Deo, vel fecisti eum tantum non Deum*⁶⁵.

X Salmo

In occultis] *Alius verterunt, in atriiis, isti (inquit) insidiantur, et latrocinantur, sed non ut vulgo solent, latrones e sylvis*

⁶⁰ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 6r.

⁶¹ CLARIO, *Vulgata*, p. 4.

⁶² BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 44v.

⁶³ CLARIO, *Vulgata*, p. 8.

⁶⁴ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 45v.

⁶⁵ CLARIO, *Vulgata*, p. 8.

*Insidiantur isti et latrocinantur, sed non ut vulgo solent latrones e sylvis et speluncis suis cum periculo, verum in ipsis principalibus atriis et aulis, unde Graecus habet, cum divitibus*⁶⁶.

*et speluncis suis cum periculo, verum in ipsis principalibus, atriis, et aulis*⁶⁷.

Audivit tandem desyderium et vota adflictorum] *Et porro o Deus diriges cor eorum, hoc est, cordis eorum vota, optata eis concedens, attendit siquidem eis auris tua, ut illico voti compotes reddas*⁶⁸.

Praeparationem cordis eorum] *Alius vertit. Tu praeparas cor eorum, et auscultavit auris tua, hoc est, gubernabis corda ipsorum, praebebis aures tuas precibus eorum. Vel, vota cordis eorum diriges, optata eis concedens*⁶⁹.

Sembra lecito concludere che il testo del Chiari riproduce fedelmente, anche se in maniera molto selettiva, il commento del riformatore di Strasburgo. La constatazione ha del sorprendente proprio in ragione della totale aderenza al testo del riformatore. La presenza di riferimenti al commento ai Salmi di Bucer è stata segnalata anche nel commento ai Salmi di un altro illustre esponente dell'ordine benedettino: Giovanni Battista Folengo⁷⁰. In questo secondo caso, che peraltro testimonia della circolazione dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque* all'interno dell'ordine benedettino, le citazioni testuali, sebbene espressamente dichiarate, sono tuttavia circoscritte a due luoghi dei Salmi XXXII e XXXV:

In psalmum XXXIII comment.

*Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum. Haud singillatim quidem, sed simul, vertit Fel. Alius, vero, pariter*⁷¹.

In psalmum XXXV comment.

Confitebor tibi Domine in ecclesia magna, in populo gravi laudabo te.

[...] Caeterum, in populo gravi, in populo forti transtulit Fel. Utrunque enim Dei verbum audienti necessarium. Siquidem pectus divini seminis capax, ab

⁶⁶ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 52v.

⁶⁷ CLARIO, *Vulgata*, p. 10.

⁶⁸ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 54v.

⁶⁹ CLARIO, *Vulgata*, p. 10.

⁷⁰ C. F. GOFFIS, *Leterodossia dei fratelli Folengo*, Genova 1950, p. 9.

⁷¹ G. B. FOLENGO, *In Psalterium davidis Commentarii*, Basilea 1540, 125a.

omni prorsus levitate animi, atque imbecillitate vacare debet, alioqui nullum ex eo fructum expectari consentaneum erit. Nulla certe coitio atque amicitia inter aeternum et caducum, inter firmum passimque cohaerens, et dissolutum, sui-que dissimile, esse potest⁷².

Bisogna constatare che nel Chiari la scelta dei brani o delle affermazioni tratte dal testo di Bucer non sembra essere motivata da un criterio d'ordine teologico, quanto piuttosto filologico: gli esempi citati ne sono un'eloquente dimostrazione. Vi sono certamente dei casi in cui i temi dei Salmi offrono lo spunto per brevi digressioni di carattere teologico. Un esempio è offerto dal commento al paragone proposto nel I Salmo tra l'uomo giusto e l'albero florido perché piantato lungo il corso di un fiume. In questo caso le glosse del Chiari, pur conservando traccia del testo di Bucer, si muovono in maniera sostanzialmente autonoma. L'immagine dell'albero prospero che dà il buon frutto a tempo debito è interpretata da Chiari come metafora dell'uomo giusto che si comporta seguendo i dettami della Legge divina e al quale non potrà mai venir meno la grazia, perché, allo stesso modo dell'albero ben piantato che non può che dare buoni frutti, così anche per l'uomo che ama Dio ogni cosa concorre al bene:

Et erit tanquam lignum] *Parabola arboris in scripturis admodum frequens est, in hac enim et bonorum, et malorum, et arrogantium, et humilium natura exprimi magis perspicue, quam aliis in rebus videtur, ut pluribus locis facile est observare. Ait ergo, probum virum adhaerentem divinae legis, et fructus ferre, et speciem suam, ac gratiam nunquam amittere, haud aliter, quam arbor iuxta aquas plantata, et c. prospere autem omnia cedent, quia ait Apostolus, diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*⁷³.

Non sembra tuttavia possibile, a meno di operare una forzatura, interpretare le parole del Chiari nel senso di un'adesione alla concezione protestante del ruolo della grazia. Anzi, proprio nel riferimento finale al naturale tendere, per quegli uomini che amano Dio, verso il bene, sembra piuttosto trovare eco uno dei temi più cari all'ordine benedettino, quello della grazia che, oltre ad operare la salvezza, restaura nell'uomo l'originale

⁷² FOLENGO, *In Psalterium*, 138d-139a.

⁷³ CLARIO, *Vulgata*, p. 4.

immagine divina e lo rende capace di percorrere la via della santificazione attraverso l'azione vivificante della fede e delle buone opere.

In altri casi, diversamente, le riflessioni di carattere teologico si modellano sul testo di Bucer, ma si tratta generalmente di affermazioni che non si caratterizzano come espressioni del pensiero protestante, e che anzi potevano essere del tutto condivisibili in ambiente benedettino. Un esempio eloquente a questo proposito è il commento al Salmo VIII, in cui David celebra la beneficenza e la liberalità di Dio verso il genere umano, creato di poco inferiore agli angeli e posto a dominare su tutte le creature della terra, del cielo e del mare. Bucer afferma che quello che il Salmo predica sulla *dignitas* dell'uomo deve essere compreso, secondo l'interpretazione proposta nella epistola agli Ebrei, come riferito a Cristo, il quale, fattosi *filius hominis*, si è fatto carico di tutta la miseria e l'abiezione umana, con la sola eccezione del peccato. Attraverso il beneficio di Cristo, nostro Salvatore, che si è fatto mortale come un uomo qualsiasi, ogni creatura è stata restaurata nella primigenia divina dignità. Di questa ripristinata *dignitas* tanto più ampiamente partecipa ciascuno, quanto più abbondantemente gli sarà fatto dono dello spirito di Cristo. Coloro che credono in Cristo sono infatti restaurati in quello *status* primigenio di «potestas» sulle altre creature che Dio aveva concesso agli uomini e che a causa del peccato l'uomo aveva perduto «magna ex parte».

■ BUCER:

... *filium hominis nativitatis conditionem bis erumnosam, et sordidam notans. Quare, quo servator testaretur omnem nostram humilitatem se, et miseriam, solo peccato excepto, subiisse, filium hominis, id est, mortalem, erumnosum, abiectum, et unum e vulgo, ac infima plebe, sese vocabat, eumque titulum sibi proprium fecerat. [...] Epistola ad Ebraeos, cap. 2 hunc locum de Christo interpretatur, idque iure. Per servatorem enim, filium Dei primogenitum, omnia divinae dignitatis, reliquis nobis conciliata sunt, eiusque beneficio illa percipimus. Propterea, quicquid de hominis dignitate scrip-*

■ CHIARI:

Quod autem ait, homo, et filius hominis, conditionem aerumnosam, et abiectam, et sordidam notat. Quare, quo servator testaretur, omnem se humilitatem nostram, et miseriam, solo peccato excepto, subiisse, filium hominis, id est, mortalem, et unum e vulgo, ac infima plebe sese vocabat, eumque titulum sibi proprium fecerat. Epistola ad Hebraeos, cap. 2 hunc locum de Christo interpretatur, id quo iure, per servatorem, enim filium Dei primogenitum, omnia divinae dignitatis reliquis nobis conciliata sunt, eiusque beneficio illa percipimus, propterea, quicquid de hominis dignitate scriptura prae-

tura praedicat, Christo primum, ut generis nostri capiti et instauratori competit, ac de eo iure intelligitur. Cuius dignitatis tanto quisque amplius particeps evadit, quanto Christi spiritu fuerit largius donatus. Etenim, quam praecipue hic Vates dignitatem praedicat, nempe potestatem, quam nobis in reliquas creaturas Dominus concessit, dum ipsi conditori subditi esse noluimus, bona ex parte amissimus, at iis, qui Christo vere credunt, et Daemones, et montes, ac quicquid uspiam est, dicto audit⁷⁴.

dicat, Christo primum, ut generis nostri capiti, atque instauratori competit, ac de eo iure intelligitur, cuius dignitatis tantum quisque particeps evadit, quanto Christi spiritu fuerit largius donatus. Nam hanc dignitatem, qua caeteris dominemur, ob peccatum magna ex parte amissam, Christo credentes recipimus. Nam quod ait, constituisti eum super opera manuum tuarum, expressit illud Gene. cum Deus dominari eum iussit in caeteras creaturas⁷⁵.

Com'è evidente, l'adesione al commento proposto da Bucer anche in questo caso non comporta per il benedettino una presa di posizione forte nei riguardi della teologia riformata.

La scelta operata dal Chiari è fonte di non pochi disagi per l'interprete: per quale ragione il benedettino avrebbe riprodotto nella sua opera il testo di un commento ai Salmi di matrice riformata, rischiando il duro intervento censorio dell'Inquisizione, se l'intento principale non era quello di divulgarne il messaggio teologico? Sfugge ad una immediata comprensione il disegno complessivo cui l'opera si ispira. Il caso del commento ai Salmi inserito dal Chiari nella sua edizione emendata della *Vulgata* pone dei problemi di non facile soluzione. Le ragioni di una scelta tanto ardita, ma allo stesso tempo non priva di qualche ambiguità nel suo risultato finale, non possono essere individuate in maniera univoca. Nelle prossime pagine si tenterà di ricostruire il clima spirituale dal quale prese origine il progetto di dare alle stampe l'opera e gli intenti che hanno potuto guidare le scelte dell'autore.

I percorsi attraverso i quali è possibile giungere ad una comprensione delle intenzioni che hanno guidato il lavoro del benedettino devono in primo luogo partire dalla considerazione delle motivazioni che hanno potuto determinare la pubblicazione di un'opera come la *Vulgata aeditio Veteris ac*

⁷⁴ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 45v.

⁷⁵ CLARIO, *Vulgata*, p. 8.

Novi Testamenti. Sappiamo che la Bibbia del Chiari vide la luce in un elegante volume in folio a Venezia nel 1542 per i tipi di Peter Schöffer il giovane. Lo stesso editore l'anno precedente aveva pubblicato del benedettino il solo *Novum Testamentum* in un formato più maneggevole in ottavo e privo dei *prolegomena* dell'edizione successiva, ma riguardo al corpo del testo in tutto rispondente all'*editio maior*⁷⁶. Peter Schöffer proveniva da una nota famiglia di tipografi di Magonza. Portava lo stesso nome del padre, che aveva lavorato con Gutenberg ed era entrato poi in società con Fust, del quale aveva sposato la figlia. Peter Schöffer jr. aveva cominciato a lavorare come editore a Magonza insieme al fratello Johann prima di spostarsi a Worms, dove rimase dal 1518 al 1529. La sua attività in questa città lo portò a contatto con le correnti riformate, ma anche con esponenti dell'anabattismo. Nel decenni successivi (1529-1539) l'editore aveva lavorato a Strasburgo, città nota in questi anni per la varietà delle correnti religiose che vi potevano trovare accoglienza. Prima di stabilirsi nel 1541 a Venezia lo Schöffer trascorse un breve periodo a Basilea, dove tuttavia non riuscì nell'intento di aprire una tipografia⁷⁷.

La scelta di affidare la pubblicazione della propria edizione della Bibbia ad un editore che non nascondeva le sue tendenze luterane non può considerarsi casuale da parte del Chiari. Si direbbe piuttosto che la decisione faccia parte di una precisa strategia editoriale perseguita dal benedettino, strategia che diversi elementi interni all'opera portano a delineare.

A differenza del *Novum Testamentum* del 1541, il testo della *Vulgata aeditio* del 1542 presenta dei *Prolegomena* comprendenti una prefazione *christiano lectori*, una silloge di passi biblici che esortavano allo studio dei testi sacri e infine un testo che illustra come sia da intendersi l'insegnamento contenuto nella Sacra Scrittura. Solo il primo di questi testi era frutto della penna del Chiari: gli altri due erano stati desunti da quel complesso di scritti che a partire dal 1528 arricchirono di sempre maggiori contenuti le Bibbie di Robert Estienne allo scopo di rendere il testo delle Scrit-

⁷⁶ *Novi Testamenti vulgata quidem aeditio, sed quae ad vetustissimorum utriusque linguae exemplarium fidem, nunc demum emendata est*, Venezia 1541.

⁷⁷ ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, p. 494; F. ASCARELLI - M. MENATO, *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze 1989, pp. 181-182 e A. MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni veneziane della Bibbia nella prima metà del Cinquecento*, «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», XIX (1985), pp. 55-76, in particolare pp. 65-66.

ture più intellegibile per il lettore⁷⁸. In maniera ancora più precisa, si può affermare che i testi inseriti dal Chiari nella sua edizione della Bibbia erano tratti dalla *Biblia, breves in eadem annotationes* pubblicata nel 1532 dall'illustre filologo e tipografo francese⁷⁹.

Il primo dei due scritti reca il titolo *Ad sacrarum literarum studium exhortatio ex sacris literis* e consiste in un elenco di citazioni dall'Antico e dal Nuovo Testamento che invitano allo studio della Scrittura come unica fonte di verità. Possiamo constatare che in questo caso il Chiari non si limita a riprodurre il testo di Estienne, ma lo arricchisce di nuove citazioni⁸⁰.

Il secondo, dal titolo *Haec docent sacra bibliorum scripta* è un testo presente per la prima volta nell'edizione del 1532 della Bibbia stefaniana, che

⁷⁸ La varietà dei testi con cui Robert Estienne soleva introdurre il lettore alla lettura della sua Bibbia è puntualmente descritta da MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, pp. 63-64. Si segnalano, in aggiunta ai due testi sopra citati, un *Ordo librorum* dell'Antico e del Nuovo Testamento, due diversi elenchi di concordanze bibliche, un indice degli argomenti ed infine un elenco dei nomi presenti nella Bibbia con la traduzione in ebraico, caldeo, greco e latino. In seguito Estienne cominciò a raggruppare e pubblicare questi testi, che a volte recavano un proprio frontespizio, in edizioni autonome, come nel caso della *Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluuiorum, montium, caeterorumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum Latina interpretatione. Locorum descriptio ex cosmographis. Index praeterea rerum et sententiarum quae in iisdem Bibliis continentur* del 1537. Nathanaël Weiss sottolinea che, con il passare del tempo, queste annotazioni raggiungeranno un'estensione pari a quella dello stesso testo biblico (N. WEISS - N. DOUEN, *Les premières professions de foi des protestants français*, «Société de l'histoire du protestantisme Français. Bulletin historique et littéraire», XLIII (1894), pp. 57-79, 449-469, in particolare p. 71).

⁷⁹ *Biblia, breues in eadem annotationes, ex doctiss. interpretationibus, et hebraeorum commentariis. Interpretatio propriorum nominum hebraicorum. Index copiosissimus rerum et sententiarum vtriusque testamenti*. Le edizioni della Bibbia latina curate da Estienne furono numerose e poterono essere stampate a Parigi grazie alla stima di cui il tipografo godeva a corte. Alla prima edizione latina della Bibbia del 1528 seguirono quella del 1532, del 1534, del 1540, del 1545 e del 1550. Estienne si fece editore anche del solo Nuovo Testamento in latino nel 1523, nel 1541 e nel 1543. Infine, trasferitosi a Ginevra nel 1552, il tipografo pubblicò il Nuovo Testamento in una *Bible franco-latine (Le Nouveau Testament, c'est-à-dire, la nouvelle alliance de N. S. J. C., tant en latin qu'en françois, les deux translations traduites du grec correspondantes l'une à l'autre verset à verset)*. Cfr. L. FEBVRE, *Dolet propagatore del Vangelo*, in ID., *Studi su Riforma e Rinascimento*, Torino 1966, pp. 106-158, in particolare pp. 116 e 124.

⁸⁰ I passi citati da Estienne sono: *Jo.* 5,39; *II Tim.* 3,14; *Rom.* 15,4; *Prov.* 30,50; *Jos.* 1,8; *Ex.* 13,8; *Deut.* 31,11, che Chiari riproduce in ordine diverso aggiungendo altre tre citazioni tratte dai *Proverbi*, dal *Deuteronomio* e da *Giosuè*.

conosce una vasta e complessa fortuna⁸¹. Una prosa semplice ma alquanto densa, sorretta ad ogni passo da citazioni scritturali indicate a margine dello scritto, enuncia un impianto dottrinale improntato al più rigoroso bibliocismo⁸². La struttura interna al testo è essenzialmente quella del Simbolo degli Apostoli – Dio padre, il Figlio e lo Spirito Santo – a partire dal quale l'autore delinea le linee fondamentali di una professione di fede. Dio è un padre giusto e misericordioso che, mosso dalla propria bontà, si è fatto creatore di tutte le cose; tutto avviene per sua volontà, e agli uomini non è dato di comprendere le ragioni delle sue decisioni⁸³. L'uomo è stato da Dio creato a sua immagine e somiglianza, signore di tutte le creature della terra, fino a quando l'invidia del diavolo e la disobbedienza di Adamo hanno fatto entrare il peccato nel mondo, e con questo la morte⁸⁴. Gesù Cristo è il Salvatore promesso da Dio ai padri per liberarli dal loro peccato, ma nel-

⁸¹ Per la ricostruzione della storia editoriale del testo si rimanda alla lettura incrociata di diversi articoli: MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, pp. 62-70; WEISS - DOUEN, *Les premières professions*; J. PANNIER, *De la Préréforme à la Reforme. A propos des deux dernières publications de Lefèvre d'Étaples (1534)*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», XV (1935), pp. 530-547; FEBVRE, *Dolet propagatore*, pp. 106-125; A. DEL COL, *Appunti per una indagine sulle traduzioni in volgare della Bibbia nel Cinquecento italiano*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi del Cinquecento italiano*, A. Biondi - A. Prosperi (ed.), Modena 1986, pp. 165-188, in particolare pp. 180-183 e J. F. GILMONT, *Le «Sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament» de Robert Estienne, ou l'étrange périple d'une confession de foi*, «Revue de l'histoire des religions», CCXII (1995), pp. 175-200.

⁸² L'edizione di Estienne riportava in uno dei due margini del foglio le citazioni bibliche delle quali era intessuto il testo e nell'altro, per ogni proposizione, un termine che ne riassumeva il contenuto (*Deus, Creatio hominis, Peccatum, etc.*). Il testo del Chiari è privo di questo secondo ausilio alla lettura, un accorgimento usato probabilmente per evitare di attirare l'occhio del censore sul testo. Anche per quanto riguarda le citazioni testuali si riscontrano delle differenze: pur attenendosi sempre ai libri della Bibbia citati da Estienne, in alcuni casi il benedettino cita capitoli diversi. Inoltre, nel paragrafo che parla della venuta di Cristo come salvatore, il Chiari indica una citazione da *Rom.* 15 assente nel testo originale.

⁸³ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Deum esse qui propter bonitatem suam cuncta creavit, a quo omnia procedunt, sine quo nihil quicquam est: iustum et misericordem: quique omnia operetur in omnibus secundum voluntatem suam: cui non liceat dicere quare sic vel sic faciat».

⁸⁴ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Hunc creasse Adam ad imaginem et similitudinem suam, dominumque constituisse omnium creatorum in terra: invidiaque diaboli, et Adae inobedientia peccatum in hunc mundum intrasse, et per peccatum mortem: omnesque in Adam et per Adam peccatores esse».

l'attesa che il Messia arrivi il Signore ha dato agli uomini la Legge mosaica perché possano riconoscere di essere dei peccatori e desiderare maggiormente l'avvento di Cristo⁸⁵. Infine il Messia, non per meriti di una qualche opera umana, ma solo in virtù dell'abbondante ricchezza della sua grazia, è arrivato per redimere l'uomo da ogni peccato e riconciliarlo al Padre pagando sulla croce le pene dovute per i suoi peccati⁸⁶.

Per effetto del sacrificio del Messia gli uomini, finalmente liberi dalla servitù del diavolo, sono pervasi da una vera pace della coscienza e adottati come figli di Dio e fratelli di Cristo⁸⁷. È un dono di Dio quella fede per mezzo della quale crediamo di essere stati redenti da Cristo, e tale è la sua forza da spingere coloro che la posseggono ad essere infiammati di carità nei confronti di ogni cosa⁸⁸. Agli uomini che hanno accettato la fede Dio fa dono anche dello Spirito Santo, quale «pegno» della loro «eredità» e testimonianza viva dell'adozione da parte di Dio. Per mezzo di questa fede in Cristo che opera attraverso la carità e l'azione dello Spirito Santo gli uomini sono giustificati e accolti da Dio padre come giusti e suoi figli per mezzo della grazia che non imputa loro i delitti commessi⁸⁹. Rifiutate le opere della carne, adesso gli uomini sono pronti a servire Dio nella giustizia e nella santità e, assolvendo le buone opere che Dio «ha preparato» per loro, possono dimostrare

⁸⁵ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Promissum vero Christum Iesum salvatorem ipsi Aadae, Abrahæ, et reliquis patribus, qui credentes liberaret a peccatis, et tyrannide diaboli, cui subiiciebantur omnes per Adam. Interim dum expectabatur promissa salus, datam legem a Deo, qua cognoscerent homines peccatum, et se esse peccatores, quo fieret ut ardentius ut ardentius sitirent Christi adventum, qui ipsos a peccatis redimeret».

⁸⁶ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Postremo, Christum illum promissum, tandem missum a parte eo tempore quod constituerat apud se, eo inquam tempore, quo abundabat omnis iniquitatis. Missum autem non propter bona cuiusdam opera, (nam omnes erant peccatores) sed ut verax abundantes gratiæ suæ divitias, quas promiseret, exhiberet».

⁸⁷ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «[...] et liberaret a servitute diaboli, in filioque Dei adoptaret, vera mentis pace data per fidem, quam dat nobis pater trahens nos ad filium».

⁸⁸ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Dei enim donum est fides illa qua credimus Christum in hunc mundum venisse, ut nos peccatores salvos faceret: tantæque efficacitæ est ut qui eam habent, cupiant omnia charitatis officia Christum sequentes, omnibus præstare».

⁸⁹ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Nam accepta fide, datur et spiritus sanctus, quo signantur omnes credentes, quique est pignus hereditatis nostræ [...] Propter hanc in Christum fidem quæ per charitatem operatur, iustificamur: id est pater ipsius (qui et noster effectus est per ipsum) nos pro filiis et iustis habet, sua gratia non imputans nobis delicta nostra».

di essere stati chiamati a quella grazia⁹⁰. Infine, le Scritture insegnano che nel giorno del giudizio Dio si rivolgerà a coloro che staranno alla sua destra con le parole: «Venite benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi dalla creazione del mondo». Gli altri, quelli che staranno alla sua sinistra, saranno invece maledetti e destinati a scontare la pena del fuoco eterno preparato per loro dal diavolo e dai suoi angeli. Queste cose Dio ha voluto che gli uomini conoscessero donando loro i sacri libri della Bibbia per mezzo dello Spirito Santo. Non senza una certa dissonanza con il tono complessivamente disteso dello scritto, la parte conclusiva riserva toni perentori: «*Praeter hoc fundamentum nemo aliud potest ponere. Optatque Paulus cum anathema esse qui aliud anuntiaverit, etiam si fuerit angelus de caelo*».

Il testo presenta alcune caratteristiche espositive peculiari. In primo luogo è subito evidente che le argomentazioni rifuggono da qualsiasi polemica. Nonostante sia indiscutibile l'afflato evangelico che sorregge la trattazione, si ha la sensazione che la dottrina esposta non si sia ancora irrigidita e radicalizzata in dogma. Diversi sono gli elementi che concorrono a formare quest'impressione nel lettore. In riferimento alla legge mosaica si afferma che fu data da Dio agli uomini perché riconoscessero i loro peccati nell'attesa della venuta di Cristo, senza tuttavia esplicitare l'antitesi tra la Legge e il Vangelo. Nonostante la chiara ed inequivocabile affermazione secondo la quale gli uomini non hanno meritato la salvezza per le loro opere, ma ottenuto che non venissero loro imputati i peccati grazie all'intervento della grazia divina, è del tutto assente l'espressione *iustificatio ex sola fide*. Tuttavia, è esplicitamente affermato che anche le buone opere che l'uomo giustificato da Dio è in grado di compiere non sono da ritenersi un'azione dell'uomo, ma di Dio che per lui le «ha preparate». Non vi è nessun riferimento alla predestinazione, ma la rievocazione del giorno del giudizio con l'immagine di Cristo che chiama coloro che, benedetti da Dio, sono stati scelti dalla creazione del mondo per essere salvati, è altamente eloquente.

La moderazione che pervade il testo e l'assenza di qualsiasi riferimento polemico sono elementi caratteristici della riflessione delle prime correnti

⁹⁰ CLARIO, *Vulgata*, pagine n.n., ma VI: «Venit denique ut nos per ipsum purificati a peccatis, et Deo patri sanctificati sive consecrati, abnegatis operibus carnis, libere serviremus ei in iustitia et sanctitate omnibus diebus nostris: per bona opera (quae preparavit Deus ut ambulemus in illis) ostendentes nos certo ad hanc gratiam vocatos: quae qui non habet, nec fidem in Christum habet».

dell'evangelismo francese, delle quali Estienne faceva parte, che riscoprono la Scrittura quale unica fonte di verità. Questo testo breve ma incisivo conosce una complessa e sorprendente storia editoriale. Nel 1533, solo un anno dopo l'apparizione dello scritto nella Bibbia di Estienne, il tipografo Johannes Grapheus, già impegnato in edizioni di opere eterodosse, pubblicò ad Anversa, in un piccolo opuscolo di otto carte dal titolo *Summa totius sacrae Scripturae, Bibliorum Veteris et Novi Testamenti*⁹¹, una versione rivista, ampliata ed elaborata in forma più estesa e discorsiva del testo. Le argomentazioni che sorreggono il componimento hanno adesso un sapore più esplicito, interi paragrafi erano stati aggiunti *ex novo* e altri, come quello sulla Legge, erano stati notevolmente sviluppati⁹².

Un anno più tardi Martin Lempereur, tipografo che collaborava occasionalmente con Grapheus, diede alle stampe un'edizione rivista della Bibbia francese di Lefèvre d'Étaples uscita nel 1530 con il titolo *La Sainte Bible en françoys, translâtée selon la pure et entiere traduction de Sainct Hiérosme*. Questa nuova edizione del 1534, realizzata peraltro senza l'intervento del grande umanista francese, riporta nelle pagine iniziali la traduzione francese della *Summa totius sacrae Scripturae*⁹³. Questa versione rivista ed ampliata del breve testo verrà inserita nelle Bibbie inglesi e in quelle tedesche a partire da 1537⁹⁴ e conoscerà una traduzione italiana ad opera di Antonio Bruccioli nell'edizione della Bibbia stampata a Venezia dai fratelli nel 1541⁹⁵.

⁹¹ Il titolo per esteso è *Summa totius sacrae Scripturae, Bibliorum Veteris et Novi Testamenti. Item praecepta Dei per Moysen data, et a Christo interpretata*, cfr. GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 178.

⁹² Viene inserito un paragrafo, posto immediatamente prima di quello dedicato al giorno del giudizio, in cui, con evidente riferimento ai mezzi della salvezza, si evoca la figura di Cristo quale «magister noster [...] exemplar nostrum [...] noster praeterea episcopus et summus pontifex, solus mediator [...] nobis advocatus». Cfr. GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 207.

⁹³ GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 179.

⁹⁴ GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 191.

⁹⁵ Prevalentemente basata sul testo francese, la traduzione proposta dal Bruccioli teneva conto anche dell'originale testo latino edito da Estienne nel 1532. Il testo verrà successivamente inserito dal Pinzi in una ristampa della Bibbia del Malerbi del 1553, e riprodotto nelle successive del 1558, 1566 e 1567. Le ultime due edizioni verranno stampate con licenza dell'inquisitore e il testo verrà espunto solo dall'ultima edizione di Gerolamo Scoto del 1567. Cfr. GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 180-181, e DEL COL, *Appunti*, pp. 180-181.

Nel 1540 il testo della *Summa* pubblicato ad Anversa dal Grapheus venne inserito da Estienne in una nuova edizione della Bibbia con qualche soppressione e diverse aggiunte⁹⁶. Negli stessi mesi il testo, nuovamente elaborato da Estienne, cominciò ad essere divulgato autonomamente insieme ai dieci comandamenti sotto forma di opuscoli di sedici fogli che venivano affissi sulle pareti delle case⁹⁷. Per ammissione dello stesso Estienne questi testi cominciarono a circolare in forma di manifesti a più riprese tra il 1540 e il 1542⁹⁸. Il testo riveduto e volgarizzato tra il 1533 e il 1534 tornò dunque a Estienne e per opera di questi divenne un testo divulgativo che riassumeva l'essenziale insegnamento della Bibbia e insieme esprimeva una vera e propria confessione di fede evangelica.

Nel 1542, lo stesso anno in cui venne edita l'opera del Chiari, il Sommario nella sua versione ampliata da Estienne apparve in una Bibbia di Etienne Dolet⁹⁹. Il testo di Dolet, che solo quattro anni dopo verrà condannato al rogo per la sua propaganda eterodossa, appare ulteriormente ampliato e perfezionato, sia dal punto di vista stilistico che teologico. Gli interventi sul testo appaiono così puntuali ed efficaci da far pensare che si tratti del frutto dell'«opera calcolata di un uomo edotto alle discussioni teologiche»¹⁰⁰.

La storia del *Sommaire* non si esaurisce in quest'ultimo episodio. Una versione ulteriormente rivista appare nella Bibbia latina, frutto del lavoro esegetico di un gruppo di biblisti zurighesi, che nel 1543 Leo Jud e Theodor Bibliander pubblicano a Zurigo per i tipi dell'editore Froschauer¹⁰¹. Infine,

⁹⁶ Cfr. GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 181.

⁹⁷ Sono opuscoli che circolano con il titolo *Le sommaire des livres du Vieil ou du Nouveau Testament. Les dix parolles ou commandemens de Dieu* e vengono condannati dalla Facoltà di Teologia di Parigi il 19 dicembre 1942, WEISS, *Les premières professions*, p. 72 e GILMONT, *Le «Sommaire des livres»* p. 182.

⁹⁸ GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, pp. 181-182.

⁹⁹ FEBVRE, *Dolet propagatore*, pp. 106-125. Anche GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 182.

¹⁰⁰ Lucien Febvre metteva pertanto in dubbio il fatto che autore di queste sostanziali modifiche possa essere stato Dolet, ed era più propenso a credere che negli anni 1540-42 si fosse verificato sul testo un ulteriore intervento da parte di «un dottore pratico e abile, che è al corrente al tempo stesso delle difficoltà del dogma e dei bisogni dell'apostolato riformatore; di un uomo che sa, se si vuole, quello che bisogna dire per guadagnare gli animi, e anche quello che bisogna tacere, e quali sono gli errori che è necessario combattere», cfr. FEBVRE, *Dolet propagatore*, pp. 123-125, cit. alle pp. 123-124.

¹⁰¹ Il testo di Estienne reca adesso il titolo *Compendium et scopus totius sacrae scripturae*. Questa edizione conosce cinque ristampe. Tradotto in tedesco, viene inserito nelle Bibbie

nel 1552, ormai trasferitosi a Ginevra, Estienne pubblicò una Bibbia in francese aperta dalla *Somme*, in cui il testo appariva ulteriormente riveduto e corretto sulla base della versione zurighese del 1543. Il testo, il *Sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament*, cominciava da questo momento ad essere regolarmente inserito in numerose Bibbie riformate¹⁰².

La complessa storia editoriale del breve componimento è passibile di molteplici letture. Si tratta, è evidente, di un testo irenico, condivisibile a diversi livelli dell'elaborazione teologica, e che per questo conosce un'approvazione che si può dire interconfessionale. Esso si arricchisce di nuovi contenuti con il passare degli anni e si adegua al mutare delle condizioni. Il testo pubblicato nella Ginevra di Calvino presenta un rigore e un livello di elaborazione dogmatica del tutto estranei alla prima formulazione in latino, ma che risultano essere quasi la *naturale* evoluzione del testo nella versione rivista da Estienne nel 1540. Tuttavia, è dall'originale in latino che bisogna partire per comprendere le motivazioni che hanno spinto un teologo attento come il Chiari a pubblicarne il testo in una sua opera. La scelta di riproporre il Sommario ha un significato forte: il testo assume il valore di un manifesto condiviso da quei primi evangelici francesi che avevano deciso di concentrare i propri studi sulla Bibbia e, in seguito soprattutto all'episodio dei *placards*, di muoversi con moderazione. Sono uomini che professano la necessità di perseguire la riforma della Chiesa attraverso la strada della conciliazione e del dialogo fra dotti¹⁰³.

Isidoro esprime dunque la sua adesione alla versione più antica e meno compromettente del testo¹⁰⁴, riconoscendosi appartenente a questa cerchia di

zurighesi apparse tra 1548 e il 1597. Nel 1551 massimo Teofilo nel suo *Nuovo Testamento* ne propone una traduzione in italiano, limitata alla parte relativa al Nuovo Testamento, con il titolo *Il fine di tutta la sacra scrittura*. GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, pp. 184-185.

¹⁰² GILMONT, *Le «Sommaire des livres»*, p. 186.

¹⁰³ WEISS, *Les premières professions*, p. 70: «[Les *Sommaires de l'Écriture*] on pourrait appeler la contrepartie du placard de 1534 contre la messe, le vrai manifeste ou la profession de foi des modérés, de ceux qui ne se dissimulaient pas la gravité du schisme, mais qui évitaient tout ce qui aurait pu le précipiter».

¹⁰⁴ Nella sua versione originaria in latino il testo comincia a corredare le Bibbie edite in Italia prima che venga pubblicata l'elegante edizione del Chiari. Risale al 1538 un'edizione della Bibbia curata da Bernardino Stagnino a Venezia fortemente dipendente dalla Bibbia di Estienne del 1532. Un'altra edizione veneziana uscita nel 1544 dai torchi di Comin de Trino riproduce integralmente la Bibbia parigina. A differenza delle due Bibbie veneziane

moderati che, indipendentemente dalla militanza in uno o nell'altro dei due opposti partiti, ha scelto di perseguire una 'via media' nella riforma della Chiesa. Peraltro è lo stesso Isidoro a suggerire al lettore l'idea che l'opera sia l'espressione di una posizione teologica condivisa da un gruppo. Nella lettera «*christiano lectori*» premessa alla sua edizione della Bibbia, vi è un riferimento insistente ad una cerchia di amici, uomini eruditi e dotti, le cui preghiere e richieste più risolte lo hanno spinto a pubblicare l'opera¹⁰⁵. Gli stessi lo avevano tranquillizzato riguardo agli scrupoli che egli si poneva in merito alla qualità del testo che si accingeva a pubblicare, esortandolo a non dare peso alle malevoli critiche di quanti credono di dar prova di dottrina ed erudizione screditando l'opera altrui: parole, queste, dietro le quali non è difficile cogliere un riferimento polemico alle feroci battaglie teologiche di cui erano spesso protagonisti i controversisti cattolici¹⁰⁶. Quegli stessi amici gli

appena menzionate, la Bibbia del Chiari riproduce dell'edizione di Estienne solo due dei *Prolegomena*. Anna Morisi Guerra segnala anche un'altra Bibbia che, uscita nel 1548 a Venezia senza indicazioni tipografiche, si presenta come una riedizione della Bibbia pubblicata da Robert Estienne nel 1532, senza tuttavia riprodurre dell'originale il testo *Haec docent sacra bibliorum scripta*. Delle tre Bibbie veneziane sopra menzionate è l'edizione del 1544 quella che riproduce integralmente l'edizione parigina. Cfr. MORISI GUERRA, *Di alcune edizioni*, p. 62-65.

¹⁰⁵ CLARIO, *Vulgata*, c. II: «Nullam ego rem, que vehementior ad vim homini adhibendam, ac magis afficax sit, candide lector, hactenus expertus mihi videor, quam amicorum vel preces vel imperium, eorum praesertim: quorum ea est autoritas, ut ab eorum consiliis discedere non audeamus. Quare plerunque fit, ut minorem interdum honoris ac famae, dum eis obsequi volumus, rationem habeamus, quod quidem tum demum reprehensione caret, aut etiam dignum laude est, quando est cum pietate coniunctum, quod mihi nunc usu venisse a candidis animis agnoscendum spero. Cum enim anno superiore nescio quid instituissem, quod mihi duntaxat ac familiaribus meis usui esse posset, cuius rei testes habeo locupletes, coactus sum privatum opus commune facere, et, quod ne somnare quidem ipse per me ausus essem, id efflagitantibus amicis, negare non potui, qui dicerent, non decere Christianum hominem privatum sibi aliquid cum proximi cuiusdam damno retinere».

¹⁰⁶ CLARIO, *Vulgata*, c. II: «[...] deinde quod ad huius aetatis iudicium pertinet, non debere eum, qui cum pietate aliquid parat, timere, praesertim ab eruditis viris, cum is doctorum hominum, et qui veram eruditionis laudem sint assecuti, esse mos soleat, ut quo doctiores sunt, eo faciliores, atque candidiores habeant mores. [...] Alterus autem generis homines non curandos, qui se tum demum doctrinae, atque eruditionis nomem adeptos esse putant, cum de aliorum eruditione detraxerint: atque huiusce modi mastigas tam ab optimo quoque agnosci, qui apertam sui ingenii significationem ipsi faciunt, dum nihil scribere unquam norunt, nisi illud, quod scribunt, totum maledicentia, et felle commaculent».

hanno consigliato di non ricorrere all'anonimato nella pubblicazione per non incorrere nel pericolo di un'accusa di eresia¹⁰⁷. Scusandosi infine con il lettore di aver svolto il compito in modo forse poco accurato, il Chiari attribuisce agli amici la volontà di realizzare la pubblicazione in tempi brevi¹⁰⁸.

L'opera sembra essere stata approvata da questo gruppo probabilmente in maniera analoga a quanto era avvenuto qualche anno prima con la *Adbortatio*. Fanno parte, questi amici, di una cerchia di uomini dotti all'interno della quale è agevole individuare i profili di confratelli del benedettino quali Luciano degli Ottoni e Benedetto da Mantova, come di eminenti prelati quali Gregorio Cortese, Gasparo Contarini e Girolamo Sadoletto. Lo spirito che sorregge l'opera e che accomuna le posizioni di questi uomini vicini al Chiari sembra essere la volontà di dialogo che il testo suggerisce in più di un punto. Già la prefazione in forma di lettera indirizzata «*christiano lectori*» unifica cattolici e protestanti quali destinatari dell'opera. Un identico scopo sembrano voler raggiungere altre espressioni del testo che evocano una «*Christiana respublica*», una «*communis ecclesia Christi*»¹⁰⁹ a favore della quale Chiari ha deciso, spinto dalle insistenti preghiere dei suoi amici, di dare alle stampe l'opera. Infine, la volontà di dialogo è confermata dall'esplicita ammissione del benedettino di aver trovato «*non exigua [...] adiumenta*» dalle riflessioni di non meglio identificati «*viri docti*»¹¹⁰.

¹⁰⁷ CLARIO, *Vulgata*, c. II: «Verum ne hoc quidem, quod mihi pro maximo munere fuisset, licitum per eosdem amicos fuit, qui illud admonerent, solere hac maxime aetate, ea scripta, in quibus nomen taceretur auctoris, in haeresews suspicionem venire».

¹⁰⁸ CLARIO, *Vulgata*, c. IV: «[...] nam fieri non potest, ut unus assequi possit omnia, idque in tam pene praecipiti, (non mea tamen magis quam aliorum culpa) festinatoque negotio».

¹⁰⁹ CLARIO, *Vulgata*, c. III: «[...] et alii nova in Latinam linguam versione, alii commentariis, alii utraque re *Christianam rempublicam* ditare pro se quisque conati sunt», c. IV: «At vero quod reliquum esset, optarim ego, ut primates *Christianaes reipublicae* patres, siquid minus a me in hac parte perfectum est, operam darent, ut, quando maxima iam laboris pars confecta est, quicquid re stat, absolveretur. [...] Quale igitur cunquē id est, quod *communi ecclesiae Christi* largiri iussus sum, peto a te pie lector, ut unam his meis laboribus, qui sane non mediocres fuere, vicem rependas, ut eo pectore ac mente, quemadmodum a me offeruntur, accipias et legas». Il corsivo è mio.

¹¹⁰ CLARIO, *Vulgata*, c. III: «Hanc ego geminam provinciam, et corrigendae videlicet huius aeditionis, et lucis afferendae locis difficilioribus aggressus sum, atque ea ratione, ut viri docti, qui in utraque hac parte sese exercuerunt, amare me de hac re debeant, qui profitear in ipsa bibliorum correctione, ut quicquid hic profectum sit, ipsis, eorumque vigiliis referri acceptum velim».

Una dipendenza che si riscontra negli *scholia* più che nella correzione del testo della *Vulgata*, in merito alla quale il Chiari afferma di aver voluto indulgere alla consuetudine per non offendere «ecclesiae aures»¹¹¹.

È proprio negli *scholia*, come abbiamo visto, che la ripresa letterale del testo di Bucer si fa più evidente. È il caso tuttavia di ricordare che Bucer non è il solo riformatore al quale il Chiari attinge nella redazione delle glosse, e anzi il ruolo giocato da questi è marginale quando lo si confronti con l'influenza ben più sostanziale esercitata da Sebastian Münster su tutta l'opera¹¹² con la sola esclusione dei Salmi. Molte delle "correzioni" al testo della *Vulgata* proposte dal Chiari e la quasi totalità delle glosse che accompagnano il testo ricalcano letteralmente la nuova traduzione della Bibbia in latino, con il relativo commento, data alle stampe da Sebastian Münster fra il 1534 e il 1539¹¹³.

La scelta di attingere a piene mani all'opera di due prestigiosi esponenti del movimento riformato tedesco e la natura stessa dell'uso di queste fonti rivela un interesse che non si esaurisce nella riflessione teologica. Martin Bucer e Sebastian Münster sono accomunati, oltre che dalla fede protestante, dalla non comune erudizione filologica nelle antiche lingue testamentarie. La natura dei prestiti testuali, improntati per la maggior parte all'analisi filologica del testo, confermano questo interesse nel Chiari. Sembra quasi che il benedettino voglia affermare la liceità di trarre profitto dall'opera di un esegeta erudito, quale che sia la sua collocazione nel panorama religioso di quegli anni. Appare anzi plausibile, a nostro avviso, che debba essere proprio questo il significato da attribuire a quel passo delle lettere *christiano lectori* in cui si afferma:

¹¹¹ CLARIO, *Vulgata*, c. III: «Verum, quod ad castigationes pertinet, consilium id fuit meum, non ad vivum, quod aiunt, omnia resecare, sed ubi vel nihil, vel perpaurum immutaretur de sententia, indulgendum consuetudini iudicavi: atque hisce tamen locis admonere lectorem in scholiis soleo, quo pacto Hebraea se habeant: alioqui si statera aurificis, et non populari potius quadam trutina uti voluissem, offensae fuissent omnino ecclesiae aures, neque id, quod cogitaveram, esset consecutum, ut scilicet vulgata aeditio agnosceretur».

¹¹² F. KAULEN, *Geschichte der Vulgata*, Mainz 1868, pp. 333-336, 488.

¹¹³ Fra il 1534 e il 1536 Sebastian Münster pubblica a Basilea un'edizione dell'Antico Testamento in lingua ebraica accompagnata da una nuova traduzione in latino: *En tibi lector Hebraica Biblia latina planeque nova*. Qualche anno dopo egli è pronto per dare alle stampe una *Biblia sacra utriusque Testamenti*, che viene pubblicata nel 1539 a Zurigo.

Hanc ego geminam provinciam, et corrigendae videlicet huius aeditionis, et lucis afferendae locis difficilioribus aggressus sum, atque ea ratione, ut viri docti, qui in utraque hac parte sese exercuerunt, amare me de hac re debeant, qui profitear, me ex eorum lucubrationibus non exigua accepisse adiumenta, presertim in ipsa biblicorum correctione, ut quicquid hic profectum sit, ipsis, eorumque vigiliis referri acceptum velim: quanquam accedere et ipsi, quae Dei est benignitas, ad Hebraeos fonteis possumus: sed et tutius et minus invidiosum fuit, hac ingredi via, ne plus aliquid unus, quam tot eruditi viri, qui hactenus scripserunt, viderer sapere voluisse¹¹⁴.

La condivisione della confessione di fede di Estienne, la presa di posizione nella lettera *christiano lectori*, l'utilizzo come fonti principali nella redazione degli *scholia* delle opere di due importanti esegeti di campo riformato, ed infine la decisione di affidare la pubblicazione dell'opera ad un tipografo di chiara fede luterana: si tratta evidentemente di scelte editoriali non indipendenti l'una dall'altra, ma tutte funzionali ad un disegno complessivo, una proposta di 'via media' alla Riforma nella quale potevano essere accomunati i primi evangelici francesi, la grande corrente dello «spiritualismo» italiano e la frangia più moderata del movimento protestante.

Naturalmente, in questa volontà di dialogo con la parte protestante della quale l'opera si faceva interprete, la scelta di un personaggio come Bucer non poteva dirsi casuale. Nel corso del suo impegno come riformatore della Chiesa di Strasburgo Martin Bucer si era misurato a più riprese con l'esegesi biblica. La sua prima opera, nel 1527, era un commento al Vangelo di Matteo arricchito di riferimenti a passaggi corrispondenti nei Vangeli di Marco e Luca¹¹⁵. Risaliva allo stesso anno un breve commento alla *Lettera agli Efesini*, seguito l'anno successivo dal commento a Zefania e dall'esteso commento al Vangelo di Giovanni.

Solo un anno dopo la pubblicazione dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, nel 1530, Bucer dava alle stampe, con il titolo *Enarrationes perpetuae in sacra quattuor evangelia*, un'esposizione dei quattro Vangeli. Infine nel 1536 pubblicava la sua ultima opera esegetica dedicata alla più famosa delle epistole paoline, le *Metaphrases et Enarrationes Perpetuae Epistolarum D. Pauli Apostoli*, e la seconda e ultima ristampa delle *Enarrationes*. Proprio le *Enarratio-*

¹¹⁴ CLARIO, *Vulgata*, c. III.

¹¹⁵ BUCER, *Enarrationum in evangelia Matthaei, Marci, et Lucae*.

nes erano uno dei suoi testi più conosciuti in Italia, espressione compiuta della maturazione teologica del riformatore.

Il fatto che il Chiari abbia deciso di utilizzare nella stesura della sua Bibbia solo il commento ai Salmi, ignorando del tutto la grande produzione del riformatore sui Vangeli, era espressione di una scelta consapevole, dettata dalla condivisione degli intenti propagandistici perseguiti da Bucer nell'opera sui Salmi. L'elemento caratteristico dei *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, così come della Bibbia del Chiari, era la volontà di conquistare il lettore occultando la vera natura del testo, perché questi potesse accostarsi senza pregiudizi. Il riformatore di Strasburgo, e come lui il monaco benedettino, erano fortemente convinti che le controversie dottrinali fossero uno dei mali più funesti che la cristianità si trovava a fronteggiare. Soprattutto, entrambi erano persuasi del fatto che la natura dello scontro teologico non potesse giustificare uno scisma all'interno della Chiesa e che su molte delle questioni messe in campo dalla Riforma sarebbe stato possibile giungere ad un accordo tra le parti. Il testo di Bucer contiene un'esplicita esortazione alla concordia, nella convinzione che la stessa opinione si possa nascondere sotto parole all'apparenza diverse e che «tam apud priscos quam recentes» alcune controversie fossero solo nelle parole e non nelle cose¹¹⁶. Satana, «adversarius noster», niente ha di più caro che fomentare la discordia tra gli uomini «quorum salus in sola concordia, mutuaque charitate, consistit»¹¹⁷. Per questo, guidati dalla fede, bisogna impegnarsi con ogni mezzo per raggiungere quella concordia che sembra sempre più difficile, considerando con attenzione e diligenza le opinioni altrui prima di esprimerne la condanna. Anche quelle cose che a noi sembrano dette con poca plausibilità devono essere attentamente valutate «num ad Dei gloriam dicta sint, sive aliqua ratione huc trahi possint commoda interpretatione»¹¹⁸.

¹¹⁶ Cfr. BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 7v: «Sui enim simile verum est, a quocunque dicatur, et latet saepe sententia eadem sub verbis in speciem diversis. Usu comperit habeo, praecipuas tam apud priscos quam recentes, dissensiones, tantum in verbis, non in re sitas, quibus tamen interim coelum terrae, et terra coelo miscetur».

¹¹⁷ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 7v: «Qui Satan dicitur, et est, adversarius noster, et ad officendum intentissimus, nihil prius habet, quam discordes nos reddidisse, quorum salus in sola concordia, mutuaque charitate, consistit».

¹¹⁸ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 7v: «Nostrum igitur est, omni studio, artibus et conatibus eius ire obviam, et omni vi, fugientem etiam concordiam retinere, ac



Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
I quattro evangelisti.

Così il riformatore concludeva la sua esortazione al lettore:

Hic candor, hoc consensus studium, cum omnibus debeatur, omnes omnibus enim fratres sumus, maioreque, quam humana amicitia devincti¹¹⁹.

Per questo, l'intento principale di Bucer nel dare alla stampe l'opera era stato quello di proporre la teologia riformata in una versione, si potrebbe dire, moderata, in cui nessuna traccia era rimasta dei dogmi più rigidi della dottrina protestante e gli aspetti di rottura con la chiesa di Roma erano completamente sottaciuti, un'opera alla quale il lettore si sarebbe avvicinato con minori resistenze. In alcuni casi l'orientamento del commento si sviluppa ben oltre l'orizzonte di una generica moderazione dei toni, arrivando persino a negare alcuni degli elementi fondanti dell'elaborazione teologica riformata. Un tema in particolare, quello del libero arbitrio, assume in questa sede un'importanza fondamentale, non solo perché terreno di scontro privilegiato tra fautori della Riforma e ortodossi fedeli alla Chiesa di Roma, ma nella misura in cui esso costituiva anche la cifra del profondo divario che divideva i protestanti da quegli esponenti dell'evangelismo che sotto molteplici aspetti mostravano di condividere le istanze riformate.

In margine al commento riservato al primo salmo Bucer tratta approfonditamente i temi del libero arbitrio e della Legge, affermando di voler affrontare subito queste due questioni capitali, per poter poi procedere più speditamente nell'esegesi degli altri salmi¹²⁰. Dopo un lungo *excursus* in cui presenta le meditazioni di Cicerone, Tommaso d'Aquino, Girolamo e Agostino sull'argomento, Bucer dichiara esplicitamente di aderire alla posizione espressa da Agostino nell'opera *De spiritu et Lettera*. In quest'o-

ideo probe semper per summaque fide et diligentia expendere ac dispicere, prius, quae nobis primo intuitu parum vere dicta videntur, quam ea damnemus, studiose vestigare, num ad Dei gloriam dicta sint, sive aliqua ratione huc trahi possint commoda interpretatione».

¹¹⁹ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 7v.

¹²⁰ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 8r: «Ponit hic Psalmus omnem foelicitatem in amore, iugique studio Legis divinae. Hinc de nomine, natura, ac vi Legis, quae vere Lex naturae, qua iusta et iniusta omnia censeri debeant, inde huius occasione, de Libertate arbitrii humani, tum, quae D. Legis nomine habenda sint, denique quatenus ea nos teneant, quae vocantur Leges humanae delibare paucula, non ab re fore existimavi, vel eo, quod cum harum rerum in omnibus fere psalmis incidit mentio, hic initio, luce aliqua eis illata, liceat postea in enarrandis psalmis pergere expeditius».

pera, egli afferma, il santissimo padre ha esposto in maniera abbastanza soddisfacente, «per coloro che ricercano sinceramente la verità più che la controversia», quello che bisogna credere in merito al libero arbitrio¹²¹. Agostino ammette che noi uomini possediamo il libero arbitrio, viviamo infatti secondo ragione e non per spinta dei sensi. Tuttavia siamo a tal punto trascinati dalla forza di agenti esterni, che sarebbe impossibile non cadere nel peccato, se non ci venisse fatto dono dello Spirito Santo, attraverso il quale ci viene annunciata la verità e si accende in noi l'amore per quella¹²².

Inoltre, continua Agostino, non dobbiamo credere che il libero arbitrio venga negato dall'intervento della grazia, ma anzi affermato con più forza, perché la grazia risana la volontà attraverso la quale viene liberamente scelta dall'uomo la giustificazione. In questo processo la Legge ed il libero arbitrio appaiono fortemente legati, e anzi tra loro interdipendenti: dopo che la Legge ha reso l'uomo consapevole di vivere nel peccato, questi comprende che solo attraverso la fede si può ricevere la grazia divina che opera il risanamento dell'anima. L'uomo vede adesso ricostituita la libertà dell'arbitrio, attraverso la quale riesce finalmente ad amare la giustizia e a compiere le opere meritorie della Legge:

Liberum ergo, inquit, arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis Liberum arbitrium statuimus. Sicut enim Lex per fidem, sic Lib. arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim Lex impletur, nisi Lib. arbitrio, sed per Legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per Lib. arbitrium iusticiae dilectio, per iusticiae dilectionem Legis operatio. Ac per hoc sicut Lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua Lex impletur, ita Lib. arb. non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligitur. Haec ille¹²³.

¹²¹ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 10r: «Vel hoc solum caput sanctissimi patris, iis qui veritatem synceriter quaerunt, magis quam contentionem, satis, quid de Lib. Arbitrio sentiendum sit, exposuerit».

¹²² BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 10r: «Liberum nobis arbitrium esse concedit, ratione enim vivimus, non vel impetu sensuum, vel vi externi agentis tantum impellimur, verum eiusmodi, quod si nobis praeter doctrinam, nihil divini spiritus imperiatur, ad peccandum tantum valeat, eoque necesse habeat, ut per spiritum sanctum et veritas indicetur, et amor eius in nobis accendatur».

¹²³ BUCER, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, c. 10r.

Si tratta, è evidente, di affermazioni che potevano essere in tutto condivise e approvate da un esponente dell'ordine benedettino. Si può dedurre da questo complesso di argomentazioni avanzate dal riformatore una propensione a tacere gli elementi di contrasto dottrinale. Un atteggiamento comune al benedettino autore della *Adhortatio ad concordiam*, che, come il riformatore, in nome del più alto valore della concordia tra cristiani classificava come *adiaphora* la dottrina dei sacramenti così come molte altre delle questioni che infiammavano il dibattito di quegli anni. La distinzione fra quello che è opportuno venga discusso solo fra dotti e ciò che si può dare in pasto al *vulgus* con il fine ultimo di impedire che il contrasto all'interno della Chiesa diventi insanabile richiama la persuasione erasmiana che la «comunicazione della parola divina» debba avvenire tramite un'«illuminazione graduale» e un «opportunismo pedagogico». Era questa l'aspirazione cristiana a partire dalla quale si giustificava la dissimilazione di una parte della verità, un'aspirazione chiaramente condivisa anche dal riformatore di Strasburgo¹²⁴.

La concordia nonostante le differenze, il rispetto per gli «*infirmi*», il compromesso dottrinale, ma circoscritto, temporaneo e soprattutto finalizzato ad un miglioramento graduale, ad una graduale presa di coscienza della vera fede cristiana: è forse questa comunione di intenti, questa strategia della simulazione e della dissimulazione finalizzata al raggiungimento di un accordo fra le parti, che avvicina più di ogni altra cosa questi due esponenti del mondo protestante e cattolico. Il Chiari, come abbiamo visto, si faceva portavoce di un gruppo di uomini dotti a lui vicini, a nome dei quali egli parlava, come accadde in occasione dell'episodio che lo vide protagonista qualche anno dopo, durante una delle prime sedute del concilio di Trento. Poche settimane dopo l'apertura del concilio il benedettino insieme agli altri due abati chiamati a rappresentare la Congregazione a Trento, al vescovo di Capaccio Enrico Loffredo e ad altri vescovi non meglio identificabili, si era fatto promotore di una proposta molto ardita all'assemblea. Della proposta abbiamo notizia in uno dei primi diari del segretario del concilio, Angelo Massarelli, il quale riferisce che «un vescovo con certi abati» avevano avvicinato il cardinale di Trento Cristoforo Madruzzo esortandolo ad inviare, a nome loro e di altri «otto vescovi», del-

¹²⁴ A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma*, pp. 5-68, in particolare pp. 38-42, cit. a p. 40.

le lettere a Melantone o a Bucer per sollecitarne la presenza al concilio. Il 18 gennaio il cardinale di Trento riferì all'assemblea conciliare la proposta del vescovo Enrico Loffredo «di scriversi in nome del concilio lettere a' Lutherani, exhortandoli e monendoli a venir al concilio». La proposta venne subito rigettata dalla congregazione generale, che espresse una tenace opposizione nei confronti di una partecipazione della parte protestante ai lavori, nella convinzione che anche agli avversari mancasse una sincera volontà di dialogo. In seguito il Madruzzo diede notizia dell'episodio ai legati pontifici, riprovando l'ardire di quei vescovi definiti con disprezzo «lutheranissimi» e «marcii heretici».

Vi era in questi uomini la profonda convinzione che una concordia fosse ancora possibile e che da entrambe le parti vi fossero uomini disposti a lavorare per conseguirla. Per la parte protestante questi uomini erano riconosciuti in Bucer e Melantone e a loro si rivolgeva con fiducioso slancio la delegazione di abati e vescovi di cui il Chiari faceva parte:

«[...] che venghino in Trento in ogni modo senza indugiar più, perché vi trovaranno molti amici, et se non vi vogliono venire per causa proprio loro, venghino almeno per loro, id est de' vescovi, rispetto, perché son qua et non possono parlar né dir quel che vorebbero, senza la presentia loro»¹²⁵.

¹²⁵ Cit. tratta da ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, p. 509.

MARCO CAVARZERE

L'Adhortatio ad concordiam di Isidoro Clario e la letteratura di controversia

Alla fine dell'Ottocento la storiografia tedesca incominciò a mostrare interesse per i tentativi di pacificazione tra cattolici e protestanti, sull'impulso di un libro di Ludwig von Pastor del 1879 dedicato alle trattative di riunificazione avvenute tra la dieta di Augusta del 1530 e la pace di Augusta del 1555¹. Lo studio del Pastor delineava la nascita di un movimento di stampo umanistico-erasmiano che aveva come scopo la conciliazione tra le parti in lotta e lo ribattezzò «Partei der Mitte». Il fallimento dei colloqui di Ratisbona del 1541 segnavano, a suo giudizio, anche la fine di quel partito e di ogni reale speranza di pace. Le riflessioni del Pastor, che si concentravano sul territorio imperiale, segnarono profondamente gli storici successivi, che continuarono a discutere queste indicazioni. A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, in conseguenza delle nuove esigenze dell'ecumenismo, le ricerche su questi temi si intensificarono nell'area tedesca, dove gli effetti della spaccatura religiosa della *respublica christiana* si erano fatti profondamente sentire sulla società. In questi studi invece i riferimenti a italiani o all'ambiente romano erano sporadici e per lo più in funzione delle vicende d'oltralpe.

Gli studi sugli scritti di controversia antiprottestante, una delle fonti più usate dagli studiosi dei rapporti tra cattolici e riformati nei primi decenni della riforma, mantennero le stesse caratteristiche: la Germania fu posta al centro delle indagini, mentre l'Italia venne generalmente trascurata. A tutt'oggi per gli autori italiani bisogna continuare a rifarsi all'ormai invecchiata, seppure sempre utilissima, rassegna di Friedrich Lauchert del 1912².

¹ L. VON PASTOR, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Aus den Quellen dargestellt*, Freiburg im Breisgau 1879.

² F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg in Breisgau 1912 (ristampa anastatica: Nieuwkoop 1972). Agli autori qui enumerati si deve aggiungere Pietro della Porta, su cui vedi T. ROLLERI, *Un libello antiluterano ignorato: il «De sanctorum vitae, et Lutheri discrepantia» di Pietro della Porta (Pavia 1570)*, «Rivista di storia della Chiesa in Ita-

Anche il più moderno catalogo di opere controversistiche, quello di Klai-ber³, da questo punto di vista non aggiunge molte informazioni a quelle raccolte all'inizio del Novecento da Lauchert. Più che studi specifici su singoli autori o opere, manca soprattutto un esame complessivo delle tendenze di questa letteratura nell'area italiana⁴. Per di più in Italia la già sottolineata scarsità di studi che hanno riguardato i tentativi di pace tra cattolici e protestanti trova il suo parallelo nella mancanza di un interesse specifico per gli scritti di controversia di carattere irenico. La storiografia italiana, concentrata sul tema della diffusione della Riforma nella Penisola, si è occupata di questi aspetti solo all'interno di categorie più generali come quelle di evangelismo, riforma cattolica, valdesianesimo. Tra le carenze che si registrano, si deve aggiungere, dunque, anche l'assenza di ricerche d'insieme su quelle opere controversistiche redatte da italiani che si proposero di ristabilire la concordia e l'unità religiosa piuttosto che di attaccare la teologia riformata.

Non sembra comunque che l'elenco delle opere "ireniche" uscite dagli scrittori italiani sarebbe troppo lungo. Consultando i repertori a disposizione degli studiosi, si può constatare che non sono molti i controversisti italiani che potrebbero essere ascritti al "partito della mediazione". Se ci si concentra in particolare sul decennio compreso tra il 1530 e il 1540, periodo indicato da

lia», a. XXIV, 1 (1970), pp. 31-68. La rassegna del Lauchert si limita inoltre ai testi apparsi a stampa. Da allora sono stati studiati alcuni testi di controversia rimasti manoscritti, come l'*Apologeticus* di Raffaele Maffei (su cui vedi J. D'AMICO, *A Humanist Response to Martin Luther: Raffaele Maffei's Apologeticus*, «Sixteenth Century Journal», a. VI, 2 (1975), pp. 37-56, ora in ID., *Roman and German Humanism, 1450-1550. Collected Studies*, a cura di P. F. Grendler, Aldershot 1993, con numerazione originaria, e L. D'ASCIA, *Martin Lutero e il «genio romano». L'Apologeticus di Raffaele Maffei. Studio ed edizione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. XXIX, 1 (1993), pp. 107-154) e l'*Impugnatio* della *Confessio Augustana* di Enrico Boccella (su cui vedi la voce *Boccella, Enrico* a cura di A. Prosperi, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XI, Roma 1969, pp. 54-56, e S. ADORNI BRACCESI, «Una città infettata». *La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze 1994, pp. 79-83).

³ *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, a cura di W. Klai-ber, Münster Westfalen 1978, su cui vedi anche le osservazioni di J. F. GILMONT, *La bibliographie de la controverse catholique au XVIe siècle. Quelques suggestions méthodologiques*, «Revue d'histoire ecclésiastique», a. LXXIV, 2 (1979), pp. 362-371.

⁴ Per la controversistica in volgare, nettamente minoritaria in Italia, vedi però S. CAVAZZA, «Lutero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo». *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato 1983, pp. 67-94.

Pastor e da molti storici dopo di lui come culla di questo movimento, si possono rilevare solo tre nomi che a diritto potrebbero rientrarci: Gasparo Contarini, Iacopo Sadoletto e Isidoro Clario. Contrapposte alle opere di questi tre prelati stanno invece opere catechetiche in volgare, come *l'Enchiridio christiano* di Vincenzo Giaccari, che sembrano anticipare i ben più noti catechismi della seconda metà del secolo, oppure riduzioni in volgare di scritti tedeschi, come *l'Opera utilissima in vulgare contra le pernitiosissime heresie lutherane* di Giovanni da Fano, tratta per lo più dall'*Enchiridion locorum communium adversus lutheranos* di Johannes Eck⁵. Per quanto riguarda la produzione in latino, poi, le opere di Contarini, Sadoletto e Clario devono essere confrontate con gli scritti di uno dei primi oppositori di Lutero, il Caetano, che tra il 1530 e il 1532 diede alle stampe quattro trattati antiluterani.

Fin da subito si può notare dunque che nella controversistica italiana le tendenze mediatrici furono nettamente minoritarie. Questa impressione viene confermata anche dalle vicende editoriali di queste opere ireniche. La *Confutatio articulorum seu quaestionum lutheranorum* di Contarini⁶, che presentava vari elementi di apertura ai protestanti, venne edita, come tutte le altre sue opere, tranne il primo libro del *De immortalitate animae*, solo decenni dopo la sua effettiva redazione⁷ e non poté incidere sulla discussione contemporanea. Anche *l'Adhortatio ad concordiam* di Clario⁸, su cui ci si soffermerà in seguito, non poté essere stampata nel 1538, quando venne scritta, ma dovette attendere due anni prima di vedere la luce⁹. Solo Sadoletto ebbe subito la possibilità di rendere pubbliche le sue opere, suscitando una serie di polemiche, in particolare riguardo alla sua famosa lettera a Melantone. Le critiche sollevate in quella occasione lo resero dunque

⁵ CAVAZZA, «*Luthero fidelissimo inimico de messer Jesu Christo*».

⁶ L'opera è edita in G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche Schriften (1530c.-1542)*, a cura di F. Hünermann, Münster Westfalen 1923. Per una traduzione in tedesco vedi H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Münster Westfalen 1949.

⁷ La *Confutatio* fu edita per la prima volta solo nel 1571 nell'edizione parigina degli *Opera omnia* di Contarini.

⁸ ISIDORI CLARII *Brixiani monachi casinensis ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discessere, adhortatio ad concordiam*, Mediolani, apud Calvum, anno MDXXXX, d'ora in poi citata *Adhortatio*.

⁹ Per le vicende editoriali dell'opera vedi LAUCHERT, *Die italienischen literarischen*, pp. 445-446, e A. PROSPERI, *Leresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, p. 83.



Isidoro Clario, *Adhortatio ad concordiam*, Milano 1540.

assai circospetto: scrisse in seguito una lettera agli abitanti di Ginevra nella speranza di farli tornare nel seno della Chiesa cattolica, mentre decise di non stampare la coeva esortazione ai principi e ai popoli di Germania che apparve solo postuma¹⁰.

Sembra quindi che, almeno dal punto di vista della letteratura di controversia, il «Partei der Mitte» italiano avesse armi spuntate, soprattutto se lo si confronta con la situazione tedesca nel periodo di massimo sforzo controversistico delle forze cattoliche: i primi anni del papato di Paolo III. Solo allora da Roma si cercò, anche se senza successo, di organizzare una propria battaglia pubblicistica¹¹ e questi sforzi aumentarono per le nuove speranze di pace che si aprivano con il nuovo pontificato. In particolare fu accolto con grande trepidazione sia da parte protestante sia da parte cattolica l'annuncio di un nuovo concilio, che avrebbe dovuto comporre la spaccatura della Cristianità. Intorno a queste attese si raccolse un gruppo di uomini che da Lutero erano chiamati con disprezzo gli «Expectanten» e si aprirono nuove prospettive per la unità. In questi anni, tra il 1537 e il 1538, in Germania comparvero le due opere più importanti della corrente moderata di mediazione con i protestanti: l'*Enchiridion christianae institutionis* di Johannes Gropper e la *Methodus concordiae ecclesiasticae* di Georg Witzel. In quest'ultima opera Witzel¹² esordiva riconoscendo i mali della Chiesa e, mentre invitava i luterani a tornare alla dottrina apostolica, chiedeva alla Chiesa cattolica di purificare la propria teologia dai dogmi che chiamava scolastici.

La proposta del sacerdote cattolico era quindi quella di una religione semplificata in cui non si insegnasse e non si credesse a null'altro se non alla Scrittura e ai «piissimorum Ecclesiae magistrorum probata monumenta»¹³. La *Methodus* tuttavia non rifuggiva dall'analisi dei punti in contrasto con i protestanti, ma trattava queste dottrine sempre con un occhio più rivolto

¹⁰ Su Sadoletto vedi R. DOUGLAS, *Jacopo Sadoletto, 1477-1547. Humanist and Reformer*, Cambridge, Mass., 1959. Sulla lettera ai ginevrini vedi V. VINAY, *La chiesa nella polemica fra il card. Sadoletto e Giovanni Calvino alla luce del movimento ecumenico dei nostri giorni*, «Protestantesimo», a. XIX, 4 (1964), pp. 193-213.

¹¹ H. JEDIN, *Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung*, «Historisches Jahrbuch», LIII (1933), pp. 74-76.

¹² Su cui vedi B. HENZE, *Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit*, Münster Westfalen 1995.

¹³ *Methodus concordiae ecclesiasticae post omnium sententias, a minimo fratre monstrata, non praescripta*, Lipsiae, Nicolaus Vuolrab, MDXXXVII, Cum gratia & privilegio, c. BIII.

alla riforma morale che alle dichiarazioni dogmatiche e sperava che il concilio potesse risolvere con facilità le contrapposizioni. Con un certo scarto rispetto all'opera di Witzel, l'*Enchiridion* di Gropper invece si presentava fin da subito come scritto di catechesi per parroci e come una risposta alla dottrina dei novatori. Tuttavia anche in questo lavoro si respirava fin dalla lettera introduttiva al lettore un'atmosfera di mitezza e di riappacificazione simile a quello che si poteva riscontrare nella *Methodus*: Gropper dichiarava di non voler opporsi a nessuno, ma solo spiegare con semplicità e buona fede (*simpliciter et bona fide*) la dottrina accettata fino ad allora¹⁴. Anche il richiamo agli antichi padri era consentaneo a un approccio di mediazione, che trovava il suo interlocutore ideale in Filippo Melantone. L'*Enchiridion* infatti si mostrava intessuto di interpolazioni dalla edizione del 1535 dei *Loci communes* di Melantone, in cui Gropper riusciva a scovare un senso cattolico attraverso il filo nascosto delle verità antiche della patristica¹⁵. In tal modo il prelado di Colonia cercava di spezzare il muro di formule contrapposte tra cattolici e protestanti alla ricerca di un passato comune. Inoltre Gropper, come Witzel e molti altri "irenici", si serviva dell'appello alla riforma ecclesiastica per mettere a tacere le differenze teologiche. Fin dalla sua pubblicazione l'*Enchiridion* ottenne un vasto successo in Italia, dove circolavano le medesime speranze di pace. Avevano dato adito a sentimenti di fiducia alcune decisioni del nuovo pontefice Farnese, come la nomina cardinalizia di Gasparo Contarini e l'indizione del concilio a Mantova. Inoltre nel 1536 era stata convocata a Roma la commissione di prelati che redas-

¹⁴ *Enchiridion christianae institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum, opus omnibus verae pietatis cultoribus longe utilissimum. In quo haec continentur Expositio Symboli Apostolici. Assertio et doctrina de 7 ecclesiae sacramen. De ratione ac modo orandi Deum, cum expositione orationis Dominicae, De natura, distinctione, vi, ac usu legis, cum subiuncta explicatione Decalogi*, apud Ioannem Francesium, Venetiis 1543, cc. III-IIIr. Per la prima edizione italiana dell'opera vedi Veronae, apud Antonium Putelletum, 1541.

¹⁵ Il primo a notare quest'uso dell'edizione 1535 dei *Loci communes* di Melantone fu Robert Stupperich in *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, M. Heinsius, Lipsia 1936, p. 18 n. 3 (dello stesso libro venne pubblicata contemporaneamente un'altra edizione a Gräfenhainichen con il titolo *Unionsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten in den Jahren 1530-1540. Inauguraldissertation zur Erlangung der Lizentiatenwürde, eingereicht der theologischen Fakultät der Universität zu Leipzig*). Le indicazioni di Stupperich sono state poi analiticamente sviluppate in R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung in "Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon*, Münster Westfalen 1974.

se il celebre *Consilium de emendanda ecclesia* in vista dell'auspicata riforma dei costumi. Tra gli estensori di questo documento di curia lo scritto di Gropper ebbe ampia risonanza: il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti ne patrocinò l'edizione italiana e ne consigliò espressamente la lettura al clero della sua diocesi; Sadoletto dichiarò il proprio apprezzamento verso l'opera all'arcivescovo di Colonia Hermann von Wied e Contarini si esprime varie volte sull'*Enchiridion* in modo favorevole¹⁶. Tuttavia, nonostante questo consenso, nessuno di questi ecclesiastici diede allora alle stampe opere che potrebbero essere paragonate a quelle coeve dei *Vermittlungstheologen* tedeschi. Solo Sadoletto, che nel 1536 ricevette la berretta cardinalizia, prese pubblicamente l'iniziativa di scrivere a Filippo Melantone una lettera in cui si rivolgeva al professore di Wittenberg come a un collega umanista e non come al sostenitore di dottrine teologiche ereticali dato che, a suo giudizio, tra dotti qualche discordanza di opinioni non contava nulla¹⁷. La lettera costituiva più un tentativo di instaurare rapporti amichevoli in nome del comune umanesimo piuttosto che l'apertura di un dibattito dottrinale e non aveva ovviamente le ambizioni di essere un'opera controversistica. Le reazioni comunque divamparono subito e in modo tale che ben presto Sadoletto dovette incominciare a giustificare la sua iniziativa¹⁸.

A quanto scriveva lo stesso Sadoletto, la decisione di iniziare uno scambio epistolare con il collega tedesco era sorta a Roma, dove il papa lo aveva chiamato nel 1536 in vista del prossimo concilio per discutere le questioni da porre all'ordine del giorno nel programma conciliare. Sempre a Roma, durante i medesimi dibattiti sul concilio e sulla riforma della Chiesa, venne

¹⁶ Sulla fortuna italiana dell'*Enchiridion* di Gropper vedi J. MEIER, *Das "Enchiridion christiana institutionis" (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», a. LXXXVI, 3 (1975), pp. 289-328, in part. pp. 298-304, ora ampliato in ID., *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503-1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes in Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis*, Münster Westfalen 1977, in particolare pp. 37-65.

¹⁷ *Corpus Reformatorum. Philippi Melancthonis opera quae supersunt*, a cura di C. G. Bretschneider e H.E. Bindseil, III, Halle und Braunschweig 1854 (ristampa anastatica: New York- London- Frankfurt/M. 1963), col. 380.

¹⁸ G. KAWERAU, *Die Versuche, Melancthon zur katholischen Kirche zurückzuführen*, Halle 1902, pp. 38 sgg. e W. FRIEDENSBURG, *Giovanni Morone und der Brief Sadolets an Melancthon vom 17. Juni 1537*, «Archiv für Reformationsgeschichte», a. I, 4 (1904), pp. 372-380.

redatta l'unica opera di controversia scritta da un italiano che possa essere paragonata agli scritti di Gropper e Witzel. Si tratta dell'*Adhortatio ad concordiam* di Isidoro Clario, un giovane monaco benedettino, che si trovava allora a Roma come accompagnatore dell'abate Gregorio Cortese, uno degli autori del *Consilium de emendanda ecclesia*. L'*Adhortatio* fu la sola opera edita in Italia in quegli anni che parlò apertamente di concordia con i protestanti e che, pur senza evitare di trattare gli argomenti più dibattuti come la dottrina della giustificazione, cercò di trovare una soluzione alternativa al contrasto teologico. Questo scritto, del tutto singolare nel panorama italiano, risentiva del particolare momento storico in cui era stato composto, gli anni di più viva speranza nella pacificazione religiosa: fu un periodo breve di cui l'*Adhortatio* rimane la più compiuta testimonianza.

L'opera di Clario esordiva con una significativa dedica a Gasparo Contarini e dichiarava fin da subito il proprio scopo irenico: l'*Adhortatio* avrebbe usato uno stile («genus dicendi») diverso da quello della polemica dottrinale e sempre volto alla pace e alla riconciliazione¹⁹. Il trattato presentava infatti un'impostazione molto originale rispetto alle altre opere di controversia dato che non esprimeva una critica delle novità dogmatiche del luteranesimo, ma considerava più che altro gli effetti sociali della riforma. L'accusa più grave mossa fin dall'esordio a Lutero era di avere diffuso le sue dottrine tra la «imperita multitudo»²⁰ senza alcun senso dell'opportunità. In questo modo la teologia protestante aveva creato un grave disordine sociale, sfociato nelle recenti guerre contadine e nelle sommosse anabattiste²¹, dato che proposte come quella della giustificazione *ex sola fide* potevano solo fornire scuse al popolo per non compiere le buone opere. Solamente tra pochi bisognava discutere di queste questioni e poi, una volta diviso il buono dal cattivo, si sarebbero potute introdurre alcune novità nella religione²². Clario additava a modello il comportamento di Gesù stesso e la testimonianza di san Paolo e dei Padri della Chiesa.

¹⁹ *Adhortatio*, c. AI.

²⁰ Per l'espressione vedi *Adhortatio*, c. CIIR. Essa si trova anche nel *De libero arbitrio* di Erasmo: vedi *Desiderii Erasmi opera omnia*, cura et impensis Petri Vander Aa, IX, Lugduni Batavorum 1703-1706 (ristampa anastatica: Hildesheim 1961-1962), col. 1217, d'ora in poi citati LB.

²¹ Il cenno alle lotte in Germania si trova in *Adhortatio*, c. DIIV.

²² *Adhortatio*, c. AIIIV.

Come si vede, lo scritto del benedettino tralasciava l'aspetto di controversia e, anche se riconosceva che potevano rimanere alcuni elementi di dissenso tra cattolici e protestanti, sosteneva che non parevano di così grande importanza da mettere in crisi la pace comune e la concordia. La parte centrale dell'opera era poi occupata dall'analisi delle più rilevanti dottrine protestanti che Clario confutava puntualmente, fondando tuttavia la propria dimostrazione su argomenti ben diversi da quelli di solito usati nelle opere antiprotestanti. Il benedettino infatti non si attardava a dimostrare se le tesi dei riformatori fossero giuste o erranee, ma considerava soltanto se contenessero veramente insegnamenti utili e necessari alla salvezza eterna²³. Ancora una volta dunque l'*Adhortatio* si dimostrava interessata ad evitare discussioni teoriche e a trovare un terreno di incontro comune nella prassi. In questo campo trovava spazio la difesa della struttura ecclesiastica, che doveva essere riformata, ma non distrutta²⁴, e di quelle tradizioni che, pur non necessarie, non erano di ostacolo alla pietà dei fedeli²⁵. Clario condannava invece le dispute sofistiche della scolastica, ma ammetteva anche che i nuovi dibattiti dei luterani si erano rivelati ancora più dannosi perché avevano coinvolto tutta la società²⁶.

La matrice di molte idee espresse da Clario è facilmente identificabile con gli scritti di Erasmo, che nell'*Adhortatio* è ricordato per la sua disputa con Lutero. In questo caso l'opera del benedettino si conforma alla tradizione controversistica italiana della prima metà del Cinquecento, che si basò quasi sempre sul dibattito sul libero arbitrio tra Erasmo e Lutero²⁷. Nell'*Adhortatio* Clario cita per esempio un passo del *De servo arbitrio* di Lutero²⁸, ma non fa lo stesso per le opere erasmiane, che non sono mai menzionate. Tuttavia gli echi di alcune delle argomentazioni usate dal famoso umanista nei suoi scritti e soprattutto nel *De libero arbitrio* sono percepibili con chiarezza nella struttura stessa del trattato di Clario²⁹. Più

²³ *Adhortatio*, c. BIIIV.

²⁴ Cfr. per es. *Adhortatio*, c. EIIr.

²⁵ *Adhortatio*, c. FIIr.

²⁶ *Adhortatio*, c. FIIr-v.

²⁷ Cfr. E. GREGORICH GLEASON, *Sixteenth Century Italian Interpretations of Luther*, «Archiv für Reformationsgeschichte», a. LX, 2 (1969), p. 163.

²⁸ *Adhortatio*, c. BIIIV.

²⁹ Silvana Seidel Menchi definisce l'*Adhortatio* come «la più significativa eco italiana del trattato sul libero arbitrio che mi sia nota»: cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino 1987, p. 99.

che nelle singole tesi a sostegno della libertà delle azioni umane, Clario sembra avere assimilato l'insegnamento di quel trattato erasmiano nella particolare propensione allo "scetticismo", che fin dall'esordio Erasmo stesso proclamava di avere, e soprattutto nell'uso di una retorica fondata sul *decorum* (o *aptum*), che è considerata dagli studiosi una delle peculiarità della teologia erasmiana e innanzi tutto del *De libero arbitrio*³⁰.

Rifacendosi a queste categorie della retorica antica che predicavano l'adeguamento dell'oratore alle circostanze, ovvero al luogo, al tempo e al pubblico, Erasmo, nel *De libero arbitrio* dichiarava che non era lecito a tutti discutere di qualsiasi questione, ma bisognava limitare certe discussioni agli incontri tra eruditi o alle scuole teologiche ed evitare invece la folla inesperta³¹. L'esempio più illustre di questa condotta era indicato da Erasmo in san Paolo, «che conosceva il discrimine tra ciò che è lecito e ciò che è opportuno fare. Dire la verità è lecito, non è opportuno dire la verità davanti a chiunque, né in qualsiasi momento, né in qualsiasi modo»³². Come è ripetuto anche nell'*Adhortatio*, l'umanista olandese pensava che le dispute sollevate da Lutero non fossero necessarie per la salvezza e che la dottrina secondo cui le nostre azioni sono dettate da pura necessità fosse non solo paradossale, ma essenzialmente pericolosa perché in tal modo l'umanità incline al peccato sarebbe stata stornata dalla «perpetua e faticosa battaglia contro la propria carne»³³. Erasmo ricordava anche le critiche mosse da Lutero all'istituto della confessione e sosteneva che, se anche avesse avuto la certezza che questo sacramento non fosse stato voluto da

³⁰ Sulle scelte retoriche alla base del *De libero arbitrio* di Erasmo la bibliografia è ricca a partire dal saggio pionieristico di M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform. Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass., 1983. Sull'applicazione del *decorum* in Erasmo vedi G. REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, Pennsylvania 1996, pp. 76-81, e E. RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000, pp. 121-128. Da ultimo si veda M. HOFFMANN, *Reformation Ways of Speaking: Erasmus' Rhetorical Theology in De libero arbitrio*, «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», XXIV (2004), pp. 1-22. Hoffmann aveva già trattato in generale dei rapporti tra retorica e teologia in Erasmo nel suo *Rhetoric and Theology. The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto – Buffalo – London 1994, in cui tratta brevemente anche della retorica della prudenza a pp. 198-200.

³¹ LB, vol. IX, col. 1218.

³² LB, vol. IX, col. 1217, traduzione italiana di C. Asso in ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, Torino 2004, p. 373.

³³ LB, vol. IX, col. 1217, tr. it. di C. Asso in ERASMO, *Scritti religiosi e morali*, p. 374.

Cristo, non avrebbe rivelato la sua convinzione per un senso dell'opportunità, dato che la confessione era utile alla maggioranza degli uomini, che venivano repressi o, almeno, moderati grazie a questo sacramento³⁴.

Anche in questo caso il parallelo con Clario era quasi perfetto: nell'*Adhortatio*³⁵ la confessione veniva ricordata, attraverso una citazione di Lutero, in quanto strumento utile e necessario. Sulla base di queste considerazioni, che non avevano la pretesa di risolvere la questione teologica, ma facevano leva solo sulla prassi pastorale, Clario cercava di trovare un punto d'accordo con Lutero sulla confessione. Quando poi il benedettino passava ad esaminare più specificamente la dottrina di Lutero sul servo arbitrio, la sua confutazione prendeva le mosse ancora più chiaramente dalla disamina erasmiana: l'*Adhortatio*, come il *De libero arbitrio*, dichiarava la questione della libertà dell'arbitrio inutile per la salvezza eterna e contrapponeva l'opinione di Lutero sull'argomento al consenso unanime di tanti teologi e dei Padri della Chiesa³⁶. Infine, a sostegno dell'esistenza del libero arbitrio, Clario, riprendendo un altro suggerimento erasmiano, faceva riferimento alle numerose esortazioni e ai molti inviti che Dio aveva rivolto agli uomini nella Sacra Scrittura, segno che Dio stesso si affidava alla loro libera scelta³⁷.

Gli stessi temi contenuti nel *De libero arbitrio* furono poi sviluppati con maggiore ampiezza in un'altra opera di Erasmo, l'*Hyperaspistes*, che si presentava come la voluminosa risposta erasmiana al *De servo arbitrio* di Lutero. Non si sa se Clario abbia letto quest'opera, che comunque riprendeva in gran parte gli argomenti discussi nel precedente trattato antiluterano di Erasmo. Toni simili a quelli presenti nell'*Adhortatio* potevano essere riscontrati anche nel più celebre scritto irenico dell'olandese, il *De sarcienda Ecclesiae concordia*, meglio noto come *De amabili Ecclesiae concordia*. L'opera, che era nella sua prima parte un commento al salmo 83, era stata pubblicata solo pochi anni prima della redazione dell'*Adhortatio* e era il frutto della nuova stagione di speranze apertasi con la dieta di Augusta

³⁴ LB, vol. IX, col. 1217.

³⁵ *Adhortatio*, c. DIIIv-IIIr.

³⁶ Sull'importanza del criterio del *consensus* per Erasmo vedi, M. BECHT, *Pium consensus tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin*, Münster 2000, pp. 25-213.

³⁷ *Adhortatio*, c. CIIIr. Per il corrispettivo passo del *De libero arbitrio* vedi LB, vol. IX, col. 1226.

del 1530. Dedicata a Julius Pflug e scritta su sollecitazione di Filippo Melantone, il *De sarcienda* nasceva dunque sotto gli auspici della pacificazione religiosa tra cattolici e protestanti. Anche qui ricorrono argomenti che si ritrovano sia negli scritti precedenti di Erasmo sia nell'*Adbortatio*: si sottolineava ancora una volta l'inutilità delle dottrine luterane, che erano anzi paradossali e dannose, e si invitavano i contendenti a rispettare i più deboli. Il *De sarcienda* descrive quali siano le dottrine che bisogna conservare in quanto essenziali per la fede cristiana e che cosa si debba invece cambiare e riformare, e presenta un'enunciazione della differenza tra i *fundamentalia fidei* e gli *adiaphora*, ovvero quelle dottrine indifferenti per la salvezza eterna.

Questa impostazione del problema religioso, che era comune a molti umanisti, fu il lascito maggiore di Erasmo agli esponenti dell'irenismo ed è uno dei tratti caratteristici che vengono chiamati in causa per definire il movimento irenico erasmiano. Witzel, che viene considerato il maggiore esponente dell'erasmismo, basò per esempio sulla distinzione tra dogmi irrinunciabili e tradizioni secondarie i suoi tentativi di riportare la pace nella Cristianità³⁸ e Clario, come si è già avuto modo di vedere, fu il più chiaro propugnatore di queste idee nel mondo italiano. Witzel e Clario, come in seguito Georg Cassander, scelsero la «via regia» dettata dalla Bibbia, che non piegava né a destra né a sinistra, ma riusciva a conciliare gli estremi³⁹. La comune matrice umanistica che viene attribuita ai teologi della mediazione, è costituita non soltanto dal continuo rifarsi alla patristica e alla Chiesa dei primi secoli, ma anche da concetto di *adiaphoria*, che aveva radici molto lontane⁴⁰. Fondamento delle proposte degli irenici non era dunque semplicemente un generico relativismo portato dall'umanesimo e la mini-

³⁸ B. HENZE, *Erasmianisch: Die Methode, Konflikte zu lösen? Das Wirken Witzels und Cassanders*, in *Erasmianism: Idea and Reality*, a cura di M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky e J. Trapman, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam-Oxford-New York-Tokyo 1997, pp. 155-168. Cfr. anche le osservazioni di E. RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism*, pp. 139-140.

³⁹ Su Witzel e Cassander vedi B. HENZE, *Erasmianisch: Die Methode*, p. 160, e su Clario vedi *Adbortatio*, c. CIV.

⁴⁰ La storia del concetto di *adiaphoria* nel Cinquecento è tracciata da A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze-Chicago 1974, pp. 7-68, che prende in considerazione anche l'*Adbortatio*.

mizzazione del dogma, come sostenne Joseph Lortz⁴¹, ma la creazione di un sistema alternativo, quello della cosiddetta “teologia della riduzione” (*theology of reduction*), che cercava appunto di ridurre il più possibile il numero dei capisaldi della fede per lasciare spazio invece alle dottrine indifferenti, su cui più facilmente poteva trovarsi un accordo⁴². Sia nell'*Adhortatio* sia nelle opere erasmiane queste idee erano inoltre il risultato della convinzione che la società fosse separata tra moltitudine inesperta e mondo umanistico di dotti: di *adiaphora* si poteva discutere infatti solo in circoli ristretti, senza però mai dimenticare che bisognava evitare di dare scandalo ai fratelli più semplici.

Sotteso vi era quindi un invito alla dissimulazione nella sfera pubblica che avrebbe permesso la pace e la riunificazione tra cattolici e protestanti sotto le bandiere di un umanesimo tollerante, che aveva come suo alfiere la figura di Erasmo. Non è un caso che l'*Adhortatio* raccogliesse due degli esempi scritturali che da secoli erano le fonti privilegiate delle teorie nicodemitiche⁴³: la citazione paolina di 1Cor 9,22 «omnia omnibus factus sum»⁴⁴, che è stata definita «l'insegna dei teorizzatori della simulazione»⁴⁵, e l'orazione di san Paolo agli Ateniesi⁴⁶. Altro discorso era naturalmente stabilire quali fossero gli irrinunciabili fondamenti della fede cristiana e quali invece le dottrine o le tradizioni che potevano subire revisioni o potevano essere soppresse del tutto. Le risposte sembrano a questo punto divergere. Nella vasta messe di scritti lasciataci da Erasmo non è facile definire con risolutiva certezza quali fossero le dottrine essenziali per la fede secondo il filologo di Rotterdam⁴⁷. Per limitarsi ai testi finora presi in esa-

⁴¹ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, II, Freiburg im Breisgau 1940, pp. 213-242.

⁴² La definizione si trova in H. R. GUGGISBERG, *The Defence of Religious Toleration and Religious Liberty in Early Modern Europe: Arguments, Pressures, and Some Consequences*, «History of European Ideas», a. IV, 1 (1983), p. 38.

⁴³ Per una rassegna sistematica di queste fonti vedi P. ZAGORIN, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge Mass. 1990, pp. 15-37.

⁴⁴ *Adhortatio*, c. BIII.

⁴⁵ C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, p. 76.

⁴⁶ *Adhortatio*, c. DIIII. Clario cita anche l'inganno di Giacobbe ai danni di Esaù, un episodio biblico spesso usato da chi giustificava la dissimulazione *religionis causa*, ma senza attribuirgli alcun significato nicodemitico: vedi *ivi*, c. BIIII.

⁴⁷ Analisi di questo aspetto del pensiero erasmiano sono state offerte da molti: vedi R. BAINTON, *Erasmus and the Wesen des Christentum*, in *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift*

me, si può notare che, nel *De libero arbitrio* come anche nel *De sarcienda*⁴⁸, l'olandese sostiene che per salvarsi è sufficiente aver fiducia nella misericordia divina, alla quale tutti gli uomini debbono la propria stessa esistenza.

Questo nucleo centrale della fede, liberato da qualsiasi discussione inesistente e valido per ogni cristiano, sia per i dotti sia per gli *infirmiores*, non si discosta molto da quanto propugnato da Clario nell'*Adhortatio*, dove il benedettino si chiedeva retoricamente se non bastasse forse credere che la benignità di Dio avrebbe scovato una facile via per permettere ai fedeli di raggiungere la salvezza⁴⁹. Nel pensiero di Erasmo e in quello di Clario è uguale l'ottimistica fiducia nella clemenza divina, ma nello scritto del benedettino, a differenza che nell'opera erasmiana, si trova in più anche la confortante certezza che la salvezza potrà essere raggiunta facilmente. È chiaro comunque che le posizioni conciliatorie di Erasmo e di Clario si collocano in antitesi alle scelte intransigenti di Lutero. Anche i protestanti erano consci che per evitare lo scisma già in atto bisognava cercare un'intesa sulla definizione di quanto fosse da ritenere parte imprescindibile della fede cristiana e quanto fosse indifferente. Quando a Lutero fu chiesto di redigere un programma da presentare al concilio che contenesse sia «le sue posizioni fondamentali [...] da cui non può recedere minimamente senza offendere la maestà di Dio» sia le concessioni che si potevano fare⁵⁰, Lutero mostrò che la propria soluzione era molto diversa da quella offerta da Erasmo: invece di restringere il numero delle dottrine essenziali e allargare il concetto di *adiaphoria* per permettere la conciliazione, scrisse gli *Articoli di Smalcalda*, in cui riaffermò quanto aveva scritto nelle opere di rottura con Roma e dichiarò che quelle dottrine formavano il fondamento inalienabile della fede luterana.

für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967, a cura di G. Müller e W. Zeller, Leiden 1967, pp. 200-206; M. HOFFMANN, *Erasmus and Religious Toleration*, «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», XXII (1982), pp. 103-104; REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, pp. 43-105.

⁴⁸ Si noti però che anche nell'epistolario si trovano espressioni simili: cfr. le lettere citate in J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, I, Brescia 1967, pp. 150-151.

⁴⁹ *Adhortatio*, c. CIIIr.

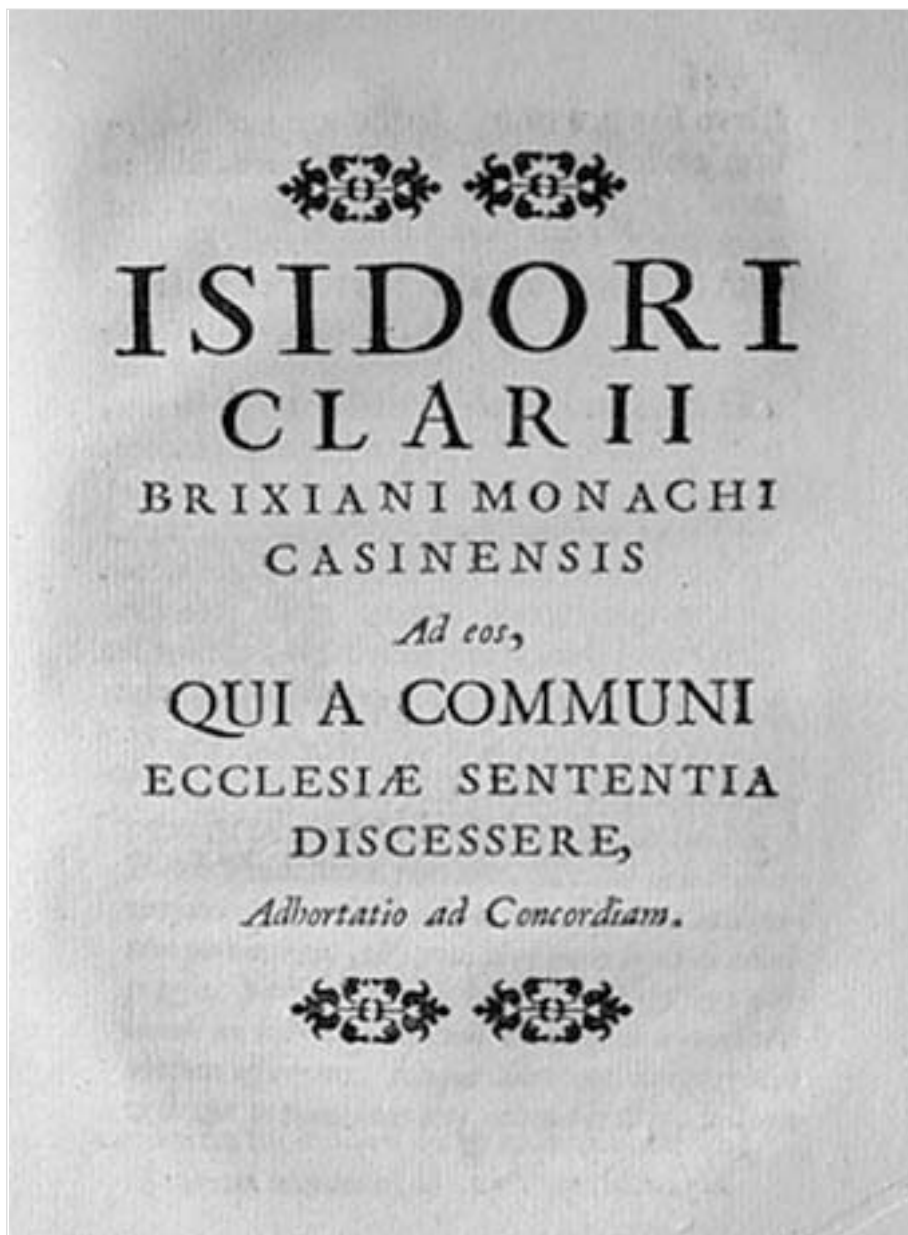
⁵⁰ La citazione è tratta dal promemoria del principe Johann Friedrich di Sassonia in vista del concilio: vedi *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574)*, a cura di H. VOLZ, W. DE GRUYTER & CO., Berlino 1957, pp. 22-26, in part. p. 23, e l'introduzione di P. Ricca in M. LUTERO, *Opere scelte*, V, Torino 1992, pp. 7-43, in particolare p. 14.

Lutero dunque aveva imboccato una strada molto diversa da quella scelta da uomini come Sadoletto, Clario e Gropper. Tutti questi ecclesiastici andarono in cerca altrove dei loro interlocutori protestanti e, per coincidenza di certo non casuale, tutti si rivolsero allo stesso teologo riformato, il grecista Filippo Melantone. È noto come la curia romana abbia cercato in più occasioni di convincere Melantone a ritornare al cattolicesimo e proprio negli anni in cui furono scritte le opere ireniche di quei tre prelati cattolici, Sadoletto, Gropper e Clario, uno strano personaggio come Michele Braccetto persuase le autorità romane delle possibilità di riuscita di un suo tentativo di conversione del famoso riformatore. Anche se l'iniziativa rocambolesca di Braccetto non aveva alcun fondamento reale, testimoniava comunque gli atteggiamenti romani verso Melantone negli anni trenta del Cinquecento⁵¹. Sadoletto, Clario e Gropper tuttavia non volevano convertire il grecista di Wittenberg o farlo passare alla parte cattolica per motivi politici e diplomatici, ma cercavano un accordo di carattere religioso. Dei rapporti tra il teologo di Bretten e Sadoletto e Gropper si è già parlato.

La lettera scritta dal vescovo di Carpentras fu un episodio noto e tale da suscitare fin da subito grande clamore. Gropper invece nascose i richiami a Melantone e ai suoi *Loci communes* nelle pieghe dell'*Enchiridion christianae institutionis*. Anche Clario decise di usare un linguaggio più cauto rispetto a quello di Sadoletto e preferì non fare mai il nome del teologo riformato. La prudenza non gli impedì però nell'*Adbortatio* di tessere le lodi di Melantone, di cui citava, con approvazione, un passo della nuova edizione dei *Loci communes* del 1535⁵². Ancora una volta questa seconda rielaborazione della celebre opera melantoniana, che nella sua redazione del 1521 si era presentata come il più completo manuale teologico della nuova confessione protestante, veniva considerata con attenzione dai teologi cattolici della mediazione ed era presa come base per un possibile accordo tra la Chiesa di Roma e la riforma. Mentre però alcune frange del cattolicesimo apprezzarono i cambiamenti apportati da Melantone ai *Loci*, numerosi teologi protestanti manifestarono fin da subito le proprie perplessità e il proprio disappunto per le medesime modifiche introdotte nel-

⁵¹ Sui tentativi romani di convertire Melantone vedi G. KAWERAU, *Die Versuche*; B. MCCLUNG HALLMAN, *Practical Aspects of Roman Diplomacy in Germany, 1517-1541*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», a. X, 2 (1980), pp. 203-206.

⁵² *Adbortatio*, c. BIIIr.



Isidoro Clario, *Adhortatio ad concordiam*, Modena 1705. Frontespizio.

lo scritto e in particolare accusarono Melantone di mitigare la originaria dottrina luterana sulle buone opere e sulla giustificazione⁵³. Anche i moderni studiosi di Melantone sono inclini a delineare una evoluzione del pensiero del Riformatore in quegli anni e a scorgere una tappa di questo cambiamento in quella edizione dei *Loci*⁵⁴. Non è dunque privo di spiegazione che i nuovi *Loci communes* facessero pensare a un riavvicinamento di Melantone alla tradizionale teologia cattolica. Restringendo il campo ad un confronto con l'opera di Clario, si può osservare che lo scritto melantoniano conteneva alcune proposizioni che concordavano con le idee che sarebbero state espresse nell'*Adhortatio*. Innanzi tutto alcune somiglianze riguardavano il tema della confessione: Melantone infatti nel 1535 si diceva favorevole a mantenere questo istituto «propter disciplinam, quia per eam occasionem indocti audiri et commodius institui de tota doctrina possunt»⁵⁵. Per quanto riguardava la pratica ecclesiale pareva dunque che la concordia fosse possibile e questa impressione era convalidata da altri passi dell'opera melantoniana. Per esempio l'umanista tedesco si dimostrava disponibile a discutere riguardo al numero dei sacramenti, altro tema a cui accennerà Clario nell'*Adhortatio*⁵⁶, e diceva di essere in attesa di una «synodus» universale che avrebbe rappresentato il giudizio della Chiesa.

Questa dichiarazione di sottomissione alla Chiesa, che Melantone aveva aggiunto programmaticamente nella nuova dedicatoria a Enrico VIII⁵⁷, era il passo esplicitamente citato dal benedettino nella sua opera a sottolinearne l'importanza ad appena qualche mese dalla proclamazione del concilio. Clario dava ovviamente una sua interpretazione di questa affermazione di Melantone, che era stata scritta prima della bolla papale di indizione e dove

⁵³ Cfr. le accuse di Konrad Cordatus, pastore di Niemeck, e quelle di Johannes Agricola, su cui vedi H. SCHEIBLE, *Filippo Melantone*, Torino 2001, p. 170, e *Corpus Reformatorum*, XXI, coll. 249-252.

⁵⁴ Vedi tra gli altri STUPPERICH, *Der Humanismus*, p. 32, e E. CAMERON, *The Possibilities and Limits of Conciliation. Philipp Melancthon and Inter-confessional Dialogue in the Sixteenth Century*, in *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648*, a cura di H. P. Louthan e R. C. Zachman, Notre Dame 2004, pp. 78-79.

⁵⁵ *Corpus Reformatorum*, vol. XXI, col. 494.

⁵⁶ *Adhortatio*, c. CIIII-v.

⁵⁷ La lettera è edita in *Corpus Reformatorum*, vol. XXI, coll. 333-340; e, più recentemente, in *Melancthon's Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, a cura di H. Scheible, VI, Stuttgart - Bad Cannstatt 2005, pp. 332-340.

non si specificava che cosa si intendesse con l'espressione Chiesa cattolica. Tuttavia il benedettino riconosceva anche che rimanevano alcuni punti sui quali non vi era un completo accordo, ma ne minimizzava la portata sostenendo che non erano tanto rilevanti da compromettere la concordia.

Questo atteggiamento favorevole verso Melantone e soprattutto verso i suoi *Loci communes* del 1535 si era sviluppato nell'ambiente che circondava Clario durante il suo soggiorno romano⁵⁸. Nella già citata lettera a Melantone Sadoletto dichiarava che proprio a Roma, tra il 1536 e il 1537, aveva avuto la possibilità di leggere qualche scritto melantoniano, aggiungendo che aveva tratto dalla lettura grande piacere per l'eleganza dello stile e per l'acutezza del wittenberghese⁵⁹. Questa testimonianza non è isolata. Il 10 giugno 1537 Reginald Pole ringraziava per lettera Contarini per avergli inviato alcuni «capitula» di Melantone con le sue censure: leggendoli era nata in lui una grande speranza nella attenuazione della controversia dottrinale⁶⁰. Probabilmente nello stesso periodo, Contarini esprimeva al patriarca di Venezia Girolamo Querini le impressioni che aveva ricavato dalla lettura di alcuni scritti di Melantone e scriveva che, a quanto gli sembrava, i protestanti stessero compiendo passi avanti riguardo alla questione della grazia e del libero arbitrio e si stessero avvicinando all'interpretazio-

⁵⁸ Per i rapporti tra Melantone e l'Italia vedi: A. AGNOLETTO, *Il «successo» di Melantone in Italia (un caso di deformazione storica)*, in *Martin Luther e il protestantesimo in Italia. Bilancio storiografico*. Atti del Convegno Internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483-1983), a cura di A. Agnoletto, Milano 1984, pp. 97-117; S. RHEIN, *Appunti su Melantone e l'umanesimo italiano*, in *Memores tui. Studi di letteratura classica ed umanistica in onore di Marcello Vitaletti*, a cura di S. Prete, Sassoferato 1990, pp. 155-163; ID., «*Italia magistra orbis terrarum*». *Melanchthon und der italienische Humanismus*, in *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*, a cura di M. Beyer e G. Wartenberg, con la collaborazione di H. P. Hasse, Leipzig 1996, pp. 367-388; S. CAPO- NETTO, *Melantone e l'Italia*, Torino 2000.

⁵⁹ *Corpus Reformatorum*, vol. III, col. 380.

⁶⁰ F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881, pp. 99-100. La lettera è edita anche in *Epistolarum Reginaldi Poli S. R. E. cardinalis et aliorum ad ipsum. Pars II quae scriptas complectitur annis MDXXXVII. MDXXXVIII. MDXXXIX. scilicet ab inita Legatione Belgica usque ad desitam Legationem Hispanicam*, Excudebat Joannes-Maria Rizzardi, Brixiae MDCCXLV, p. 68. Per un regesto della lettera vedi *The Correspondence of Reginald Pole*. Volume 1. *A Calendar, 1518-1546: Beginnings to Legate of Viterbo*, a cura di T. F. Mayer, Aldershot 2002, p. 179, lettera n. 209.

ne cattolica⁶¹. Benché né Sadoletto, né Pole, né Contarini specificassero le opere a cui facevano riferimento, più di un indizio fa pensare che tra le loro letture melantoniane si trovasse la nuova edizione dei *Loci communes*⁶². Risulta comunque evidente che Clario, nel suo trattato, esprimeva nei confronti di Melantone una posizione condivisa da molti degli estensori del *Consilium de emendanda ecclesia*.

Questa stagione di speranze che nel campo cattolico era fiorita tra il 1536 e il 1538 declinò abbastanza rapidamente. Melantone stesso chiuse la porta a molte illusioni: nel 1539, l'anno dei colloqui di Lipsia, pubblicò il *De ecclesiae auctoritate et de veterum scriptis libellus*, un'opera scritta esplicitamente in risposta a quei «moderatiores» che cercavano la pace. Il libro sgombrava il campo fin dall'esordio da ogni incertezza: «Primum autem, cum nomino Ecclesiam, non intelligo Pontifices, episcopos et caeteros, qui probant ipsorum opiniones, nam hi sunt hostes verae Ecclesiae [...] Sed voco Ecclesiam coetum vere credentium, qui habent Evangelium et sacramenta et sanctificantur Spiritu sancto»⁶³. La prima parte dell'opera era dunque tutta dedicata alla definizione e alla delimitazione del significato di autorità ecclesiastica ed era seguita da una seconda parte in cui Melantone esaminava le opinioni dei Padri della Chiesa discernendo i loro errori dalla retta dottrina⁶⁴. La conclusione dello scritto⁶⁵ era infine tutta rivolta a chi propugnava la conciliazione tra cattolici e protestanti: essi erano «atheoi» che volevano mantenere lo *status quo* per continuare a godere le proprie prebende oppure retori eloquenti che si scagliavano contro i riformati ufficialmente in difesa dell'ordine dello stato, ma in realtà per rafforzare l'animo dei potenti alla severità verso i protestanti. Quasi in un dialogo con questi irenici, Melantone aggiungeva che

⁶¹ DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 289-290. La lettera è senza data, ma Dittrich la attribuisce al 1537.

⁶² Franz Dittrich ipotizza che la lettera di Pole a Contarini si riferisca alla *Confessio Augustana* e ad alcune osservazioni critiche scritte da Contarini su di essa: vedi F. DITTRICH, *Gasparo Contarini. 1483-1542. Eine Monographie*, Braunsberg 1885 (rist. anastatica, Nieuwkoop 1972), p. 333.

⁶³ *Melanchthons Werke in Auswahl*, a cura di R. Stupperich, I, Gütersloh 1983², p. 328.

⁶⁴ Per una presentazione dei contenuti dell'opera vedi J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Melanchthon: De ecclesia et de auctoritate Verbi Dei (1539) und dessen Gegner*, in *Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*, a cura di M. Greschat e J.F.G. Goeters, Witten 1969, pp. 91-106.

⁶⁵ *Melanchthons Werke*, pp. 377-386.

non ignorava i loro appelli alla pace: anch'egli conosceva il detto greco riportato dagli *Adagia* erasmiani⁶⁶ e ripreso anche da Clario⁶⁷, secondo cui non bisognava muovere il male che se ne sta in pace.

Tuttavia quella filosofia di ispirazione umanistica non poteva essere applicata agli errori dottrinali e alle idolatrie che ostacolavano la gloria di Dio e che non dovevano essere dissimulate. Quei cambiamenti, tanto temuti per i loro possibili effetti e irti di difficoltà, dovevano in questo caso essere affrontati. Melantone si rattristava quindi che persone dotate di ingegni eccellenti cospirassero insieme agli empi e che escogitassero interpretazioni più flessibili dei riti e dei decreti romani in modo da «stabilire con giustizia l'empietà» (*ut recte stabiliant impietatem*). Il riferimento non rimaneva vago: venivano citati l'*Enchiridion* di Gropper e le opinioni di Contarini e li definiva «ingenia petulantioria» che accoglievano molte proposte della riforma, ma non volevano abbandonare le superstizioni cattoliche. Secondo Melantone, anche la via del concilio non poteva portare ad alcuna soluzione: non si poteva aspettare nulla da sinodi organizzati dai pontefici. Era ora di compiere le proprie scelte: «chi non è con me è contro di me» ricordava Melantone e concludeva lo scritto con queste parole senza appello contro i fautori di una nuova sofistica, che citano testimonianze degli antichi in difesa di dogmi empi. Solo per confutare i nuovi sofisti, che si erano così sostituiti a quelli vecchi della scolastica, si era deciso a scrivere il *De ecclesiae auctoritate*.

A ragione, dunque, Lutero disse che con quello scritto era stato superato da Melantone in durezza⁶⁸. Il *De ecclesiae auctoritate* era nato nel contesto dei colloqui di religione come una replica alle posizioni ireniche cattoliche: con quest'opera Melantone voleva mettere in chiaro che i wittenberghesi non si sarebbero accontentati di una riforma morale che si richiamasse alla chiesa primitiva e non avrebbero accettato che venissero eliminati in tal modo i veri temi teologici in discussione⁶⁹. Tuttavia il *De ecclesiae auto-*

⁶⁶ *Adagia* I, I, 62: vedi *Opera omnia Desideri Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa illustrata*, II-1, Amsterdam-London-New York-Tokyo 1993, pp. 173-174.

⁶⁷ *Adhortatio*, c. DIIR.

⁶⁸ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, IV, Weimar 1916, p. 637 (n. 5054).

⁶⁹ P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon*, Genève 1961, pp. 55-58. Per un'interpretazione più articolata degli scopi del *De auctoritate* vedi R. KEEN, *Political Authority and Ecclesiology in Melanchthon's "De Ecclesiae Auctoritate"*, «Church History», 65, 1 (1996), pp. 1-14.

ritate era andato ben oltre questi obiettivi polemici: di fatto l'opera segnava il rifiuto di ogni accordo dal momento che nello stesso tempo non solo attaccava apertamente la parte più disposta al dialogo dello schieramento cattolico italiano e tedesco, ma soprattutto sgombrava il campo da ogni possibilità di mediazione sul terreno prediletto dell'irenismo, quello dei primi Padri della Chiesa. Lo scritto ebbe un'immediata fortuna in Italia dove i temi della dissimulazione trattati da Melantone trovavano vasta eco. Una testimonianza assicura la circolazione immediata del libello a Modena, che in quegli anni ospitava numerosi simpatizzanti della riforma. Uno di questi, il nobile Ludovico Castelvetro, vi tradusse l'opera nel 1541, senza riuscire però a pubblicare questa traduzione⁷⁰.

Il trattato di Melantone veniva nel frattempo letto anche da un altro modenese, Gregorio Cortese, il maestro di Clario, che scriveva in una lettera a Contarini del 27 marzo 1540: «In queste nostre parti mira referuntur di Alemagna, degli movimenti de' Luterani, quali per alcuni si dicea, che fossero sopiti, e m'erano stati mandati alcuni Capitoli quasi più che Cristiani; ma ho compreso, che sono finti per un'Opera del Melantone, che novamente m'è capitata alle mani, nella quale reprette, corregge, castiga nominatamente tutti gli Dottori e Greci, e Latini, che sono stati dopo gli Apostoli, e al giudizio mio spesse volte in quelle cose, nelle quali più che nell'altre meritano d'essere commendati»⁷¹. Sull'identificazione di quest'«opera» con il *De autoritate* non pare che possano essere nutriti seri dubbi. Cortese, che allora viveva a Venezia nel convento di san Giorgio Maggiore e l'anno seguente avrebbe ricevuto l'incarico di tornare nella città natale per arginare l'eresia⁷², aveva dunque subito compreso le intenzioni di Melantone.

⁷⁰ D. PEROCCO, *Lodovico Castelvetro traduttore di Melantone (Vat. Lat. 7755)*, «Giornale storico della letteratura italiana», a. XCVI, 4 (1979), pp. 541-547, e S. CAPONETTO, *Due opere di Melantone tradotte da Lodovico Castelvetro: «I principii de la theologia di Ippophilo da terra negra» e «Dell'autorità della Chiesa e degli scritti degli antichi»*, «Nuova rivista storica», a. LXX, 3-4 (1986), pp. 253-274, ora in ID., *Studi sulla Riforma in Italia*, Università degli Studi di Firenze - Dipartimento di storia, Firenze 1987, pp. 353-374.

⁷¹ *Gregorii Cortesii monachi casinatis S. R. E. cardinalis, omnia, quae usque colligi potuerunt, sive ab eo scripta, sive ad illum spectantia. Pars secunda*, Patavii 1774, pp. 126-127.

⁷² G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese e la crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», a. XXX, 1 (1983), pp. 129-171 e 2 (1983), 417-459; a. XXXI, 1 (1984), pp. 79-134, ora raccolto in volume, e F. C. CESAREO, *Humanism and Catholic Reform. The Life and Work of Gregorio Cortese*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1990.

Le aspettative di un accordo tra cattolici e protestanti si erano ridotte ben prima che Paolo III e Lutero rifiutassero la formula della doppia giustificazione predisposta durante i colloqui di Ratisbona: lo stesso andamento generale degli incontri del 1541 conferma questa considerazione, dato che allora non si riuscì a trovare il compromesso su nessuno dei punti controversi del Libro di Ratisbona, tranne che sul famoso articolo quinto. La pubblicazione ritardata dell'*Adbortatio* nel 1540 testimonia tuttavia che le speranze, seppure affievolite, restavano. A soli tre anni dalla sua redazione l'opera di Clario si dimostrava però già invecchiata e aveva perduto in gran parte la sua originalità, così strettamente connessa alla stagione romana del *Consilium de emendanda ecclesia*⁷³. Nonostante questi impedimenti, essa rimane, allora come oggi, il documento più chiaro dell'irenesimo italiano e di un periodo in cui vi erano aspettative di pace simili sia a Roma sia in Germania. L'opera di Clario infatti è probabilmente il più avanzato esempio di ricezione delle tesi ireniche erasmiane in Italia ed esprimeva idee che ebbero molto maggiore fortuna al di là delle Alpi piuttosto che nella pubblicistica italiana.

Il confronto con Gropper e Witzel è in questo senso necessario per chiarire in quale misura lo scritto benedettino riprendesse temi altrove diffusi. L'*Adbortatio*, sebbene non abbia avuto alcuna influenza non solo sul corso degli eventi, ma anche nel dibattito generale sulla concordia religiosa, dimostrò maggiore vitalità nell'ambiente benedettino tanto da essere riecheggiata in opere di altri correligionari del Clario e nei suoi stessi discorsi davanti ai Padri del concilio di Trento⁷⁴. Anche in quell'occasione le proposte di questo trattatello non ebbero ascolto. Al contrario, l'approvazione del decreto *de iustificazione* segnò il definitivo tramonto di ogni velleità di riunificazione: ben prima del 1555, questo decreto tridentino e il consolidamento di un potere inquisitoriale che poteva condizionare la stessa elezione dei pontefici segnarono per l'Italia il vero «Sieg der Spaltung».

⁷³ Per collocare la pubblicazione dell'opera in uno scenario più ampio vedi P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per la storia moderna e contemporanea, Roma 1979, pp. 102-103.

⁷⁴ Per questi rapporti si rimanda alla introduzione all'edizione dell'*Adbortatio ad concordiam*, in corso di preparazione a cura dello scrivente.

MAURIZIO SANGALLI

Isidoro Clario vescovo tridentino *Foligno 1547-1555*

Premessa

Isidoro Clario o Chiari o Cucchi da Chiari, vescovo tridentino. Merita un punto interrogativo finale, questo periodo? Clario fu senz'altro vescovo tridentino, di quel primo lembo di concilio che a Trento si svolse e al quale partecipò, tra il 1545 e il 1547¹. E di quel pezzo di concilio, e delle decisioni che vi si presero, una conclusiva, quella del rapporto tra Sacra Scrittura e Tradizione, l'altra solo affacciata, quella sulla residenza dei vescovi, Clario fu immediato e rigido interprete. Già nel 1536, scelto da Gregorio Cortese in qualità di segretario, Clario si muove alla volta di Roma al fine di far parte di quell'eletta commissione di savi cardinali delegati da Paolo III a fornire proposte per la riforma della Chiesa, commissione dalla quale uscirà uno dei documenti-principe del rinnovamento cattolico, quel *Consilium de emendanda ecclesia*, destinato ancora per lunghi anni a venire disatteso nelle linee di fondo².

Bisogna ammettere che in questa subitanea pratica applicazione dei decreti e dei *desiderata* conciliari tridentini, desiderati almeno da una parte

¹ Sulla sua presenza a Trento cfr. H.O. EVENNETT, *Three Benedictine Abbots at the Council of Trent 1545-1547*, «Studia monastica», I (1959), pp. 343-377, laddove l'autore richiama anche il contrasto con Domingo de Soto sull'importanza degli studi biblici e patristici per i monaci e la richiesta da parte del Nostro di introdurre in ogni monastero una lettura di Sacra Scrittura. E, sulla sua vicenda biografica, cfr. S. GIORDANO, in *Dizionario biografico degli italiani*, 62, Roma 2004, *sub voce*. Per una recentissima sintesi panoramica a livello europeo su clero e società in età moderna cfr. M. ROSA, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari 2006.

² Ne dà notizia G. BILLANOVICH, *Giovanni Battista Folengo riformatore della congregazione benedettina di Valladolid*, in *Teofilo Folengo nel quinto centenario della nascita (1491-1991)*, Atti del convegno di Mantova - Brescia - Padova, 26-29 settembre 1991, a cura di G. Bernardi Perini e C. Marangoni, Firenze 1993, pp. 303-312: p. 306.

dei partecipanti, Isidoro fu facilitato dall'inaspettata nomina ad una sedia episcopale, pur se di una piccola diocesi dello Stato pontificio, diocesi che superava di poco i 13.000 abitanti³. Reginald Pole, Gregorio Cortese e Jacopo Sadoletto sono i tre mentori del consacrando vescovo di Foligno, almeno a detta del confratello benedettino Luciano degli Ottoni: ascendenza che rimanda direttamente all'ambiente degli *spirituali* e dell'evangelismo italiano e che non va dimenticata anche nel trattare degli anni di episcopato del nostro Clario. Gli ultimi due, Sadoletto e Cortese, ebbero la ventura di morire tra il 1547 e il 1548, sotto le ali protettive dei Farnese; il Nostro nel 1555, alle porte del pontificato di papa Carafa, che non risparmiò invece un processo per eresia all'arcivescovo di Canterbury, dalle cui conseguenze lo salvò probabilmente solo la scomparsa nel 1558, e anche il suo starsene al sicuro Oltremarica.

Il periodo di Clario vescovo si svolge quindi in un clima ancora di incertezza dottrinale su alcuni punti cruciali dello scontro con i protestanti e soprattutto di vuoto di decisioni riguardo al tema della riforma disciplinare e della repressione degli abusi, argomenti rinviati all'ultima fase conciliare, quando Clario è già morto da diversi anni. Morto ma non ancora dimenticato, soprattutto dai suoi confratelli, come hanno mostrato gli studi di Adriano Prosperi, recentemente richiamati nel notevole e lodevole lavoro di Massimo Zaggia sull'Italia benedettina cinquecentesca⁴. Più di trent'anni or sono, Prosperi dimostrava l'impressionante vicinanza, al limite della «traslitterazione [più che della] traduzione», tra il volgare dell'*Epistola ai cittadini di Riva di Trento* dell'eresiarca e confratello Giorgio Siculo e alcune prediche di Clario, stampate tra il 1565 e il 1567⁵. Sta di fatto che Clario

³ Sulle procedure di nomina dei vescovi cfr. M. FAGGIOLI, *La disciplina di nomina dei vescovi prima e dopo il Concilio di Trento*, «Società e storia», XXIV (2001), pp. 221-256.

⁴ M. ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, II. *La congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento*, Firenze 2003.

⁵ A. PROSPERI, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, «Bollettino della Società di studi valdesi», XCIV (1973), pp. 52-68: la citazione è a p. 53. Su Siculo vedi ora, dello stesso, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000: nel medesimo testo, più volte si parla del nostro Isidoro, vedi *ad indicem*. Notizie sul turbolento clima che si respirava in quegli anni a Chiari in E. A. RIVOIRE, *Eresia e riforma a Brescia*, «Bollettino della Società di studi valdesi», a. LXXVIII, 105 (1959), pp. 33-57; n. 106, pp. 59-90.

non pubblicò queste prediche in vita. Non ci riuscì perché premorì? o non volle? Boris Ulianich, al quale va attribuito il merito oramai più di quarant'anni fa di aver portato all'attenzione della comunità scientifica la figura di Isidoro Clario, nonché quello di aver rintracciato ad Empoli il *corpus* manoscritto delle sue prediche, opta per la prima ipotesi.

Il fatto certo e inconfutabile è che la stampa venne fortemente voluta a metà anni sessanta, a concilio quindi già concluso, dal presidente della congregazione cassinese Andrea Pampuro da Asola, che Prospero individua come «il principale responsabile della diffusione della setta giorgiana nei monasteri benedettini intorno al 1568»⁶, gli anni nei quali dal carteggio di Borromeo si viene a sapere del coinvolgimento della congregazione proprio nelle indagini sulla diffusione di quella setta. Sulle intenzioni di alcuni tra i cassinesi di saggiare il terreno per accertarsi della perspicacia degli inquisitori nello scoprire sotto la facciata ortodossa la circolazione di testi del Siculo, mi pare abbia scritto parole convincenti Prospero in quel suo lavoro. Ma varrebbe la pena sottolineare pure che non era comunque senza significato riproporre ad un pubblico meno avvertito, ripeto a concilio concluso, un *corpus* di omelie esaltanti la funzione, i doveri, la figura del vescovo come alcuni avevano desiderato e operato perché uscisse dai dettami del concilio medesimo. Sono del resto gli anni, quelli, della svolta borromeana e della presa di coscienza da parte del presule milanese dell'alta dignità episcopale e della necessità del suo pieno utilizzo ed inserimento nel processo di attuazione del concilio.

Può essere senz'altro vero che «lo stereotipo post-tridentino del “modello del buon vescovo” è stato tranquillamente applicato al Chiari»⁷, adombrando in questo modo le provate ascendenze giorgiane. Ma c'è pure da chiedersi chi, oltre ai *perfecti* nella fede ed eventualmente ad alcuni (ma solo alcuni) dei suoi confratelli, aveva le capacità di cogliere un tale sostrato, del resto così ben nascosto, tanto da ingannare antichi e moderni. Così come c'è da domandarsi quale devastante influenza avrebbe potuto provocare la circolazione di tali testi in un'Italia che si avviava ormai nell'arco di un quindicennio al pressoché completo tacitarsi delle voci dissonanti, complice l'occhiuto controllo inquisitoriale. Parrebbe piuttosto prevalere, a

⁶ PROSPERI, *Una cripto-ristampa*, p. 62.

⁷ PROSPERI, *Una cripto-ristampa*, p. 68.

nostro modesto parere, la precisa volontà da parte di Clario di riformare dall'interno la pastoraltà chiesastica ed ecclesiastica, anche solo ponendo attenzione alla limitatezza quantitativa delle prediche *incriminata* rispetto al loro *corpus* complessivo. Insomma, è il dato storico effettivo, è la decisione di rimanere all'interno di quella comunità per molti aspetti tanto criticata, che sembrerebbe far aggio sulle pur oggi incontestabili simpatie eterodosse del Nostro. Ribadendo la necessità ovvia di distinguere tra il Clario che fu e che scrisse a cavallo degli anni quaranta e cinquanta e il Clario che negli anni sessanta si volle riproporre all'attenzione del mondo cattolico e non solo.

Così come il *mito* clariano successivo non può essere utilizzato, ed è più che ovvio, per interpretare retrospettivamente le sue azioni; allo stesso tempo è necessario cercare di vedere Clario in azione nel preciso momento in cui operò, valutando con attenzione soprattutto le sue scelte e le sue decisioni, troppo difficile e rischioso essendo il penetrare nel segreto della sua coscienza. Coscienza però che, ripeto, un qualche legame con i dati di fatto delle sue precise scelte di vita l'avrà pur avuto⁸. Così come ce l'aveva senza dubbio nella decisione di attingere abbondantemente agli scritti di Siculo. Ma su questi temi si avrà modo di ritornare in chiusura di questo contributo.

Un pastore tra tradizione e riforma

La nostra domanda è la seguente: avremmo potuto definire il Nostro un buon vescovo post-tridentino? Ovvio che i se non fanno storia, ma proprio per il suo porsi in un periodo di transizione, l'esperienza pastorale di Clario si comprende meglio a mio parere se si guarda non solo al passato, suo e della sua Chiesa, ma anche agli sviluppi che la fase conclusiva del concilio avrebbe consentito di lì a pochi anni. E del suo passato fanno parte, oltre alla vicinanza all'ala moderata degli ecclesiastici italiani, proclive ad una conciliazione con i protestanti, vicinanza solo nicodemiticamente avallata, anche il suo essere monaco, e monaco benedettino cassinese, di quell'«unitario e specifico filone benedettino» che Ginzburg e Prosperi giusto trent'anni fa individuarono come una delle matrici dell'evangelismo italia-

⁸ Prosperi stesso parla giustamente di «terreno molto scivoloso» laddove si cerca di attribuire a Clario idee non esattamente suffragate dai suoi scritti, *Una cripto-ristampa*, p. 67.

no⁹. Anche di questa caratteristica è necessario tener conto nel valutare i suoi anni da vescovo, partendo dagli studi ormai lontani di H.O. Evennett e da quelli più recenti di Barry Collett¹⁰.

Non possiamo ovviamente dire se pure Clario sarebbe caduto sotto gli strali di papa Carafa: sappiamo però che il confratello Gregorio Cortese, cardinale, si «cancìo dalle risate» alle accuse di eterodossia lanciategli dagli oppositori che lo consideravano troppo vicino agli esiti della dieta di Ratisbona del 1541; probabilmente Clario non avrebbe reagito in tal modo, se fossero nati sospetti sulla sua ortodossia, ma forse si sarebbe grandemente stupito di un qualsiasi rilievo mosso alla sua opera pastorale, e specificamente ai suoi scritti omiletici, nei quali era convinto di approfondire lo spirito più genuino dei dettami conciliari ma soprattutto della tradizione della Chiesa primitiva, quella Chiesa dei padri che, insieme al dettato evangelico, costituiva per lui il faro cui tendere costantemente.

Tenendo come punti fermi le prospettive di indagine ora richiamate, si vorrebbe tentare di focalizzare l'attenzione su due temi fondanti dell'azione pastorale di Clario a Foligno: da una parte, il ruolo del vescovo all'interno della *Ecclesia reformanda* del suo periodo, da valutare facendo riferimento agli «specchi» e ai trattati sul vescovo ideale antecedenti al periodo di cui ci occupiamo. Dall'altra, una sorta di *theologia sacerdotalis* delineata da Clario nei suoi scritti, coniugata con i pratici accorgimenti messi in atto relativamente alla riforma del clero secolare folignate. L'azione nei confronti del popolo dei fedeli, delle confraternite, del clero regolare maschile e femminile faranno da sfondo al nostro discorso, essendosene già ampiamente occupati Ulianich e Buoncristiani nei loro contributi rimontanti oramai a qual-

⁹ Espressione ripresa da G. FRAGNITO, *Ercole Gonzaga, Reginald Pole e il monastero di San Benedetto Polirone. Nuovi documenti su Luciano degli Ottoni e Benedetto Fontanini (1549-1551)*, «Benedictina», XXXIV, 1 (1987), pp. 253-271, rifacendosi appunto ai precedenti studi di Billanovich, Menegazzo, Ginzburg, Prosperi e Collett. Tale filone giunge «a fondere in un intreccio difficilmente dipanabile le acquisizioni degli studi di esegesi biblica e patristica coltivati nei centri dell'ordine con tematiche e motivi di provenienza riformata o legati al profetismo gioachimitico, con esiti spesso eterodossi», p. 254. Vedi anche, della stessa, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», XXX, 1 (1983), pp. 129-171; XXX, 2 (1983), pp. 417-459; XXXI, 1 (1984), pp. 79-134.

¹⁰ Il già richiamato EVENNETT, *Three Benedictine Abbots*, cit.; B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985.

che decina di anni fa¹¹. Ma anche perché Clario scrive chiaramente che è la riforma dei vescovi, e in subordine quella dei preti, che deve preventivamente essere messa in atto per la rigenerazione morale di tutta la cattolicità.

Già Ulianich sottolineò che «le omelie del Chiari, proprio per la viva e concreta immagine del vescovo ideale che in esse prende corpo, possono in qualche modo allinearsi con quelle trattazioni che la figura del vescovo ideale si propongono di puntualizzare»¹²; ma, chiedendosi se l'editore negli anni sessanta avesse potuto in qualche modo intervenire per indirizzarle verso l'esaltazione della figura del vescovo ideale, opinava negativamente: le omelie manoscritte conservate, che costituiscono la stragrande maggioranza di quelle pubblicate dal confratello Benedetto Guidi, testimoniano la fedeltà dell'editore. Non solo, ma attestano pure che Clario le avrebbe scritte proprio in vista della stampa, apponendovi correzioni e limature a margine, comprovanti un lavoro di revisione. Non pare esserci dubbio però sul fatto che, quando le scrisse, Clario doveva avere ben presente la letteratura sul "buon vescovo" o meglio sul "vescovo ideale" che aveva avuto largo corso nei decenni precedenti.

A Foligno ben poco, direi quasi nulla rimane sugli otto anni di episcopato di Clario: è sorte che spesso colpisce la documentazione pre-tridentina, prima della definitiva conclusione del concilio intendo dire, e quindi non ce ne stupiamo più di tanto. Il Clario umanista ha però pensato bene di lasciarci un *corpus* di qualche centinaio di sermoni che ben documentano, oltre alle sue posizioni dottrinali, anche le direttive pastorali impresse alla sua azione episcopale. Questi sermoni, manoscritti, sono finiti, non è dato ancora appurare per quali vie (appartenevano un tempo alla famiglia Gigli di Foligno), alla Biblioteca comunale «Renato Fucini» di Empoli e in quella biblioteca sono conservati, come spesso accade nelle nostre strutture librerie pubbliche, in un armadio triste e per di più alla rinfusa, benché costituiscano il

¹¹ B. ULIANICH, *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Atti del VII convegno di studi umbri, Gubbio, 18-22 maggio 1969, Gubbio-Perugia 1972, pp. 147-265; A. BUONCRISTIANI, *La Diocesi di Foligno nella metà del Cinquecento durante l'episcopato di Isidoro Chiari (1547-1555)*, «Bollettino storico della Città di Foligno», VI (1982), pp. 85-106.

¹² B. ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale nelle prime omelie episcopali di Isidoro Chiari*, in *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*, herausgegeben von E. Iserloh und K. Reppen, erster teil, Münster Westf. 1965, pp. 610-634, a p. 617.

corpus più rilevante (ben 16 codici) di manoscritti cinquecenteschi in possesso di quell'ente. Ma 228 di quelle omelie sono comparse a stampa a Venezia in tre anni successivi: nel 1565 quelle sul vangelo lucano; nel 1566 quelle rivolte al popolo folignate e aventi come filo conduttore il discorso della montagna o sulle beatitudini; nel 1567 le *extraordinariae*¹³.

Sarebbero comparse ugualmente, o meglio sarebbero comparse senza alcuna censura, se Benedetto Guidi, il curatore, avesse atteso anche solo pochi anni? È quesito che è lecito porsi, dal momento che Gigliola Fragnitto ha segnalato invece i pesanti interventi censori sugli scritti del cardinal Gasparo Contarini comparsi a Parigi nel 1571, quindi poco tempo dopo, in direzione di un più stretto adeguamento ai dettami tridentini. Dal momento che una prima cauteleosa decisione fu presa da Guidi, quella di pubblicare dapprima le omelie su Luca, tenute nel 1551-52, in modo da fare da più facile apripista a quelle su Matteo, predicate all'inizio dell'episcopato folignate, ben più dure e dirette, come avremo modo di notare. Dal momento infine, come ha dimostrato una ventina d'anni fa Paolo Simoncelli, che i primi due testi delle omelie effettivamente passarono al vaglio dell'Inquisizione all'inizio degli anni settanta, senza però finire nell'Indice sistino, interessata l'Inquisizione comunque più che altro, e ovviamente, ai passi relativi alla predestinazione, nonché alla traduzione delle Sacre Scritture condannata nell'Indice di Paolo IV e parzialmente riabilitata grazie all'intervento di Ludovico Beccadelli nel 1562¹⁴.

Si aggiunge ora al coro la suggestiva ipotesi di Zaggia, il quale, grazie ad un fortunato raffronto tra una copia delle omelie posseduta dal collegio gesuitico di Milano e ora alla Braidense e un'altra conservata, ipotizza che, essendo nella seconda parte del primo testo riprodotte le prediche già

¹³ Si citano dalle seguenti edizioni consultate presso la Biblioteca nazionale di Firenze: *Isidori Clarii episcopi Fulginatis in sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum orationes sexagintanovem ad populum, in quibus praecipue dominicam orationem accurate admodum exponit Fulginensem clerum instituit ac perversas praedestinantium opiniones redarguit*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1566 [da ora in poi *Secundum Matthaeum*]; *Isidori Clarii episcopi Fulginatis orationum quas extraordinarias appellavit, volumen primum. Ad Pium V Pont. Max., volumen secundum*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1567.

¹⁴ P. SIMONCELLI, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice, 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, «Annuario dell'Istituto storico per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-84), pp. 189-215, in particolare pp. 198-201.

stampate nel primo tomo, ne siano esistite due edizioni, una per i censori e un'altra destinata alla circolazione¹⁵. Come che siano effettivamente andate le cose, resta il fatto che Ulianich ha sottolineato non esservi stati interventi consistenti rispetto ai manoscritti. E da un controllo su una parte delle omelie che ho potuto effettuare, mi sembra di poter aderire in pieno a questa tesi. Ma proprio qui sta il problema: erano anni, quelli immediatamente successivi alla chiusura del concilio, e quelli nei quali il pontificato di papa Ghislieri era solo agli inizi, in cui una pubblicazione di questo tipo poteva forse comparire ancora diciamo impunemente. Il clima era senz'altro tra i più favorevoli: nel 1564 era comparso a Roma lo *Stimulus pastorum* di Bartolomeo de Martyribus, sostenuto e sovvenzionato dal cardinal-nepote Carlo Borromeo; l'anno successivo a Lisbona vedeva la luce il *De officio et moribus episcoporum* di Luis de Granada. La pubblicazione dei sermoni di Chiari, dai quali l'idea di vescovo esce con forza, ma con altrettanta impetuosità se ne sottolineano i risvolti pratici, non poteva situarsi in un *humus* migliore. Ma questa è questione che rimanda al periodo successivo alla sua morte e che riprenderemo a chiusura del nostro discorso. Era comunque importante richiamarla ora al fine di sottolineare che si può fare pieno affidamento anche sulle omelie a stampa.

Il vescovo ideale e quello reale

All'interno dei sermoni dedicati al discorso della montagna, ve n'è un gruppo che tratta in maniera approfondita dei temi sopra accennati e sono suppergiù quelli che vanno dal XXI al XXXI e in appendice ai quali sono stati pubblicati gli atti dei quattro sinodi diocesani tenuti da Clario tra il 1547 e il 1550, uno, è bene sottolinearlo, ogni anno, come sarà sancito dal Tridentino. Da questi, e da altri spunti sparsi qua e là, è possibile ricostruire il ritratto e le funzioni del vescovo nell'ottica del nostro presule: pare però importante tornare a sottolineare che quella di Clario è, diremmo, un'*idea-incarnata* di vescovo, non è cioè l'astratto ideale tratteggiato sin dai tempi tardo-medievali, piuttosto siamo in presenza di un ideale coniugato con la prassi pastorale quotidiana di un vescovo di metà Cinquecento.

¹⁵ ZAGGIA, *Tra Mantova*, II, pp. 623-626.

Meglio delle nostre, parlano le parole di Giuseppe Alberigo, che si riferisce a Borromeo, ma che tipizza un fenomeno a nostro parere applicabile, con i necessari distinguo, anche a Clario: l'essere di Carlo, e di Isidoro, «oggettivamente in rottura rispetto alla tradizione del 'vescovo ideale', cui pure soggettivamente e geneticamente si ricollega e da cui dipende, almeno in parte. Le astrattezze (e i compiacimenti umanistici) della trattatistica precedente sul vescovo ideale sono superati dal temperamento lombardo, ma soprattutto dal riferimento al concilio»¹⁶. Senza voler fare del bieco e stupido campanilismo, è comunque un modo di fare differente, cresciuto in un *humus* fecondato da decenni di riflessioni su questi temi e dalle opzioni precise della parte lombardo-veneta della congregazione benedettino-cassinese, che Clario trasferisce a Foligno, suggestionato ed entusiastato, nei giusti limiti, dalla concomitanza con un concilio che poteva nei suoi anni dare ancora frutti sperati e attesi e desiderati¹⁷.

Ulianich ha parlato a proposito dell'opera di Clario di una «pastorale della *carità*»: associando a sé e al suo *munus* i magistrati cittadini, nel comune sforzo per migliorare la società e la vita cristiane, in una *societas*, è bene ripeterlo, che per il nostro vescovo è *tota christiana*, Clario veste i panni del presule riformatore. *Carità* come buone opere insomma, secondo la frase giovannea della fede «*quae operatur per charitatem*», alla quale Isidoro si rifà nei suoi discorsi in concilio e che è convinzione che lo allontana dall'ambito riformato, come ha sottolineato Evennett¹⁸. Un insistere, quello sulla carità come compito principale del vescovo, che si ritrova pure in Gasparo Contarini e che viene fatto risalire alla dottrina di ispirazione paolina fatta propria da Ficino, della carità superiore alla fede, come ha sottolineato Cantimori¹⁹. Ma che, se rapportato alle opere buone dei fedeli piuttosto che all'operato del vescovo, mostra in Contarini qualche ambiguità: nel suo *Modus concio-*

¹⁶ G. ALBERIGO, *Da Carlo Borromeo all'episcopato post-tridentino*, in H. JEDIN - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1985, p. 126.

¹⁷ Su questo, cfr. M. MARCOCCI, *L'idea e la coscienza del ministero episcopale nella cultura ecclesiastica lombarda tra '500 e '600*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento*, Novara 1994, pp. 59-78.

¹⁸ EVENNETT, *Three Benedictine Abbots*, p. 357.

¹⁹ È Gigliola Fragnito a richiamare questo tema nel suo *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze 1988, p. 166, recuperando l'intuizione cantimoriana nella ristampa anastatica della prima edizione di *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1967, pp. 46 sgg.

nandi infatti, raccomanda ai predicatori della sua diocesi bellunese di «evitare di dire al popolo che l'uomo è giustificato senza le opere [...] infatti per quanto tutto ciò sia vero, se ben inteso, non viene recepito dal popolo così com'è, anzi a causa di una predicazione di questo genere il popolo diviene pigro nell'agire bene, come se le nostre opere non servissero a niente»²⁰.

Sulla consonanza delle premesse teoriche tra Contarini e Clario, e sulla vicinanza delle loro opinioni in tema di giustificazione molto probabilmente ci sarebbe da discutere: meno invece sulla necessità di non riempire la testa della povera gente con questioni difficilmente se non per nulla comprensibili al volgo. Del resto, qui giocava in Clario anche la concezione aristocratica che era propria della congregazione religiosa alla quale apparteneva, nella quale si discuteva di questioni elevate e controverse solo tra monaci e laici eruditi²¹. E ancora, non bisogna dimenticare che a Venezia sin dal 1533 il nunzio Aleandro aveva ottenuto da Clemente VII un breve contro i frati che, in volgare, leggevano e interpretavano le lettere paoline o brani dell'Antico Testamento rischiando di ingenerare nei semplici pericolose distorsioni: roba da frati quindi, non da monaci.

Clario quindi imposta prima di tutto la sua riforma in vista di un'affermazione dei buoni e morigerati costumi: ecco la sua campagna contro i giochi proibiti e la bestemmia, come spie di disordine morale e sociale; contro il lusso e le azioni di disturbo dei momenti forti delle riunioni eucaristiche domenicali; contro le fiere cittadine in occasione di festività religiose. È battaglia ardua, che lo vede a volte contrapposto alle stesse autorità cittadine, le quali condividono con la popolazione usi e costumi invecchiati. Ma è battaglia volta ad emarginare gli elementi nocivi nei confronti di una sana e morigerata vita cristiana: le meretrici e il concubinaggio, ad esempio, sempre brandendo in mano il testo biblico, deposito delle forme

²⁰ F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gaspare Contarini*, Braunsberg 1881, p. 308. Ma Contarini espresse in più luoghi tale sua convinzione: P. SIMONCELLI, *Evangeliismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979, riporta la stigmatizzazione da parte del cardinale di alcuni predicatori [che] con un uso troppo spregiudicato di S. Agostino «vanno ponendo queste pazzie nel capo delli populi», p. 70, ma vedi anche p. 118.

²¹ Delle pericolose conseguenze sul piano sociale di un'aperta divulgazione della dottrina della giustificazione e dell'elitismo presente anche tra i valdesiani napoletani tratta M. FIRPO, *Tra alumbados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze 1990, in più luoghi, ad esempio alle pp. 17 e 30.

di comunione e dei modi modesti di vivere della Chiesa primitiva. Foligno è città a quell'epoca di poco più di 5000 abitanti, sulla direttiva Roma-Loreto-Assisi, come sottolinea Buoncristiani nei suoi lavori²²: quindi importante centro di svolgimento di fiere commerciali proprio in quanto luogo di passaggio; quindi cittadina ben fornita di artigiani e commercianti, ma anche di famiglie nobiliari, che tendevano a concentrare la gestione del potere nelle loro mani. Inserita all'interno dello Stato pontificio, trasformata da prefettura a governatorato nella prima metà del Cinquecento, vi si verifica, come succede frequentemente nei territori soggetti al papa, il fenomeno di un potere civile e di un potere spirituale in mano entrambi a due ecclesiastici, il governatore e il vescovo. Il terzo incomodo, se così si può dire, era costituito dal consiglio dei nobili, rappresentanti la comunità, che eleggevano podestà e cancelliere criminale, camerlengo (una sorta di ragioniere generale) e prefetti delle fiere, nonché i soprintendenti a monte di pietà e ospedali, mantenendo sostanzialmente il tradizionale controllo sulla vita cittadina. Controllo comunque sempre più insidiato dal potere centrale romano²³. Come era consuetudine, nel trentennio precedente all'arrivo di Clario, vescovo Fabio Vigili, i folignati avevano potuto vederlo solo per un anno intero, tanto era durata la sua residenza in diocesi.

La riforma desiderata e perseguita passa attraverso modalità e strumenti che solo vent'anni più tardi saranno solennemente sanciti dal Tridentino, ma che nelle formulazioni conciliari avevano storia antica: come la prescrizione del sinodo diocesano, da tenersi annualmente già negli ordini del Lateranense IV del 1215. Mancando gli atti delle visite pastorali, è nei testi dei suoi quattro sinodi che è possibile intravedere gli indirizzi riformatori clariani. Innanzitutto nei confronti del suo clero, che richiama, e non potrebbe essere altrimenti, essendone lui stesso l'esempio vivente, al dovere della predicazione festiva: la predicazione è «cibi alimento gregis Chri-

²² BUONCRISTIANI, *La Diocesi di Foligno nella metà del Cinquecento*, pp. 85-106; ma vedi anche, dello stesso, *La Diocesi di Foligno nella seconda metà del Cinquecento. La visita apostolica di Pietro Camaiani (1573)*, «Ricerche di storia socio-religiosa», 1984, quaderno n. 3, pp. 225-265 e 1985, quaderno n. 4, pp. 135-170; *Le visite apostoliche post-tridentine con particolare riferimento alle diocesi dell'Umbria*, «Ricerche di storia socio-religiosa», 1983, quaderno n. 2, pp. 73-114.

²³ P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, pp. 144-155.

sti»²⁴. Ma Clario non si nasconde le difficoltà di riformare un clero non preparato: ecco quindi l'invio di un predicatore di supporto durante un intero anno, affinché i sacerdoti si istruissero nell'esempio; ecco l'istituzione di una lettura di Sacra Scrittura in cattedrale.

Vesti, uso di armi, povertà, chierici *vagantes* o proletari o mercenari sono altre preoccupazioni alle quali il vescovo tenta di rispondere, dovendo spesso registrare lo sconforto dell'insuccesso. Tanto che alla fine è costretto ad ammettere di doversi servire soprattutto dei laici per questa opera di moralizzazione ed evangelizzazione, con un'apertura a dir poco inconsueta su un mondo, quello del laicato, che la storiografia ha sempre visto conculcato, e in parte certo lo fu, da un controllo ecclesiastico sempre più pervasivo. Ma un mondo sulla cui importanza e sulla cui continuità, in forme ovviamente differenti e adattate alle nuove situazioni, ancora molto ci sarebbe da dire e da scrivere. Ne è esempio parlante la volontà di ascoltare insieme al parroco la voce di parrocchiani impegnati (diremmo oggi) per farsi un'idea delle condizioni delle singole comunità, segnando un elemento di differenziazione rispetto a molti suoi confratelli, antecedenti e successivi, più propensi a fidarsi dei pareri degli ecclesiastici nello svolgimento del loro compito di visitatori pastorali. Ma allo stesso modo risulta evidente l'interesse di Clario per il laicato e per la sua azione all'interno della società allorquando, nel 1550, fonda un compagnia o confraternita di «gentil huomini ricchi» specificamente dediti all'elemosina ai poveri. Molto opportunamente, Ulianich richiama i Buonomini di San Martino di Firenze del vescovo Pierozzi, il Divino Amore di Genova e la *societas charitatis* di Giberti a Verona nel 1531: sarebbe opportuno soprattutto ricordare le storie di queste istituzioni e quindi di quell'associazionismo cattolico che non si estinse, non perse i connotati di aggregazione spontanea, almeno nelle prime fasi di vita, salvo poi essere sottoposto a controllo una volta consolidatosi e reso visibile da strutture anche complicate di gestione.

La trattistica sulla figura del vescovo ideale affonda le sue radici nell'età medievale, come ha ben illustrato Jedin nel suo ormai classico lavoro²⁵.

²⁴ *Secundum Matthaeum, oratio XXVIII.*

²⁵ In seguito rifuso in H. JEDIN - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1985, dal quale citiamo e al quale ci riferiamo. Ma vedi anche il numero monografico della rivista «Vivens homo», 11/1, gennaio-giugno 2000, *Il vescovo fra storia e teologia. Saggi in onore del card. Silvano Piovaneli*, pp. 5-371, con interessanti puntua-

Jehan de Gerson sottolinea due temi molto presenti nel Nostro: il compito fondamentale per il presule della *cura animarum* e quello altrettanto importante della predicazione. Ovviamente, qui siamo a livello di teoria, la prassi, perlomeno fino a Trento e anche oltre, sarà come sappiamo ben differente, nella maggior parte dei casi. Sono presenti del resto in Gerson buona parte dei temi poi ribaditi a Trento: la formazione del clero, la cura nell'amministrare i sacramenti, le visite pastorali e i sinodi, la residenza in diocesi. Soprattutto, si sottolinea la maggiore e più pesante responsabilità pastorale tanto più si sale nella dignità sacerdotale e gerarchica: premessa per quella preminenza del vescovo che ritroveremo in Clario. I trattati di Gerson e di Dionigi il Certosino, che scrive verso la metà del '400, pur se letti e meditati, non hanno particolarmente influenzato i successivi *specchi* del vescovo: i due più famosi di ambito italiano sono quello del primo patriarca di Venezia, Lorenzo Giustiniani e dell'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi: è strano il fatto che, pur avendo responsabilità pastorali, entrambi si concentrino maggiormente sulla condotta esemplare e sulla purità della vita interiore del presule. Jedin vi intravede un influsso della contemporanea *devotio moderna*. Sono comunque tutti elementi che aiutano a capire meglio l'insistenza di Clario su tematiche che colgono i punti fondamentali delle suggestioni francesi e italiane del secolo a lui precedente.

Chi incarnò invece per primo l'ideale del vescovo riformatore fu senz'altro Gian Matteo Giberti, nominato nel 1524 vescovo di Verona e lì dimorante sino alla morte, avvenuta nel 1543. Pier Francesco Zini, nel suo *Boni pastoris exemplum* del 1573, lo addita pubblicamente come tale e, tralasciando di trattare delle virtù personali del vescovo, ne individua la unica cifra nella *cura animarum*, che ha come corollario o meglio come antecedente la formazione di un clero adeguato all'uopo: embrionalmente, si sviluppa la prima idea di una casa di preparazione per i futuri sacerdoti, dapprincipio individuata nella stessa residenza vescovile. Sarà il medesimo Zini a fornire ai padri conciliari nel 1563 una nuova edizione delle costituzioni sinodali del vescovo veronese, dopo che il suo esempio aveva fecondato l'azione pastorale dei presuli più avvertiti durante gli anni '40 e '50 del seco-

lizzazioni dall'età antica ad oggi sul ministero episcopale in una visuale multi-disciplinare. E pure i saggi raccolti in *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli e D. Zardin, Roma 1997.

lo. Ma Giberti si preoccupò pure della formazione permanente del sacerdote in cura d'anime, con periodiche lezioni di teologia e di casi di coscienza, con l'istituzione di sodalizi tra preti, e con l'invio di predicatori nelle parrocchie delle diocesi, come farà anche Clario. Entrambi vedono come fondamentale lo spendersi del vescovo in prima persona per dare l'esempio e per spronare e laici ed ecclesiastici ad incamminarsi su una via di riforma interiore ed esteriore dei costumi.

Samuele Giombi, nei suoi importanti studi sulla predicazione cinquecentesca, lega direttamente il modo di predicare clariano a quello di ispirazione gibertina, altro punto di contatto tra i due: Giberti inaugura «un nuovo tipo di predica, basato sull'*explanatio evangelii* e disponibile ad affrontare con apertura temi già 'scottanti' come la predestinazione»²⁶; Clario lo fa proprio, rinunciando al *sermone tematico* degli scolastici e a quello penitenziale degli ordini mendicanti per concentrarsi sulla lezione proveniente dal testo biblico e dalla patristica antica. Una novità, questa, che proviene più dalla pratica dell'esercizio pastorale, meno dai trattati teorici sul vescovo ideale, su questo punto ancora molto attardati.

Sotto il profilo teorico, e della trattatistica sulla figura episcopale, il riferimento più vicino all'epoca in cui il Nostro visse ed operò è quello al *De officio viri boni ac probi episcopi* di Gasparo Contarini, scritto nel 1517. Più vicino sia per il medesimo ambiente sul quale e Contarini e Clario avevano gravitato tra gli anni venti e trenta; sia per i medesimi luoghi frequentati, come quel monastero di San Giorgio Maggiore in laguna, di cui fu priore dal 1532 proprio Gregorio Cortese e che parte non indifferente ebbe, all'interno di una triangolazione *benedettino-cassinese* che univa Venezia a Mantova e a Catania, passando per la *matrice* Santa Giustina di Padova, nelle fortune e nelle sfortune del gruppo degli *spirituali* italiani, ma anche dell'eresia radicale di un Giorgio Siculo. Non sarebbe ipotesi fuor di luogo quella che presupponesse un contatto diretto di Clario con il testo contariniano, anche se questo fu pubblicato solo molti anni dopo la morte dell'autore, a Parigi nel 1571, quindi pure a distanza di molto tempo dalla scomparsa dello stesso Clario.

²⁶ S. GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, «Cristianesimo nella storia», XIII (1992), p. 92. Vedi anche, dello stesso, *Precettistica e trattatistica sulla retorica sacra in età tridentina. Linee storiografiche e ipotesi di ricerca*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIV (1998), pp. 581-612.

Gigliola Fragnito ne ha giustamente sottolineato l'afflato più che altro astratto, indice, e *pour cause*, non avendo all'epoca Contarini incarichi ecclesiastici, di assenza di contatto con la realtà concreta della gestione di una diocesi. È senz'altro tratto che costituisce uno iato rispetto a Clario, ma altri elementi concorrono ad unire i due personaggi e i loro scritti: il comune sostrato erasmiano, di quell'umanesimo cristiano del quale Hubert Jedin faceva la cifra distintiva del Nostro, contribuendo però a determinare l'oblio sul Clario-vescovo, sino agli studi relativamente recenti già richiamati; l'individuazione del Vangelo come deposito principale della *christiana philosophia* che deve guidare ogni passo del vescovo. Dittrich aveva individuato nella figura e nell'operato del vescovo di Padova Pietro Barozzi e negli statuti sinodali da lui promulgati nel 1488 una delle possibili fonti del trattato contariniano; Tramontin vi aveva aggiunto la consonanza con la spiritualità di Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini, spiritualità di ispirazione prevalentemente monastica, quindi con possibili punti in comune con quella benedettino-cassinese di Clario, tanto più che i due pensarono anche ad un certo punto di aggregarsi alla sua congregazione.

Fragnito, accettando questi suggerimenti, li approfondisce, in direzione di un'assenza di tematiche legate alla disciplina del clero, che invece erano parte integrante delle considerazioni di un vescovo-pastore come Barozzi; e di una maggiore sottolineatura di temi canonici, l'accaparramento dei benefici, il malcostume degli ecclesiastici, la loro ignoranza, le superstizioni popolari, le discordie tra regolari, nodi già erasmiani se vogliamo e fortemente riproposti dai due veneziani nei loro scritti. Ma il vescovo contariniano è uomo calato nella vita attiva del suo tempo e quindi solo molto parzialmente può accettare lo stile di vita contemplativo abbracciato dai suoi due conterranei: non è tanto e non è solo la salvezza sua alla quale il vescovo deve tendere con la perfezione di vita, quanto piuttosto porsi a modello perché quella stessa perfezione sia attingibile anche dal suo gregge. Contarini è molto chiaro in proposito: «non tam perfectam vitam profiteri, idest eam qua ad perfectionem tenditur, qualem monachi profitentur, sed eam perfectam vitam, qua quis iam perfectus sit aliosque valeat ad perfectionem deducere»²⁷.

Il presule contariniano è *probus*, cioè è dotato di tutte quelle virtù personali che dagli scritti di Jehan de Gerson in poi debbono contraddistin-

²⁷ FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 155.

guerlo; ma è anche *vir bonus*, vale a dire è cittadino contemporaneamente al servizio della Chiesa e dello Stato. Su questa strada Clario non segue il cardinale veneziano, e forse in questo può aver giocato un influsso non indifferente la sua origine monastica: siamo ancora ben lontani dalla *pote-stas in temporalibus et spiritualibus* bellarminiana, peraltro sbilanciata quella a favore del papato, ma Isidoro Clario, se si rimettono insieme brani sparsi qua e là, pare delineare una preminenza del vescovo anche rispetto alle autorità civili, perlomeno per quegli aspetti che pertengono ai costumi della popolazione, ed anche in questo si possono stabilire consonanze con il testo contariniano, che la giustifica sottolineando la superiorità dei fini ultraterreni per la salvezza delle anime.

È ben vero che più volte egli si appella alla fiducia delle autorità cittadine, come fa fin da subito nella lettera che ancora a Trento invia loro a febbraio del 1547, quasi volesse richiamare l'uso antico dell'elezione vescovile da parte dei fedeli (elemento questo da tenere presente, per il discorso che verremo facendo): venuta meno quella fiducia, come quando, già vescovo, le autorità sembrano preferirgli come predicatore un sostituto che Clario aveva individuato dovendosi assentare da Foligno per la visita pastorale, e non avrebbero potuto fargli affronto più grave, il vescovo si dichiara pronto a dare le dimissioni²⁸. Ma, una volta ottenuta, quella medesima fiducia deve essere assoluta e incondizionata, tanto che «se il vostro vescovo vi comanda qualcosa che a vostro parere non è sufficientemente giustificabile, credetegli comunque e obbeditegli perché non è senza il sostegno divino che lui ve lo ordina»²⁹. Clario non vuole affermare in astratto una superiorità dell'un potere sull'altro, piuttosto è l'altissima dignità di cui gode il vescovo, in quanto *alter Christus*, in quanto «banditore della parola di Dio», che gli consente nella vita quotidiana di poter dare indicazioni anche alle potestà civili. Di più, basterebbe che queste si uniformassero ai dettami di quella *evangelica philosophia* «tota complecta» nel discorso sulle beatitudini perché degli sproni del vescovo non si avesse più bisogno³⁰.

Accanto alla rigenerazione morale del clero, che vedremo fra poco in che modo Clario vorrebbe declinata, il presule insiste sul rinnovamento

²⁸ *Secundum Matthaeum, Oratio XXII.*

²⁹ *Secundum Matthaeum, Oratio XXXI.*

³⁰ Empoli, Biblioteca comunale "Renato Fucini", *Orationes habitae in episcopatu*, ms. 1/35/H/1, *Oratio XXIV.*

della classe dirigente: «tra le cose che sono indispensabili *ad respublicas conservandas*, in primis si richiede che coloro i quali sono preposti al reggimento cittadino, sopravanzino tutti quanto a saggezza [*prudentia*] e integrità di vita»³¹. Sia laici sia ecclesiastici insomma, qualora siano insigniti di cariche direttive, devono essere profondamente compresi dell'alto ruolo loro assegnato e adeguarvisi. Perché è vero che quello di vescovo è l'*honor supremus in ecclesia Christi*, ma ad esso è legata anche la più grande responsabilità: e lo stesso vale nondimeno sul versante laicale.

Il vescovo clariano è sostituito degli apostoli, perché gli è stata affidata la *cura animarum*, ministero che a sua volta lui trasmette al suo clero, non potendo umanamente occuparsi di ognuna e di tutte le anime affidategli. La dignità episcopale è il «*primus in ecclesia Christi gradus*, ac *summus*», al quale anche re ed imperatori nei secoli si sono inchinati³². Il vescovo è «*tantumquam archimandrita*», cioè, riandando alla radice etimologica greca, è principe dei pastori, dovendo accudire a molte greggi, «*quas graeci mandras vocant*», e le sue mandrie sono le parrocchie della sua diocesi. Vale a dire, sulla base del motivo giovanneo (Gv. 10,11), il vescovo è il buon pastore e per lui prendersi cura delle pecore affidategli è il modo migliore per amare Cristo: *amas me, pasce oves meas* è l'ordine che Cristo trasmette a Pietro e tramite Pietro, *in eo*, a tutti i vescovi, *episcopis omnibus*³³. «*Decet enim et unusquisque vultum sui pecoris agnoscat, ne sint tanquam oves non abentes pastorem*»³⁴: fondamentale che ogni pecorella abbia una guida, un esempio da seguire; fondamentale che il vescovo le conosca e le riconosca tutte. Fresco doveva essere il ricordo della predica tenuta dal gesuita Alfonso Salmerón a Trento il 27 dicembre 1546, in cui individuava proprio nel motivo giovanneo l'ispirazione a cui tendere per la riforma della Chiesa. Due, ma essenziali, ma faticosissimi, i compiti principali del vescovo: la predicazione almeno festiva durante tutto l'anno liturgico; la visita annuale alle parrocchie della sua diocesi. Non si son voluti, con questi richiami alla letteratura sul vescovo ideale, stabilire riscontri puntuali o ascendenze precise, quanto piuttosto sottolineare punti di vicinanza tra gli scritti del nostro vescovo e

³¹ *Secundum Matthaeum, Oratio XXI.*

³² *Secundum Matthaeum, Oratio XXI.*

³³ Empoli, Biblioteca comunale "Renato Fucini", *Orationes habitae in episcopatu*, ms. 1/35/H/1, *Orationes septima et decima.*

³⁴ *Secundum Matthaeum, Oratio XXVII.*

quella medesima letteratura, che gli sarà molto facilmente capitata sotto mano sia prima sia durante lo svolgimento del suo mandato episcopale.

Ma, verrebbe da chiedersi, e il vicario di Cristo in terra, il pontefice romano, dov'è scomparso? Sarebbe certo troppo azzardato (o forse no?) ipotizzare una svalutazione da parte di Clario della dignità pontificia. Quello che possiamo rimarcare è che in questo tentativo di risollevare il prestigio dell'istituto episcopale è di tutti i vescovi che si parla, non di uno in particolare, perché è nelle mani di tutti i vescovi della cattolicità che risiede secondo Clario la possibilità di dare un volto nuovo alla Chiesa del suo tempo. Di certo, gli abusi perpetrati a Roma in Curia, nonché la loro aperta denuncia, avevano anche in ambito monastico una lunga tradizione e questo non aiutava ovviamente ad infondere fiducia in chi avesse anche solo potuto sperare in una riforma guidata dai vertici romani. Tanto è vero che c'era stato bisogno di convocare un concilio. E in quel concilio soprattutto Clario pare riporre le sue speranze di riscossa.

Concorrono a testimoniarlo due passi delle sue omelie: sono due brani che attengono più agli aspetti disciplinari e nulla offrono di dottrinale o di enunciativo, ma è tra le pieghe degli atti concreti che forse è possibile ritrovare tracce di opzioni teoriche in chi, come Prospero ha provato, era già in anni precedenti all'episcopato ascrivibile alla cerchia dei nicodemitici. E, perdipiù, visto che il primo passo è riconducibile al settore beneficiale, avanzare riserve, e in questo caso aperte critiche all'impalcatura sulla quale si reggeva il radicamento della Chiesa di Roma sul continente, voleva certo dire non risparmiare la dignità di chi a capo di quella Chiesa era chiamato a governare, nel caso, peraltro molto comune, non ottemperasse ai retti imperativi in direzione dei quali avrebbe dovuto essere indirizzata la sua azione di guida e di capo.

Non *dispensationes*, sed *dissipationes* sono le dispense concesse dalla Sede apostolica all'obbligo di residenza: certo, si affretta un po' malignamente a giustificare Clario, sono abusi che sorsero *proculdubio* senza vera colpevole intenzione da parte curiale, ma il loro utilizzo è contro coscienza. E proprio in nome della coscienza al vescovo è consentito non tenerne conto, così come un qualsiasi beneficiario, lungi dal sentirsi consolato e protetto dall'aver ottenuto tale dispensa, non deve scordarsi che prima di tutto deve rispondere a quella medesima coscienza. «Nemo tibi (ait vir sanctissimus) de dispensatione apostolica blandiatur, cuius conscientiam

divina sententia tenet alligatam»³⁵: val la pena di riportare nella lingua originale questa frase che mi pare centrale nell'economia del nostro discorso: siamo ben al di là della schiettezza che Ulianich intravide come possibile causa nell'aver posposto la pubblicazione di queste omelie rispetto a quelle sul vangelo di Luca, benché anche lui riporti il caso di un ricorso a Roma del senato folignate contro il divieto del vescovo di tenere la fiera di S. Lucia in giorno festivo, ma lì il riferimento era solo alla legge divina del rispetto domenicale, non direttamente alla coscienza individuale.

La critica alla centralità del settore beneficiale quale causa della decadenza e degli abusi della Chiesa di cui fa parte offre invece a Clario il destro per un'affermazione decisa della preminenza del foro interno, che deve essere condizionato in via privilegiata dalla *divina sententia* (con sottesa, mi pare, una svalutazione dell'intermediazione ecclesiastica, solo ovviamente quando questa vi contrasti), nel dirimere le perplessità di carattere morale e nel sanare gli abusi. Se poi leghiamo questa *divina sententia* all'ambito nel quale viene richiamata, quello cioè dell'obbligo della residenza per i beneficiati, vescovi e sacerdoti, viene in mente quello *ius divinum* intorno al quale proprio nei primi due anni del concilio si era arenata la discussione in materia appunto di residenza dei vescovi, ma che era stato fortemente affermato da Tommaso de Vio nel suo commento alla *Summa* dell'Aquinate già nel lontano 1517, commento che potrebbe essere la fonte clariana, dal momento che il Caietano definisce la residenza «stretto dovere di coscienza» da osservare *sub divino praecepto*. E non dimentichiamo che il Nostro inviò ai padri conciliari riuniti a Trento una lettera proprio su questo specifico argomento, lettera nella quale ribadì con forza la necessità della residenza, benché sfumasse proprio il riferimento al diritto divino, non escludendolo però neppure categoricamente³⁶.

Non andrei oltre con le congetture, anche se mi paiono, questi, indizi non da poco sulle più riposte convinzioni del nostro presule, che potrebbero certo anche essere ricondotte a quel partito degli zelanti per i quali, secondo le parole di Jedin, il problema della residenza fu «coscientemente elevato a questione di principio per la costituzione stessa della Chie-

³⁵ *Secundum Matthaeum, Oratio XXVIII.*

³⁶ Su questo tema ha scritto pure A. MARANI, *Il Clario e la residenza dei vescovi*, «Brixia sacra», nuova serie, VII (1972), pp. 114-121.

sa»³⁷. Sottolinerei comunque che sono anni nei quali il papato è ancora sotto gli occhi dei riflettori, e non sono occhi benevoli (il 1547 è l'anno dell'uccisione di Pier Luigi Farnese, vale ricordarlo, espressione massima del nepotismo papale, esprimendosi nella costruzione di uno stato *ad hoc*); che l'apertura del concilio ha riproposto i timori appunto del conciliarismo, timori non infondati se si guarda alle peripezie e ai giochi di prestidigitazione ai quali i legati pontifici devono offrirsi per tutelare il potere sanzionatorio romano; che una parte non irrilevante dell'episcopato con cui Clario ha avuto modo di confrontarsi a Trento, quella iberica in particolare (dalla quale peraltro proverranno i più innovativi trattati sul vescovo ideale, come abbiamo notato), vede senza equivoci proprio nell'istituto episcopale il motore principale del rinnovamento della Chiesa tutta. Ed è, vale ricordarlo, in grande maggioranza favorevole all'affermazione dello *ius divinum* relativamente alla residenza vescovile.

Vescovo di Gubbio praticamente negli stessi anni di Clario, tra il 1544 e il 1555, era Marcello Cervini, poi papa Marcello II: e il Nostro vi intrattene uno scambio epistolare, come provano le lettere depositate presso le *Carte Cervini* dell'Archivio di stato di Firenze. Le tesi in fatto di autorità papale episcopale e secolare del futuro pontefice sono state fatte oggetto di studio da parte di William V. Hudon una quindicina d'anni or sono. L'autore lo definisce «fundamentally a pragmatist», ovvero un sostenitore della necessità di scendere a compromessi per indirizzare i vari poteri verso un fine comune, quello cioè del controllo su tutta intera la società cristiana³⁸. Cervini è convinto sostenitore della suprema autorità del papato sulla Chiesa universale, così come di quella del pontefice sul concilio, ma è altrettanto convinto che la riforma debba partire dalla Curia e dal collegio dei cardinali, e questo convincimento lo avvicina a Clario: come sappiamo, entrambi in questo loro desiderio rimarranno, ancora per lungo tempo dopo la loro scomparsa, peraltro quasi contemporanea, ampiamente delusi.

³⁷ H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, in JEDIN-ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo*, p. 46.

³⁸ W.V. HUDON, *Papal, Episcopal and Secular Authority in the Work of Marcello Cervini*, «Cristianesimo nella storia», IX (1988), p. 496; ripreso ed ampliato in *Marcello and Ecclesiastical Government in Tridentine Italy*, Northern Illinois University Press, 1992. Ed ora anche P. PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello II Cervini. Una ricostruzione dalle carte di Jeanne Bignami Odier. I libri a stampa*, Città del Vaticano 2001.

Lo stesso sistema beneficiario va migliorato per Cervini solo tramite un'energica azione da parte del pontefice: insomma, mentre il concilio deve solo occuparsi della definizione delle questioni di fede, l'iniziativa di riforma, prima di tutto dei costumi, è necessario parta da Roma, ben diversamente da quella che era invece la posizione dell'imperatore Carlo V, interessato che a Trento non si chiudessero le porte ai protestanti trattando solo di dottrina e non di riforma. Varrebbe invece la pena di sottolineare la maggiore consonanza di opinioni tra Reginald Pole e il nostro Clario in relazione ai rapporti papa-episcopato. Come ha potuto appurare Thomas Mayer, nel suo *De summo pontifice*, composto pare in occasione del conclave che lo vide soccombere, nel 1550, per opera di Carafa, a papa del Monte, Pole pare ravvisare solo «una differenza di grado tra l'ufficio papale e quello del resto dei vescovi, tutti alla stessa stregua successori degli apostoli»³⁹: una bella differenza rispetto alla gerarchia ravvisata da Cervini Dio-papa-vescovi, gerarchia che presuppone sudditanza, nella sostanza; una maggiore vicinanza piuttosto con la preminenza direi pressoché assoluta del vescovo nell'ambito della sua diocesi. Sono comunque ipotesi che necessiterebbero di maggiore scavo e più puntuali riscontri; ipotesi però probabilmente non del tutto peregrine.

Ma è sul piano della giurisdizione episcopale che Cervini e Clario paiono interagire maggiormente. Cervini ha conosciuto Clario a Trento e Clario lo consulta spesso per questioni legate al suo ministero pastorale, come testimonia il carteggio fiorentino. Entrambi non affrontano il tema dell'origine divina dell'autorità vescovile, ma sembrano concordare sull'ampiezza del potere del vescovo in quanto sorta di *pontifex in ecclesia sua*: questo ovviamente non esclude il ricorso ad un cardinale o direttamente al papa in casi particolarmente controversi. Ma tale ricorso ha funzione sussidiaria e di sostegno alle giuste rivendicazioni del vescovo nell'espletamento delle sue funzioni giurisdizionali, come nel caso della controversia con i canonici folignati obbligati a cantare mattutino in coro, risolta grazie all'intervento del cardinale con il demandare tutto alla decisione di un suo pari grado, sottraendo la causa alla Sacra Rota. Per la verità, Clario giunge ad estre-

³⁹ T. F. MAYER, *Il fallimento di una candidatura: il partito della riforma, Reginald Pole e il conclave di Giulio III*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXI (1995), pp. 41-67: p. 66. Ma vedi anche P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma 1977, pp. 216 sgg.

mizzare tali indicazioni e in una lettera, segnalata da Buoncristiani, si dichiara talmente impedito nell'espletamento delle sue funzioni pastorali da minacciare le dimissioni qualora da Roma non gli si conceda il necessario appoggio⁴⁰. Il condizionamento dunque non è solo unilaterale, ma nella visione del Nostro l'autorità papale deve aiutare affinché quella vescovile in ambito locale risulti preminente ed indiscussa.

Simili anche le idee relative alla preminenza dell'autorità ecclesiastica su quella secolare: giusto affidarvi quando entrambi tendono al medesimo fine; altrettanto giustificato imporvi quando i secolari vogliono perseguire strade non consone alle radici religiose della società che sono chiamati a reggere; ma molto opportuno cercare di instaurare una collaborazione reciproca soprattutto a livello diocesano, dove maggiori frutti riesce a portare nella risoluzione dei problemi quotidiani. Che siano delegati da Dio al papa, da Dio e dal papa ai vescovi, dai vescovi ai vicari e ai visitatori, potere e autorità diventano vincolanti e per gli ecclesiastici e per i secolari, e, nello Stato pontificio, tanto più per gli ecclesiastici che sono pure amministratori secolari: «a che dovete principalmente mirare, considerando al carico che con l'honor vi s'accresce de havere a render conto di tutti quelli, de quale havete presa la cura», scrive Cervini il 29 aprile 1547 a Bernardino Maffei, nominato vescovo di Massa⁴¹. Ma potrebbe essere frase indirizzata proprio nello stesso periodo anche al nostro Clario. E potrebbe essere auspicio indirizzato da Clario agli amministratori della sua Foligno, notando su questo punto una estrema consonanza di idee tra i due presuli.

Hudon parla di «a kind of practical or 'working' ecclesiology» e la riporta a quella «humanistic and exceedingly practical kind of education» che pure accomuna a Marcello e Isidoro⁴². Ma non si andrebbe troppo lontani dalla verità se si richiamasse per queste idee su potestà e giurisdizioni lo stesso *Consilium de emendanda ecclesia*: frutto del compromesso tra differenti visioni, tra Contarini Pole Giberti Cortese Badia e Carafa Aleandro Sadoleto, con Clario a fare da segretario ad uno di loro e quindi al centro dei dibattiti, vi si può già ravvisare un forte richiamo all'autorità e alla funzione preminente dei vescovi, «che rientrava in una concezione tutta gerarchica e 'cle-

⁴⁰ BUONCRISTIANI, *Le visite apostoliche post-tridentine*, p. 75, nota 4.

⁴¹ HUDON, *Papal, Episcopal and Secular Authority*, pp. 516-517, nota 93.

⁴² HUDON, *Papal, Episcopal and Secular Authority*, p. 519.

ricale' della gestione della Chiesa»⁴³. Si tratta quindi di un *humus* comune di riflessioni aperte e disincantate relative ai veri problemi che angustiavano la Chiesa del tempo, riflessioni che Clario non si esime dal provare a concretizzare in pratiche pastorali non appena ricevuto il mandato episcopale.

L'altro elemento di interesse lo si trova in una similitudine che fa da *incipit* alla XXVII omelia⁴⁴. Come il papa ha riunito un concilio ecumenico, prima tenutosi a Trento ed ora traslato a Bologna, lo stesso faccio io, vescovo di Foligno, indicendo il sinodo diocesano (benché, nota a margine, l'obbligatorietà della convocazione dei sinodi verrà sancita solo nel 1563, anche se la tradizione risaliva al Lateranense IV del 1215). Anche perché, e in questo caso Clario prefigura decisioni tridentine di là da venire, e lo fa molto significativamente riallacciandosi a concili dei primi secoli della cristianità, è stato in passato fatto divieto al vescovo di allontanarsi per più di tre settimane dalla sua diocesi⁴⁵. Non sono però tanto queste similitudini e questi richiami che suscitano in noi attenzione, o meglio non è solo in questi che risiede l'interessante, quanto nel legame che Clario stabilisce attraverso la sua persona tra i due eventi, sinodo e concilio: non potendo io più partecipare al concilio generale a causa del mio obbligo di residenza, ne convoco uno in cui riunisco la mia Chiesa particolare, che è parte ma anche figura di quella universale⁴⁶.

⁴³ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, «Società e storia», a. V, 18 (1982), p. 943. L'a. colloca in questo studio Clario tra i semi-pelagiani, definendolo "politicamente un moderato", ma con credenze religiose sfumanti "nell'eterodossia più radicale", e distinguendolo da una parte dagli *spirituali* sostenitori della giustificazione per fede e dall'altra dagli "illuminati erasmiani", p. 953.

⁴⁴ *Secundum Matthaeum, Oratio XXVII*.

⁴⁵ Empoli, Biblioteca comunale "Renato Fucini", *Orationes habitae in episcopatu*, ms. 1/35/H/1, *Oratio XIV*. In altro contesto, Borromeo, strenuo difensore dell'obbligo della residenza continua, consiglierà invece il confratello Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna, di recarsi personalmente a Roma, derogandovi, per sciogliere alcuni nodi relativi alla riforma della sua diocesi, viaggio "utile non solo per la Chiesa di Bologna ma per la riforma della Chiesa universale", in PRODI, *Il sovrano pontefice*, pp. 264-265.

⁴⁶ «Una chiesa concepita e rivissuta nella sua dimensione diocesana e metropolitana allargata a valenze e a riflessi su quella universale», come ha ottimamente scritto P.G. Longo, riferendosi al vescovo di Novara Bascapè, collaboratore di Borromeo, e quindi ad un terreno comune richiamantesi, in «Ripigliare ormai la perduta voce...». *La "vocazione" episcopale di Carlo Bascapè*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo*, p. 189. Interessante anche la rivalutazione da parte del presule novarese del fondatore della Chiesa locale, san Gaudenzio,

Questo in soldoni il ragionamento di Clario. Ma è ragionamento che rinvia ad una volontà di sottolineare e la necessità di partire dalle Chiese particolari, ciascuna guidata dal suo vescovo, per riformare la Chiesa universale; e la preminenza dell'obbligo di residenza su qualsiasi altro compito episcopale. Insomma, Clario da Foligno sta dando indicazioni al concilio che dovrà riunirsi nuovamente a Bologna: nel rispetto e nella rigida applicazione di quanto già sancito a Trento, Clario testimonia concretamente, nello svolgimento del suo mandato episcopale, i suoi orientamenti riguardo a quanto ancora rimane indeterminato e su cui pare, con la sua stessa condotta di vita, chiedere una sanzione definitiva da parte del consenso universale dei vescovi cattolici. Le parole di Clario non lasciano adito a dubbie interpretazioni: «dedi operam ut quod generalis concilii patres tempore impendunt instaurando christiano orbi, ego interea idem tempus restituendis huius civitatis et dioeceseos meae Fulgineae moribus impenderem», e *in primis*, secondo l'uso dei padri della Chiesa, la rivitalizzazione dell'istituto del sinodo diocesano⁴⁷. È questo un contributo, che andrebbe ovviamente ulteriormente sviluppato, in direzione di quella storia delle Chiese locali che vent'anni fa Giuseppe Alberigo individuava come uno dei nuovi traguardi nello studio del Cinquecento religioso italiano e che mi pare sia stata interpretata solo in maniera riduttiva dalla categoria della "religione cittadina" tipizzata in quegli stessi anni da Luigi Donvito⁴⁸.

Del resto, la maggior parte delle questioni trattate non potrebbero esser meglio riassunte da un brano del *Processo Morone*, brano che rimanda alle discussioni avutesi durante l'assise tridentina, ma che apre allo stesso tem-

«quasi a riflesso del senso di Pietro e del pontefice nella Chiesa universale. I vescovi novaresi sono successori di Gaudenzio, come i pontefici sono successori di Pietro», p. 193.

⁴⁷ Interessante quanto scrive a questo proposito S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979, richiamando la lezione cantimoriana e sostanzialmente confermando quanto siamo venuti sin qui scrivendo al riguardo: «a ragione Cantimori osserverà che non solo uomini come questi [si riferisce a Morone appunto] furono tutt'altro che rivoluzionari, ma che proprio uno dei cardinali della riforma che essi propugnarono, la riaffermazione dell'autorità episcopale, rappresentava una volontà di ritorno al passato, di restaurazione delle antiche strutture della Chiesa di Roma, per ristabilirne nuovamente l'autorità», p. 85.

⁴⁸ G. ALBERIGO, *La chiesa locale nell'età moderna*, «Cristianesimo nella storia», VII (1986), pp. 63-86; L. DONVITO, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 431-474.

po un ampio spiraglio sulle sfide della Chiesa non solo nei decenni ma addirittura nei secoli a venire: «che facessero vescovi che sapessero predicare, et che le parrocchie non se dessero a cortigiani, et si lasciasse tutta la sua iurisdittione libera alli vescovi, et che fossero homeni degni di stare al vescovato, secondo si faceva nella Chiesa primitiva»⁴⁹. Erano idee attribuite al gruppo gravitante a Trento intorno a Reginald Pole, ma che con grande probabilità incontravano in quello stesso luogo accoglienza presso una figura come quella del nostro Isidoro Cucchi da Chiari.

Queste considerazioni mi sembra si integrino bene con quanto già rilevato da Ulianich sul sostanziale equilibrio che in Clario si ravvisa tra importanza della Parola di Dio e rilevanza dell'apparato sacramentale, ulteriore elemento che lo avvicina all'ambiente dell'evangelismo italiano. Ci sono però altri due aspetti che vorrei sottolineare, in parte già richiamati da Ulianich, ma che da una lettura attenta delle omelie ricevono più precise conferme: l'immagine della Chiesa, affidata alle cure del vescovo, quale *sponsa Christi*, presa direttamente dal *Cantico dei cantici*, che Clario tradusse dall'ebraico e commentò, pubblicandolo nel 1544; e il mandato del vescovo quale *imitator Christi*. Innanzitutto, un evento fattuale che può aiutare ad illuminare sul primo punto: se la Chiesa è sposa di Cristo, e se la Chiesa è soprattutto chiesa dei poveri, naturale per il nostro presule l'istituzione in Foligno, all'interno della sua attività caritativa, delle *Nozze di Cristo*, ossia l'indizione annuale di una raccolta di offerte per i diseredati, gestite e distribuite dalla Compagnia di San Martino, all'uopo istituita⁵⁰.

Ma sappiamo inoltre, anche grazie ad uno studio di Aldo Ruffinatto, ove si è occupato di un commento e di una traduzione scritti da Luis de León, degli sconfinamenti quantomeno eterodossi ai quali l'avvicinamento a questo testo potesse dar adito e delle conseguenze nefaste sul loro autore: incarcerato per questa traduzione in castigliano e per quella della *Vulgata*, rimase tra le grinfie dell'Inquisizione per ben 5 anni, tra il 1572 e il 1576, salvo poi essere completamente assolto. La sua spinta erudita in direzione di una revisione del testo sacro lo avvicina in modo particolare a Clario, così come la sua *Exposición del Cantar de los Cantares*, che richiama imme-

⁴⁹ Citato da M. FIRPO, *Dal Sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria 1998, p. 135.

⁵⁰ BUONCRISTIANI, *La Diocesi di Foligno nella metà del Cinquecento*, p. 93, nota 18.

diatamente il testo pubblicato a Venezia dal Nostro nel 1544 presso Gabriele Giolito de' Ferrari. Fray Luis, utilizzando il petrarchismo (Sannazaro, Castiglione), riesce a spegnere la carica erotica del testo, o meglio a sublimarla «in fenomenologia d'amore secondo i canoni della filosofia neoplatonica»⁵¹. Più vicino invece alle pulsioni e agli aneliti di unione dell'anima con Dio, propri per intenderci di una Santa Teresa d'Avila, il *Cántico espiritual* di San Giovanni della Croce, allievo di fray Luis a Salamanca e figlio spirituale di Teresa, «fino a rendere 'dicibile' un'esperienza, quella mistica, per sua natura ineffabile»⁵².

Mi pare perciò che uno scandaglio dei sermoni di Clario seguendo questa pista, soprattutto se strettamente legata al commento da lui edito, potrebbe non essere infruttuoso. Tenuto conto, per fare un riferimento non poi così lontano da Clario, anche del fatto che il *Cantico* commentato da Origene fu uno dei testi maggiormente approfonditi da Paolo Giustiniani prima di entrare a Camaldoli⁵³. Un esempio che mi è capitato sott'occhio: Clario parla della cena eucaristica e cita le parole dello sposo del *Cantico*: *mangiate amici e bevete e saziatevi [inebriamini]*. Ma è forse la chiosa che anche qui risulta maggiormente interessante e forse parlante: richiamando un'altra frase biblica, Clario aggiunge: *saranno inebriati [inebriabuntur] dalla fecondità della tua casa e li disseterai con il fiume della tua voluttà*, espressioni forti se legate al pasto eucaristico⁵⁴. Parole che forse risentono di certo misticismo non alieno agli ambienti monastici, come non lo fu, e il riferimento nel suo caso è a Juan de Avila, Luis de León? e che ebbe voce pure all'interno della congregazione benettino-cassinense, come dimostrato da Tommaso Leccisotti relativamente alla circolazione degli scritti di Margherita Porete, senza volerli spingere sino al *visionario* illuminato Giorgio Siculo⁵⁵.

⁵¹ A. RUFFINATTO, *Un chiuso giardino e una fonte sigillata. Il «Cantico dei Cantici» tra interpreti, poeti e inquisitori nella Spagna della seconda metà del Cinquecento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIII (1997), p. 510.

⁵² RUFFINATTO, *Un chiuso giardino*, p. 518.

⁵³ L. FORTINI, *Un trattato cinquecentesco sull'amore mistico: il «Secretum meum mihi» di Paolo Giustiniani*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. XXII (1986), p. 242.

⁵⁴ Empoli, Biblioteca comunale "Renato Fucini", *Orationes habitae in episcopatu*, ms. 1/35/H/1, *Oratio* decima.

⁵⁵ T. LECCISOTTI, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV (1965), pp. 1-120; e su Siculo, C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Le due redazioni del Beneficio di Cristo*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cin-*

Ad influssi monastici e in specifico all'ampia circolazione che ebbe l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis presso la congregazione di Santa Giustina, come hanno sottolineato Giorgio Picasso e Gregorio Penco⁵⁶, rimanda senza dubbio la *sequela et imitatio Christi* alla quale il vescovo deve senz'altro uniformarsi. Non dimenticando neppure il possibile influsso dell'ambito mistico-contemplativo gravitante a Venezia e poi a Camaldoli intorno a Paolo Giustiniani, con la esaltazione della *philosophia Christi* di chiara contiguità erasmiana. Giustamente Picasso puntualizza che «l'imitazione di Cristo è programma evangelico, quindi pregiudiziale per ogni autentica vita cristiana [senza] la presunzione di attribuire la realizzazione di questo programma ad una piuttosto che ad altra spiritualità»⁵⁷. Ma è nel richiamo alla cosiddetta *devotio moderna*, che salda tra loro preghiera e attività caritativa, l'origine di un modo di intendere la vita cristiana molto presente nei movimenti del XV secolo, nei quali primeggia lo studio e l'approfondimento dei momenti della vita di Cristo e della sua passione e morte.

Picasso richiama molto opportunamente la genesi di questo interesse nella riflessione certosina su questi temi e nella *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia: spiritualità certo elitaria quella certosina, che non può non aver affascinato anche i riformatori benedettino-cassinesi. Anzi, si è giunti persino ad ipotizzare un influsso della regola benedettina sull'*Imitazione*, sottraendola così in parte all'origine spesso ipotizzata nell'ambito del fenomeno appunto della *devotio moderna*⁵⁸: Picasso, più prudentemente, sottolinea che ciò che ha legato il libretto e la congregazione di Santa Giustina è piuttosto da ricercare «nello spirito devoto che animava il movimento monastico e del quale si ha conferma proprio nel trattato sulla preghiera e la meditazione scritto dallo stesso venerabile Barbo [il fondato-

quecento, Firenze-Chicago 1975, pp. 156 sgg. E per una riconsiderazione generale del tema, P. SIMONCELLI, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima» tra alumbadismo spagnolo e prequietismo italiano*, «Annuario dell'Istituto storico per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX (1977-78), pp. 565-601.

⁵⁶ G. PENCO, *La congregazione cassinese all'epoca di Teofilo Folengo*, in *Teofilo Folengo*, p. 284: «proseguiva inoltre l'influsso dell'*Imitazione di Cristo* con la circolazione sia dei manoscritti che di libri a stampa».

⁵⁷ G. PICASSO, *L'imitazione di Cristo nell'epoca della «devotio moderna» e nella spiritualità monastica del sec. XV in Italia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», IV (1968), p. 11.

⁵⁸ I. SCHUSTER, *L'ascetica benedettina e la Imitazione di Cristo*, «La scuola cattolica», LXVII (1939), pp. 273-293.

re]»⁵⁹. Dalla congregazione a Reginald Pole il passo è breve: nel suo *De summo pontifice*, il prelado sottolinea con forza la necessità per il papa di imitare Cristo: qui risiede semplicemente tutta l'essenza della missione petrina; qui il punto di congiunzione tra le ansie di rinnovamento dei cassinesi e quelle, in parte da loro orientate, in parte loro orientanti, del cardinale inglese⁶⁰.

La congregazione di Santa Giustina, denominata benedettino-cassinese dopo l'annessione di Montecassino nel 1504-1505, a un secolo dalla riforma patavina, fu sempre influenzata da quanto succedeva nella *matrice* Padova e nella vicina Venezia. La circolazione di norme, indirizzi, testi, superiori e semplici padri tra i vari monasteri aggregati alla congregazione favorisce notevolmente l'avvicinarsi di comunità da tempo tra loro indipendenti e distaccate. Così come l'origine settentrionale di molti degli abati e dei priori le dà un'impronta molto ben definita ed egemonizzata appunto dalla componente del Nord Italia, dove si riscontrava anche il maggior numero di vocazioni. Congregazione cittadina, legata ad un "monachesimo aristocratico", come è stato definito⁶¹, dedito allo studio e alla frequentazione con le anime elette, la sua rivalutazione della patristica greca ha avuto un influsso notevole sulla vicenda spirituale e culturale di personaggi vicini come Contarini, Pole e Sadoletto⁶².

Mi sembrano tutti questi ulteriori motivi per non dimenticare che Clario fu, prima di diventare vescovo, monaco e che per questa sua caratteristica fu visto con sospetto dal suo clero secolare anche una volta assiso sulla sedia episcopale, soprattutto riguardo al «pregiudizio che la *lectio [divinae scripturae]* debba esser riservata ai monaci»⁶³.

⁵⁹ PICASSO, *Limitazione di Cristo*, p. 28. E continua: «In altri ambienti monastici italiani del sec. XV non si coglie, almeno per quanto si conosce allo stato attuale delle ricerche, lo stesso accento devoto e quindi lo stesso interesse per l'imitazione di Cristo», p. 30.

⁶⁰ MAYER, *Il fallimento*, p. 64.

⁶¹ G. SPINELLI, *Vicende storiche*, in *San Pietro di Modena. Mille anni di storia e di arte*, Cinisello Balsamo 1984, p. 25.

⁶² Tutte queste notizie in PENCO, *La congregazione*, pp. 267-301.

⁶³ ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, p. 627.

Il sacerdote ideale

Ed eccoci al secondo ed ultimo corno delle questioni enunciate in apertura, quello cioè della figura del sacerdote, delle sue mansioni, della sua spiritualità, nell'economia del progetto di riforma di Isidoro Cucchi. Anche perché è parte meno esposta, diciamo, più riconducibile a canoni consueti, meglio conosciuta perché già parzialmente trattata negli studi precedenti, ma non immune da elementi di originalità che, soli, vorrei brevemente accennare.

La situazione che il vescovo trova in diocesi non è delle più consolanti, ma diremmo pure che non si discosta molto da quella di molte altre realtà diocesane italiane ed europee: la corsa all'accaparramento di offerte ed elargizioni dietro il corrispettivo delle funzioni sacre e dell'amministrazione dei sacramenti, corsa dovuta alla miseria imperante tra il basso clero; l'ignoranza delle Sacre Scritture: solo il messale e il breviario sono sempre presenti nella canoniche e nelle chiese visitate, quasi sempre invece mancano Vecchio e addirittura Nuovo Testamento; poca predicazione, poca o nulla catechesi, frequente non residenza in parrocchia. Ma Clario non punta solo sul miglioramento morale e dottrinale del suo clero: grazie all'opera dei gesuiti, come abbiamo visto, a quella poi dei cappuccini, ai semi gettati con la sua personale predicazione, soprattutto tramite l'impulso a creare confraternite laicali che gettino il germe della rigenerazione cristiana nel popolo e nel laicato impegnato, il suo progetto è quello di far concorrere tutte le forze sociali all'opera di rinnovamento, tramite la carità e l'esempio virtuoso.

Oltre alla Compagnia di San Martino, voluta come si è visto da Clario stesso, negli anni successivi alla sua scomparsa nascono quella di San Girolamo, del Buon Gesù, della Misericordia, della Morte, del Crocifisso, di San Giovanni Decollato, tutte compagnie che si affiancavano a quelle di origine medievale dalla vita più o meno florida. Il concentrarsi di queste fondazioni tra gli anni cinquanta e sessanta del secolo testimonia senza dubbio l'influsso della costante attenzione di Clario a questo aspetto della vita diocesana e i frutti che tale attenzione portò anche dopo la sua morte.

Due gli aspetti tratteggiati da Clario in relazione al clero: una *pars destruens*, concernente ciò che va riformato; ed una *pars costruens*, relativa alle nuove frontiere verso le quali tendere. Con il corollario non indifferente della formazione dei novelli sacerdoti. Ciò che non va, *ça va sans dire*, è l'assetto beneficiale fonte di innumerevoli abusi: i preti ridotti a *negociatores*

piuttosto che a sacerdoti; l'accaparramento dei benefici ecclesiastici che è *caedes* [strage massacro carneficina] *hominum*; le famiglie affannantisi per ottenerne uno, che immediatamente considerano *veluti paterna haereditas*⁶⁴. Sono, tutte queste, ambasce che conducono a raggiungere con certezza un solo obiettivo: la perdita dell'anima. Non si illudano i cittadini folignati, e come loro tutti quelli che agiscono allo stesso modo nel perimetro della cattolicità, pontifica Clario erigendosi sul suo pulpito quasi novello Savonarola: «tutta la colpa di questi mali è da farsi ricadere su genitori e parenti, che, pur essendosi invischiati in queste mene, hanno il coraggio di dichiararsi uomini cattolici [...] temo [*vereri me*] che la maggior parte di voi, che crede di toccare il cielo con le dita, si troverà alla fine tra le fiamme della Geenna»⁶⁵.

È simonia l'abuso del cumulo dei benefici; è simonia il riservarsi delle pensioni nei passaggi del beneficio da un beneficiato all'altro; è sacrilegio l'uso di insediare in un beneficio bimbi di sette anni (come del resto prescrive la legge canonica, ché se non ci fosse tale limite molto probabilmente si sfrutterebbe quando ancora in culla), perdendo così non solo l'anima propria ma anche la loro. È insomma una Chiesa mercenaria quella che Clario stigmatizza con tinte tanto forti, sul solco peraltro di una tradizione consolidata (la fonte è l'Omelia 14 di Gregorio Magno), una Chiesa preda dei *negociatores*. A coloro infine che giustificano la scissione tra beneficio ed ufficio con l'opportunità di farlo gestire da preti mercenari maggiormente idonei e preparati per l'officiatura, Clario risponde in modo provocatorio e quasi beffardo: se così è, perché non lasciar loro la maggior parte dei frutti affinché gli officianti si possano davvero trasformare da mercenari in pastori di anime, affinché, godendo ora di poche briciole, non siano più costretti a correre a destra e a manca da un ufficio all'altro, e magari anche a fare i maestri o, peggio, lavori molto meno consoni al loro mandato pastorale?

Lucidamente, Clario individua dunque nuovamente nell'assetto beneficiale la madre di tutti gli abusi: della negligenza, della stupidità (usa in un passo proprio questo termine), dell'ignoranza del suo clero: «nullum enim

⁶⁴ *Secundum Matthaeum, Orationes XXI, XXVII et XXIX.*

⁶⁵ *Secundum Matthaeum, Oratio XXXI:* «Totum vero horum malorum crimen in parentes in primis reiicitur, qui haec curaverunt, et tamen catholicos se viros profitentur. [...] vereri me, ne maxima vestri pars, cum coelum tangere digito se credet, in Geennae incendiis postremo reperiatur».

hominum genus est, quod vilius aestimetur, quam sacerdotalis ordo»⁶⁶. Il tentativo del nostro vescovo è proprio quello di risollevare quest'*ordo* dal fango nel quale è caduto, di fargli riacquisire coscienza della sua alta dignità. Perché non c'è differenza sostanziale tra preti e vescovi: «sola vero electione, et ordinum collatione episcopi presbyteris antecellunt»⁶⁷: in attributi marginali, la nomina, l'umana dialettica tra gli onori, si distinguono vescovi e preti. La consacrazione, che è sostanza, li accomuna in un medesimo mandato, quello della *cura animarum*. Il sacerdote è dunque, alla stessa stregua del vescovo, pastore. È pastore, padre e dottore del suo gregge: coniuga dunque la funzione di guida, quella sentimentale e quella dottrinale che è propria di un *pater familias*. Ovvio che lo stesso può dirsi del vescovo, secondo quella linea, meno rigida e più attenta alla realtà locale, in un certo senso più paternalistica, che anche recentemente è stata sottolineata come un *differente* modo di essere vescovo tridentino, differente rispetto ovviamente al modello borromeo.

Il sacerdote, ancora, usando metafore evangeliche, è *sal terrae* e *lux mundi*⁶⁸. Il sacerdote deve costituire quell'innervatura (usa proprio l'immagine dei nervi che tengono uniti i tessuti del corpo umano) che è alla base della compagine civile⁶⁹. Ma è soprattutto quella della luce la metafora che prevale su tutte, quasi che non sarebbe azzardato parlare di una sorta di metafisica della luce applicata alla *dignitas sacerdotalis*: come la lucerna che, accesa, non viene posta sotto il moggio, ma sul candelabro, affinché illumini tutta la casa, allo stesso modo il clero è esposto al giudizio di tutti, è la città sopra la collina, la fiaccola che illumina il mondo, e tanto più quindi deve caratterizzarsi per una vita integerrima. Il pastore è *oraculum Dei in populo*, luce viva per il suo gregge⁷⁰: se infatti i ciechi [cioè, i fedeli, altrove paragonati ad animali senza razionalità, *iis quae ratione carent*⁷¹] saranno

⁶⁶ *Secundum Matthaeum, Oratio XXX.*

⁶⁷ *Secundum Matthaeum, Oratio XXVIII.*

⁶⁸ *Secundum Matthaeum, Orationes XXI et XXII.*

⁶⁹ «Estis item vos veluti nervi, quorum compagine civitas continetur, quod si soluti nervi sint, notis, quid efficere sine illis membra possint, quantumque corpus illud, quod nervorum incolumitate careat, sit miserandum. Principio ergo danda mihi opera est, ut habeam vos quam maxime incolumes», *Secundum Matthaeum, Oratio XXV.*

⁷⁰ *Secundum Matthaeum, Oratio XXIX.*

⁷¹ *Secundum Matthaeum, Oratio XXVII.*

guidati da altri ciechi, la disgrazia è assicurata⁷². Ancora, la luce che irradia dal pastore di anime è luce divina, tanto che è attraverso questa luce che i fedeli glorificano Dio, tanto che il sacerdote è paragonato all'angelo (vedi Contarini) che, circondato di luce, sta al cospetto di Dio. Tralascio di parlare di altre caratteristiche del sacerdote, la carità, l'umiltà nell'incedere, nel vestire, nel parlare, la conoscenza delle Sacre Scritture, l'obbligo di impartire istruzione ai più poveri, l'aver sempre davanti agli occhi e nel cuore quello che Clario definisce il *negocium evangelicum*, ossia l'imitazione di Cristo, per arrivare a concludere.

Questi *desiderata* di Isidoro Clario; la realtà, anche quella dei risultati della sua azione pastorale, pare a lui medesimo ben diversa: sconsolante il bilancio dei primi tre anni di episcopato: «tertius iam hic annus est et evangelicam hanc ficulneam [il fico del NT] pene sine ullo fructu reperio»⁷³. Il nostro vescovo saggia sulla propria pelle la difficoltà della rigenerazione del clero e del popolo cristiano, ma non si scoraggia. Noi sappiamo che, per almeno un ventennio, la sua opera non verrà proseguita, benché tra i suoi successori ci sia stato pure quel Giovan Angelo Medici che poi diverrà papa col nome di Pio IV. Basti a testimoniarlo il fatto che Foligno non avrà più un vescovo residente sino al 1568, con l'insediamento del folignate Tommaso Orfini, non per nulla già vicario generale al tempo del Nostro.

Non lo sarà nonostante sia stata costante cura di Isidoro Cucchi la preparazione e la formazione dei giovani al sacerdozio: per loro paga di tasca sua un maestro; per loro, e per i suoi preti, istituisce una lezione di Sacra Scrittura, affidata all'arcidiacono della cattedrale di S. Feliciano, ed una di canto salmodiato, vicina alla spiritualità benedettina del presule: quale la sua amara sorpresa nello scoprire che dalle lezioni del maestro i giovani vengono distolti dai sacerdoti, che li invitano «ad ioca et lusus» [ai giochi e ai divertimenti]⁷⁴; e ancor più che le ore del canto richiamano frotte di laici, ma pochi chierici e meno sacerdoti. La soluzione per far sì che i giovani non siano attratti alla vita sacerdotale dalla speranza di una sistemazione economica è di sottrarli all'influsso dei parenti sin dalla più tenera età («oportere eos, qui divinis muneribus obeundis consecrandi sint, ab ipsa

⁷² *Secundum Matthaeum, Oratio XXIX.*

⁷³ *Secundum Matthaeum, Oratio XXIX.*

⁷⁴ *Secundum Matthaeum, Oratio XXIX.*

infantia esse initiandos»)⁷⁵: a Clario pare non essere ancora percorribile la strada dei seminari, individuata peraltro dal concilio solo nella sua fase conclusiva, anche se vi erano stati degli antecedenti, per esempio nell'esperienza di un Giberti a Verona, che riuniva i chierici in casa sua.

È allora di nuovo il vescovo che viene individuato come sicuro deposito della gioventù votata al sacerdozio, prefigurando opzioni che si riaffacceranno addirittura nel XX secolo, in un altro momento difficile, ma per ragioni opposte, di carenza di vocazioni e di presenza dei pericoli di una società secolarizzata⁷⁶: al vescovo i genitori devono condurre i figli non appena ravvisano un qualche germe di vocazione; al vescovo spetta il compito di discernere la fondatezza di queste avvisaglie e di custodire i teneri virgulti, preservandoli dalle insidie del mondo, affinché abbiano come unico loro sprone la volontà di dedicarsi al ministero divino senza alcun altro scopo che quello della cura delle anime⁷⁷. Allora certo beneficeranno anche loro del *patrimonium Christi*, un patrimonio del quale è chiara la fonte e di cui i sacerdoti non devono che farsi *dispensatores* nei confronti dei diseredati, ma non accadrà mai che ne possano abusare⁷⁸.

Conclusioni

L'alta dignità del sacerdozio, incarnato nella figura del buon pastore; la centralità del mandato episcopale nella riforma del popolo di Dio *a vera vita christiana*; il legame indissolubile tra residenza e ufficio spirituale e pastorale; l'individuazione della Chiesa locale come nucleo fondante e fecondante la rigenerazione della Chiesa universale; un forte richiamo alla *evangelica philosophia* quale unico discrimine nei casi controversi di coscienza. Mi paiono elementi sufficienti per delineare una linea di tendenza destina-

⁷⁵ *Secundum Matthaeum, Oratio XXII.*

⁷⁶ Vedi il mio *Tra teologia sacerdotale e sociologia religiosa: Ireneo Chelucci, il Seminario vescovile di Montalcino e il clero ilcinense 1900-1967*, in *Chiesa e cultura nel Novecento. Un sacerdote, un vescovo, una biblioteca. Ireneo Chelucci tra Pistoia e Montalcino (1882-1970)*, Atti del convegno nazionale di studi, Montalcino, 11-12 maggio 2001, a cura di M. SANGALLI, introduzione di D. Menozzi, I, Roma 2002, pp. 333-367.

⁷⁷ *Secundum Matthaeum, Oratio XXX.*

⁷⁸ *Secundum Matthaeum, Oratio XXIX.*

ta per alcuni aspetti all'insuccesso all'interno della storia cinquecentesca, e non solo, della Chiesa cattolica, o quantomeno a scarsa fortuna.

Si è discusso sul fatto se l'evangelismo italiano subisca una definitiva battuta d'arresto nel 1542 oppure se tale termine sia più opportunamente da posticipare al 1555, anno della morte del nostro Clario, anno dell'ascesa al pontificato di Paolo IV, deciso a regolare i conti con gli avversari del passato. Il 18 marzo muore a Foligno Isidoro Clario; il 17 aprile capitola la repubblica senese; il 23 maggio viene eletto papa Carafa e il gruppo dei cosiddetti intransigenti celebra finalmente la sua piena vittoria: tre mesi nei quali le storie, grandi e meno grandi, paiono legarsi strettamente tra loro. Il 1555 è infatti anche l'anno della morte della libertà repubblicana in Toscana con la conquista di Siena da parte delle truppe imperiali e il suo passaggio sotto il dominio di Cosimo de' Medici.

Non paia riferimento insensato: la collaborazione tra potere spirituale e temporale, inteso da Clario come accordo in vista di un fine comune che celebrerà la preminenza del primo sul secondo, non poteva che avviarsi verso la direzione di provocare una spallata a quella religione cittadina che anche a Foligno aveva i suoi sostenitori negli ottimati cittadini, fedeli custodi delle tradizioni locali anche quando in contrasto con le norme e le festività religiose. Così come Cosimo in Toscana corona la sua aspirazione assolutistica laica cercando di dare stabilità ai suoi confini e sottomettendo una delle patrie della religione cittadina di età comunale; bene o male allo stesso modo, a pochi chilometri di distanza, Isidoro Cucchi tenta con vigore di affermare il suo imperio e la sua indipendenza e, ripeto, preminenza contro i potentati locali, ma in un certo senso anche di fronte a Roma. Un percorso comune, anche se con scopi differenti. E certo un percorso dagli esiti ancora per molto tempo incerti, se solo si pensa alle resistenze messe in atto da quella *terza via* identificata in quell'«arroccamento delle oligarchie italiane nei predomini municipali, dal quale resistettero, in parte condizionandola, alla centralizzazione del governo dei due tipi di istituzioni»⁷⁹. Di Cosimo e di Isidoro. Di Cosimo e del romano pontefice.

È in parte percorso, quello di Isidoro, che di lì a pochi anni avrebbe intrapreso lo stesso Carlo Borromeo. Intendiamoci, gli sparsi riferimenti a Borromeo non tendono ad interpretare il nostro Isidoro alla luce di un vescovo

⁷⁹ DONVITO, *La «religione cittadina»*, p. 466.

venuto dopo e certo a lui non sovrapponibile, né a provare non documentati influssi delle riflessioni e dell'operato del clarense sul milanese: è piuttosto la comunanza di certe opinioni e di certe pratiche realizzazioni quella che interessa sottolineare, elementi che da un terreno perlomeno contiguo e da suggestioni quantomeno vicine, se non coincidenti, non può non essere scaturito. Carlo Borromeo, che spesso si spinse più avanti rispetto ai dettami conciliari e che per questo ebbe a scontrarsi anche duramente con Roma, come ha provato Paolo Prodi in uno dei suoi primi studi, trattando di controversie giurisdizionali diremmo triangolari tra Milano Roma e Madrid⁸⁰.

«Il Cardinale ha fatte molte cose che al Concilio di Trento non bastò l'animo di farle, e forse con troppo rigore, onde dubito assai che non saranno osservate»⁸¹: in questo giudizio, lapidario ma sapidissimo, ci sono elementi di estremo interesse. È Giovanni Morone a sentenziare, allora vescovo a Modena: e c'è dentro un differente modo di concepire il ministero episcopale; ma anche l'essere Borromeo in anticipo sui tempi, la sua autoritarietà e allo stesso tempo la sua autorevolezza; e in nuce anche una previsione sulla provvisorietà delle sue conquiste nell'immediato e ancora per parecchio tempo a venire. E, di più, siccome sappiamo che fu giudizio subito successivo alla chiusura del primo concilio provinciale milanese, ci sono la coscienza e forse la volontà da parte di Borromeo di affiancare l'assise della sua Chiesa locale a quella da poco conclusa della Chiesa universale, ponendole quasi sullo stesso piano, non tanto e non solo considerando l'una la mera applicazione dell'altra. Non ricorda tutto ciò quanto Clario ha scritto sul suo sinodo diocesano, tenutosi in concomitanza del concilio, del concilio certo sussidiario ma forse anche al concilio alternativo, laddove i dettami tridentini tacevano o erano ambigui o poco coraggiosi?

Non si vogliono stabilire correlazioni stringenti che andrebbero messe alla prova dei fatti e di precisi riferimenti all'interno dell'epistolario e degli scritti borromeiani: ma il punto di congiunzione può essere ravvisato nel già ricordato arcivescovo di Braga Bartolomeo de Martyribus, autore di

⁸⁰ P. PRODI, *San Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI (1957), pp. 195-240. Lo stesso Borromeo alla fine si rende conto che «la collaborazione fra i poteri nell'opera di riforma per la salute delle anime è strettamente necessaria, perché poco si può fare con le sole esortazioni amorevoli alla bontà», pp. 225-226.

⁸¹ Citato in PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, p. 184.

quello *Stimulus pastorum* che proprio grazie all'interessamento di Carlo venne stampato a Roma nel 1564⁸², ma estensore anche di un'ammonizione a Pio IV affinché riconoscesse nelle sue udienze dignità maggiore ai vescovi rispetto ai cardinali, che, come sappiamo, a volte capitava non avessero neppure gli ordini maggiori o comunque non fossero stati insigniti della dignità episcopale. Riscontrando in questo forse consonanza con le tesi cerviniane, che abbiám visto non considerare proprio i cardinali in quella scala, pur gerarchica e quindi da superiore a inferiore, che da Dio passava attraverso il vicario di Cristo e giungeva ai vescovi diocesani.

Isidoro Cucchi, accettando di farsi vescovo, ha scelto di rimanere all'interno dell'istituzione, non rinunciando però, come abbiamo avuto modo di notare, ad alcune sue convizioni di fondo. È, almeno sotto certi aspetti, sulla linea di Carlo Borromeo il nostro Clario, Borromeo del quale peraltro Giuseppe Alberigo ha in più occasioni espresso la necessità di indagare più a fondo i legami proprio con l'ambiente italiano e iberico degli *spirituali*. Lo è senz'altro nella lucida proposizione di quell'idea del vescovo ideale che Francesco Panigarola non riuscirà a distinguere dall'uomo-vescovo Borromeo. Ma sarà opzione destinata a soccombere di fronte alla riscossa livellante e uniformante del papato romano, livellante e uniformante proprio nei confronti di quel "policentrismo ecclesiale", che fino a quel momento aveva costituito una possibilità concorrente e concomitante, se non alternativa⁸³. Ed è proprio in direzione dell'auspicio espresso di poter giungere ad una «visione articolata, pluridimensionale e policentrica della vita religiosa del passato» che si sono mosse le nostre considerazioni⁸⁴. Borromeo trova in Clario, a nostro parere, un importante antecedente: il Nostro fu come lui, e prima di lui, e prima che il concilio si concludesse, *vescovo tridentino*, per riprendere l'espressione di apertura, un presule cioè che poneva la *pastoralità* al centro di ogni sua azione e la *salus animarum* al

⁸² Quasi contemporaneamente, lo ricordiamo di nuovo, esce a Lisbona il trattato di LUIS DE GRANADA, *De officio et moribus episcoporum aliorumque praelatorum*: un momento forte quindi, quello del 1564, di teorizzazione e di realizzazioni pratiche, se si pensa che fu anche il periodo di tempo in cui Carlo decise di risiedere nella sua diocesi milanese.

⁸³ G. ALBERIGO, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, «Cristianesimo nella storia», VI (1985), p. 84.

⁸⁴ Come appunto auspicato da G. ALBERIGO, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, «Cristianesimo nella storia», VI (1985), p. 547.

vertice delle sue preoccupazioni, intendendo qualsiasi riforma disciplinare come propedeutica al rinnovamento interiore di clero e popolo dei fedeli.

Del resto, gli esiti delle discussioni tridentine sull'episcopato rimandano «un'impressione di frammentarietà, nel senso che il concilio non appare guidato da un progetto e soprattutto da un'immagine precisa di vescovo»⁸⁵: tanto più importante fu quindi che figure come Clario e Borromeo, ma anche come Paleotti e Morone, tentassero di riempire questo vuoto con una pratica pastorale onnipervasiva, verrebbe da dire, e con una santificazione della vita interiore ed esteriore tutta proiettata però verso l'offerta di un modello condivisibile e realizzabile. Sarà spinta, questa di un polimorfismo del ceto episcopale italiano, destinata piano piano ad esaurirsi nell'obbedienza richiesta e imposta da Roma, certamente in una formazione più accurata di questo medesimo ceto, ma anche nel suo appiattimento, soprattutto durante il XVII secolo, sulle esigenze e sulle realtà organizzative e clientelari delle oligarchie cittadine, che, come abbiamo avuto modo di richiamare più volte, trovano nelle carriere vescovili un appiglio che ne perpetui il potere e l'influenza⁸⁶.

Se prendiamo come termine di paragone il voto bellarminiano del 1610 in occasione della sanzione definitiva in concistoro relativa alla canonizzazione di Borromeo, in cui ai doveri diciamo pubblici del vescovo si preferiscono le sue virtù private, dobbiamo ammettere che sia Isidoro Cucchi sia Carlo Borromeo appartengono insieme, per questo specifico aspetto, peraltro non secondario, ad una corrente minoritaria, ad una visione ecclesiologicala non semplicisticamente episcopalista, ma che vede nel vescovo un "fattore ecclesiale primario"⁸⁷. C'è insomma sottesa quell'idea di riforma, nel significato prevalente all'epoca, di ritorno al passato, di restaurazione dei bei tempi antichi, sottolineata sia da Cantimori sia da Jedin, in cui la figura del vescovo aveva dignità eminente pur non se in contrapposizione con quella pontificia, e in cui si voleva recuperare la centralità che le Chie-

⁸⁵ ALBERIGO, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, p. 76.

⁸⁶ Sull'evoluzione della figura del vescovo nei periodi successivi al nostro cfr. *L'immagine del vescovo nel Seicento (resoconto della relazione di Mario Rosa)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVI (1994), pp. 49-59; e L. MEZZADRI, *L'ideale pastorale del vescovo nel primo Settecento*, «Divus Thomas», a. LXXIV, 3 (1971), pp. 355-367.

⁸⁷ G. ALBERIGO, *Da Carlo Borromeo all'episcopato post-tridentino*, in JEDIN - ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo*, p. 145.

se locali avevano avuto alle origini dell'esperienza cristiana. Un'idea che non potrà non scontrarsi con gli intenti accentratori e livellatori e della Chiesa romana e degli stati nazionali⁸⁸.

È affermazione, quella della corrente minoritaria, che può apparire paradossale se solo si tiene conto dell'influsso addirittura planetario dell'azione pastorale di Borromeo, ma una cosa è il mito-Borromeo, un'altra la sua personalità e il suo iter storicamente percepibili, come gli studi degli ultimi due decenni hanno aiutato a comprendere. Nel mito, per intenderci, possono essere immessi elementi estranei o marginali della personalità in questione, così come ne possono essere espunti altri. Non è volontà di contrapporsi a Roma che anima questi presuli, se si pensa agli atti di sottomissione di Borromeo quando richiamato esplicitamente dai pontefici, in particolare da Gregorio XIII: è piuttosto desiderio di «valorizzare la responsabile autonomia della diocesi, nell'ambito della comunione universale e della devozione al papa»⁸⁹. Medesimo discorso vale per Isidoro Clario, che fu figura senz'altro minore, ma non per questo meno interessante di anni nei quali opzioni differenti erano ancora percorribili.

⁸⁸ Meglio di noi, LONGO, *«Ripigliare ormai la perduta voce...»*, p. 223: «si ebbe la sconfitta del progetto riformatore di origine episcopale sulla scia di Trento e del Borromeo, all'interno di una Chiesa che tendeva a secolarizzarsi e di uno Stato che tendeva a clericalizzarsi».

⁸⁹ ALBERIGO, *L'episcopato*, p. 83.

SAMUELE GIOMBI

Isidoro da Chiari e la predicazione

*Il posto di Isidoro da Chiari nella predicazione cinquecentesca italiana*¹

La predicazione cinquecentesca, come nel contempo importante forma di propaganda religiosa e significativo genere letterario, costituisce un campo che ormai si può dire fatto oggetto di considerevole attenzione da parte della storiografia. Soprattutto, fra gli altri, gli studi di Roberto Rusconi ne hanno ben tratteggiato le principali linee di sviluppo. E proprio seguendo Rusconi, vale la pena ripercorrere brevemente in rapida sintesi queste linee, tenendo insieme due piani fra loro strettamente interrelati: la regolamentazione del predicare (nelle forme delle trattatistica o della precettistica ecclesiastica), la predicazione effettiva (per quel che risulta da testi di prediche pervenuti)².

Ebbene, l'inizio del secolo conosce una linea di predicazione penitenziale e apocalittica, per lo più coltivata da frati e romiti itineranti. Costoro, sull'onda dell'esperienza savonaroliana, rilanciavano tutta una serie di

¹ In questo primo paragrafo ripropongo, con qualche variazione, quanto ho già scritto, nel tracciare un quadro sulla predicazione cinquecentesca, in S. GIOMBI, *La predicazione dei Cappuccini al tempo di san Serafino*, in G. Avarucci (ed.), *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa. L'ordine dei Cappuccini e la figura di San Serafino da Montegranaro (1540-1604)*, Roma 2006, pp. 99-135. Inoltre, seguo da vicino gli studi di R. RUSCONI, fra cui in particolare *Predicatori e predicazione*, in C. Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 986-1006.

² Rimando al proposito alla rassegna di E. ARDISSIMO, *Rassegna di studi sulla predicazione post-tridentina e barocca (1980-1996)*, «Lettere italiane», IL (1997), pp. 481-517. Riprendo anche alcuni spunti dai miei: *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, «Cristianesimo nella storia», XIII (1992), pp. 73-102, voce *Sinodi posttridentini*, in M. Sodi - A. M. Triacca (edd.), *Dizionario di omiletica*, Leumann, Gorle 1998, pp. 1469-1475, nonché *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza, storia religiosa nel Rinascimento*, Roma 2001, pp. 267-306 (cogliendo l'occasione anche per emendare alcune imprecisioni e involontarie omissioni in qualche riferimento).

motivi fra loro collegati: pubbliche denunce contro la corruzione dei costumi (del clero in particolare) e forti appelli alla conversione, assieme a minacce di sciagure imminenti per chi non avesse accolto tali appelli e profezie sulla prossima venuta dell'Anticristo. Si trattava di un filone spesso sospetto agli occhi della gerarchia ecclesiastica (esemplari al riguardo gli avvertimenti del concilio lateranense V del 1516 o del concilio provinciale fiorentino del 1517), non meno di quanto non risultasse sospetta un'altra direttrice di predicazione tipica della prima metà del secolo. Mi riferisco al predicare piuttosto apprezzato negli ambienti del cosiddetto "evangelismo" italiano: un predicare su temi come il libero arbitrio e la predestinazione. Era questa, infatti, una prospettiva giudicata da alcuni troppo compromessa con le idee della riforma, nonostante i suoi sostenitori la difendessero riservandola per una dimensione elitaria ed appellandosi ad un criterio che lo stesso Rusconi definisce di «doppia verità»: da un lato argomenti esortativo-morali facilmente accessibili e quindi liberamente predicabili al popolo, dall'altro lato questioni teologiche spinose da limitarsi necessariamente ad una élite. Emblematica al proposito la lettera del cardinale Gaspare Contarini al patrizio senese Lattanzio Tolomei (1538), o alcuni punti del trattato del medesimo Contarini, *Modus concionandi*³.

Altro elemento discriminante e significativo all'interno delle varie tipologie del predicare nel Cinquecento è rappresentato dalla Sacra Scrittura e dal ruolo che ad essa viene riservato nella predica. È un dato acquisito dalla storiografia come, dopo una certa sottovalutazione che la dimensione biblica avrebbe avuto all'interno del sermone medievale (cosiddetto tema-

³ A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV (1961), pp. 420-441; i saggi di G. FRAGNITO ora raccolti nel suo *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze 1988, *passim*; W. V. HUDON, *Two Instructions for Preachers from the Tridentine Reformation*, «Sixteenth Century Journal», XX (1989), pp. 457-470; E. GLEASON, *Gasparo Contarini. Venice, Rome and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, pp. 257-276. Nell'insieme, vedasi RUSCONI, *Predicatori*, pp. 986-995. Sull'evangelismo e valdesianesimo sono fondamentali gli studi di M. FIRPO, *Valdesianesimo ed evangelismo alle origini dell'«Ecclesia Viterbensis» (1541)*, ora in *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze 1990, pp. 155-184; più in generale, vedasi la messa a fuoco storiografica di G. DAL'OLIO, *La storiografia italiana sulla riforma in Italia (1975-1997)*, in S. Peyronel (ed.), *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, Torino 2002, pp. 49-54.

tico o moderno)⁴, il primo Cinquecento segni una riscoperta della Scrittura nella predica. Esempi di una predicazione popolare tutta incentrata sulla spiegazione o «dichiarazione» del Vangelo sono generalmente individuati in Bernardino Ochino, il ministro generale dei Cappuccini (segnatamente nelle sue prediche romane e lucchesi degli anni Trenta, prima che nelle prediche stampate a Ginevra nel 1543 prevalga un orientamento ormai filocalvinista), oppure in modelli di vescovi immediatamente pretridentini (quale Gian Matteo Giberti) ma anche di età tridentina (quali, sotto certi aspetti, Isidoro Chiari o Gabriele Paleotti)⁵.

Un passaggio fondamentale, attorno a metà secolo, è poi costituito dal concilio di Trento che emana al riguardo due distinti decreti: il decreto *Super lectione et praedicatione* (nel corso della V sessione del giugno 1546) e il canone quarto del decreto *de reformatione* (risalente alla conclusiva XXIV sessione, nel novembre 1563). I due decreti tridentini entrano nel merito delle principali questioni che si muovevano attorno al tema della predicazione popolare: l'oggetto del predicare e i soggetti abilitati a farlo.

Sul primo aspetto, tanto il decreto del 1546 quanto quello successivo del 1563 convergono nel proporre una predicazione di argomento morale-penitenziale più che dottrinario-dogmatico; in aggiunta, il decreto del 1563 sposta il tema del predicare «iscrivendolo non più nel discorso sulla Sacra Scrittura» (ove lo poneva ancora il primo decreto tridentino), «ma direttamente in quello sulla cura animarum»⁶. Nell'arco di tempo che separa i due decreti

⁴ Un'efficace sintesi è offerta da C. DELCORNO, *La trasmissione nella predicazione*, in G. Cremascoli - C. Leonardi (edd.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, pp. 65-86.

⁵ Non bisogna comunque dimenticare che, in questo «dichiarare» l'Evangelo, l'obiettivo primario rimane pur sempre di tipo morale-disciplinare, l'obiettivo cioè di indurre i fedeli a penitenza in vista della confessione e del disciplinamento comportamentale. Sul Giberti, A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, pp. 129-179. Sul Chiari, B. ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale nelle prime omelie episcopali di Isidoro Chiari, in Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965, pp. 610-634 e *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in ID., *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, Napoli 1995, pp. 129-237. Ai lavori di Ulianich faccio qui ampio riferimento per ricostruire i tratti dell'opera del Chiari. Per il Paleotti, d'obbligo rimane il rinvio a P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma 1967, pp. 75-136. Per la predicazione ochiniana, cfr. RUSCONI, *Predicatori*, pp. 991-995. Sempre al medesimo saggio di Rusconi (pp. 986-1002) rinvio per il quadro complessivo di questi e dei successivi passaggi.

⁶ V. COLETTI, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi fra latino e volgare*, Casale Monferrato 1983, p. 216.

– commenta Rusconi – molte cose erano cambiate: a cominciare dagli uomini, dal momento che erano scomparsi i protagonisti dell’evangelismo e dell’umanesimo cristiano che sino agli anni Quaranta avevano cercato di favorire una predicazione tutta basata sulla spiegazione della Scrittura⁷.

Per quanto riguarda invece, sul piano giurisdizionale, i soggetti abilitati a predicare, il problema era rappresentato dalla frequente tensione fra ordinari diocesani da una parte e ordini religiosi dall’altra parte; questi ultimi, a causa sia della complessiva latitanza e impreparazione del clero secolare diocesano sia dei frequenti privilegi di esenzione di cui godevano rispetto alla giurisdizione dei vescovi, erano i veri protagonisti della predicazione. Ebbero, di fronte a questo stato di cose, Trento interviene con una linea di sostanziale compromesso fra la corrente che è stata definita «episcopalista» (intenzionata a far prevalere le istanze di governo degli ordinari diocesani) e quella contrapposta guidata dai generali degli ordini religiosi: secondo una tale soluzione di compromesso, i regolari che predicassero in chiese dell’Ordine dovevano avere la licenza dei loro superiori e una semplice benedizione da parte del vescovo, mentre per predicare nelle chiese soggette all’autorità diocesana si esigeva sì la licenza del vescovo, ma quest’ultima veniva attribuita sulla base di una dichiarazione di idoneità rilasciata dai superiori dell’ordine religioso. Si trattava dunque di una mediazione che rinunciava deliberatamente a mettere in discussione il privilegio canonico di esenzione dei predicatori appartenenti a ordini religiosi rispetto alla giurisdizione episcopale⁸. Sotto questo profilo è difficile non registrare un arretramento rispetto a certe posizioni precedenti come, ad esempio, quelle del già citato Giberti il quale per la sua diocesi veronese – come ha ben sintetizzato A. Prosperi – aveva cercato di realizzare un vero e proprio «capovolgimento completo della prassi abituale: la predicazione perdeva il suo carattere di eccezionalità, rientrando nei compiti essenziali del parroco e, da esercizio oratorio spesso degenerante in pubblica e tempestosa controversia tra religiosi di diversi ordini, diventava lettura e spiegazione del Vangelo»⁹.

⁷ RUSCONI, *Predicatori*, p. 1000.

⁸ Per questo Rusconi può dire che «l’aspetto più rilevante dei due decreti del concilio di Trento sulla predicazione sta però in quanto essi non dicono» (RUSCONI, *Predicatori*, p. 1000).

⁹ PROSPERI, *Tra evangelismo*, p. 235. La citazione è riportata anche da Rusconi, il quale ne conclude che «la delineazione di una figura che fosse nello stesso tempo e parroco e pre-

D'altra parte però, non bisogna neppure accentuare troppo l'immagine di un contrasto fra ordini regolari da un lato e vescovi o clero secolare diocesano dall'altro lato. Infatti – come fa ben osservare sempre Rusconi – «in un momento in cui ci si affrettava a rinsaldare le fila delle istituzioni ecclesiastiche, ai vescovi, che non credevano più di tanto alla possibilità di poter esercitare con reale efficacia la cura d'anime per mezzo del clero diocesano, sembrò certo un salto nel buio il rinunciare alla predicazione dei regolari»¹⁰. Da questo punto di vista, assolutamente sensate e realistiche appaiono le argomentazioni usate dal generale degli agostiniani, Girolamo Seripando, per difendere in concilio le ragioni dei regolari sulla materia della predicazione, argomentazioni da cui può emergere quanto sia semplificadorio ridurre la posizione dei religiosi a ragioni di mera tutela di interessi di parte chiuse ed insensibili alle dinamiche di riforma e come sia improponibile una semplice contrapposizione fra una dimensione “diocesana” ed una “regolare”¹¹.

Ed in effetti molti degli episcopati simbolo della prima applicazione del Tridentino (come ad esempio l'episcopato di Carlo Borromeo a Milano) trovano nella collaborazione degli ordini religiosi uno strumento indispensabile per la realizzazione degli obiettivi di riforma¹². Così come, anni pri-

dicatore proponeva la possibilità di ricomporre una scissione nel ministero pastorale che esisteva in pratica da sempre» (*Predicatori*, p. 996).

¹⁰ RUSCONI, *Predicatori*, p. 1001.

¹¹ Importante al riguardo una lettera del Seripando al cardinale legato in Concilio, Marcello Cervini. Nella lettera, risalente al 15 aprile 1546, si evidenziano linee diverse: da un lato le aspirazioni degli ambienti desiderosi di una profonda riforma capace di rendere il vescovo davvero responsabile di tutta la vita religiosa della propria diocesi, dall'altro lato la preoccupazione e l'esigenza di salvaguardare l'indipendenza degli ordini mendicanti dalla giurisdizione episcopale nella consapevolezza – già ben emersa nel *Libellus ad Leonem X* (1513) di Querini e Giustiniani – che la riforma della Chiesa non potesse consistere in un mero trasferimento di incarichi dai religiosi ai vescovi diocesani, ma esigesse un reale rinnovamento della Chiesa nel suo insieme, poiché «quando i vescovi non vogliono fare il loro ufficio, cioè predicare, non possono con buona fronte domandare di essere giudici di predicatori» (la lettera si trova pubblicata nella raccolta dei materiali conciliari *Concilium tridentinum* [...], X, Freiburg 1901 e sgg., pp. 458-462; cfr. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, pp. 184-190). Alla lettera del Seripando accenna anche G. DE ROSA, *Rileggendo le prediche salemmitane di Girolamo Seripando*, in A. Cestaro (ed.), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, Roma 1997, p. 17.

¹² Si vedano alcuni dei saggi compresi in F. Buzzi - D. Zardin (edd.), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*. *Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano 1997.



Il frontespizio del *Canticum Canticorum*
nell'edizione veneziana del 1544.

ma (fra il 1548 e il 1549), lo stesso Chiari aveva fatto ricorso alla collaborazione di padri gesuiti per l'attività pastorale e particolarmente per la predicazione nella diocesi di Foligno¹³.

Cosa dire dunque, con altrettanto sommaria sintesi, del quadro tridentino? Emergono anzitutto i "casi-modello" di alcuni significativi episcopati che si segnalano nella ricezione-applicazione del concilio ma che, nel contempo, recuperano anche tutto un portato precedente legato alla figura di vescovi "precursori" come il già ricordato Giberti o lo stesso Chiari. Fra questi "casi modello" la storiografia cita spesso il vescovo di Milano Carlo Borromeo o quello di Bologna Gabriele Paleotti. I vari decreti emanati dal Borromeo in occasione dei concili provinciali da lui presieduti (nel 1565, 1573, 1579), come pure alcuni testi specifici del Paleotti (gli *Avvertimenti d'alcune cose che si desidera siano ricordate al popolo dalli predicatori*, del 1569; la *Istruzione per tutti coloro che havranno licenza da predicare*, del 1578) ci consegnano una regolamentazione del predicare che si vuole impostato secondo una linea di aderenza alla Scrittura ma subordinata al primario scopo pastorale e filtrata attraverso la corrispondenza con i deliberati tridentini («si estenda circa li costumi, riducendo più che può le cose alla pratica et modo di vivere, predicando catolica dottrina, che sia pia, facile et fruttuosa», così il Paleotti nei suoi *Avvertimenti*)¹⁴; deve essere osservata una ferma «delimitazione dei contenuti predicabili» ed anche il volgare usato deve essere chiaramente comprensibile dal momento che la predica si pone sul piano di una comunicazione con il fedele che, diversamente da quanto accade per la Bibbia o la liturgia, intende proporsi quale tipo di comunicazione diretta e non mediata¹⁵. Complessivamente su questa stessa linea si pone la precettistica oratoria di Carlo e Federico Borromeo¹⁶.

¹³ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 188 sgg.

¹⁴ Da PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, p. 79. Lo richiama sempre Rusconi (*Predicatori*, pp. 1000-1001), al quale rimando anche per i riferimenti ai decreti conciliari del Borromeo.

¹⁵ COLETTI, *Parole dal pulpito, passim*, e la raccolta di L. Formigari - D. Di Cesare (edd.), *Lingua, tradizione, rivelazione. Le chiese e la comunicazione sociale*, Casale Monferrato 1989 (in particolare i saggi di V. Coletti, C. Marazzini, D. Di Cesare, M. D'Agostino).

¹⁶ Rimando a quanto ho potuto sottolineare nei miei *La predicazione di San Carlo Borromeo: fonti, metodo, stili*, in Buzzi - Zardin (edd.), *Carlo Borromeo*, pp. 69-80 (sulla scorta degli studi di C. Marcora, G. Farris, L. Bolzoni) e *L'oratoria sacra di Federico Borromeo e il*

Accanto a questa impostazione pastorale dal taglio sostanzialmente moderato e mediatore, trascorre poi una linea invece più rigida e tipicamente “controriformistica”: una linea che insiste sulle valenze antiereticali della predicazione. Un’impostazione del genere può ad esempio essere ben rappresentata dall’editto sulla predicazione emanato nel 1552 da Pietro Aleni in qualità di vicario di Luigi Lippomano, vescovo di quella Verona dove solo una decina di anni prima si erano sviluppati idee e testi tanto diversi ad opera del Giberti¹⁷.

Ed ancora, un terzo orientamento che si segnala con forza è quello che tende a declinare la predicazione in senso sempre più prettamente catechistico, secondo i dettami dottrinali sviluppati a Trento e quindi confluiti nel successivo catechismo (il cosiddetto catechismo romano del 1566). Efficacemente, al proposito, nella sua sintesi Rusconi ricorda il caso del noto gesuita Antonio Possevino il quale nel 1596 raccomandava ad un parroco del cremonese di usare il catechismo romano per predicare: «procuri d’avere un Catechismo romano di quei che hanno l’aggiunta del modo di applicare le materie di esso Catechismo a gli Evangelii correnti. I quali doverà tanto dichiarare, in quanto l’haversi adesso dal S. Offizio dell’Inquisizione lievato gli Evangelii volgari, non senza giuste ragioni, si deve andare incontro con questa più sicura esposizione»¹⁸. Da questo punto di vista Possevino portava a maturazione quella dinamica che si era già introdotta nel corso dei dibattiti tridentini e che tendeva a spostare la predicazione dalla *lectio* della Scrittura all’insegnamento del catechismo; «privata del supporto pericoloso della Scrittura, l’istruzione popolare seguiva dunque la via del catechismo, cioè di un discorso privo di stimolazioni culturali e linguistiche [...] entro il progetto di una capillare verifica e controllo dei comportamenti sociali e culturali dei fedeli»¹⁹.

Ed alla luce di tutto ciò sempre Rusconi fa opportunamente notare che a questo punto «l’insegnamento catechistico della dottrina ortodossa fissa-

suo trattato “De nostrorum temporum sacris oratoribus” (1632), in G. Auzzas - G. Baffetti - C. Delcorno (edd.), *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Firenze 2003, pp. 159-187 (seguendo i lavori ancora di C. Marcora, L. Bolzoni, G. Farris, ma anche S. Morgana e soprattutto E. N. Girardi, nonché P. Rossi e C. Bologna per gli aspetti mnemotecnici connessi col predicare).

¹⁷ RUSCONI, *Predicatori*, pp. 997-998.

¹⁸ Citato da RUSCONI, *Predicatori*, p. 1003.

¹⁹ Come argomenta COLETTI, *Parole dal pulpito*, pp. 216-220.

to a Trento prevale e detta anche coordinate e contenuti della predicazione stessa [...] e con il prevalere degli orientamenti controriformistici l'equilibrio fra parola e sacramento si va decisamente rompendo a favore di una vita di pietà e di devozione in cui l'accento batte sul valore quasi esclusivo della pratica sacramentale». Si può così dire che, sul crinale fra XVI e XVII secolo, la predicazione «a concetti» tipica del Seicento barocco «non è, quindi, solo un semplice frutto del gusto letterario, ma lo sbocco di un processo che vede crescere a dismisura la dimensione dottrinale nell'illustrazione della fede cristiana»²⁰.

Ed è sempre Rusconi a suggerire come sia proprio entro questa dinamica di fondo che trovano collocazione due tendenze significative: sul piano del gusto, una certa evoluzione della predicazione in senso retorico-letterario; sul piano della sociologia culturale, un certo cambiamento nel rapporto fra chierici e laici. In questo momento trova sviluppo infatti l'oratoria concettista del Seicento, la quale segna anche quella forma di oratoria sacra che è la predicazione popolare con i suoi caratteri specifici: l'abuso di riferimenti sacri e profani assieme alla ricercatezza della forma ornata. E dal primo carattere (l'abuso di riferimenti sacri e profani) deriva un gusto per l'onnivora *curiositas* enciclopedica²¹. Accanto vi è la ricercatezza retori-

²⁰ RUSCONI, *Predicatori*, pp. 1003-1004.

²¹ Vi torno qui nel corso delle conclusioni, ma me ne sono occupato già nel mio *Libri e pulpiti*, ove prendevo lo spunto dagli studi cappuccini di V. Ricci e di Stanislao da Campagna, nonché dall'indagine condotta sul tema della *curiositas* nella letteratura cristiana antica da M. TASINATO, *Sulla curiosità*, Parma 1994; sempre in *Libri e pulpiti* e nell'articolo *Retorica sacra in età tridentina. Un capitolo per la storia dei dibattiti sull'imitazione e il ciceronianismo nel Cinquecento religioso italiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXV (1999), pp. 279 sgg., ho avuto già occasione di mettere in evidenza una qualche relazione fra questo enciclopedismo curioso e onnivoro e la problematica cinquecentesca del «ciceronianismo», seguendo le acute osservazioni di M. Tasinato, V. Del Nero, L. Sozzi, G. Mazzacurati e L. d'Ascia (con alcune imprecisioni e involontarie omissioni di qualche riferimento in quei miei precedenti lavori per cui mi scuso). L. D'ASCIA (*Erasmus e l'umanesimo romano*, Firenze 1991, pp. 107-156) infatti, dopo aver notato come l'imitazione ciceroniana nel Cinquecento «fornisse gli strumenti per un formulario politico amministrativo e politico celebrativo che – per un Pietro Bembo o un Paolo Cortesi – costituivano parte integrante della celebrazione di contenuti validi in eterno» alla luce di una «nozione atemporale di veritas» ed in una sorta di contiguità fra assolutismo religioso e «assolutismo stilistico» (pp. 128-130), dedica un certo spazio alle varie forme dell'anticiceronianismo. Scrive che la contestazione anticiceroniana poggiava su diverse basi: appunto l'idea bembiana di un «decoro ciceroniano

co formale e la teoria della forma ornata; lungo questa strada la predicazione scritta, pensata per raggiungere il livello della stampa, diviene sempre più un fatto retorico-letterario, forse ancora prima che di edificazione religiosa, e «conquista un posto ufficiale nella repubblica delle lettere»²². Si

nella Roma di Leone X»; la linea sostenuta dal filosofo ferrarese Celio Calcagnini il quale, in dialogo con l'allievo Giovanbattista Giraldo Cinzio «da Poliziano e da Erasmo accoglie la distinzione fra il momento della formazione, di necessità contrassegnato dall'assimilazione di modelli, e quello della produzione letteraria, in cui la sottomissione servile all' "auctor" diventa un "alieno vivere"», tanto che «la varietà delle materie giustifica, per Calcagnini come per Gianfrancesco Pico ed Erasmo, l'ammissione di numerosi "boni auctores" degni di imitazione in diversi generi letterari. Un'ottica quintiliana integra e corregge così quella bembiana e ritorna l'immagine di un Cicerone "primus inter pares"» (pp. 155-156); le tesi elaborate da Giovanni Pico (in quella sorta di composizione retorica *in utramque partem* quale appare a d'Ascia la lettera di Pico ad Ermolao Barbaro del giugno 1485) circa «l'autosufficienza del valore intrinseco della filosofia» indifferente alle vanità esteriori dell'eloquenza, secondo le antiche argomentazioni platoniche contro l'eloquenza sofistica; gli argomenti ancora pichiani a favore di una «linguistica convenzionalistica» secondo cui «i significati dipendono dall'accordo all'interno di una comunità linguistica» e quindi «non c'è ragione di preferire la norma romana, la latinitas autentica e pura, alla norma "parigina"» (p. 125); la «fondazione filosofica dell'eclettismo» propugnata da Gianfrancesco Pico con la sua «idea dell'eloquenza immanente all'anima quale norma del giudizio estetico» contro ogni concezione di «formazione empirica dello stile attraverso la lettura del modello» specifico (pp. 134-137); l'antitesi (posta dallo stesso Gianfrancesco Pico e da Erasmo) «fra *imitatio Ciceronis* e *imitatio Christi*, fra la libertà filosofica del cristiano e l'ingiustificata idolatria di *auctoritates* pagane»; infine d'Ascia rileva almeno una ulteriore base dell'atteggiamento anticiceroniano che riconduce appunto al gusto enciclopedico di cui stiamo parlando ed osserva come «la rottura con il gusto ciceroniano» trasparente «dall'estrosità e dal preziosismo» che egli vede esemplificati in Angelo Poliziano e la conseguente «ricerca di una alternativa stilistica al ciceronianismo diventano parte integrante del nuovo enciclopedismo» (p. 111); ed anche quando Cicerone viene recuperato da letterati cinquecenteschi come il bolognese Filippo Beroaldo, si tratta di un Cicerone considerato meritevole in quanto apporta un «arricchimento concettuale e lessicale della *latinitas*» capace di accettare «il neologismo e sacrificare il purismo astratto alle esigenze funzionali della cultura» (p. 114). Per un riferimento alla «curiositas» da pare del Chiari, rimando alle pagine successive.

²² G. POZZI, *Intorno alla predicazione del Panigarola*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 316-318. Che la figura del minore Francesco Panigarola sia agli inizi di questo sviluppo si può indirettamente ricavare dal posto centrale che il suo trattato *Il predicatore* dà alla questione della lingua: egli «prende posizione da ecclesiastico nel campo della questione della lingua, [...] respinge le soluzioni "cortigiana" e "italiana" alla maniera di Calmeta, Trissino, Muzio», assumendo come punto di riferimento i principi fiorentinismi del Bembo e soprattutto la teoria del Varchi sulla conciliazione tra il fiorentino letterario e quello vivo (C. MARAZZINI, *Il predicatore sciacqua i panni in Arno*, in

completa così un percorso che conduce la storia della predicazione dal tardo Quattrocento al primo Seicento: dai toni burleschi dei frati predicatori (toni talvolta stigmatizzati da còliti umanisti ecclesiastici del Cinquecento) alla predica come opera d'arte rispondente ai dettami dell'alta prosa letteraria²³. Ed è questo altresì il contesto che fa da scenario a quella seconda tendenza cui si accennava sopra e che coinvolge una dimensione di sociologia della cultura e della vita intellettuale: vale a dire un importante processo di trasformazione e addirittura inversione dei rapporti fra chierici e laici in Italia, per cui alla figura di chierici secolarizzati dominante all'inizio del Cinquecento succede quella inversa e sempre crescente di intellettuali-letterati laici che si fanno chierici²⁴.

Tutto ciò avviene mentre, sul piano parallelo della predicazione in volgare non scritta (o meglio, non immediatamente pensata per la stampa), sembra di assistere ad un fenomeno apparentemente contrario, cioè un fenomeno di «riduzione dello spessore del discorso»: «privata del supporto pericoloso della Scrittura, l'istruzione popolare segue la via del catechismo, di un discorso privo di stimolazioni culturali e linguistiche. [...] L'autorizzazione al volgare (non scritto) coincide con la riduzione dello spessore problematico del discorso. Ma la lingua deprivata (e nella Chiesa il volgare lo era già per tradizione) non poteva a lungo sorreggere il discorso e fare crescere attorno ad esso il consenso; a meno di allontanarsi sempre di più dalla sua funzione primaria di luogo della comunicazione e della promozione culturale e farsi, invece, pura arte della manipolazione verbale, discorso che non commuove, conferma tautologicamente e retoricamente, diventando parola-spettacolo, gesto linguistico sontuoso, letteratura d'eccezione»²⁵.

In questa stessa direzione si situa il predicare nel contesto delle missioni popolari (di cui appunto la predicazione, assieme alla confessione e all'istruzione nella dottrina cristiana, costituisce l'elemento centrale). In tali

Formigari - Di Cesare [edd.], *Lingua, tradizione, rivelazione*, pp. 16-17, da me ripreso nella voce *Il predicatore* per *Letteratura italiana. Dizionario delle opere*, Torino 2000, p. 281).

²³ È questo il percorso seguito da S. CAVAZZA, *Predicazione e propaganda religiosa*, in F. Brioschi - C. Di Girolamo (edd.), *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, II, Torino 1994, pp. 735-748.

²⁴ Lo sottolinea RUSCONI, *Predicatori*, pp. 1004-1005. Tale dinamica è stata esemplarmente studiata da C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 55-88.

²⁵ COLETTI, *Parole dal pulpito*, p. 220.

prediche “missionarie” del tardo Cinquecento e del Seicento italiano assolutamente dominante è appunto lo scopo penitenziale e di disciplinamento morale (per indurre alla confessione indicando la mostruosità del peccato e la durezza della pena divina); e grande risulta l’affidamento che i predicatori fanno sulle valenze emotive e sugli elementi scenico-drammatici, cioè sull’antica dimensione retorica dell’*actio* (uso di corone, teschi, o altre immagini), secondo quella tecnica oratoria che Fumaroli ha definito un combinato di “retorica delle citazioni” (riferimenti ad un repertorio di autori) e “retorica delle immagini” (uso di tavole, raffigurazioni o oggetti da mostrare ed esibire in funzione sia didattica sia soprattutto emotiva)²⁶. Fra tali predicatori figurano esponenti di un poco tutti i nuovi ordini religiosi, a cominciare dai più attivi, Gesuiti e Cappuccini²⁷.

Se queste possono dirsi le principali linee di sviluppo della predicazione popolare fra XVI e XVII secolo che accomunano scuole e protagonisti diversi, occorrerebbe poi però sottolineare anche una serie di differenze interne allo stesso genere della predicazione popolare. E ad emergere allora è in primo luogo la differenza che separa la predicazione del clero secolare in cura d’anime da un lato da quella degli ordini religiosi dall’altro lato: la prima – per quel poco che ci risulta dalle fonti – risulta meno elaborata sul piano retorico e piuttosto legata ai doveri omiletici festivi della ordinaria pastorale parrocchiale, anche se ancora molto spesso disattesa per incuria e impreparazione dei parroci (ma all’interno occorrerebbe ulteriormente distinguere, ad un livello più basso, la predica dei curati e, ad un livello più alto, il discorso episcopale); la seconda, la predicazione di quei veri professionisti della parola che erano talora i regolari, appare generalmente più costruita sul piano formale e per lo più destinata ai grandi cicli liturgici straordinari (avvento e quaresima) o a circostanze eccezionali (missioni

²⁶ Mi riferisco all’importante libro di M. FUMAROLI, *L’âge de l’éloquence*, Genève 1980 (oggi in traduzione italiana Milano 2002), di cui ho ripreso molto da vicino alcuni elementi nel mio *Libri e pulpiti*.

²⁷ L. MEZZADRI, *Storiografia delle missioni* e G. ORLANDI, *La missione popolare*, in G. Martina - U. Dovero (edd.), *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*, Roma 1996, rispettivamente pp. 474, 480 e pp. 503-535; R. RUSCONI, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. Rosa (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*, Roma-Bari 1997, pp. 242 sgg.

popolari)²⁸. Ma ancora, dentro questa stessa tradizione predicatoria del clero regolare e nel quadro di una sostanziale continuità di genere²⁹, non mancano naturalmente distinzioni. I Gesuiti alternano una tipica predicazione missionaria (svolta nel contesto delle missioni popolari) mirante a commuovere a far colpo allo scopo prevalente di indurre l'uditorio ai sacramenti e alla penitenza in particolare (anche in forme spettacolari e drammatiche) con un altro genere di predicazione sulla dottrina cristiana diretta invece ad un pubblico più colto (gli alunni o comunque un pubblico dei colleghi)³⁰. Un discorso simile si potrebbe fare per la predicazione carmelitana³¹. Gli Oratoriani, invece, praticano all'interno dell'Oratorio una predicazione più semplice, condotta con un andamento di tipo narrativo-meditativo e con toni più distesi, avente come oggetto aspetti della Bibbia o della storia ecclesiastica e come fine una finalità catechistica-formativa³². Quanto alla predicazione domenicana – con la consapevolezza dello schematismo semplificatorio e riduttivo implicito in una formula – si potrebbe dire che in essa sembra prevalere una dimensione apologetica e polemica

²⁸ Una rapida sintesi al riguardo offre R. RUSCONI, voce *Predicazione nel Quattro-Cinquecento*, in *Dizionario di omiletica*, pp. 1230-1233. Utili spunti dà altresì G. FRAGNITO, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in Rosa (ed.), *Clero e società*, pp. 157-158. Sulla differenza fra una «linea pastorale» e questi «predicatori professionali», cfr. C. DELCORNO, *Forme della predicazione cattolica fra '500 e '600*, in O. Besomi - C. Caruso (edd.), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel-Boston-Berlin 1995, pp. 276, 286-288; del medesimo C. DELCORNO, *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*, in V. Criscuolo (ed.), *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei Cappuccini fra '500 e '600*, Roma 1998, pp. 119-148.

²⁹ Tale continuità è ben evidente se si guarda alla dotazione libraria sul versante omiletico (raccolte di prediche e di retoriche ecclesiastiche) di biblioteche conventuali, dotazione che risulta assai omogenea e standardizzata: cfr. R. RUSCONI, *Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca*, in Martina - Dovere (edd.), *La predicazione in Italia*, pp. 28-30; così come a conclusioni analoghe si giunge guardando alle direttive che i diversi ordini religiosi danno in materia di predicazione: cfr. M. MIELE, *Attese e direttive sulla predicazione in Italia*, in Martina - Dovere (edd.), *La predicazione in Italia*, pp. 98-107.

³⁰ J.W. O'MALLEY, voce *Gesuiti*, in *Dizionario di omiletica*, pp. 623-626.

³¹ E. BOAGA, *Il frate predicatore in Italia tra Cinquecento e Seicento: il caso dei carmelitani*, in Martina-Dovere (edd.), *La predicazione in Italia*, pp. 282 sgg.

³² Si veda C. MOUCHEL, *San Filippo Neri e i Cappuccini. Retorica ed eloquenza dopo il Concilio di Trento*, «Italia Franciscana», LXIV (1989), pp. 493-516.

che può dar luogo a «fredde dissertazioni e commenti alla Sacra Scrittura, in una forma troppo cerebrale e scarsa di umanità»³³.

La predicazione nella biografia e nell'opera di Isidoro Chiari

Nello scorrere le principali tappe della biografia di Isidoro Chiari ci si accorge del peso costante e significativo che, in momenti e con declinazioni naturalmente diverse, la dimensione del predicare ha assunto³⁴.

Lo si nota in particolare in due momenti importanti. Un primo momento è il concilio di Trento, al quale egli partecipa in rappresentanza della Congregazione benedettina cassinese, come abate di Santa Maria presso Cesena. Nella prima fase dei lavori conciliari, tra il febbraio e il maggio 1546, il Chiari, assieme agli altri due rappresentanti della Congregazione (Crisostomo Calvini, abate di Santa Trinità presso Gaeta, e Luciano degli Ottoni, abate di Santa Maria in Pomposa), si schiera contro l'equiparazione fra sacra scrittura e tradizione; ed inoltre dà un rilevante contributo al tentativo di approntare un testo della Bibbia: un testo migliorativo rispetto alla *Vulgata* in quanto nato dal confronto con le lingue originali (greco ed ebraico), ma anche un testo pensato precipuamente in vista proprio della predicazione³⁵.

Ma è soprattutto quando il Chiari si trova a svolgere il ministero di vescovo a Foligno (in seguito alla nomina ricevuta da Paolo III nel gennaio 1547) che ad emergere con ancora maggior rilievo tra le sue preoccupazioni figura la predicazione: la predicazione personale del vescovo, riproposta appunto dal concilio quale «primum munus episcopale», e la predicazione del proprio clero diocesano. Nei quattro sinodi diocesani per la chiesa folignate, che egli celebrò fra il 1547 e il 1550, non manca di seguire le indica-

³³ R. M. ABBONDANZA, *La predicazione ecclesiastica in Basilicata nell'età post-tridentina*, in G. De Rosa - A. Cestaro (edd.), *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, II, Venosa 1988, p. 586.

³⁴ Cercherò di seguirne le varie dimensioni facendo costante riferimento ai lavori di B. ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale, e Isidoro Chiari*. Per tutti i dati biografici mi rifaccio qui alla voce redatta da S. GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 647-650.

³⁵ H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, tr. it., II, Brescia 1974, pp. 119-146; riferisce il dato anche GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, p. 648.

zioni del decreto tridentino, esigendo che il suo clero predichi con una certa stabilità, obbligatoriamente almeno in occasione delle domeniche e delle feste liturgiche³⁶. Nel primo sinodo, del 1547, riprende le disposizioni del concilio di Trento (il decreto *Super lectione et praedicatione* della quinta sessione conciliare del giugno 1547), insistendo in particolare circa il dovere per il clero di predicare la parola di Dio almeno nei giorni festivi³⁷. Nel secondo sinodo, dell'ottobre 1548, che egli dice di aver convocato proprio perché ancora gran parte del clero non mostrava di aver compreso l'importanza del predicare, si richiama ad un passo della lettera paolina a Timoteo e afferma con forza come il dovere della predicazione (che il concilio aveva ribadito costituire il «primum munus episcopale») sia da intendersi alla stessa stregua tanto per il vescovo quanto per il sacerdote, da questo punto di vista dunque assolutamente equiparati. Parallelamente, consapevole della permanente inadeguatezza di molti sacerdoti diocesani, promette loro l'arrivo di un predicatore esterno, il gesuita Silvestro Landini, sottolineando però che la sua presenza deve intendersi come un sostegno e uno stimolo e non come un alibi per sentirsi esentati dai propri doveri («non ut sub hoc praetextu evadiatis inertiores»)³⁸. Dal terzo sinodo, dell'ottobre 1549, emerge la già ricordata istituzione di una «scripturae sacrae lectio», affidata all'arcidiacono per far crescere la preparazione biblica del clero anche in vista della predicazione³⁹. Anche nel quarto sinodo, tenuto il 15 ottobre 1550, il primo aspetto affrontato è quello relativo alla predicazione, a proposito del quale vengono ribaditi i punti già richiamati in precedenza⁴⁰.

³⁶ GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, p. 648. Le costituzioni sinodali si trovano comprese nella raccolta omiletica *In Sermonem Domini [...] secundum Matthaeum orationes [...]*, apud Franciscum Franciscum Senensem, Venetiis 1566, pp. 104b-106, 109-111, 116-116b, 119b-122b; sono state quindi ristampate in G. J. GUSSAGO, *Biblioteca Clarense*, II, Chiari 1822, pp. 45-59. Vi faccio riferimento nella sintesi che ne offre ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 178-202. Sul Chiari vescovo rimando all'intervento di Maurizio Sangalli in questo stesso volume di Atti.

³⁷ Vedasi ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 179-180.

³⁸ Dall'orazione sinodale compresa nella raccolta *In Sermonem Domini [...] secundum Matthaeum*, Oratio XXVIII, p. 107: cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 181-182. Per l'attività del Landini a Foligno (dal dicembre 1548 al maggio 1549) si veda sempre ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 188-196.

³⁹ Nell'orazione che il volume a stampa (p. 115) riporta con il numero XXIX: cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 185.

⁴⁰ Nell'orazione indicata (a p. 117) con il numero XXX: cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 197 sgg.

Ed ancora, in un'altra delle sue omelie Chiari esalta il *munus praedicandi* del vescovo riproposto dal concilio di Trento. E lo fa con un tono straordinariamente accorato: come quando, rispondendo alle richieste di chi pretendeva insistentemente venisse prorogata la presenza in diocesi di un predicatore regolare, egli reagisce e si dichiara pronto ad abbandonare la diocesi stessa lasciandola al brillante predicatore se i fedeli avessero ricevuto da quest'ultimo frutti maggiori che dal loro vescovo⁴¹.

Siamo dunque di fronte al tentativo di riorganizzare una predicazione del clero diocesano che avesse un sufficiente grado di stabilità e di autonomia rispetto all'intervento dei religiosi: tentativo simile a quello che era stato avviato ad esempio dal Giberti a Verona⁴², o che sarebbe stato intrapreso decenni dopo da Carlo Borromeo a Milano⁴³.

Questa insistenza sulle competenze del vescovo e del clero diocesano in ordine al predicare comporta talora qualche punta di antagonismo con l'attività di quelli che restavano i veri professionisti del pulpito, cioè i religiosi⁴⁴. Si è già detto, però, che non bisogna tuttavia accentuare l'aspetto del conflitto tra vescovi e regolari: sia perché rimaneva ancora sostanzialmente vero quanto segnalato nel 1513 nel *Libellus ad Leonem X*, e cioè la consapevolezza che un'autentica riforma della Chiesa non potesse certo consistere in un semplice passaggio di competenze dal clero regolare a quello diocesano (per altro ancora spesso inadeguato), ma esigesse un complessivo impegno di cambiamento; sia perché molti vescovi continuavano a avrebbero a lungo continuato a servirsi della collaborazione di religiosi per l'attività pastorale in diocesi e segnatamente per la predicazione (emblematico, a fine secolo, il caso di Carlo Borromeo a Milano); sia pensando al ruolo che molti religio-

⁴¹ «[...] si hoc temporis intervallo [un anno] eum fructum ab illo perceperitis quem a me non capitis»: *In sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum*, (Oratio XXII: *Docet quales esse debeant ii quibus animarum cura est credita* [i titoli sono solo dell'Indice dell'edizione citata, mentre le singole omelie non hanno titoli], p. 87b), riportato da ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 135.

⁴² A. PROSPERI, *Tra evangelismo*, pp. 235 sgg. Prosperi vi torna nella sua introduzione a A. FASANI, *Riforma pretridentina nella diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti*, Vicenza 1989, pp. XXXV sgg. Ma si veda anche S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, Milano 1979, pp. 216-218.

⁴³ Vedasi RUSCONI, *Predicatori*, p. 1001.

⁴⁴ Rimando ad alcuni punti del quadro di sintesi che ho qui ripercorso nel paragrafo precedente.

si esercitavano nella formazione del clero diocesano (soprattutto fino all'istituzione tridentina dei seminari)⁴⁵. Come si è già accennato, ciò si dimostra vero anche nell'esperienza episcopale di Isidoro Chiari. Infatti, egli fa ampio ricorso al contributo dei padri gesuiti per la predicazione e l'insegnamento della dottrina cristiana a Foligno fra il 1548 e il 1549⁴⁶.

Un modello di vescovo predicatore: le fonti e il metodo di lavoro

Ma, nonostante tutto, fin qui si potrebbe pensare ad una mera ricezione dei deliberati del concilio, una ricezione comune peraltro ad altri episcopati coevi⁴⁷. L'originalità dell'apporto del Chiari si evidenzia con maggior spessore in altre modalità: anzitutto per il suo personale impegno di vescovo predicatore. Di Isidoro Clario si conserva infatti un vasto *corpus* omiletico⁴⁸. Le omelie date alla stampa, fra quelle da lui tenute nei circa otto anni del suo episcopato a Foligno (giunge in diocesi nel febbraio 1547 e qui muore nel marzo 1555), costituiscono la quasi totalità dei testi manoscritti, la cui pubblicazione avviene postuma fra il 1565 e il 1567. Ulianich, a documentare le probabili intenzioni che l'editore Benedetto Guidi potrebbe aver avuto nel promuovere la stampa dell'opera omiletica del Chiari, nota come si trattasse del medesimo periodo in cui venivano editi testi-manifesto di una certa celebrazione del vescovo ideale della cosiddetta riforma cattolica: lo *Stimulus pastorum* di Bartolomeo de Martyribus (Roma 1954) o il *De officio et moribus episcoporum* di Ludovico Di Granata (Lisbona 1565)⁴⁹.

⁴⁵ Richiamo il primo paragrafo di questo mio contributo, nonché le annotazioni di RUSCONI, *Rhetorica ecclesiastica*, pp. 21-22, 37, 43.

⁴⁶ Rinvio alla ricostruzione fatta da ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 188-196.

⁴⁷ Per un rapido quadro comparativo rimando ai due volumi a più mani *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Roma 1990 nonché a M. Sangalli (ed.), *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, 2 voll., Roma 2003.

⁴⁸ I manoscritti si trovano in 15 volumi cartacei presso la Biblioteca Comunale di Empoli. I testi non sono datati, ma Ulianich (*Isidoro Chiari*, pp. 207-208) ha potuto datarli con una certa approssimazione attraverso i riferimenti interni e la progressività numerica che li caratterizza.

⁴⁹ GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, p. 649 e ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, pp. 615-617. Vedasi inoltre il saggio di M. Sangalli pubblicato in questi Atti. Le omelie stampate sono raccolte in quattro volumi, editi postumi negli anni 1565-67, tutti a Venezia: i due volumi intitolati *In evangelium secundum Lucam orationes quinquagintaquatuor* e *In sermo-*

Si tratta dunque di un *corpus* rilevante, all'interno del quale è possibile distinguere tre gruppi principali: le cosiddette *extraordinarie*, cioè sermoni episodici, pronunciati per particolari solennità (come natale, epifania, pasqua, ascensione, pentecoste, trinità), feste di santi, o periodi forti dell'anno liturgico (soprattutto quaresima), oppure anche omelie accomunate da un medesimo tema (le quindici omelie sul decalogo, risalenti al 1549); due cicli di omelie di carattere continuativo, pronunciate per i fedeli della diocesi allo scopo di offrire una lettura continua di un episodio biblico (il discorso della montagna secondo l'evangelista Matteo, cui sono dedicate varie omelie a partire dal 1547) o di un intero libro della Scrittura, cioè del Vangelo di Luca che il Chiari inizia a predicare sotto forma di vera e propria *lectio* biblica nel quinto anno del suo episcopato (cioè nel 1552) e continua sino al 1555, l'anno della sua morte (arrivando al capitolo X del testo lucano)⁵⁰.

A completare questa presentazione del corpo omiletico, vale la pena forse aggiungere un paio di indicazioni ulteriori. Come si accennava sopra, rispetto ai quattro volumi stampati alcune omelie erano rimaste inedite. Vi sono in particolare tre orazioni, tenute dal Chiari nel 1547 subito dopo il suo ingresso a Foligno e non comprese nella raccolta a stampa, che B. Ulianich ha recentemente pubblicato dai manoscritti della biblioteca comunale di Empoli: la prima al clero e le altre due al popolo di Foligno⁵¹. Va specificato infine che, all'interno delle omelie su Matteo, si trovano anche le cosiddette orazioni sinodali: cioè i discorsi svolti nel corso dei quattro sinodi diocesani che Isidoro Chiari tenne a Foligno ed ai quali si è già accennato.

nem Domini in monte habitum secundum Matthaeum orationes sexagintanovem ad populum, escono entrambi apud Franciscum Franciscium Senensem, rispettivamente nel 1565 e nel 1566; i due volumi delle omelie che il Chiari chiama *Extraordinariae* escono invece, sempre a Venezia, apud Dominicum Nicolinum nel 1567 (il medesimo stampatore pubblica anche le omelie su Matteo nel 1566).

⁵⁰ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 145-150, 152 s.

⁵¹ Le ragioni di questa omissione da parte dell'editore cinquecentesco possono essere varie: Ulianich indica il fatto che il Guidi non si sarebbe prefisso di ricostruire cronologicamente le fasi dell'attività pastorale (tanto che pubblica prima le omelie su Luca, tenute invece da Chiari solo dopo quelle su Matteo), ma anche la possibile maggiore "pericolosità" di queste prime omelie inedite «considerata la loro forza critica e la estrema loro schiettezza, [...] considerato che appena nel 1564 il nome del Chiari era apparso nel cosiddetto Indice tridentino» (*Scrittura e azione pastorale*, pp. 622-623). Ulianich ha pubblicato queste tre omelie in appendice al suo studio *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice*, pp. 207-231; sui loro contenuti torniamo in seguito parlando della centralità della Scrittura secondo Isidoro Chiari.

Il medesimo Ulianich, nell'analizzare i quattro volumi delle omelie stampate, ha proposto alcune osservazioni relative sia agli aspetti editoriali da parte dell'editore Guidi, sia a questioni di metodo compositivo da parte dello stesso Chiari. Quanto al primo aspetto ha messo in luce alcuni elementi di un qualche rilievo: la mancanza dei numeri di pagina e di data nelle omelie autografe, ma la possibilità comunque di datare, almeno approssimativamente, le singole prediche in base ai riferimenti interni che contengono e all'indicazione progressiva di un numero per ciascuna orazione; il criterio seguito nella stampa dei testi, un criterio non di ricostruzione cronologica dell'attività predicatoria del vescovo di Foligno (giacché la stampa delle omelie su Luca, risalenti a non prima del 1551-1552, precede quella delle omelie su Matteo, predicate invece all'inizio del ministero pastorale a Foligno); la sostanziale fedeltà con cui l'editore cinquecentesco ha trascritto gli autografi; lo scopo che egli si sarebbe prefisso, cioè di accreditare quella corrente riformatrice che puntava a rinvigorire la Chiesa partendo proprio dalla valorizzazione della Scrittura e della spiritualità patristico-monastica (a quanto potrebbero indicare le lettere dedicatorie premesse a ciascun volume e indirizzate ad Andrea Pampuro, preside della congregazione Cassinese, a Giovanni Delfino, vescovo di Torcello, a Pio V, al cardinal nipote Michele Bonelli)⁵².

Anche per quanto attiene poi al metodo di lavoro del vescovo predicatore Isidoro Clario, Ulianich offre chiarimenti utili: la probabile intenzione da parte del Chiari, al momento di stendere le sue prediche, di destinarle alla pubblicazione (consapevolezza rinvenibile in base alla presenza di annotazioni e rinvii interni); la stesura latina dei testi (del tutto naturale per la formazione umanistica del Chiari), ma la loro proposta orale ai fedeli certamente in italiano; l'incertezza, invece, circa la precedenza della stesura scritta sulla esecuzione orale o viceversa, anche se è del tutto verosimile immaginare che il Chiari – come molti predicatori coevi – ai fini dello svolgimento della predica potesse usare degli appunti da rivedere poi in fase di stesura definitiva per la stampa⁵³.

⁵² Si veda ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 617-618, 620-622.

⁵³ Rimando ancora a ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 617-620.

Un modello di vescovo predicatore: Bibbia, pastorale, governo diocesano

Ma vale la pena entrare un po' più dentro le caratteristiche e i contenuti di questo *corpus* omiletico nelle due dimensioni diverse, per quanto spesso intrecciate, del suo predicare: la predicazione biblica su un testo evangelico letto in modo abbastanza sistematico, la predicazione per circostanze particolari e occasionali. Puntiamo l'attenzione sulle raccolte a stampa dedicate alla spiegazione del Vangelo di Matteo ed alle omelie cosiddette *extraordinariae*.

Cominciando dunque dalle orazioni *in sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum*, va detto che la già citata stampa del 1566 sin dal frontespizio rivela l'eterogeneità dei destinatari delle omelie e il carattere composito della raccolta. Le sessantanove orazioni raccolte sono infatti indirizzate «ad populum»; ma si dice che l'obiettivo cui il loro autore tende è triplice («Dominicam orationem [il discorso del Signore sulle beatitudini, secondo il racconto matteo] accurate exponit, Fulginensem clerum instituit, ac perversas praedestinantium opiniones redarguit») ed a questa diversità di temi ed interlocutori può corrispondere una varietà di linguaggio e stile («enarrat [...] preclare et suaviter, elocutione autem emendata et levi cum proponit, acri et concitata cum infringit, porro cum diffinit aliquid et decernit adeo gravi sedataque»)⁵⁴.

La raccolta assembla inoltre tre principali gruppi. Il primo è costituito dall'illustrazione dei brani di Matteo: cioè il quinto capitolo contenente il celebre discorso della montagna ed il sesto capitolo per la parte relativa alla preghiera del Padre nostro⁵⁵. Alla trattazione delle due sezioni evangeliche sono dedicate rispettivamente le prime prediche e la serie di prediche contrassegnate nell'edizione a stampa con la numerazione XLIX-LV. L'editore sottolinea al proposito la ricchezza e la fecondità della trattazione dell'autore («orationem dominicam [...] uberrime explicat et pertractat»); aggiunge quindi che non si tratta di una lettura biblica di tipo sistematico, ma di una proposta che – come per altro nella tradizione dell'omiletica – intreccia l'esposizione del testo con la precettistica teologico-morale che

⁵⁴ Dall'introduzione *Christiano lectori*, da parte dell'editore Benedetto Guidi (nella citata edizione di Venezia 1566), senza numerazione di pagine.

⁵⁵ Prediche *sul Pater noster* avrebbe scritto, dopo il 1554, Girolamo Seripando nel suo ruolo di vescovo a Salerno: cfr. R. M. ABBONDANZA, *La predicazione secondo Seripando e la sua attività omiletica a Salerno*, in Cestaro (ed.), *Geronimo Seripando*, pp. 271-289.

dal testo viene fatta discendere («dum eum sermonem exponit quo Christus Dominus ex sacra Matthaei historia discipulos suos in monte allocutus est, cuncta fere Christianae vita praecepta traduntur»)⁵⁶.

Se si guarda poi alla struttura interna di questo gruppo di omelie, si evidenziano alcune caratteristiche ricorrenti. Il testo inizia spesso con una pericope biblica di Matteo; non accade in realtà sempre, ma solo quando prende avvio l'esposizione di una nuova "beatitudine", ed anche in questi casi talvolta vi è comunque, prima del versetto biblico, qualche breve parola introduttiva; le prediche sul "Padre nostro" cominciano invece sempre con un versetto della preghiera evangelica. Le citazioni bibliche (derivate dal primo e soprattutto dal secondo Testamento) non sono esplicitate con precisione, ma indicate in modo solo generico: come per altro in gran parte di testi del genere coevi, si cita solo l'autore, ma non il libro o il versetto (le citazioni vengono comunque esplicitate nell'edizione a stampa a margine); per autori profani (piuttosto rari) ricorrono espressioni tipo «ut dicit quidam poeta [...]»⁵⁷. Non sono infrequenti riferimenti a termini greci del testo evangelico o anche ad etimologie ebraiche⁵⁸. L'orazione non ha divisioni interne o partizioni (com'è possibile trovare invece in altri casi di autori coevi), ma si sviluppa come un tutt'uno unico: ove esposizione del testo, riflessione teologica, applicazione morale ed esortazioni pastorali si intrecciano. A partire poi dalle orazioni indicate nella stampa con il numero XXII, il discorso di sposta dal vangelo di Matteo verso un'illustrazione dei fondamenti morali della fede riconducibili al testo stesso matteoano: l'elemosina, il matrimonio/adulterio, il giuramento, l'amore dei nemici.

Al ciclo dell'esposizione evangelica l'edizione a stampa aggiunge, con l'inserzione di un'omelia tenuta alla presenza del clero e del popolo per l'avvio della visita pastorale, un secondo gruppo di orazioni. Sono orazioni sinodali, rivolte al solo clero, con le quali – scrive l'editore Guidi nell'introduzione *Christiano lectori* – «sacerdotes suos eleganter instituit»⁵⁹.

⁵⁶ Dall'introduzione *Christiano lectori*.

⁵⁷ Nell'*Oratio* XXI, p. 80 (con riferimento ad Omero).

⁵⁸ Come quando, a proposito di Matteo XIX (la giustizia di scribi e farisei), illustra l'etimologia ebraica della parola farisei: *Oratio* XXXII, p. 126.

⁵⁹ Sono le orazioni comprese nella stampa fra i numeri XXV-XXXI (pp. 95-124). La XXVII è dedicata alla ricezione diocesana del Tridentino. Mentre l'omelia per l'inizio della visita pastorale corrisponde all'*Oratio* XVIII (pp. 68 sgg).

Vi è infine quello che potremmo definire un terzo gruppo consistente di omelie di carattere più squisitamente teologico-dottrinario. Risultano infatti i tre testi dedicati al tema della predestinazione ed alla confutazione degli errori protestanti in merito: «[...] tribus orationibus, quibus acerrime in eos invecus qui pessime de Deo deque Christiana religione sentiunt, accurate eorum potissimum errata confutantur qui de praedestinatione aetate nostra inconditis sermonibus ac libris perniciose conscriptis omnia referserunt»⁶⁰. Le prediche sulla predestinazione sono più lunghe e, per quanto non presentino partizioni distinte, una qualche articolazione si può meglio riconoscere: ad esempio, all'inizio della predica LXVII si enuncia un piano programmatico di svolgimento che prevede l'esame prima delle «*humanae rationes*» e poi delle «*Divinarum Scripturarum auctoritates*»⁶¹. Tuttavia, va detto che anche il piano di quelle che Chiari definisce le «*humanae rationes*» (cioè argomentazioni di carattere filosofico-teologico) viene seguito attraverso un fitto complesso di riferimenti scritturistici: ad esempio, tutto il lungo discorso che nella medesima predica viene fatto circa il tema della fragilità e debolezza umana è ricavato da Isaia 1, Isaia 55, Giovanni 3, Matteo 18.

Ma veniamo ai due volumi delle orazioni cosiddette *extraordinariae* usciti nel 1567 con dedica al papa Pio V da parte del medesimo editore Benedetto Guidi, «*totius Congregationis Casinensis nomine*»⁶². Guidi raccoglie nei due volumi complessivamente 165 orazioni, precisando a conclusione di un premesso indice che si tratta comunque di una raccolta parziale («*sciendum est Episcopum plures habuisse orationes extraordinarias ad populum quae scriptae non fuerunt*»). Il frontespizio identifica subito i destinatari delle omelie (che sono dette composte «*erudita facondia scite ac luculenter*»): «*omnibus qui Christiana philosophia delectantur sed concionatoribus praesertim opus summopere necessarium*». Le omelie raccolte seguono i tempi liturgici, con le varie feste dei cicli d'avvento e quaresima di tre anni liturgici. Ma – come si è già detto – vi si alternano omelie per particolari circostanze o per specifici destinatari (secondo la tradizionale tipologia delle prediche *ad status*): per le feste dei santi Martino, Benedetto (fondatore dell'Ordine da cui Chiari proviene) o Feliciano (il patrono

⁶⁰ Dall'introduzione *Christiano lectori*. Si tratta delle prediche LXVI-LXVIII (pp. 264-289).

⁶¹ Prediche LXVI-LXVIII, pp. 271b-281b.

⁶² Il secondo dei due volumi è dedicato al cardinale nipote, Michele Bonelli.

cittadino di Foligno); per la visita ad un monastero femminile, oppure «in Senatu Fulginensi»⁶³.

Se poi si entra nei testi, sulle *extraordinariae* si possono ricavare molte osservazioni che si è già avuto modo di fare per la raccolta precedente. Nelle prediche non sono distinguibili partizioni precise, ma il discorso si sviluppa come un tutt'uno organico. Un esempio di eccezione al riguardo potrebbe essere dato da una predica per il tempo di natale. In questa omelia, che l'indice titola *de amore* ed ove si tratta l'amore mostrato da Dio verso l'uomo attraverso l'incarnazione del Figlio, è infatti possibile intravedere la proposta di due parti diverse sul piano dell'argomentazione (per quanto non organizzate in due sezioni distinte): prima si prende in esame «quid externi philosophi de amore loquantur» (massimo spazio è dato alle tesi platoniche), poi segue la proposta della posizione cristiana⁶⁴.

I riferimenti biblici continuano a costituire l'ossatura dell'orazione, ma non seguono da vicino quelli previsti per la circostanza liturgica, spaziando piuttosto con una certa libertà. Emerge sempre quell'alternanza fra esposizione biblica, esortazione spirituale ed applicazione morale (individuale o collettiva) che abbiano già potuto notare. Ad esempio, uno dei cicli quaresimali è utilizzato per la spiegazione del decalogo, con la giustificazione che si tratta di un'occasione propizia da non lasciarsi sfuggire per l'istruzione catechistica e morale del popolo fatto anche di fedeli non assidui: «primum ut, cum maxima pars hominum, vitioso tamen modo, existimet hoc unum tempus esse audiendo verbo Dei adsignatum, ii qui reliquo anno non accedunt habeant selectiores aliquos cibos»⁶⁵. Lo si vede bene anche in un'omelia per la domenica *in albis*: il vescovo-predicatore esordisce con una lunga premessa sul vero senso dell'amore e della carità per poi arrivare

⁶³ Queste ultime sono rispettivamente quelle indicate con la seguente numerazione: XCII (per san Feliciano), XCVII (per san Martino), C (per san Benedetto), CI (alle monache), nell'edizione citata, vol. II; XXIII (alle autorità cittadine di Foligno), vol. I. Quanto alla predica per san Martino, vale forse la pena aggiungere – per il rilievo che il dato può avere ai fini della ricostruzione cronologica – che il Chari afferma di pronunciarla interrompendo la predicazione sul Vangelo di Luca «quod quartum iam annum interpretari aggressi sumus» (vol. II, p. 180).

⁶⁴ *Oratio* LIII (*De amore*), vol. I, pp. 245-253.

⁶⁵ *Oratio* XXIV (*De differentia divinae legis atque humanae, et quid inter vetus novumque testamentum intersit*), p. 103b.

a trattare dell'autentica adorazione, in contrasto con quella falsa dei torturatori di Cristo che lo sbeffeggiavano salutandolo quale re dei Giudei (secondo le attestazioni evangeliche); passa quindi ad esaltare la figura del Cristo e la novità di vita introdotta dalla sua morte e risurrezione (con numerose citazioni da Paolo) per dedicare almeno i due terzi della predica alle conseguenze di vita derivatene per i fedeli cristiani oggi, esortando in tal senso i suoi ascoltatori ed indicando loro alcuni «remedia» (la frequenza sacramentale anzitutto)⁶⁶. Ed ancora, una serie di quaresimali è l'occasione per approfondimenti di tipo teologico-morale *de morte, de iudicio, de paenitentia*⁶⁷. Ed in un altro ciclo di quaresima, Chiari ha anche modo di diffondersi sul problema filosofico-teologico del rapporto fra legge umana e legge divina, o fra legge-natura-Vangelo⁶⁸. In ogni caso, va detto che anche la riflessione teologica e morale viene comunque pur sempre condotta sulla base di riferimenti quasi esclusivamente biblici, ove il primo Testamento viene letto alla luce del secondo. Fra le poche "autorità profane" citate emerge Platone (ad esempio, nel contesto del discorso *de amore* a cui si è appena accennato) o Aristotele (citato, ad esempio, a proposito dei concetti di razionalità, sensibilità, animalità)⁶⁹. Continuano ancora a non mancare citazioni di termini ebraici⁷⁰.

Proviamo a tracciare dunque alcune conclusioni, seguendo la dettagliata analisi fatta da quello che è forse il maggior studioso del Chiari, cioè dal già più volte citato B. Ulianich. Ebbene, non mancano certo elementi topici, ricorrenti in qualche misura in tutta la predicazione e la trattatistica sul ben predicare del periodo: il vario modularsi in rapporto alle diverse categorie di destinatari, comprese le autorità civili⁷¹; la presenza di citazioni frequentis-

⁶⁶ Mi riferisco alla prima orazione della raccolta (pp. 1-5).

⁶⁷ Sono le orazioni comprese nella numerazione fra X-XV (pp. 45b-70b).

⁶⁸ Cfr. orazioni XXIV-XXV, pp. 103 sgg.

⁶⁹ Eloquente, al proposito, una predica per la festa della Trinità ove Chiari, a partire dai primi capitoli della lettera paolina ai Corinti, parla del carattere spirituale dell'uomo che lo rende capace di percepire i misteri divini (cfr. *Oratio CIII*, vol. II, pp. 224-228).

⁷⁰ Ad esempio, al vol. I, *Oratio XXXI (De die sabbati sanctificando)*, si riporta il verbo ebraico da cui deriva la voce «Sabbatum» (p. 129).

⁷¹ Per i riferimenti alle omelie, rinvio a ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 161-172 (ove Ulianich tenta anche di definire il quadro delle relazioni che le omelie disegnano fra Chiari e le autorità politiche di Foligno).

sime dai Padri, cui si affiancano non di rado anche poeti e filosofi antichi (in testa Platone, Plotino, Aristotele), comunque all'insegna di una ribadita subordinazione della cultura umanistica alla «christiana philosophia» (tanto che molti di questi filosofi antichi sono esaltati per loro posizioni giudicate come intuizioni precorritrici del cristianesimo); il parallelo rifiuto di ogni erudizione profana che sia, invece, o «temeraria loquacitas» o «curiositas»⁷².

Tuttavia, per quanto riguarda i contenuti proposti, se è possibile rintracciare un filo rosso, non sarebbe forzato o arbitrario individuarlo proprio nella centralità della Scrittura. È vero infatti quel che si è detto sopra, e cioè che nell'esposizione biblica emerge una complessiva finalità precettistica e pastorale di tipo teologico-morale. Tuttavia, non meno vero è che la Scrittura viene continuamente indicata come strumento di rinnovamento tanto per il clero quanto per il popolo di Foligno; la parola di Dio viene addirittura equiparata al sacramento eucaristico, con un accostamento piuttosto ardito in quel momento in cui temi del genere venivano rilanciati dal mondo della riforma e quindi il fronte romano era indotto ad irrigidirsi a motivo delle contrapposizioni confessionali. «In un tempo in cui veniva accolta solo parzialmente dal concilio di Trento quella che era la istanza più viva di tutto il movimento dell'evangelismo e della stessa riforma con una assai forte accentuazione invece del valore quasi univoco della vita sacramentale, il Chiari, fedele in ciò a tutta la tradizione patristica, cerca di ristabilire un essenziale equilibrio fra annuncio della parola, del verbum Dei, e sacramento in cui questa stessa parola di Dio si comunica realmente all'uomo in cibo e bevanda. [...] sottolinea il valore della parola di Dio, che non teme di porre sullo stesso piano del sacramento del sangue e del corpo di Cristo»⁷³.

E, al di là dei contenuti, tale centralità biblica ispira anche il metodo di predicazione del Nostro: una predicazione «assidua, metodica, organicamente concepita [...] come *lectio continua*»⁷⁴. Infatti – egli argomenta – i predicatori per lo più si limitano a proporre una loro spiegazione al vangelo del giorno, con il risultato che la gran parte della Scrittura e soprattutto

⁷² Per i testi omiletici, cfr. sempre ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 155-157. Quanto al tema della *curiositas*, vedi qui sopra alla nota 21.

⁷³ ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, p. 631. Ancora, per i riferimenti ai testi omiletici del Chiari, cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 137-142.

⁷⁴ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 145-148.

il suo senso complessivo restano ignoti ai fedeli; si tratta di un limite che, ai suoi occhi, va sanato per edificare un popolo di cristiani⁷⁵. E non è forse un caso che per sanarlo proponendo letture integrali continuative di libri biblici, scelga giusto il vangelo di Luca, l'autore degli *Atti* e dunque della Chiesa nascente, cioè della prima costruzione di una comunità cristiana⁷⁶.

Il rilievo e la forza della dimensione biblica nelle omelie del Chiari può emergere anche da un altro elemento, se si vuole, minore. Ulianich ha infatti rilevato l'esistenza di alcune leggere varianti fra le citazioni bibliche comprese nelle omelie e la Vulgata nella edizione datane da Isidoro Clario (uscita in tre volumi a Venezia nel 1542)⁷⁷; e lo stesso Ulianich ha spiegato tali discrepanze con il fatto che Chiari scriveva «currenti calamo», il che «testimonia della sua intima familiarità con la Scrittura»⁷⁸; così come ha fatto notare che – come si è già detto sopra – le citazioni bibliche appaiono quasi sempre a braccio e senza indicazione precisa di capitolo e versetti dei passi citati, anche questo possibile segno di familiare dimestichezza con la Scrittura⁷⁹. Si è già avuto modo di osservare, inoltre, anche come le sue omelie risultino ricche di citazioni di termini biblici negli originali greci o ebraici.

Non vi è dubbio dunque che uno dei tratti principali dell'impostazione omiletica del Chiari, sia come predicatore sia come precettista, consista nella valorizzazione della Bibbia, per quanto si tratta pur sempre di una valorizzazione legata alla finalità pastorale-catechistica tipica dell'omiletica popolare. Il dato emerge da larga parte della sua predicazione. Ma, con efficacia esemplare, lo ha dimostrato Ulianich sulle già citate tre prime omelie del 1547, non comprese nella raccolta a stampa e rimaste inedite sino alla edizione datane dallo stesso Ulianich. Nella prima, concepita per il primo incontro del nuovo vescovo di Foligno con il suo clero, e tutta incentrata sui capitoli 4 e 5 della lettera agli Efesini (la grande perenesi di Paolo con l'appello all'unità e alla vita nuova in Cristo) nonché sul vangelo di Matteo

⁷⁵ Dalla prima omelia su Luca: rimando a B. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 148.

⁷⁶ Secondo quanto ipotizza sempre ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 149-150.

⁷⁷ Su questa *Vulgata aeditio veteris ac novi Testamenti, quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est*, Venezia 1542, cfr. B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985, pp. 143-151.

⁷⁸ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 208.

⁷⁹ ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, pp. 618-619.

5, 13 (il sale della terra e la luce del mondo), il motivo centrale è proprio l'esaltazione della necessità della «divinarum scripturarum lectio» per i suoi preti e l'insistenza sul fatto che tale «lectio» non costituisce affatto una prerogativa dei monaci (quasi a sgombrare ogni sospetto verso la possibile inclinazione del benedettino Chiari ad applicare al suo clero diocesano secolare quanto fosse proprio della vocazione monastica)⁸⁰. La seconda delle due altre orazioni, rivolte al popolo folignate, valorizza poi con forza particolare il ministero episcopale della predicazione della parola di Dio (il *praecipuum pastoris munus*, come era stato ribadito a Trento); ma «la citazione quasi testuale del decreto tridentino si innesta in un tessuto spirituale ben determinato che è nutrito da una consuetudine con la Scrittura risalente ben più a monte del concilio tridentino stesso». Ed in un rimando continuo fra i doveri dei fedeli e ciò che è proprio dei pastori, si potrebbe quasi dire che – nell'ottica del Chiari emergente in queste omelie – quanto vale per l'uno valga in una certa misura anche per l'altro; e l'elemento di fondo di collegamento fra gli uni e gli altri, così come il tratto comune che avvicina e «sostanzia i primi tre discorsi tenuti dal Chiari non appena preso possesso della sua diocesi è costituito dunque dalla imprescindibile necessità di rifarsi alla parola di Dio e di nutrirsi di essa»⁸¹.

Inoltre molte iniziative di governo diocesano e scelte pastorali di Isidoro Clario confermano questa attenzione. Nel 1548 dà avvio ad un ciclo continuato di lettura e commento dei salmi, per laici e chierici⁸². Come si è già detto, nel terzo sinodo diocesano (ottobre 1549) istituisce una «sacrae scripturae lectio» proprio per migliorare la preparazione biblica dei sacerdoti in vista del loro compito di predicare. Ma soprattutto, particolarmente significativa può essere il complesso di una sua certa impostazione pastorale che, probabilmente, potrebbe aver portato anche ad una divergenza rispetto al già citato padre gesuita Silvestro Landini, chiamato dal Chiari nella sua diocesi di Foligno nel dicembre 1548 per sostenere il clero locale nel suo dovere di predicare la parola di Dio. Ora, infatti, cercando di spiegare la partenza del Landini da Foligno nel maggio 1549 e come mai il Chiari non accenni per nulla

⁸⁰ ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, pp. 625-626.

⁸¹ ULIANICH, *Scrittura e azione pastorale*, pp. 630, 633.

⁸² La notizia risulta da un'omelia sinodale compresa nella raccolta omiletica *In Sermonem Domini [...] secundum Matthaeum*, Oratio XXX, p. 119: cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 198.

al ruolo del padre gesuita nella sua omelia sinodale del 1549, Ulianich suppone una «divergenza di metodo nei confronti del Landini, divergenza che non investe unicamente la persona del padre della Compagnia di Gesù, bensì tutta un'impostazione che caratterizza non solo la Compagnia, ma il filone fondamentale della Chiesa della Controriforma»; infatti, afferma Ulianich, «nelle omelie del Chiari non si riscontra mai un invito alla confessione e alla comunione settimanale. Il Chiari si preoccupa, nell'ambito di una pastorale a lunga scadenza e pedagogicamente avvertita, di inculcare primariamente la fondamentale necessità dell'ascolto frequente, operante nel profondo, della parola di Dio. La frequenza ai sacramenti ha da essere considerata direi quasi come risposta cosciente del cristiano all'approfondimento reale, vivo, della Scrittura. La vita sacramentale – è troppo ovvio parlare della necessità di essa – non è perseguita in modo autonomo. È vista invece in una prospettiva in cui essa fluisce come necessaria conseguenza»⁸³.

Da questo punto di vista, Chiari si inserisce in un lungo filone di omiletica episcopale che trascorre lungo tutto il Cinquecento: dal Giberti al Paleotti. Fra l'altro, questa lunga durata cinquecentesca di omiletica biblica dimostra altresì quanto sommario sia lo schematismo che pone nei decreti tridentini una cesura nei contenuti e nelle fonti del predicare, con il prevalere di un'impostazione catechistica a scapito della Scrittura⁸⁴. Tanto più che – come abbiamo avuto occasione di osservare – già nell'impostazione del Chiari (forse come in quella del Paleotti e più che in quella del Giberti) una simile contrapposizione fra Bibbia e catechismo sarebbe del tutto fuori luogo in entrambe i sensi: non solo perché anche dopo il decreto tridentino la Scrittura non risulta certo emarginata nel predicare del vescovo di Foligno, ma pure perché l'esposizione biblica figura prevalentemente intrecciata con una finalità di precettistica teologico-morale.

Si è già accennato ad una sorta di anticipo di questa particolare sensibilità nel suo lavoro a Trento. Ma soprattutto, guardando ora al suo corpus omiletico, emergono una serie di elementi ulteriori. Anzitutto, l'attenzione verso il dato biblico concerne più da vicino il secondo Testamento, coniugandosi con uno spiccato interesse biblico e cristocentrico. Si tratta di un'attenzione che

⁸³ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 195.

⁸⁴ Sulla questione e, in particolare, su Giberti e Paleotti rimando a quanto già osservato sopra nel corso del primo paragrafo.

è possibile cogliere guardando ad una materia che, per la sua specificità di genere oratorio, avrebbe invece potuto portare il Chiari molto lontano da quel solco: la predica sui santi. Infatti, fra le sue omelie cosiddette *extraordinariae* vi è un gruppo (probabilmente risalente alla primavera del 1549) dedicato alla spiegazione del decalogo in cui si inserisce il discorso sui santi. In una di queste omelie Chiari inizia, con citazioni dal primo e dal nuovo Testamento (Esodo 20 e 28; Deuteronomio 32; 1 Corinzi 8), parlando dell'unicità di Dio e del rifiuto di adottare idoli che lo sostituiscano. Introduce quindi l'idea che possa esistere anche una sorta di "idolatria spirituale", giacché non si danno solo idoli di carattere materiale ma anche spirituale: «His intellectis, iam inspicerere incipiemus quam saepe in hoc praeceptum peccent homines qui ne peccatum quidam agnoscunt, et quamvis corporea simulacra non colant, in spiritualem tamen idolatriam incidant impudentes. Quoties enim vel amamus quid vel formidamus, vel cuius creaturae fidimus supra Deum, toties in hoc praeceptum peccamus. [...] Verum solum Deum esse invocandum». Naturalmente – prosegue il vescovo predicatore – non si vuole con ciò negare la positività del culto dei santi in quanto amici di Dio che agiscono in forza di Dio e che tale amicizia propongono all'imitazione dei cristiani, secondo le stesse indicazioni della Scrittura:

«Hoc sine controversia tenendum est, sanctorum memoriam esse servandam: primum quod divina in eis relucet maiestas ex admirandis factis quae Deus per eos egit, ut merito cum propheta dicere possimus "mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus" [Ps 138]; deinde ut fidem eorum [...] suspicientes, imitari eos conemur, quemadmodum in epistola ad Hebraeos declaratur [Eb 11]».

Occorre dunque intendersi sui termini. Vi è una invocazione dei santi opportuna e in qualche modo fondata sulle Scritture, accanto ad un'altra che le stesse Scritture ci presentano come scorretta. E tutto il discrimine passa sostanzialmente nella necessità di non scambiare Dio (l'unico "autore" e l'unico da invocare pienamente) con i suoi ministri o servi,

«Quod vero ad eorum invocationem pertinet, illud est observandum: si invocatio pro eo accipiatur quod est aliquem tamquam suae salutis auctorem interpellare et pro ope atque auxilio sua virtute impetiendo interpellare, sancti hoc pacto non sunt invocandi ne, quod solius Dei est, sanctis tribuamus⁸⁵. [...]

⁸⁵ A questo punto Chiari cita gli episodi biblici di Apocalisse 19 e di Atti 10: ove rispettivamente Giovanni e Pietro rimproverano chi si inginocchiava di fronte a loro.

Verum, si invocando verbum latori significatione accipiamus, pro eo quod est simpliciter interpellare seu ministerium alicuius aut officium expetere, quid prohibet hoc pacto invocare sanctos ut amicos Dei [...] quod fecerunt apostoli pro Cananea [Mt 15]? Hac ratione rogatur medicus tamquam minister Dei, ut succurrat laboranti, nec cuiquam datur vitio nisi vellet salutem atque incolumitatem medico tamquam auctori et non Deo acceptam referre»⁸⁶.

Nell'omelia successiva passa poi a occuparsi del culto delle reliquie dei santi. Comincia ricordando che la Chiesa, sia greca che latina, ha sempre onorato le reliquie in virtù della loro capacità di ravvivare la fede («primum quod eiusmodi reliquiae fidem in nobis efficacissime excitant»). Prosegue poi, però, con una dura critica contro abusi e inadempienze del clero nella gestione della materia. Stigmatizza infatti la disinvoltura con cui «nostri saeculo» si procede nel dichiarare autentiche le reliquie per noncurante insensibilità o per bassi interessi venali («ob parochorum vel socordium vel avaritiam»). Ed è a questo punto che Chiari pone un confronto con la Chiesa antica, considerata sia molto più scrupolosa nel verificare l'autenticità delle reliquie santorali sia più attenta a valorizzarle ai fini spirituali della fede senza indulgere troppo sui risvolti esteriori miracolistici:

«[vetus ecclesia] non alias reliquias quam quas vere constaret spiritus sancti templa fuisse venerari permisit, quas tamen publice esponi vetuit, ad questum vero exponi sacrilegium indicavit. At nostro saeculo nihil fere de fide sanctorum populo proponitur sed multa miraculorum fit mentio, quae interdum finguntur. Atque huius erroris causa est lucri cupiditas»⁸⁷.

Dunque, conformemente a quella esaltazione della *ecclesiae primitivae forma* che accomuna più di una generazione di ecclesiastici riformatori (da Cusano ad esponenti della riforma cattolica molto vicini al Chiari quali Pole, Cortese, Sadoletto), la Chiesa antica è indicata come modello e viene contrapposta a certe degenerazioni del presente, anche per il modo di trattare il culto delle reliquie.

⁸⁶ *Orationum quas extraordinarias appellavit volumen primum*, pp. 116-117 (*Oratio XXVII: De invocatione Sanctorum*). Le citazioni bibliche sono presenti a margine nelle edizioni citate.

⁸⁷ *Orationum quas extraordinarias*, pp. 118-122 (*Oratio XXVIII: Circa fidem et cultum imaginum reliquiarumque Sanctorum*).

Queste prospettive teologiche ricavate nell'ambito del commento sul Decalogo trovano poi applicazione concreta nelle prediche che il Chiari – come abbiamo visto – dedica ad alcuni santi in occasione delle loro festività: s. Martino, s. Benedetto o s. Feliciano⁸⁸. Ma queste prediche sui santi confermano i caposaldi della predicazione di Isidoro Chiari: una misurata sobrietà sul piano stilistico-retorico; una confermata riconduzione alla centralità della figura di Cristo-Dio; una permanente tessitura biblica quanto alle fonti di riferimento. In effetti, ad esempio, nell'omelia su s. Martino passa in rassegna le parti della vita del santo sempre e costantemente riferendole a virtù cristiane così come si possono ricavare dalla Scrittura (di volta in volta citata con richiami al primo e soprattutto al secondo Testamento)⁸⁹. L'impostazione segue dunque la linea maestra di un certo movimento cattolico di riforma: appello alla Scrittura, cristocentrismo, appello alla Chiesa primitiva⁹⁰. Si trattava di una linea che poteva far pensare ad elementi di contiguità con le idee dell'evangelismo e, come tale, poteva essere avvertita con qualche allarme in quegli anni a ridosso del concilio in cui stava montando un clima diffuso di sospetto.

Conosciamo, del resto, la vicinanza da parte del Chiari rispetto alle idee sulla giustificazione che esalta la centralità salvifica di Cristo (a scapito del carattere meritorio delle opere umane), idee diffuse negli ambienti dell'evangelismo italiano e su cui Isidoro Clario si diffonde sia nel suo commento alle lettere paoline ai Galati e Romani (uscito anonimo a Venezia nel 1542), sia in due testi che egli dice pronunciati in concilio sul tema della giu-

⁸⁸ Cfr. *Orationum quas extraordinarias*, rispettivamente pp. 180-188b (*Oratio* XCVII), pp. 149b-155b (*Oratio* XCII) e pp. 199-211b (*Oratio* C). Rimando ancora a ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 152-153. In queste tre ultime pagine ho riproposto una parte della mia relazione presentata nel corso del convegno promosso dal Dipartimento studi storici dell'Università di Lecce su *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo* (Lecce, 3-5 maggio 2003).

⁸⁹ Si tratta della predica indicata come *Oratio* XCVII (nell'edizione citata, vol. II, pp. 180-188).

⁹⁰ K. GANZER, *Aspetti dei movimenti cattolici di riforma*, «Cristianesimo nella storia», XVI (1993), pp. 33-67; A. GODIN, *Umanesimo e cristianesimo*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di M. Venard, V, Roma 2000, pp. 568 sgg.; G. ALBERIGO, *Corruptio optimi, pessima. Tra fascino della Pentecoste e splendore della nuova Gerusalemme*, «Cristianesimo nella storia», XXIII (2002), pp. 585-621.

stificazione e della grazia (e che pubblica nel 1548, aggiungendovi due prediche sul tema della gloria)⁹¹. A. Prosperi, a rilevare questi tratti della sensibilità religiosa del Chiari, nel complesso di una più generale vicinanza fra la congregazione cassinese e le idee dell'eretico italiano Giorgio Siculo, aggiunge poi altri dati: l'apertura con cui il Clario si misurava con gli autori della riforma (Sebastian Münster e Martin Butzer sono autori utilizzati nella sua edizione della Bibbia uscita a Venezia nel 1542); l'interpretazione spiritualistico-allegorico che egli diede al *Cantico dei cantici*, intendendo l'amore fra Cristo e la Chiesa nel medesimo senso usato nel celebre *Beneficio di Cristo* (uno dei manifesti dell'evangelismo italiano), cioè come amore fra Cristo e l'anima; le critiche contro la scolastica e la polemica verso Domingo de Soto nel corso dei dibattiti tridentini (segnatamente durante la quinta sessione, dedicata alla Scrittura)⁹²; né forse irrilevante è il fatto che scritti di Giorgio Siculo venissero mascherati e coperti in mezzo ad una raccolta di prediche del Nostro stampata a Venezia nel 1556-1557⁹³. Non va dimenticato, infine, che la edizione della Bibbia latina di Isidoro Chiari conosce i rigori della censura, comparando nell'Indice tridentino del 1559⁹⁴.

Conosciamo altresì la simpatia del Chiari verso la tesi della cosiddetta "doppia verità", l'una riservata a discussioni teologiche ristrette d'élite, l'altra accessibile al popolo e quindi ammessa nella predicazione. Il dibattito sul doppio livello di verità (da una parte i *difficilia fidei*, dall'altra le materie più semplici da trasmettersi *rudi populo*) aveva coinvolto, a partire dagli

⁹¹ A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, pp. 84-85, 100.

⁹² Vedasi PROSPERI, *L'eresia*, pp. 83-85, 377. Della sua *Vulgata aeditio veteris ac novi Testamenti* e della polemica antiscostastica a Trento tratta COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, rispettivamente pp. 143-151 e pp. 195-196.

⁹³ PROSPERI, *L'eresia*, pp. 274, 294, 376 e COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 25-27.

⁹⁴ La sua *Vulgata aeditio veteris ac novi Testamenti* (Venezia 1542) risulta condannata nel 1559; in seguito, sebbene autorizzata negli Indici tridentino e clementino purché priva del Prologo, negli indici di molte biblioteche conventuali la troviamo spesso fra i libri proibiti anche in quelle edizioni espurgate che rispettavano le censure previste: ricavo le indicazioni da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1977, pp. 267-268. Vedasi anche il contributo di Alida Caramagno per la presente raccolta di Atti. Su questi aspetti di prossimità fra membri della congregazione cassinese e idee o personaggi in sospetto d'eresia, cfr. anche COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 179, 244.

anni Trenta, personaggi come Gasparo Contarini, Tullio Crispoldi, Lattanzio Tolomei, Marcantonio Flaminio, Girolamo Seripando⁹⁵. Toccava inoltre da vicino il Chiari, giacché aveva riguardato Gregorio Cortese, il cardinale abate benedettino di Santa Giustina. Quest'ultimo si era trovato ad affrontare il problema della divulgazione dei «difficilia fidei» in occasione delle lezioni tenute a Padova nella primavera del 1537 dal confratello Marco da Cremona, il quale, discutendo delle lettere paoline, aveva affrontato in temi scottanti del libero arbitrio e della giustificazione per grazia. Di fronte alle polemiche che ne erano nate, Cortese aveva difeso le posizioni agostiniane di don Marco sul piano dottrinale, ma aveva messo in guardia circa la opportunità sul piano pastorale a causa delle possibili conseguenze che interventi pubblici su temi tanto scottanti avrebbero potuto avere⁹⁶.

E del tutto analoghi appaiono i toni che Isidoro Chiari usa nella sua *Adbortatio ad concordiam*. Il testo era nato in momento particolare di apertura riformatrice e di ricerca di dialogo da parte di Roma: alla fine del 1536 Chiari si trovava infatti a Roma assieme all'abate Gregorio Cortese, convocato da Paolo III come membro della commissione incaricata di redigere un progetto di riforma della Curia (progetto che sarebbe diventato il *Consilium de emendanda Ecclesia*)⁹⁷. E qui Chiari aveva composto questa sua *Adbortatio ad concordiam*, il cui carattere irenico e dialogante emerge anche guardando al dedicatario dell'opera, quel Gaspare Contarini che era uomo di punta del dialogo con la riforma d'oltralpe e di lì a qualche anno sarebbe stato alfiere dei colloqui di religione tenutisi di Ratisbona nel 1541 alla ricerca di una difficile intesa con i riformatori. Ebbene – come è stato ben scritto – il testo muoveva da un presupposto: «la convinzione che le differenze fossero minori delle concordanze e che si potesse lavorare con buona volontà ad una rielaborazione della materia teologica del conflitto; [...] la convinzione che le cose essenziali per la fede fossero poche e che su tutte le altre materie si potesse discutere»⁹⁸. Quindi, il benedettino brescia-

⁹⁵ RUSCONI, *Predicatori*, p. 989.

⁹⁶ Se ne occupa G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese (1483-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», XXX (1983), pp. 67-70.

⁹⁷ Anche per l'*Adbortatio*, i suoi contenuti e il momento della sua composizione il riferimento è alla voce biografica di GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, p. 647.

⁹⁸ PROSPERI, *Leresia*, pp. 45, 81. Sulla *Adbortatio*, si veda anche COLLETT, *Italian Benedictine Scholars*, pp. 102-111.



Isidoro Clario in un affresco del monastero di San Giovanni Evangelista a Parma.

no passava in rassegna le varie questioni dottrinali che opponevano i fronti confessionali contrapposti: citava la dottrina del libero arbitrio, le tesi su indulgenze e purgatorio o lo stesso ruolo del papa, tutti temi sui quali – concludeva – sarebbe stato possibile raggiungere delle mediazioni fra cattolici e luterani ricomponendo l'unità della Chiesa.

Ma c'è un altro punto nell'*Adbortatio* che può essere qui per noi ancora più significativo. Infatti, con implicito riferimento alla tesi sopra richiamata della "doppia verità", il testo proseguiva indicando un doppio registro nella comunicazione religiosa: da una parte la discussione teologica interna a gruppi intellettuali (cui si poteva concedere ampia libertà di movimento senza precludere alcun tema), dall'altra parte la predicazione al popolo; quest'ultima veniva richiamata invece ad escludere i dibattiti teologici e proporre la figura di Gesù in modo semplice ed aderente ai testi dei Vangeli⁹⁹. Si trattava di un genere di preoccupazioni assai diffuso nella cultura

⁹⁹ GIORDANO, *Isidoro da Chiari*, p. 647. Lo stesso Giordano nota come la *Adbortatio* non avrebbe mai conosciuto la stampa in Germania proprio per il sospetto di eccessivo

religiosa dell'epoca. A. Prosperi vi ha visto riflessi due tipi di timori: la paura che «dalla volgarizzazione della teologia potesse venire una messa in crisi dell'assetto antico degli "ordines" medievali e la conseguente fine della loro condizione di privilegio»; ma soprattutto – sensibilità ben più presente fra i benedettini dell'epoca oltre che in certi ambienti vicini ad Erasmo da Rotterdam – l'idea che «era la pratica e non la dottrina, la morale e non la teologia, a distinguere il vero cristiano, e che per questo al popolo non si doveva parlare di questioni teologiche controverse, semmai occorreva proporgli il modello da imitare, cioè il Gesù dei Vangeli»¹⁰⁰.

L'esclusione delle materie teologiche dalla predicazione popolare rappresentava certo, anche nel caso del Chiari, una limitazione restrittiva. Ma la restrizione appare assai diversa da quella, del tutto analoga nei modi e nel percorso concettuale, cui approdano altri ecclesiastici solo qualche anno dopo. Ad esempio Marcello Cervini, nella sua *Instructio ad praedicatores* per la diocesi di Gubbio (1549), o Gabriele Paleotti, nei suoi *Avvertimenti* per la diocesi di Bologna (1569), oppure Paolo Aleni, autore di *Argomenti che debbono essere predicati* (1552) per la diocesi di Verona, convergono con il Chiari nell'escludere i *difficilia fidei* dalla predicazione, ma poi richiamano il predicatore a parlare dal pulpito non della figura di Gesù (come indicava invece il Clario), bensì di aspetti morali-penitenziali. In altre parole, Chiari distingueva ciò che a suo giudizio poteva essere diffuso senza problemi tra il popolo e ciò che invece esigeva di essere affrontato all'interno di gruppi ristretti a causa della sua delicatezza teologica (come la giustificazione e il libero arbitrio); tuttavia, pur con questa distinzione di campi, nella prospettiva del Chiari gli argomenti trovavano comunque un terreno comune di riferimento nel preminente fondamento biblico e nel richiamo alla centralità del Cristo¹⁰¹, mentre l'orizzonte scritturistico e cristocentrico non appare più così presente nelle distinzioni poste da Cervini, da Aleni o da Paleotti: «né toccando le opinioni de gli eretici, [...], si estenda per ordinario circa li costumi, riducendo più che può le cose alla

cedimento conciliatorista verso il fronte protestante; fu invece edito in Italia nel 1540 e successivamente in Francia (come segnala PROSPERI, *L'eresia*, p. 83). Se ne occupa, in questi stessi Atti, il contributo di Marco Cavarzere.

¹⁰⁰ PROSPERI, *L'eresia*, p. 82.

¹⁰¹ S. PEYRONEL RAMBALDI, *La Controriforma*, in *Storia della società italiana*, 11. *La Controriforma e il Seicento*, Milano 1989, p. 77.

pratica et modo di vivere»¹⁰². In ogni caso, pur con questa differenza non da poco, nella predicazione al popolo Chiari si mantiene in effetti su posizioni molto prudenti e ortodosse. Tanto che, a quanto sembrerebbe di poter dire da una pur rapida lettura almeno sulle omelie a stampa, nella predicazione del vescovo è difficile trovare traccia di quelle simpatie verso le tesi dell'evangelismo individuabili invece nell'*Adhortatio*. Ché anzi la linea assunta verso le posizioni degli «eretici» da parte del predicatore-vescovo di Foligno è molto ferma e niente affatto indulgente, anche se i toni non cedono mai alle asprezze della controversia coeva: sul problema della giustificazione e del rapporto fede-opere, la tesi protestante è definita «mendax et perniciosa», ed il protestantesimo è accusato di «adulteratio» delle Scritture¹⁰³. Il mutamento di sensibilità rispetto alla *Adhortatio ad concordiam* è evidente e può essere riconducibile proprio al diverso contesto di genere: il libello teologico del monaco teologo destinato ad un ristretto pubblico di lettori da un lato, la predicazione pubblica e popolare del vescovo dall'altro lato. Ma non si può altresì dimenticare, naturalmente, il fattore storico-cronologico: il fatto cioè che «fra l'*Adhortatio* e l'episcopato del Chiari si pone un accadimento quale il concilio, con i suoi decreti sia dogmatici che disciplinari»¹⁰⁴.

¹⁰² Scrive Gabriele Paleotti nei suoi *Avvertimenti d'alcune cose che si desidera siano ricordate al popolo secondo l'occorrenza dalli Reverendi Padri Predicatori*, in PRODI, *Il cardinal Gabriele Paleotti*, II, p. 79.

¹⁰³ Nelle omelie *In Sermonem Domini [...] secundum Matthaeum*, Oratio LXVIII: *De praedestinatione. Arguit praedestinantium errores*, p. 283; Oratio LXVI: *De praedestinatione*, p. 264. Cfr. ULIANICH, *Isidoro Chiari*, pp. 173-177.

¹⁰⁴ ULIANICH, *Isidoro Chiari*, p. 173.

FAUSTO FORMENTI

Cronologia della vita e degli scritti di Isidoro Clario

■ 1495 ca.

Taddeo Cucchi nasce a Chiari da Giacomo, possidente con proprietà a Chiari e a Brescia, e da Lucrezia (cognome non identificato). A Chiari frequenta le scuole di grammatica, avendo come precettore Angelo Claretto e compagno di studi Lodovico Alessandrini. L'Alessandrini, conseguito a Padova il dottorato in *utroque jure*, tenne lezioni all'università e alla scuola monastica di Santa Giustina; canonico della Collegiata di Chiari dal 1535, morirà nel 1558. È tra i corrispondenti di Isidoro.

■ 1517, 24 giugno

Emette la professione religiosa nel monastero benedettino di San Giovanni di Parma, assumendo il nome di Isidoro; con lui pronuncia i voti il compatriota Onorato da Chiari. Isidoro perfeziona la propria formazione presso il monastero parmigiano, tra i più rinomati centri culturali della rete benedettina cassinese. Di salute cagionevole soggiorna frequentemente presso la più salubre Torrechiera – una dipendenza dell'abbazia di San Giovanni – dove può dedicarsi con tranquillità agli studi.

■ 1526

A Torrechiera stende un commento al capitolo XV della prima epistola paolina ai Corinzi (*Commentarium in caput XV Epist. D. Pauli ad Corinthios ad Basilium Fratrem*). L'opera fu data alle stampe molto più tardi, a Steyr in Austria “literis Gregorii Menhardt anno 1763”, utilizzando un codice esistente nella biblioteca dell'abbazia di Melk. Basilio, a cui è dedicato il commento, è fratello carnale di Isidoro, anch'egli monaco professore nel monastero bresciano di Sant'Eufemia.

■ 1527, 11 settembre

Da una lettera a Giulio da Mantova apprendiamo che nei monasteri cassinesi circola un trattatello di Isidoro, purtroppo perduto: «Fueram ego tipi pollicitus,

cum istic essem, me commentatiunculam illam nostram *De libertate hominum, et praedestinatione* Vincentio nostro daturum». È in questa occasione che Isidoro adotta il toponimico Clario (Eusebio da Modena a Isidoro, 14 maggio 1529). Le frequenti *mutationes* dei monaci annualmente disposte dal capitolo generale della Congregazione cassinese portano Isidoro a soggiornare presso vari monasteri, facilitando l'intreccio di strette relazioni amicali e intellettuali con eminenti confratelli (Gregorio Cortese, Luciano degli Ottoni, Teofilo e Giovanni Battista Folengo, Andrea Pampuro da Asola, Gregorio da Modena, Giulio da Parma, ecc.). Tuttavia la cerchia delle sue relazioni non è ristretta all'ambito benedettino, ma comprende pure gli esponenti di punta dell'evangelismo italiano (Gasparo Contarini, Giovanni Morone, Reginald Pole, Gian Matteo Giberti).

■ 1534, 13 ottobre

Il cardinale Alessandro Farnese è eletto papa col nome di Paolo III. Nel suo programma di governo è preminente la riforma della chiesa e l'indizione di un concilio ecumenico.

■ 1536, 2 maggio

Paolo III indice il concilio a Mantova per il 23 maggio 1537; ma la convocazione fallisce per una serie di avversità politico-ecclesiastiche. Nell'autunno il papa istituisce una commissione per la riforma della Chiesa (*Consilium de emendanda Ecclesia*) di cui fanno parte i cardinali Gasparo Contarini (presidente), Giovanni Morone, Reginald Pole, Jacopo Sadoletto, il vescovo di Verona Gian Matteo Giberti e l'abate Gregorio Cortese, antico maestro del monaco clarense. È al seguito di questi, quale segretario, che Isidoro raggiunge l'Urbe. Nel corso del soggiorno romano Isidoro compone lo scritto *Adbortatio ad concordiam* nel quale, esaminati gli ostacoli che si frappongono a un possibile accordo con i luterani, indica le condizioni per un auspicabile loro superamento. Nel 1538 l'opuscolo è trasmesso al cardinale Morone, nunzio in Germania, che vorrebbe pubblicarlo, ma ne è dissuaso dal teologo Johann Dobneck (Cochlaeus), preoccupato che i luterani possano sfruttare a proprio vantaggio le spregiudicate posizioni espresse dal Clario.

■ 1537

Isidoro è nominato priore del monastero di San Pietro di Modena, città dove è vescovo il cardinale Morone. È del 7 ottobre dello stesso anno una lettera del Clario al cardinale Pole.

■ 1540

Si stampa a Milano *Ad eos, qui a communi ecclesiae sententia discessere, Adhortatio ad concordiam*, Mediolani apud Calvum, che apre con un'epistola dedicatoria al card. Contarini. L'*Adhortatio* "è probabilmente il più avanzato esempio di ricezione delle tesi ireniche erasmiane in Italia" (M. Cavarzere). Nello stesso anno Isidoro pubblica ancora a Milano, con Francesco Minicio Calvo, il *De modo divitiis adhibendo homini christiani ad concives suos brixianos, salutaris oratio*, "splendida orazione umanistica" (F. Buzzi): un testo esemplare della teologia monastica benedettina.

■ 1541

Fallimento dei colloqui di Ratisbona.

A Venezia, presso lo stampatore Giovanni Farri, Isidoro da Chiari pubblica una versione dal greco di uno scritto attribuito a san Giovanni Damasceno: *Oratio de his qui in fide dormierunt*. L'opuscolo si presenta col titolo *Adversus eos qui negant sacrificia et elemosinas prodesse defunctis opusculum*.

■ 1541, 22 maggio

Paolo III indice il concilio a Trento, ma senza esito.

■ 1542

Peter Schoeffer jr. stampa a Venezia la prima edizione del capolavoro esegetico di Isidoro, la *Vulgata aeditio Veteris ac Novi Testamenti, quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime*. La Bibbia del Clario "costituisce un monumento capitale della filologia biblica, ed è forse il prodotto più alto della cultura benedettina cinquecentesca" (M. Zaggia; sulle vicende relative alle successive edizioni della Bibbia del Clario si veda, in questi atti, il contributo di E. Barbieri).

Sempre a Venezia vede la luce *In Pauli ad Romanos et ad Galatas epistolas commentarii, apud Aldi Filios*. È attribuito a Isidoro, benché l'autore, nell'epistola dedicatoria a Paolo III, dichiara di scegliere l'anonimato. Nel commento "viene respinta la dottrina luterana della predestinazione e proclamata la libertà di scelta dell'uomo" (M. Zaggia). Isidoro è eletto abate di Pontida.

■ 1543

Si stampa anonimo a Venezia *Del beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i Cristiani*, scritto da don Benedetto Fontanini e rielaborato da Marcantonio

Flaminio. Il trattatello, messo in circolazione manoscritto fin dal 1540, “fu – anche se solo per pochissimi anni – un *best seller* della letteratura religiosa italiana e, insieme, l’ultimo punto di contatto possibile tra l’evangelismo italiano e la riforma” (G. Fusari).

■ 1544

Isidoro dà alle stampe un commento al Cantico dei cantici: *Canticum Cantorum Salomonis, ad hebraicam veritatem nunc demum emendatum adiectis, Scholiis ex arcanis hebraeorum erutis...*, Venetiis apud Gabrielem Giolium de Ferrariis. L’autore estende “l’antica interpretazione allegorica dell’amore tra Cristo e la Chiesa intendendolo nel senso caro al *Beneficio di Cristo*, come amore tra Cristo e l’anima” (A. Prosperi).

■ 1544, 19 novembre

Paolo III indice nuovamente il concilio a Trento.

■ 1545

Il capitolo generale dei benedettini cassinesi, riunito a San Benedetto Polirone, elegge i tre abati deputati a rappresentare la congregazione nell’assemblea conciliare: don Isidoro Clario (abate di San Giacomo di Pontida), don Luciano degli Ottoni (abate di Santa Maria di Pomposa) e don Crisostomo Calvini (abate di Sant’Angelo di Gaeta). I tre abati raggiungono Trento il 19 giugno dello stesso anno.

■ 1545, 13 dicembre

Cerimonia di apertura del concilio.

■ 1546, 11 gennaio

Il card. Cristoforo Madruzzo, vescovo-principe di Trento e rappresentante di Carlo V, informa il segretario del concilio Angelo Massarelli (che lo annota nei suoi diari) di avere incontrato “un vescovo con certi abati” che gli hanno proposto di invitare al concilio Melantone o Martin Bucer. Non v’è dubbio che si tratti di Isidoro Clario, Luciano degli Ottoni e Crisostomo Calvini, gli unici abati benedettini accreditati all’assise tridentina.

Il 18 gennaio la proposta viene riferita alla congregazione generale, che la respinge. I tre abati (raffinati umanisti ed eccellenti esegeti, ma ingenui politici) non si erano resi conto che, con il fallimento dei colloqui di Ratisbona, il tempo delle esortazioni *ad concordiam* era inesorabilmente scaduto.

Il 20 maggio nel corso della V sessione dedicata ai rapporti tra Sacra Scrittura e tradizione, Isidoro intervenne per affermare la centralità degli studi biblico-patristici; critica la cavillosità del metodo scolastico, attirandosi le rampogne del domenicano Domenico de Soto.

Isidoro è eletto abate del monastero di Santa Maria del Monte di Cesena.

Interventi di Isidoro nel corso della VI sessione del concilio, dedicata alla definizione della dottrina della giustificazione: il 13 luglio sul tema della giustificazione; il successivo 22 luglio sull'imputazione della giustizia e la certezza della grazia. Secondo J. Hefner, *Voten vom Trienter Konzil*, hrg. von J. Hefner, Würzburg 1912, Isidoro avrebbe pronunciato un terzo intervento il 24 novembre o il 1° dicembre 1546, che non risulta però dai verbali del concilio.

■ 1547, 13 gennaio

Grazie anche ai buoni uffici dei cardinali Reginald Pole, Gregorio Cortese e Jacopo Sadoletto, Paolo III lo nomina vescovo di Foligno. Isidoro, convinto assertore dell'obbligo di residenza dei vescovi, non abbandonerà mai la propria diocesi, nemmeno per partecipare al concilio (che comunque negli anni 1547-1555 ebbe un travagliatissimo decorso). Il ministero episcopale di Isidoro è caratterizzato da un triplice impegno: predicazione, riforma dei costumi, esercizio della carità. Tra il 1547 e il 1550 celebra ben quattro sinodi diocesani, al termine di ciascuno dei quali promulga le *Constitutiones*.

■ 1548

Dà alle stampe *Orationes quatuor habitae in Concilio Tridentino; nempe prima de Iustificatione hominis; Secunda de Imputatione Iustitiae, et certitudine Gratiae, et duae de Gloria*, Venetiis. La prima risulta dalla fusione dei due interventi del 13 e 22 luglio 1546, mentre la seconda è l'intervento che, a parere di J. Hefner, sarebbe stato pronunciato il 24 novembre o il 1 dicembre dello stesso anno.

■ 1552?

Isidori Clarii Episcopi Fulginatis epistola ad reverendissimos episcopos qui Romae degunt. Probabilmente scritta nel 1552 (secondo A. Marani, «Brixia sacra», a. VII, 5-6, 1972, pp. 114 sgg.), con questa lettera Isidoro richiama severamente i confratelli al dovere di risiedere nella propria diocesi per attendere alla cura del gregge loro affidato.

■ 1555

Isidoro muore il 18 marzo a Foligno e viene sepolto nella cattedrale.

■ 1565-1567

Si pubblicano a Venezia le omelie (*Orationes*) del vescovo Isidoro. Curatore è il benedettino don Benedetto Guidi e promotore del progetto il potente abate don Andrea Pampuro da Asola, allora ai vertici della Congregazione cassinese, che di lì a poco cadrà in disgrazia, sospettato di eresia: *In Evangelium secundum Lucam orationes quinquagintaquatuor*, apud Franciscum Franciscium Senensem, Venetiis 1565; *In Sermonem Domini in monte habitum secundum Matthaeum orationes sexagintanovem ad populum*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1566; *Orationes quas extraordinarias appellavit volumen primum, secundum...*, apud Dominicum Nicolinum, Venetiis 1567. Nei due volumi sono raccolte 106 omelie.

■ 1705

I benedettini di San Giovanni di Parma curano la pubblicazione di una raccolta di 76 lettere di Isidoro ad amici confratelli, scritte tra il 1527 e il 1529: *Epistolae ad amicos*, typis Antonii Capponi, Mutinae MDCCV. Insieme alle lettere vengono ristampati: *De modo divitiis adhibendo* e *Adhortatio ad concordiam*.



Pontida, Abbazia di San Giacomo, sacrestia,
lunetta con Cristo morto sorretto dagli angeli.

NOTE E DISCUSSIONI



GABRIELE ARCHETTI

L'abbazia di San Benedetto di Leno

Tra novità archeologiche e conferme documentarie

È singolare come il passato continui a parlare al presente, nonostante sia qualcosa che, per definizione, non c'è più. È altresì singolare come col trascorrere del tempo non solo non si esauriscano le possibilità di questo dialogo, ma si moltiplichino alla luce del divenire e delle domande, sempre nuove, che le situazioni del presente portano naturalmente con sé. La ragione di tutto questo sta nella conoscenza umana che cerca nel passato risposte alla diveniente realtà; di conseguenza, anche gli avvenimenti storici – apparentemente meglio noti o indagati – si illuminano all'improvviso di fronte al rinnovarsi degli interrogativi provocati dall'incalzare della vita, con i suoi affanni, le sue speranze e i molti dubbi.

La vicenda del monastero benedettino di Leno ne è la dimostrazione. Collocato nel cuore della bassa pianura orientale bresciana – così suonava più o meno il sottotitolo del volume apparso nel 2002¹ –, e strettamente collegato con la grande abbazia di Montecassino, prese avvio intorno al 758 quando un piccolo drappello di monaci cassinesi, guidati dall'abate Ermoaldo, si stabilì nel luogo dove in precedenza Desiderio, l'ultimo re longobardo, aveva eretto una chiesa in onore del Salvatore, della Vergine e dell'arcangelo Michele. La località designata era detta *ad Leones*, un nome su cui la tradizione leggendaria, più che la storia, ha cercato di dare spiegazioni affascinanti e suggestive quanto inconsistenti.

A vent'anni dalla sua fondazione, infatti, Leno registrava uno sviluppo straordinario e la sua comunità, costituita in origine di soli undici monaci e dall'abate, contava già più di cento membri, mentre le poche carte altome-

¹ Si tratta del testo monografico, edito col sostegno economico e il patrocinio della Cassa Padana, *L'abbazia di S. Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*. Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. Baronio, Brescia 2002 [numero monografico di «Brixia sacra», VII, 1-2], pp. 352, ill.

dievali, i privilegi e le donazioni imperiali e regie di cui si ha memoria, ne confermano il ruolo religioso, politico e sociale svolto al centro dell'area padana. Sono informazioni note, sulle quali le raccolte documentarie dell'abate Gian Lodovico Luchi e del padre Francesco Antonio Zaccaria², come pure le ricerche di molti cronisti e storici – bene sintetizzate nel lavoro del 1984 di Angelo Baronio sul “monastero e la comunità di Leno”³ – danno conto della sua singolare avventura nel millennio medievale. Una storia, dunque, destinata a segnare in profondità gli accadimenti successivi di tutto il territorio circostante.

A spegnere tuttavia anche le più ostinate velleità di recupero, quasi a cancellarne in modo definitivo la memoria, contribuì in maniera determinante l'evento traumatico della sua completa demolizione alla fine del Settecento; circostanza che – al contrario di altri cenobi, come S. Giulia di Brescia, S. Nicola di Rodengo, S. Pietro di Provaglio, S. Pietro in Monte di Serle, S. Eufemia di Brescia, S. Salvatore di Capo di Ponte o S. Maria di Maguzzano, per ricordarne solo alcuni di quelli che sono stati oggetto, o lo sono tutt'ora, di importanti progetti e interventi di recupero storico-architettonico – rendeva improponibile ogni tentativo di restaurazione, anche solo ideale e culturale dell'antico complesso claustrale.

Ma i tempi cambiano e con essi le persone, le loro esigenze e le loro domande. Perché, ci si è chiesto, l'abbazia è diventata il punto di riferimento per lo sviluppo umano e agricolo di ampie zone della pianura? Quali sono state le idee che lo hanno permesso? le cause della sua continuità per tanti secoli? anche dopo l'allontanamento dei monaci e la fine, anche materiale, dell'abbazia? In effetti, arrecando prosperità e crescita, offrendo il senso profondo dell'appartenenza ad un territorio e cementandolo in quei valori

² Cfr. G. L. LUCHI, *Monumenta monasterii Leonensis brevi commentario illustrata*, accedit appendix documentorum ad tria alia Monasteria Brixiana spectantium, Romae 1759; F. A. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, Venezia 1767 (rist. anast., a cura di A. Baronio, Todi 1978); su cui è tornato per un breve inquadramento storiografico, G. PICASSO, *L'abbazia di San Benedetto: la nascita di una storiografia*, in *L'abbazia di S. Benedetto*, pp. 15-20.

³ Si veda A. BARONIO, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII); ma anche la ricognizione del medesimo studioso: *Documenti per la storia del monastero di San benedetto di Leno*, in *La memoria dei chiostrì. Atti delle prime Giornate di studi medievali. Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale*, Castiglione delle Stiviere (Mantova), 11-13 ottobre 2001, a cura di G. Andenna - R. Salvarani, Brescia 2002 (Studi e documenti, 1), pp. 103-117.

che rendono ancora oggi riconoscibili i luoghi, i caratteri e le passioni di quanti vi abitano – gli stessi che delimitano, per così dire, gli ambiti operativi del *dominato leonense* –, la storia del monastero qualcosa da dire lo aveva. Nel frattempo, fenomeni più grandi – legati alla politica di integrazione europea, alla globalizzazione dell'economia e dell'informazione, alla facilità di spostarsi da un luogo all'altro del mondo o di trovarsi al centro della cronaca internazionale senza saperlo... e così via – si sono abbattuti in modo dirompente, scardinandole, sulle convinzioni sociali, civili e religiose comuni, comprese quelle della Bassa. Ciò ha recato e reca con sé la necessità di una riflessione profonda, in grado di dare risposte, benché ancora in larga misura insufficienti, alle sollecitazioni incalzanti dell'attualità.

In situazioni del genere, un buon metodo di lavoro è quello di assicurarsi della tenuta delle basi ideali, sociali e spirituali che ci hanno sorretto sinora. Avere una lunga storia alle spalle però, magari gloriosa, non ci mette al riparo da quanto succede fuori di casa nostra; consente tuttavia di capire perché le cose vanno in quel modo, talvolta anche di suggerire cosa fare per modificare il corso. Per questo è importante conoscere il passato, perché è da lì che viene il presente, anche se ciò che è trascorso è un dato ormai imm modificabile. Si tratta di un percorso analogo a quello anagrafico: è bene sapere chi sono i nostri genitori perché questo aiuta a comprendere molte cose della nostra persona, benché non sia possibile fare nulla per cambiare tale realtà. La storia cioè, nel bene e nel male, sta sempre prima di noi e si fa con noi.

Scorrendo la vicenda di Leno ci rendiamo conto, allora, che vi è stato un tempo in cui le sicurezze del passato sono venute meno e tutto è stato messo in discussione. Anche le leggi hanno perso il loro valore, come pure i riferimenti religiosi e culturali. Con l'arrivo di genti nuove, portatrici di culture, idee, modi di vita e gusti diversi bisognava trovare inediti punti d'incontro su cui organizzare forme condivise di convivenza. Un compito non facile che le istituzioni ecclesiastiche e il grande monastero di S. Benedetto si assunsero direttamente, diventando il riferimento civile e religioso per le genti della Bassa. È questa, infatti, una delle acquisizioni scientifiche più rilevanti che scaturisce dalle indagini, condotte da differenti punti di vista e usando metodologie e fonti diseguali sull'abbazia leonense nell'ultimo decennio. Un dato che va al di là della mera valenza storica – ossia, della conoscenza specifica del passato del monastero – ed entra a far parte di quei caratteri di “universalità” che rendono i fatti particolari esemplificativi ed

espressione della civiltà di un'epoca. Tradizione antica, dunque, cultura religiosa e civiltà "barbarica", a Leno sono unite e trasformate dall'esperienza benedettina di uomini che avevano imparato, come scrive Paolo Diacono, «a vivere sotto il giogo della santa *Regola* e nell'insegnamento del beato Benedetto». È questa la chiave di volta che, anche il recente e poderoso volume intitolato: *San Benedetto "ad Leones", un monastero benedettino in terra longobarda*, pubblicato come numero monografico della rivista "Brixia sacra" insieme alla Fondazione Dominato Leonense⁴, sorregge la complessa storia di fede e di operosità del cenobio leonense, sia quella gloriosa dell'età medievale, sia quella forse meno luminosa – e di sicuro meno conosciuta – della commenda, fino all'atterramento delle sue strutture murarie⁵.

⁴ Il volume, curato da A. Baronio, è stato presentato presso Villa Badia il 9 luglio scorso; è edito, con il sostegno di Cassa Padana, da «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 2 (2006), pp. 512, ill., e raccoglie i dati relativi agli scavi e alle ultime indagini storico-documentarie sul monastero.

⁵ Nel volume trovano spazio due importanti giornate di studio, la prima: *Tra cultura ed economia. La seconda bonifica leonense*, svoltasi nel 2002, e la seconda: *L'ingresso dei Longobardi in Italia. Leno: centro di primo insediamento nella "Langobardia maior"* del 2003, che danno conto del progetto ambizioso teso a recuperare e valorizzare il patrimonio di storia e di civiltà millenaria dell'abbazia di Leno. Per questo, ad un primo nucleo di contributi, dedicati espressamente alle testimonianze della presenza longobarda nella pianura bresciana, anche grazie alla cospicua messe di dati nuovi emersi dai recenti scavi – C. Azzara, *L'insediamento dei longobardi in Italia: aspetti e problemi* (pp. 23-36); P. M. De Marchi, *Leno: manufatti «bizantini» dalle aree cimiteriali d'età longobarda* (pp. 37-82); C. Giostra, *Dalla triquetra alla croce. Ipotesi di lavoro sul problema della cultura tradizionale longobarda* (pp. 83-100) –, segue una sezione dedicata allo sviluppo e alla storia, anche architettonica, del grande monastero che si apre con l'ariosa panoramica di C. D. FONSECA, *Il monastero di Leno nella storiografia recente* (pp. 11-21), le rilevazioni condotte con il georadar da E. Finzi, *Il monastero sotterraneo. Indagine con il metodo G.P.R. per la localizzazione e la mappatura di strutture sepolte nell'area dell'abbazia benedettina di Leno* (pp. 101-110), e l'esame dei dati archeologici fatto da A. Breda, *L'indagine archeologica nel sito dell'abbazia di S. Benedetto di Leno* (pp. 111-140) e da P. Piva, *Le chiese medievali dell'abbazia di Leno. Un problema storico-archeologico* (pp. 141-158). Tali osservazioni costituiscono la naturale premessa allo studio dei manufatti artistici e dei materiali provenienti dagli scavi – S. Straffella, *Una sepoltura dipinta nell'abbazia di San Benedetto di Leno* (pp. 159-186); P. Panazza, *Per una ricognizione delle fonti artistiche dell'abbazia di Leno: le sculture* (pp. 187-304); M. Ibsen, *Indagine preliminare sulla scultura altomedievale a Leno* (pp. 305-338) – come pure delle fonti epigrafiche – M. Sannazaro, *Le iscrizioni paleocristiane e altomedievali da Leno. Alcune osservazioni* (pp. 339-352); S. Gavinelli, *Sopravvivenze lapidee a Leno: l'iscrizione dell'abate Gonterio* (pp. 353-362) – e di quelle d'archivio – E. Barbieri, *Le carte emiliane del mona-*

È un bel volume quello presentato a Villa Badia all'inizio del luglio scorso, significativo per la varietà dei contributi, nel quale la continuità tra mondo tardoantico, insediamento longobardo e cristianesimo viene indagata prima e dopo l'arrivo dei monaci. Non è di poco conto, infatti, riuscire a documentare l'esistenza di una chiesa battesimale, quale spia concreta del graduale processo di cristianizzazione delle campagne lombarde intorno al V secolo; un edificio di culto divenuto il perno dello sviluppo demico locale, sul quale poi sarà fondata l'abbazia benedettina assorbendone le prerogative pastorali. Sono aspetti inediti che – grazie anche alle ricerche archeologiche più recenti – stanno permettendo agli storici di ripensare in maniera critica la diffusione della fede e soprattutto di anticipare cronologicamente la penetrazione del messaggio cristiano nelle campagne, rispetto alle acquisizioni storiografiche soltanto di un ventennio fa⁶.

In questo l'apporto delle fonti epigrafiche è stato rilevante, anche di quelle leonensi, come rilevante è stato lo studio dei manufatti artistici del cenobio che ha aperto prospettive e interferenze del tutto inattese. Circa le trasformazioni del monastero invece sono ancora i dati archeologici che, opportunamente incrociati con le fonti d'archivio – per le quali è ormai quasi pronta l'edizione – hanno fornito le novità più affascinanti e stimolanti. Senza lavorare troppo di immaginazione, infatti, le ricostruzioni virtuali delle chiese monastiche prima e dopo il Mille, consentono di capire come doveva essere la basilica leonense e quali le opere di abbellimento introdotte dai suoi abati, anche in relazione alla ricchezza e alla solennità delle sue liturgie.

Il tutto viene inserito in un panorama storico-architettonico, insieme ideale e programmatico, che attraversa l'intera Europa cristiana, nel quale Leno si inserisce come uno dei centri più attivi e luminosi. Non è un caso se tra le sue reliquie più preziose vi sia quella di Benedetto – ben più cospicua, per il particolare contesto claustrale, anche di quella della martire Giulia di San Salvatore di Brescia –, non lo è neppure il fatto che il suo legame

stero di Leno (pp. 363-382); D. Vecchio, *I testimoniali del processo di Leno (1194-1195). Considerazioni archivistiche* (pp. 383-431) –, a cui fa seguito lo studio sui beni monastici in Lunigiana di P. Rigosa, *Per la storia dell'espansione di Leno verso il Tirreno. Note di toponomastica lunigianese* (pp. 433-456).

⁶ Si rimanda per queste osservazioni a G. ARCHETTI, *La fede e l'aratro. Pievi e cura delle anime nel medioevo in Franciacorta*, in *Pievi della montagna lombarda*, a cura di O. Franzoni, Brescia 2006, pp. 233-275.

con l'abbazia cassinese sia originario e che a metà del secolo XI, quando stava giungendo a maturazione il processo di riforma della Chiesa, uno stesso abate fosse contemporaneamente alla guida di Montecassino e del monastero di Leno, a buon diritto per questo detto la "Montecassino del nord". Ma in tempi in cui era difficile distinguere tra la sfera religiosa e quella politica, le due componenti camminavano spesso unite e non ci deve stupire se re, duchi o imperatori – come appunto successe a Leno – consideravano la fondazione di un cenobio o di una chiesa alla stessa stregua di un importante successo diplomatico o militare.

Lo splendore del re dipendeva anche dal buon funzionamento di chiese e monasteri posti sotto la sua influenza. Era quindi necessario che la casa di Dio e il luogo dove uomini e donne lo servivano giorno e notte, fossero degni di accoglierlo, edificati cioè con solide mura e arricchiti di preziose suppellettili sacre, proprio come il tempio di Salomone a Gerusalemme. Il prestigio goduto dai monaci nella società medievale e la loro essenziale funzione di lodare Dio dal sorgere del sole al tramonto con il canto dell'ufficio divino, rendeva il loro servizio liturgico molto prezioso. Per questo come scrive il cronista Cornelio Adro, «dalli privilegi de papi, imperatori et regi si può chiaramente vedere come quest'abbazia aveva potestà spirituale e temporale non solo nella terra di Leno col suo territorio, per la quale il suo abate si chiamava conte, ma di molti altri castelli et ville et aveva molte altre chiese da conferire»⁷.

La presenza del monastero di San Benedetto, delle sue dipendenze e delle numerose chiese ad esso collegate nel mezzo della pianura padana, soprattutto tra le province di Brescia, Verona, Cremona e Parma, rappresentò per tutto il medioevo un importante e radicata esperienza monastica, non priva di efficacia sulle popolazioni rurali, di cui contribuì ad elevare il livello spirituale, civile e materiale, grazie all'esempio di vita intensamente liturgica dei suoi monaci e all'impegno da essi profuso nello sfruttamento degli estesissimi possedimenti fondiari. Il tutto nella preghiera, nel raccoglimento e nel lavoro, esattamente come prescrive la *Regola* benedettina.

⁷ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. C. 1. 10, CORNELIO ADRO, *Historia dell'abbazia di Leno*, Brescia sec. XVII, f. 370^v; L. SIGNORI, *Due fonti moderne per la storia di Leno: Cornelio Adro e Arnold Wion*, in *L'abbazia di S. Benedetto*, p. 313.

MARIO TREBESCHI

Il beato Mosè Tovini *maestro catechista*

Il 17 settembre 2006 è stato beatificato, nella cattedrale di Brescia, don Mosè Tovini (1877-1930), sacerdote secolare bresciano, professore e rettore del seminario. Il suo nome va ad aggiungersi a quello di altri tre sacerdoti bresciani, elevati all'onore degli altari negli ultimi anni: don Giovanni Battista Piamarta (1841-1913), fondatore, con mons. Pietro Capretti, dell'Istituto Artigianelli in Brescia, beatificato il 12 ottobre 1997; don Arcangelo Tadini (1846-1912), parroco di Botticino Sera, fondatore delle Suore Operaie della Casa di Nazareth, beatificato il 3 ottobre 1999; don Ludovico Pavoni (1784-1849), fondatore della Congregazione dei Figli di Maria Immacolata, beatificato il 14 aprile 2002.

La vicenda biografica dei due sacerdoti dell'epoca del Tovini si svolge in un arco di tempo, tra Ottocento e Novecento, in cui il movimento cattolico bresciano era particolarmente attivo nella difesa e nella diffusione dei principi cristiani, in un contesto molto agitato, segnato dalla questione romana. I tre sacerdoti possono ben rappresentare i campi di interesse in cui i cattolici erano allora presenti con efficaci iniziative, la realtà operaia, il Tadini, la preparazione dei giovani al lavoro, il Piamarta e l'insegnamento catechistico, il Tovini. La beatificazione di quest'ultimo è giunta a conclusione di un lungo *iter* processuale, che ebbe inizio il 29 gennaio 1963, con l'introduzione della causa di canonizzazione da parte del vescovo di Brescia, Giacinto Tredici. Il processo, come avviene sempre in questi casi, ha richiesto accurate indagini di ordine testimoniale e documentale, concluse con la pubblicazione della canonica *Positio* per l'esame delle virtù eroiche, fama di santità e miracolo ad opera della Congregazione delle Cause dei Santi¹. La

¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Brixien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Moysis Tovini sacerdotis saecularis (1877-1930). Positio super virtutibus*, 2 voll., Roma 1994; ID., *Brixien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Moysis Tovini sacerdotis saecu-*

figura del sacerdote Tovini ha riscosso venerazione, soprattutto tra il clero, già prima dell'introduzione della causa, ed ebbe un valido sostenitore, il vescovo ausiliare di Brescia, Pietro Gazzoli (1903-1990), a cui va ascritto il merito di aver favorito altre cause di canonizzazione bresciane, andate felicemente in porto o tuttora in corso. Il primo biografo del Tovini fu don Rinaldo Giuliani, che non riuscì a pubblicare il suo lavoro, perché morto prematuramente. Seguì don Angelo Bertoni: la biografia del Tovini da lui scritta fu impreziosita dalla prefazione di Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano². In questa nota, premessi alcuni passaggi biografici del Tovini, si riferirà più particolarmente su un settore della sua attività, finora poco considerato, quello di maestro catechista e formatore di laici a loro volta formatori di altri laici; attività che, posta accanto a quella di professore dei chierici in seminario, mostra un progetto di vita totalmente volto al servizio dello studio e dell'insegnamento della verità.

Tratti biografici

Il beato Mosè Tovini nacque a Civate Camuno (Bs) il 27 dicembre 1877, primo di otto fratelli, da Eugenio e Domenica Malaguzzi. Ebbe come padrino di battesimo lo zio Giuseppe Tovini (1841-1897), una delle figure

laris (1877-1930). Relatio et vota congressus peculiaris super virtutibus. Die 8 novembris an. 2002 habiti, Roma 2002; ID., *Brixien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Moysis Tovini sacerdotis saecularis (1877-1930). Positio super miraculo*, Roma 2004. La documentazione del Beato è conservata nel «Fondo don Mosè Tovini», presso l'Archivio del Santuario di S. Maria delle Grazie di Brescia.

² Biografie e raccolta di documenti sono le seguenti: R. GIULIANI, *Biografia di Mosè Tovini (1940-1945)*, dattiloscritto, «Fondo Don Mosè Tovini»; A. BERTONI, *Mons. Mosè Tovini. «Fulgida gemma del Clero Bresciano»*, pref. di S. E. Mons. G. B. Montini Arcivescovo di Milano, Brescia 1956, 2.a ed. 1972; *Don Mosè*, n. 32 fascioletti, dal 1979 al 1990, a cura della Postulazione; *Don Mosè. Trascritto dagli alunni e alunne della V B di «S. Maria degli Angeli» delle suore Orsoline con la maestra suor Maria Vittoria*, Brescia 1980; A. BERTONI, *Lo Spirito del Servo di Dio Mosè Tovini*, Lovere 1977; P. GAZZOLI, *Don Mosè Tovini*, Brescia 1980, 2.a ed. 1982; *Don Mosè, ieri e oggi*, Brescia 1989 (a cura del Fondo Don Mosè Tovini); *Don Mosè Tovini negli scritti del Vescovo Pietro Gazzoli Ausiliare di Brescia 1968-1983*, Brescia 2000 (Istituto di Cultura «G. De Luca» per la storia del prete. Preti Bresciani: memorie e documentazione, 9); F. FRASSINE, *Mosè Tovini. La santità nel quotidiano*, Brescia 2006 (Istituto di Cultura «G. De Luca» per la storia del prete, 10).

più ragguardevoli del movimento cattolico bresciano, beatificato a Brescia il 20 settembre 1998, da Giovanni Paolo II. Dopo aver frequentato le scuole elementari a Breno, il piccolo Mosé iniziò il ginnasio nel collegio Luzzago a Brescia, fondato da Giuseppe Tovini. Qui ebbe come compagno Lorenzo Pavanelli, il rinnovatore dell'insegnamento catechistico bresciano. Chiuso questo collegio nel 1888, colpito dalle persecuzioni anticlericali, il Tovini passò all'Istituto Rubini di Romano Lombardo, ospite del collegio di S. Defendente (1889-1891).

Nel 1891 iniziò il liceo nel collegio vescovile di Celana, lasciandolo nella primavera del 1892 per entrare nel seminario di Brescia, dove proseguì gli studi conseguendo la licenza liceale alla scuola pubblica, nel 1895, preparato da don Angelo Zammarchi, benemerito sacerdote nell'opera educativa, professore e rettore in seminario dopo lo stesso Tovini. In teologia il Tovini ebbe come professori, tra gli altri, don Giacinto Gaggia, futuro vescovo di Brescia e don Giovanni Marcoli, poi canonico del Duomo. Il Tovini dovette sospendere per un anno lo studio teologico, a causa del servizio militare, e divenne sacerdote il 9 giugno 1900. Il vescovo Giacomo Maria Corna Pellegrini volle per lui un futuro di professore in seminario. Lo mandò a Roma a studiare matematica e filosofia e il Tovini ritornò a Brescia, nel 1904, non solo con la laurea prevista, ma anche con il diploma in magistero e la licenza in teologia.

Prima di iniziare l'insegnamento, il Tovini aderì ad una nascente associazione di sacerdoti, gli Oblati della Sacra Famiglia di Nazareth, che aveva per scopo di aiutare il vescovo nelle necessità di predicazione, sostituzione di sacerdoti, vacanze parrocchiali. I sacerdoti Oblati avevano sede nella Casa del Clero, a Brescia, in via Monti³. Il Tovini, nel 1904, cominciò ad insegnare

³ Sugli Oblati vedi A. FAPPANI, *Un vescovo «intransigente». Mons. Giacomo Maria Corna Pellegrini Spandre e il movimento cattolico bresciano dal 1885 al 1913. Appunti per una biografia*, Brescia 1964, pp. 93-97. Le regole degli Oblati fissano alcuni punti cardine. L'intenzione primaria di questi sacerdoti è di essere idonei strumenti nelle mani di Dio per raggiungere l'efficacia del ministero. Perciò così si stabilisce: «Si studino gli Oblati di progredire costantemente nella santa virtù, non trascurando parte alcuna di perfezione che con la divina grazia si possa acquistare nella completa osservanza delle regole e costituzioni». Le regole prevedono una particolare cura per la predicazione, alla quale i sacerdoti devono prepararsi con lo studio, con la partecipazione a lezioni in seminario, qualora occorra, scrivendo le prediche da sottoporre nei primi tre anni all'esame del superiore. Gli Oblati devono avere una predicazione ben fondata: «Sia pratica però secondo la diversità dei popoli e delle persone a cui si parla, discenda al particolare; sia chiara e però si metta ogni cura nell'ordine



Cividate Camuno, casa del Tovini.

Sotto, a sinistra, Mosè Tovini bambino;
a destra, Mosè Tovini a undici anni, insieme ai fratellini (Breno 1888).

in seminario e questo compito lo occupò per tutto il resto della sua vita. Tenne vari insegnamenti, matematica, filosofia, apologetica, sociologia, dogmatica. Tra i suoi alunni vi fu Giovanni Battista Montini, futuro Paolo VI. Don Mosè ebbe altri incarichi diocesani: fu curato, per un breve periodo, durante la prima guerra mondiale, a Provaglio d'Iseo e a Torbole, canonico, esaminatore prosinodale, ispettore delle scuole di religione parrocchiali e pubbliche, assistente della Giunta Diocesana, direttore di corsi catechistici. Nel 1926 fu nominato rettore del seminario. Morì il 28 gennaio 1930⁴.

Tratti della personalità

Tre sono gli ambiti in cui si possono ritrovare i tratti peculiari della personalità e del ministero del Tovini. Innanzitutto egli fu sacerdote oblato; non solo, volle esserlo. Ebbe questo preciso disegno e lo scelse con determinazione fin dagli inizi del suo ingresso nella Congregazione. Lo dimostra un episodio significativo. Il Tovini manifestò il suo proposito ad un amico sacerdote, don Domenico Menna, che gli era stato compagno nel collegio di Celana: questi non gli nascose le sue perplessità, sia perché la Congregazione non era stata ancora fondata (fu eretta da mons. Corna Pellegrini il 22 gennaio 1905), sia perché la stessa era senza risorse, ma ancor più perché, con questo passo, il Tovini si sarebbe precluso una carriera ecclesiastica più confacente alle sue capacità intellettive. Il Beato rispose che proprio per questo voleva entrare nella nuova Congregazione: non gli interessava la carriera, ma voleva vivere la vita sacerdotale in obbedienza e povertà. Il Tovini fissò questo come proposito fin dal suo ingresso nella nuova istituzione: «Sceglierò per me le fatiche più gravi, i ministeri e i compiti più difficili e meno appariscenti e gli uffici più bassi».

La condizione di oblato qualifica la spiritualità del Tovini. Essere oblato non fu, per lui, un'aggiunta al sacerdozio, ma ne fu l'essenza, sia perché si consegnò totalmente all'obbedienza, svolgendo le consuete attività sacer-

e distinzione delle materie e nell'espone in uno stile in cui la correttezza del parlare nulla tolga alla semplicità» (*Regole della Congregazione degli Oblati fondata in Brescia da S. E. Mons. Vescovo Giacomo Maria Corna Pellegrini l'anno 1905*, Breno 1909, pp. 8-9, 20-21).

⁴La ricostruzione della vita del Tovini, oltre che dalle biografie, è ben delineata nel datario contenuto nella *Positio super virtutibus*, II, pp. 1243-1281.

dotali, anche se non “memorabili”, la cura d’anime, la predicazione, lo studio, l’insegnamento, la direzione del seminario, la vita comunitaria, e quelle provvisorie che gli venivano assegnate di volta in volta dal vescovo, sia perché si mantenne in una continua tensione spirituale, mediante l’esercizio assiduo delle virtù, la fedeltà alle pratiche di pietà, l’osservanza esatta delle regole, il rigoroso ordine della vita nei doveri di studio, insegnamento e ministero. In ciò era sorretto da qualità umane donategli in grado elevato, come una spiccata capacità speculativa, una abituale bontà nel tratto, un equilibrio non comune. G. Battista Montini scriveva nella prefazione della biografia di don Bertoni: «L’elogio del Tovini sarà una conferma non tanto delle sue virtù, piuttosto all’equilibrio di esse, all’armonia, all’insieme di quelle doti, naturali ed acquisite, che fanno di un sacerdote l’uomo più raro e insieme accessibile a tutti da imitarsi»⁵.

Un secondo ambito in cui si ritrovano i tratti della personalità del Tovini è il ministero di superiore del seminario, come professore e come rettore. Don Mosé fu ritenuto dal vescovo un baluardo sicuro contro il pericolo delle tesi moderniste, che anche nel seminario di Brescia riscuotevano qualche attenzione. Ad un certo momento gli fu affidato l’insegnamento della dogmatica in tutta la teologia. I tratti del suo insegnamento e del suo governo sono così ricordati dai testimoni del processo di canonizzazione: il Tovini preparava le lezioni, scrivendole interamente, compresi gli esempi; era puntuale all’orario e iniziava la lezione con la preghiera, inginocchiato sul primo gradino della cattedra; spiegava con chiarezza, ordine e calma, con un affabile sorriso sulle labbra; seguiva fedelmente il testo, svolgendo interamente il programma, suggerendo altre letture a chi volesse approfondire; trattava con rispetto e con bontà gli alunni. Nella esposizione della materia si preoccupava di spiegare la dottrina più che confutare sugli errori. Il Tovini era sicuro della forza della verità e vi aderiva pienamente con la mente e con il cuore. Egli affermava: «Dobbiamo aver paura della nostra ignoranza, ma non degli ignoranti: compatirli sì, ma non temerli».

Il terzo ambito in cui il Tovini espresse le sue qualità è rappresentato dall’insegnamento catechistico e dalle attività formative dell’Azione Cattolica. Agli inizi del Novecento l’Azione Cattolica era in condizioni di travagliata trasformazione. L’enciclica *Il fermo proposito* (1905), pubblicata

⁵ BERTONI, *Mons. Mosè Tovini*, p. VIII.

dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi (1904) effettuato da Pio X, a causa delle divisioni interne tra rigoristi e conciliatoristi circa la partecipazione alla vita politica italiana, richiamò il clero alle sue prerogative sacre, all'interno di una nuova organizzazione dell'Azione Cattolica, strutturata in varie Unioni: l'Unione popolare, per la propaganda dei principi cristiani; l'Unione economico-sociale, per la promozione delle unioni professionali tra i lavoratori; l'Unione elettorale; la Società della Gioventù Cattolica Italiana. Anche l'Azione Cattolica doveva assumere compiti più strettamente legati alla diffusione della fede, mentre fino ad ora si era esposta in attività prevalentemente esteriori di carattere sociale e assistenziale.

Papa Benedetto XV, nel 1915, affidò all'Unione popolare la direzione dell'Azione Cattolica, secondo il modello della precedente Opera dei Congressi e, all'inizio del 1916, diede nuovo impulso al coordinamento dell'attività con la costituzione di una Giunta centrale dell'Azione Cattolica, eletta in seno all'Unione popolare, collegata alle Giunte diocesane. L'Unione elettorale venne sciolta agli inizi del 1919 per far posto al Partito popolare e l'Unione economico-sociale fu sostituita da tre confederazioni, dei lavoratori, cooperativa e della mutualità e previdenza. Altre organizzazioni si andavano affermando come la FUCL maschile e femminile, l'Unione donne, la Gioventù femminile Cattolica Italiana. In questo quadro in continua trasformazione l'Unione popolare doveva essere il fulcro del nuovo indirizzo formativo. Papa Benedetto XV, ai congressisti del IV Congresso delle Giunte diocesane (Roma 27-29 aprile 1920) diceva chiaramente: «L'Azione Cattolica è fatta solo dall'Unione popolare. Le altre attività possono dar luogo ad azione dei cattolici, non all'Azione Cattolica propriamente detta»⁶.

Questo orientamento fu definitivamente confermato dall'enciclica *Ubi arcano Dei* del 23 dicembre 1922, in seguito alla quale il nuovo associazionismo cattolico non veniva più definito in base agli oggetti di interesse, ma secondo le categorie di persone, con evidente intento formativo: Federazione Italiana Uomini Cattolici, Società della Gioventù Cattolica Italiana, Federazione Universitaria, Unione femminile cattolica italiana (divisa in

⁶ *Il VI Congresso delle Giunte Diocesane*, SS, nn. 9-10, 8-23 maggio 1920, pp. 1-15. Da qui in poi si useranno le sigle: BUACI, «Bollettino Ufficiale dell'Azione Cattolica Italiana»; BUDB, «Bollettino ufficiale della diocesi di Brescia»; CDB, «Il Cittadino di Brescia»; FGLXIII, «Federazione giovanile Leone XIII»; SS, «La Settimana Sociale»; VDP, «La Voce del Popolo».

Unione fra le donne cattoliche, Gioventù femminile cattolica, Universitarie cattoliche italiane). Il nuovo indirizzo fu in qualche modo provvidenziale perché la Chiesa si trovò inaspettatamente preparata all'avvento del fascismo, che chiuse di fatto ogni spazio all'azione sociale.

A Brescia, ai primi del Novecento, ci si cominciò a muovere in questa direzione, anche se il movimento cattolico di tipo sociale continuava la sua azione, sostenuto dalla Federazione delle Unioni cattoliche del lavoro fondate nel 1901 da mons. Giovanni Marcoli e Giovanni Maria Longinotti. La sensibilità verso il nuovo indirizzo si sviluppò in ambiente giovanile, specie nel settore catechistico, ed ebbe come promotori e sostenitori don Lorenzo Pavanelli, con la sua Federazione giovanile Leone XIII, fondata nel 1906 alla Pace, per quanto riguarda gli oratori e don Angelo Zammarchi, nel campo dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche⁷. La progressiva trasformazione del movimento cattolico bresciano da insieme di attività sociali ad opera principalmente di formazione cristiana trova intrecciate le iniziative della Federazione Giovanile e quelle della Giunta Diocesana, in cui uno dei membri era il presidente della Federazione stessa. Il Tovini venne coinvolto in molte iniziative di ambedue le istituzioni ed ebbe, in certi momenti, un ruolo da protagonista, favorito dal fatto di risiedere in una struttura, la Casa del Clero, che ospitava anche attività della Federazione e della Giunta. Qui ebbe inizio, nel 1911, una associazione studenti con doposcuola, avviata dall'oblato don Giuseppe Zanetti, con il quale il Tovini collaborò nell'insegnamento di scienze e matematica. Ma, lo Zanetti, il 13 maggio 1916, partì per la guerra e tutto finì.

⁷ Don Zammarchi fondò l'opera Pro Catechismo nel 1909, in seguito all'abolizione dell'insegnamento catechistico nelle scuole, deciso dal Comune di Brescia. La Pro Catechismo procurava fondi e strutture necessarie, sussidi vari, dai libri alle diapositive, per l'insegnamento catechistico nella seconda e terza elementare pubblica, in appositi locali separati, vicini alle scuole. L'opera proseguì anche dopo il 1915, quando la giunta municipale a maggioranza cattolico-moderata riammise l'insegnamento del catechismo, favorendo la preparazione degli insegnanti anche in campo religioso (E. ZAMBELLI, *Angelo Zammarchi*, Brescia 1963, pp. 125-132).

L'opera a favore del catechismo

I campi aventi come scopo precipuo la formazione dei cattolici, in cui il Tovini operò, sono tre. Il primo è l'opera catechistica. Il Congresso catechistico diocesano tenuto a Brescia il 3-5 settembre 1912, promosso da don Pavanelli, segnò una svolta nell'insegnamento catechistico⁸. Esso consacrò la formula del catechismo secondo il metodo di vera scuola. Da questo momento le parrocchie si organizzarono per preparare le strutture adatte all'insegnamento della dottrina cristiana, secondo le esigenze degli alunni, come aule di catechismo, catechisti, strumenti didattici, dai libri alle diapositive, che fecero la prima comparsa a Brescia per opera di don Zammarchi. La riforma del catechismo ebbe deciso avvio nel 1914. Il 21 aprile la Commissione catechistica diocesana si riunì per discutere della riforma delle scuole di religione parrocchiali in città, secondo il metodo approvato. Si fecero proposte per nuovi consulenti e visitatori e il vescovo nominò i padri della Pace, p. Luigi Carli, p. Filippo Manerba, p. Giulio Bevilacqua, p. Paolo Caresana. Il 16 giugno 1914 si radunarono in episcopio i parroci della città e suburbio per determinare le innovazioni necessarie nelle scuole parrocchiali di religione: la Commissione deliberò l'introduzione regolare dei libri di classe. Don Tovini informò che il vescovo aveva accordato, per il prossimo anno scolastico, dei chierici catechisti, che sarebbero stati preparati a questo compito con apposite lezioni di pedagogia⁹.

Nel settembre del 1914 il vescovo Gaggia eresse a Primaria la Congregazione della Dottrina cristiana della Cattedrale, alla quale si intendevano iscritte tutte le congregazioni parrocchiali per usufruire delle indulgenze concesse alla Primaria. Ancora in settembre¹⁰, una adunanza dei parroci della città, presieduta dal vescovo, stabilì all'unanimità di introdurre il

⁸ *Congresso Catechistico Diocesano. Seminario S. Angelo. 3-4-5 Settembre. Presidenza. Parrocchie e rappresentanze. Oratori. Programmi*, Brescia 1912.

⁹ *Atti della Commissione Catechistica Diocesana*, BUDB, n. 7, 10 luglio 1914, pp. 180-182. Nella relazione si aggiunge che il segretario della Commissione catechistica di Roma ha dato copia dell'atto, in cui consta l'aggregazione delle dottrine cristiane della diocesi di Brescia alla Primaria di Roma nel gennaio 1608, con relative indulgenze.

¹⁰ *Atti della Commissione Catechistica*, BUDB, n. 10, 10 ottobre 1914, p. 249. Si afferma anche che all'Istituto Canossiano, dove, per cura di mons. Zammarchi, fiorisce la scuola magistrale di religione, si è tenuto il corso di preparazione agli esami di magistero.

metodo intuitivo ciclico nel catechismo. Il 28 ottobre 1914, in palazzo vescovile, sotto la presidenza del vescovo si tenne l'adunanza generale della Commissione catechistica diocesana per l'anno scolastico 1914-1915. Furono presenti mons. Bongiorno vicario generale, don Domenico Menna, provicario generale, don Santo Losio vicepriore, don Mosè Tovini, don Luigi Eloni, don Rinaldo Giuliani, don Lorenzo Zubbiani, don Felice Beretta, p. Luigi Carli, direttore del Patronato studenti alla Pace, p. Filippo Manerba, don Egisto Melchiori. Tutti rilevarono l'importanza dell'adunanza, la cui relazione era «la prima dopo un secolo».

La Commissione catechistica riconobbe la propria opera («ristaurare a nuovo l'intero ordinamento diocesano parrocchiale didattico e che ora è pubblicato nelle sue principali parti») in continuità con gli antichi intendimenti di s. Carlo e del ven. Luzzago, a cui risaliva l'origine della Commissione stessa. Il segretario Pavanelli ringraziò don Luigi Vigna, autore di sussidi catechistici diffusi in tutta Italia, che aveva condiviso il lavoro di riforma a Brescia e la rivista «Catechista Cattolico», che aveva sostenuto l'iniziativa. Si trattò anche dell'insegnamento catechistico postscolastico in città e diocesi, opera sostenuta da don Zammarchi e dalla sua Pro Catechismo, che aveva raggiunto ottimi risultati e effettuato pubblicazioni con l'editrice La Scuola. Intervenne anche don Tovini, il quale riferì sulla riforma deliberata dai parroci della città e suburbio a favore delle loro scuole di religione e comunicò che i chierici concessi dal vescovo per il catechismo erano in numero di 40: don Tovini ed don Eloni assunsero l'impegno della loro preparazione e furono incaricati dell'ispezione delle scuole in città. Il vescovo confermò alla segreteria della Commissione catechistica il compito di visitare le vicarie della diocesi, nel 1915, per la regolare costituzione delle congregazioni della dottrina cristiana secondo la nuova forma¹¹.

¹¹ *Atti della Commissione Catechistica Diocesana. Adunanza generale per il nuovo anno scolastico 1914-1915*, BUDB, n. 12, 10 dicembre 1914, pp. 308-310. La relazione della Commissione catechistica riporta altre iniziative successive all'adunanza: il I. Corso di lezioni didattiche agli insegnanti nelle scuole di religione parrocchiali di città presso l'Istituto Canossiano e la Prima Settimana Catechistica presso lo stesso istituto, delle insegnanti delle scuole parrocchiali di religione di città e suburbio (23 al 30 novembre). Nella domenica 23 dicembre, mons. Agostino Pedrotti e il segretario della Commissione, don Pavanelli, visitarono la Congregazione della dottrina cristiana di Urago d'Oglio, dove era prevosto don Giovanni Marinelli e constatarono il pronto avvio del nuovo metodo catechistico: vi erano 5 classi

L'attività catechistica con la divisione in classi si diffuse in tutta la diocesi. Nell'agosto del 1917 la Commissione catechistica stabilì i programmi di preparazione delle insegnanti delle scuole di religione parrocchiali per gli esami diocesani di magistero catechistico. La Commissione affermava che «da parecchi anni» erano fiorite in città scuole magistrali di religione, che, al termine dei corsi, rilasciavano una patente di abilitazione all'insegnamento religioso nella scuola. In tal modo, si era data a molte maestre l'opportunità di integrare la patente per la scuola elementare, con un documento attestante l'attitudine all'insegnamento della fede cristiana. Però, i programmi di queste scuole di magistero non erano sempre adatti ai catechisti delle scuole parrocchiali di religione, essendo questi sprovvisti di studi superiori. Perciò ai parroci veniva fornito un programma di magistero, onde preparare i loro catechisti all'esame diocesano, da tenersi anche per plaghe.

Il programma era articolato per le prime tre classi: nozioni di fede cristiana; i comandamenti di Dio, i precetti della Chiesa e le virtù; i mezzi della grazia, i sacramenti e la preghiera (con rispettivi riferimenti al catechismo Pio X)¹². Intanto il Tovini, nel novembre 1918 iniziò un corso di catechismo per gli studenti alla Pace, che durò un anno. In seguito alla morte di don Santo Losio, avvenuta il 5 novembre 1919, Tovini gli subentrò come vicepriere della Commissione catechistica diocesana. Mons. Gaggia fece un ulteriore passo verso la definitiva riorganizzazione catechistica a livello diocesano: il 3 ottobre 1919 ricostituì l'antica Congregazione Primaria della dottrina cristiana, risalente a s. Carlo, con priore l'arciprete del Duomo, due vicepriore e il segretario, don Pavanelli. Il Tovini divenne vicepriere¹³.

Un'altro momento di rilievo fu l'istituzione del Corso Superiore di Magistero Catechistico, ad opera ancora del vescovo Gaggia, nel 1923. Il decreto relativo del 10 ottobre richiamava i passi finora compiuti negli ultimi vent'anni per una organizzazione completa della catechesi diocesana. Il vescovo Giacomo Maria Corna Pellegrini, dal 1893, con decreto, aveva

maschili e 5 femminili (queste tenute dalla rev. Suore della Provvidenza). Il giorno di S. Stefano il vescovo benedisse i locali delle scuole di religione di S. Afra, eretti per cura precipua del prevosto Melchiori.

¹² *Atti della Commissione Catechistica Diocesana*, BUDB, nn. 7-8, 25 agosto 1917, pp. 139-140.

¹³ *Commissione Catechistica diocesana. Congregazione Primaria della dottrina cristiana*, BUDB, nn.11-12, novembre-dicembre 1919, p. 198; A. FAPPANI, *Giacinto Gaggia vescovo di Brescia. I: Lo studioso - Il pastore nella Prima Guerra Mondiale*, Brescia 1984, p. 308.

eretto la Scuola Normale Catechistica, approvando i programmi dei corsi annuali, che facevano ottenere alle maestre con patente normale di insegnamento, il complementare diploma di magistero catechistico. Accanto a questa Scuola Normale, Gaggia aveva istituito, nel 1919, la Congregazione Primaria della dottrina cristiana per i catechisti delle scuole parrocchiali. Nel 1921 la Primaria aveva istituito il Corso di pedagogia catechistica, inaugurato da Gaggia, rispondendo così alle esigenze di formazione del corpo insegnanti di religione nelle scuole pubbliche e parrocchiali. Nel presente anno 1923, il papa aveva istituito l'Ufficio Mondiale Catechistico presso la Sacra Congregazione del Concilio e aveva fatto obbligo alle diocesi di consegnare ogni tre anni una relazione sul catechismo diocesano.

Ora il vescovo Gaggia, volendo dare solenne compimento agli atti precedenti, istituì il Corso Superiore di Magistero Catechistico con la provvista di corsi regolari di varie materie: cultura religiosa, studio biblico, storia della Chiesa, studio delle scienze in rapporto alla fede. I corsi erano articolati in 10 lezioni annue. Venivano preparati sommari di lezioni da distribuire agli iscritti della diocesi, che non potevano frequentare regolarmente. Al termine di ogni anno, gli alunni presentavano una prova scritta o orale davanti alla commissione esaminatrice, che si spostava in varie sezioni, città e centri abilitati. Alla fine dei 4 anni i laureandi maestri consegnavano una tesi scritta e sostenevano una discussione orale presso i professori dei singoli corsi, per cui veniva rilasciato il diploma superiore di magistero¹⁴. Il Tovini entrò anche in questa iniziativa, posto dal vescovo come direttore, e vi operò anche come insegnante. Il Beato ebbe un altro incarico dal vescovo, in campo catechistico. In seguito all'introduzione dell'insegnamento religioso nella scuola, nel giugno 1926 fu nominato ispettore delle scuole della città e esaminatore degli insegnanti di religione.

I corsi per propagandisti della Federazione giovanile Leone XIII

Il secondo luogo dell'attività catechistica del Tovini è la collaborazione con la Federazione giovanile Leone XIII, nella formazione dei propagandisti di

¹⁴ *L'istituzione del Corso superiore di Magistero Catechistico*, BUDB, n. 10, ottobre 1923, pp. 199-200.

Azione Cattolica. Oltre l'opera per il catechismo, corrispondendo agli interventi del vescovo, la Federazione sosteneva in un altro campo, la formazione dei propagandisti cattolici. Questi agivano non solo all'interno delle aule cattoliche, ma anche nelle adunanze pubbliche, nei comizi, nei raduni dei lavoratori, per l'organizzazione sociale cristiana, in contrapposizione con i movimenti socialisti e relativi propagandisti. Il clima sociale del primo dopoguerra era surriscaldato: manifestazioni e scioperi si susseguivano, specie in occasione della stesura dei contratti di lavoro. La tensione tra cattolici e anticlericali raggiunse il culmine, quando il 27 giugno 1920, una festa cristiana dei lavoratori a Sarezzo venne contrastata da elementi di sinistra: un anarchico uccise un carabiniere e i compagni commilitoni di questi uccisero quattro manifestanti. Il tragico fatto fece una enorme impressione e convinse ancor più il mondo cattolico dell'urgenza di seguire la via della illuminazione delle coscienze. I propagandisti cattolici, operando tra i lavoratori, avevano bisogno di istruzione sulle applicazioni pratiche della verità religiosa e sulla difesa di questa, di nozioni di sociologia cristiana e di apologetica.

Il problema della formazione dei propagandisti ricevette l'attenzione dell'intera Giunta diocesana, verso il 1920. La sintonia di intenti con la Federazione, in questo campo, fu favorita anche dalla nomina di mons. Bongiorno, assistente della Giunta, ad assistente anche della Federazione, all'inizio del 1919, in sostituzione di don Santo Losio, morto il 5 novembre 1918¹⁵. L'iniziativa dei corsi per propagandisti ebbe origine con un ciclo di lezioni nel 1918 a Gardone Val Trompia, dove operavano don Giovanni Battista Bosio e il giovane attivista Vincenzo Bernardelli. Visto il successo dell'iniziativa si proseguì con un secondo anno, nel 1919, con lezioni tenute da p. Giuseppe Zanetti. Un altro corso ebbe luogo a Nozza, sostenuto da p. Felice Beretta, promosso dagli amici della Valle Sabbia, in specie da don Nicostrato Mazzardi¹⁶.

A Brescia, da aprile a luglio 1920, presso Palazzo S. Paolo, su iniziativa della Giunta diocesana, si tenne un altro corso, diretto da don Tovini, con questo programma: sociologia, diritto di proprietà e suoi limiti, questione sociale e soluzione liberale (don Pietro Santi); apologetica (don Tovini); la

¹⁵ *Sua Eccellenza Mons. Bongiorno nostro Assistente Ecclesiastico*, FGLXIII, febbraio-marzo 1919.

¹⁶ *I corsi dei propagandisti*, FGLXIII, luglio 1920.

propaganda cattolica e la stampa (don Rinaldo Giuliani); le organizzazioni bresciane e la Federazione delle Unioni del lavoro (G. Maria Longinotti). I frequentanti di Palazzo S. Paolo furono dai 70 ai 100, tra alunni di città e provincia (Brescia, nell'elenco compaiono i paesi di Bagnolo, Botticino Mattina, Castenedolo, Corticelle, Castrezzato, Dello, Fiumicello, Gardone Val Trompia, Toscolano, Gussago, Gottolengo e altri). La scuola si concluse con le premiazioni dei partecipanti¹⁷.

Nel 1920 uscirono due volumetti a compendio delle lezioni tenute ai propagandisti. Il primo, dei sacerdoti Giuseppe Zanetti, Felice Beretta, e G. Battista Bosio, intitolato *Piccolo manuale dei propagandisti*, Scuola tipografica Istituto Figli di Maria, di circa 200 pp., riporta il sunto delle lezioni tenute a Gardone Val Trompia: nozioni di apologetica e di sociologia; spunti di polemica religioso-sociale. Essendo pubblicazioni dirette ai giovani, che in maggioranza non avevano frequentato scuole superiori, il metodo privilegiava la presentazione sintetica della materia, la facilità e semplicità di esposizione, la praticità delle argomentazioni e la sobrietà elegante della polemica, sempre impersonale ed obiettiva. Il secondo volumetto, incompleto, era costituito da estratti pubblicati da «La Voce del Popolo», del corso di Palazzo S. Palo del 1920, poco sopra citato, con queste lezioni: l'immortalità dell'anima; il propagandista e la stampa; il diritto di proprietà; l'organizzazione sociale bresciana; il marxismo; l'Unione popolare. I nomi dei relatori sono: don Tovini per l'apologetica, don Santi per la sociologia, don Giuliani per la propaganda, Giovanni Maria Longinotti, Costantino Franchi, Ernesto Pighetti, Carlo Bresciani, Leonzio Foresti, Angelo Pina.

Trattandosi di una iniziativa prevalentemente giovanile, la Federazione volle intervenire sui corsi sia finanziariamente, sia organizzativamente, ricostituendo la Sezione cultura, che era ormai decaduta: questo doveva avere lo scopo di sostenere le attività di cultura giovanile e di dare unità di indirizzo¹⁸. La Federazione giovanile, d'ora in avanti, intendeva riservare una speciale parola per questa attività, ritenendolo urgente, specie nel ribadire la diversità di obiettivi tra l'azione sociale cattolica e quella laica: «La differenziazione etica tra il movimento cristiano e il movimento avversario non sta nel rincorrersi delle promesse al rialzo dei salari, ma nella visione

¹⁷ *Ivi*; *Vita della Giunta. Brescia*, SS, n. 12, 23 giugno 1920, p. 6.

¹⁸ *I corsi dei propagandisti*, FGLXIII, luglio 1920.

esatta dei doveri sociali, che noi attingiamo alla dottrina del cristianesimo e gli altri dalla sua negazione. Il miglioramento economico deve per noi accompagnarsi al miglioramento educativo religioso morale senza del quale il solo miglioramento economico oltre non essere molte volte che una pura convenzionalità sul valore monetario, diviene anche un pericolo di quella stesa classe che si vuol elevare»¹⁹.

Si voleva che i circoli di Azione Cattolica dessero primissimo posto alla cultura, con la scuola serale, la biblioteca, la discussione sociale, la partecipazione ai corsi dei propagandisti. Il circolo doveva avere una fisionomia permanente di studio, al di sopra di tutti gli altri interessi. Si annunciava anche una scuola per propagandisti presso la Casa del Clero degli Oblati: «Già fin d'ora per merito precipuo di amici valenti ed attivi, una scuola che deve essere di tipo alle varie in provincia, la *Scuola dei Propagandisti* presso la Casa del Clero in città viene aperta l'otto novembre e continuerà per un periodo bastante a svolgere un programma ordinato di cultura religiosa, sociale per i giovani più volonterosi dei circoli, oratorii e parrocchie cittadine». C'era intenzione di suscitare, accanto al movimento all'oratorio della Pace, altrettanto interesse negli oratori cittadini per la cultura cristiana. Intanto continuavano i corsi per propagandisti già sorti in diocesi²⁰.

Alla fine del 1920 si tenne una importante adunanza, presso la sede della Federazione, su questi temi. Il 2 dicembre sono radunarono i soci della ricostituita Sezione cultura: don Lorenzo Pavanelli, don Mosè Tovini, don Pietro Santi, don Battista Bosio, don Giovanni Battista Zuaboni, don Piero Rigosa, don Felice Beretta, Vincenzo Bernardelli, G. Andrea Trebeschi, il segretario Leonzio Foresti. Assenti giustificati p. Paolo Caresana, don Pietro Raggi, don Peppino Tedeschi, Pietro Bulloni, Carlo Bresciani. I presenti dichiararono ricostituita la Sezione cultura. Poi presero in esame l'ordine del giorno: 1. Provvedimenti per le scuole propagandisti in diocesi. 2. Accordi per i conferenzieri della associazioni giovanili. 3. Divisione di lavoro nei centri di plaga. 4. Studio preventivo per la Sezione cultura 1920-1921. 5. Nomina di un Consiglio di presidenza.

Fu presentato lo statuto della Sezione cultura presso la Federazione giovanile Leone XIII articolato nei seguenti punti. 1. La Sezione cultura è

¹⁹ *Ai giovani propagandisti*, FGLXIII, luglio 1920.

²⁰ *Come intendiamo l'Azione Cattolica Giovanile*, FGLXIII, ottobre-novembre 1920.



Mosè Tovini con un gruppo di professori del Seminario
in occasione della sua nomina a canonico della cattedrale (Brescia 1923).

posta sotto la presidenza onoraria di mons. Gaggia e «si propone di coordinare le singole istituzioni intellettuali ad illustrazione e a difesa delle verità cristiane, a decoro della Chiesa, a volgarizzazione popolare delle dottrine utili alla società, professando i principi cattolici». 2. È dovere della Sezione seguire i progressi delle scienze, specie religioso-sociali, organizzare corsi di propagandisti, promuovere e coordinare la cultura dei circoli giovanili. 3. Le discipline delle quali si occupano i soci sono così divise in gruppi: Apologetica, S. Scrittura, Teologia; Filosofia e Scienze sociali; Storia; Pedagogia e scienze collaterali in rapporto all'educazione e all'istruzione cattolica; Letteratura italiana ed estera; Scienze fisiche e matematiche; Arti prevalentemente sacre e liturgiche. Ogni gruppo di materie nomina il proprio consigliere delegato, che, all'inizio di ogni anno accademico, propone il programma di studio annuale; al termine d'ogni anno ciascun socio deve presentare un contributo culturale, secondo le richieste della Sezione. 4. La Sezione comprende soci effettivi onorari e benefattori. 5. Sono soci effettivi tutti coloro che a giudizio della presidenza possono concorrere al raggiungimento dei fini della Sezione. 6. La nomina dei soci onorari è fatta su proposta dei soci e della presidenza. 7. Ogni socio effettivo procurerà di collaborare agli scopi sociali della Sezione, almeno con due articoli annuali, riguardante le discipline a cui è iscritto, da pubblicarsi per cura della Sezione, sui giornali e periodici anche locali; inoltre, ogni socio si presterà per realizzare l'indirizzo generale della Sezione o per dare il proprio contributo volontario nelle iniziative di cultura, nelle associazioni cattoliche, o quello di cui è incaricato dalla presidenza, in scuole di propagandisti, settimane sociali, conferenze al pubblico su temi di attualità; presenterà, potendolo appena, monografie che potranno essere date in lettura alla Sezione (i lavori potrebbero essere anche pubblicati per cura della stessa). 8. La Sezione dovrà istituire una biblioteca ed eleggere un bibliotecario che abbia cura dei libri e compili il catalogo, in ragione delle varie discipline. 9. Il prestito dei libri non dovrà superare i due mesi, dietro corresponsione di un tenue compenso per le spese. 10. La Sezione è retta da una presidenza di sette consiglieri, tra cui si nomina un presidente, un segretario e un cassiere. 11. La Sezione terrà almeno due adunanze generali annue ed una adunanza di presidenza mensile. 12. Ogni socio dovrà richiamare alla presidenza tutti quei problemi di cultura e di studio, che ritiene più interessanti, lasciando alla presidenza stessa l'attuazione pratica,

specialmente in relazione alle scuole per propagandisti di Pralboino, Gerolanuova, Gottolengo, Pontevico, Bedizzole.

L'adunanza prese poi in esame la necessità di avere conferenzieri, specialmente per accelerare la formazione dei centri giovanili di plaga e della costituzione dei circoli di Azione Cattolica in tutte le parrocchie. Fu infine costituito il consiglio di presidenza della Sezione, così formato: don Tovini, p. Giulio Bevilacqua, don Piero Rigosa, don Lorenzo Pavanelli, don Giulio Samuelli, Alessandro Capretti e don Felice Beretta, segretario²¹. Don Felice Beretta, dal giornale della Federazione caldeggiava l'iniziativa dei corsi, rivolta specialmente ai giovani, sostenendo che non si trattava solo di una questione apologetica, ma anche morale, poiché è compito di tutti «dare un contributo sempre più largo alla scienza» in campo cattolico e non cattolico²².

All'inizio del 1921 si aprì la prima Scuola per Propagandisti presso la Casa del Clero. Ne fu direttore e insegnante don Tovini. Si incominciò con un corso serale invernale per le associazioni cittadine. La partecipazione non fu molto nutrita, poiché i circoli non erano stati sufficientemente informati sull'iniziativa. Da febbraio si proseguì con un secondo corso festivo, meglio riuscito, per le associazioni della diocesi, concluso l'8 maggio 1921, con la distribuzione degli attestati degli esami dei partecipanti. La cronaca riporta che i giovani si complimentarono «con l'ottimo e dotto direttore, al quale si deve tanta benemeranza». Le lezioni di Apologetica furono tenute da don Tovini; di Sociologia da d. Samuelli; di Azione Cattolica, su temi specifici, da Costantino Franchi, Carlo Bresciani, G. Maria Longinotti, don Lorenzo Pavanelli, don Cesare Bonini²³.

A metà 1921, sul periodico della Federazione, la Sezione cultura presentò alla lettura tre libri. Il primo è *La luce nelle tenebre* di p. Bevilacqua; riflessioni su Cristo maturate nel contesto tragico della guerra²⁴. Il secondo è *Appunti di apologetica per propagandisti*, del Tovini, contenente le lezioni tenute nel corso invernale 1921. Il libretto è così presentato: «Lo scopo del dotto autore è stato di fornire agli alunni un opportuno e chiaro riassunto della scuola di Apologetica, e presto seguirà un secondo opusco-

²¹ *L'adunanza della Sezione Cultura*, FGLXIII, gennaio 1921.

²² *Iniziando i lavori della Sezione Cultura*, FGLXIII, gennaio 1921.

²³ *La chiusura solenne della Scuola dei Propagandisti*, FGLXIII, maggio-giugno-luglio 1921.

²⁴ G. BEVILACQUA, *La luce nelle tenebre. Elevazioni sui vangeli*, con prefazione del p. A. Gemelli, Milano 1921, XIV-458 p.

lo per le lezioni sociali. Perciò lo stile e l'ordine degli argomenti è propriamente didattico e popolare, quanto sereno e sicuro lo svolgimento». Il terzo è un libretto di don Giuseppe Zanetti, p. Felice Beretta, don Battista Bosio contenente le lezioni tenute alla Scuola propagandisti a Gardon Val Trompia, Nozza e Brescia negli anni 1919-1920 e 1921. I tre sacerdoti trattano rispettivamente dell'Apologetica, della Sociologia e della Polemica. Il periodico della Federazione precisa che l'intento della Sezione cultura è di offrire dei libri non confezionati, ma con contenuti di fresca attualità. I tre libri espressero fin dall'inizio ciò che si intendeva per cultura dei propagandisti: la formazione umana e religiosa, l'adozione di un metodo didattico in forma di vera scuola, la scelta di contenuti specifici in relazione al compito di divulgatori della fede²⁵.

Il Tovini realizzò corsi di cultura religiosa anche in altre località: a Breno, nel 1921 e 1922, con la coadiuvazione di d. Stefano Regazzoli, arciprete a Breno e di don Carlo Comensoli, poi arciprete a Civate; a Bagolino, per la Valsabbia, sotto la direzione del curato Luigi Zenucchini; a Gardone, per la Val Trompia, con organizzatore e maestro don G. Battista Bosio. Il 4-9 settembre 1924 il Tovini tenne un corso di cultura religiosa a Cemmo, presso le suore, per i maestri della Valle Camonica. A questi corsi collaborarono sacerdoti di primo piano: don Angelo Zammarchi, don Lorenzo Pavanelli, don Mario Tocabelli, don G. Battista Bosio, don Guglielmo Bosetti, don Peppino Tedeschi²⁶.

La Casa del Clero degli Oblati divenne un luogo familiare per i giovani cattolici. Il Congresso diocesano della Federazione Giovanile del 27 aprile 1924, iniziò la sera prima alla Casa del Clero, con una riunione per i presidenti di plaga. Il giorno dopo si continuò nella prepositurale dei Santi Faustino e Giovita, con la messa celebrata da don Pavanelli, e a Palazzo S. Paolo: parteciparono circa 500 giovani. Per la Sezione cultura parlò Lodovico Montini, puntualizzando l'opera della Chiesa a favore della cultura e auspicando l'incremento dell'istruzione catechistica, lo studio della questione sociale, la collaborazione tra scienza e fede²⁷. L'adunanza diocesana dei circoli di Gioventù Cattolica, del 18 aprile 1926, ebbe inizio la sera prima

²⁵ *Tre pubblicazioni della Sezione Cultura*, FGLXIII, maggio-giugno-luglio 1921.

²⁶ BERTONI, *Mons. Mosè Tovini*, pp. 242-243.

²⁷ *Il nostro Congresso Diocesano*, FGLXIII, maggio 1924.

presso la Casa del Clero, con la riunione del Consiglio diocesano formato dai presidenti di plaga. L'adunanza proseguì il mattino dopo a Palazzo S. Paolo. Per la Sezione cultura, avente come presidente il Tovini e relatore Luigi Bazoli, furono presenti 66 delegati e 14 uditori²⁸.

Nella Giunta diocesana

Il terzo settore in cui il Tovini diede il suo apporto in ordine alla formazione è la collaborazione con la Giunta diocesana alla preparazione degli adulti. L'Azione Cattolica a Brescia, nel primo dopoguerra, si orientò secondo le nuove indicazioni del magistero circa la preminenza da assegnare all'intervento formativo rispetto a quello sociale, indicando nell'Unione popolare il nuovo organismo trainante. Nell'adunanza diocesana dell'Azione Cattolica del 23 settembre 1917, cui parteciparono, tra gli altri, Giovanni Maria Longinotti, Luigi Bazoli, Carlo Bresciani, si fece il punto sul movimento cattolico bresciano, che si presentava così articolato: società di mutuo soccorso 84, soci 13.000; unioni del lavoro, leghe, sindacati 22, soci 10.000; casse rurali e banche 36, soci 4.263, cooperative varie 11, soci 500; associazioni religiose 570, soci 34.000; gruppi Unione popolare 196, soci 4.122; federazione casse rurali 19, soci 3.133. Nell'occasione venne eletta la nuova Giunta diocesana di 22 membri, di cui 12 rappresentavano i nuclei dell'attività cattolica proveniente dal passato, dal mondo del giornalismo, alla famiglia, ai giovani, all'editoria, all'economia, al lavoro²⁹.

All'inizio del 1920 Costantino Franchi divenne nuovo presidente della Giunta, subentrato al dimissionario Leandro Bordoni. Nel 1921 mons. Bongiorno lasciò l'ufficio di assistente della Giunta e gli subentrò don Tovini. Da quest'anno si trattò più assiduamente il problema della formazione degli adulti e relative iniziative, così da promuovere un organismo di propaganda, come già avveniva per i giovani nella Federazione giovanile. Il 24 novembre 1921 si tenne l'adunanza diocesana delle associazioni cattoliche, che accolse le rappresentanze di una novantina di paesi. Intervenne

²⁸ *L'Adunanza annuale Diocesana dei Circoli di Gioventù Cattolica*, FGLXIII, aprile 1926.

²⁹ *L'Adunanza Diocesana*, VDP, 23 settembre 1917; *La nostra grande manifestazione di domenica*, VDP, 29 settembre 1917.

Costantino Franchi, lamentando che a Brescia vi erano solo 4.000 iscritti all'Unione popolare, rispetto ai 12.000 di Bergamo, e consigliava che almeno i membri delle presidenze delle vecchie associazioni avessero la tessera dell'Unione popolare.

Tenne una relazione anche don Tovini, come assistente, che ebbe per titolo «Le necessità del momento». Il suo intervento definito «splendida relazione», delineò la storia delle origini del movimento cattolico, di cui era stato scopo precipuo formare una schiera di laici attivi e senza rispetto umano per inserire i principi cristiani nella vita pubblica, vincere il liberalismo e formare il Partito popolare e le Unioni del lavoro confessionali. Poi aggiunse: «Scongiurato il pericolo della rivoluzione ci siamo accorti che la semplice azione politica e la semplice azione sociale senza la intensa formazione religiosa delle coscienze valeva ben poco: ci otteneva degli aderenti intanto che ottenevano qualche cosa da noi, pronti a abbandonarci quando altri promettesse loro qualche cosa di più. Ed ecco perché ora ridiviene in prima linea quello che è il compito dell'Unione popolare. Non intendiamo che nei singoli paesi alle molte istituzioni esistenti se ne aggiunga una nuova, ma piuttosto che si riuniscano nel consiglio parrocchiale i presidenti e i membri più influenti delle singole opere esistenti in parrocchia, sieno esse cattoliche, o si ispirino ai principi cattolici e questo piccolo gruppo sia appoggio principale d'ogni parroco, dopo essere stato diligentemente formato - di questo gruppo deve servirsi principalmente il parroco per la formazione della coscienza religiosa, formazione che è la missione della Chiesa; perciò il primo dovere dei membri del consiglio parrocchiale sarà quello di aiutare e mettersi a disposizione del parroco perché sia frequentata la predicazione e specialmente la dottrina cristiana e perché nelle parrocchie vi siano le confraternite religiose e riescano bene le solennità religiose con frequenza ai SS. Sacramenti». Dall'adunanza emerse la necessità di eleggere un segretario propagandista che si dedicasse a tempo pieno alla costituzione dei gruppi dell'Unione popolare e dei consigli parrocchiali³⁰.

Dall'adunanza uscì la nuova Giunta diocesana dei rappresentanti delle associazioni cattoliche, che si riunì il 15 dicembre 1921 e nominò la presidenza: Costantino Franchi, presidente; Carlo Bresciani e Leandro Bordo-

³⁰ *La solenne adunanza delle Associazioni Cattoliche Diocesane. L'intervento di S. E. Mons. vescovo - Rinnovati i propositi di azione*, CDB, 25 novembre 1921.

ni vicepresidenti; Felice Gattamelata e Andrea Trebeschi, consiglieri; Ernesto Pighetti segretario. La Giunta diede mandato alla presidenza di agire presso il vescovo affinché fosse nominato un sacerdote segretario propagandista³¹. All'inizio del 1922 il vescovo affidò l'incarico a don Giuseppe Schena, il cui ufficio aveva sede presso Palazzo S. Paolo. Compito del segretario propagandista era di promuovere la formazione e il funzionamento dei consigli o gruppi parrocchiali dell'Unione popolare, composti dal presidente e rappresentanti delle associazioni cattoliche, o rette da principi cattolici, con lo scopo di coordinare e sostenere le attività delle singole associazioni e di formare la coscienza cattolica del popolo, specialmente con la stampa, conferenze, adunanze frequenti, istruzioni brevi, attuali e popolari, con conversazioni pratiche, risvegliando nei soci l'interesse al problema religioso e a quelli connessi³².

Per la costituzione dei gruppi dell'Unione popolare, si riscontravano due difficoltà. La prima era il difficile momento psicologico del dopoguerra, segnato da rancori e disordini sociali, che nel 1922 registrarono un incremento per la comparsa delle forze fasciste sulla scena politica. Un'altra difficoltà era di ordine pratico: secondo alcuni, la costituzione di una nuova associazione comportava di moltiplicare le adunanze e le quote. Alla prima difficoltà si rispondeva che l'Unione popolare era opportuna perché rappresentava un punto d'incontro e di unità per una fattiva opera di ricostruzione. Quanto alla seconda si prospettava di riunire le associazioni dei padri cattolici, le Società di Mutuo Soccorso, le leghe, in un unico gruppo a scopo religioso, come era quello dell'Unione popolare, e di chiamare a collaborazione laici volenterosi. L'Unione popolare doveva avere una attenzione particolare agli uomini, da sempre ritenuti poco sensibili all'idea religiosa³³.

La Giunta diocesana promosse per più di un decennio, tra le altre, due iniziative formative, che riscossero ampia partecipazione. La prima è quella delle Settimane sociali. Si trattava di conferenze dettate nelle parrocchie che ne facevano richiesta, da tenersi, da sacerdoti e da laici, non necessariamente in locali parrocchiali, su temi sociali, religiosi e morali, dalla famiglia, all'educazione, alla scuola, alla liturgia, all'Azione Cattolica, alla storia

³¹ *L'adunanza della Giunta diocesana. La nuova presidenza*, CDB, 17 dicembre 1921.

³² *Il nuovo Segretario propagandista della Giunta Diocesana*, CDB, 8 gennaio 1922.

³³ M. TREBESCHI, *Don Giuseppe Schena (1888-1973). Appunti per una storia della predicazione e dell'Azione Cattolica Bresciana durante il fascismo*, pref. di F. Molinari, Brescia 1982, p. 42.

della Chiesa. Dal 1923 al 1934 si tennero una novantina di Settimane sociali in tutta la diocesi. In questo clima di fervore formativo dell’Azione Cattolica, va inserito un intervento del Tovini sulla commemorazione della *Rerum novarum* il 15 maggio 1925 a Palazzo S. Paolo, nel salone del Circolo dei SS. Faustino e Giovita, voluta dalla Giunta, in cui intervennero Costantino Franchi, mons. Giovanni Marcoli, don Giuseppe Schena. In una dotta relazione il Tovini illustrò un caposaldo dell’enciclica, quello del concetto cristiano della proprietà privata³⁴.

La seconda iniziativa della Giunta riguarda la formazione del clero. Per formare i laici si doveva sensibilizzare il clero. Si intrapresero quindi corsi di cultura e giornate zionali per i sacerdoti in generale e gli assistenti di Azione Cattolica in particolare, su vari temi, pressoché gli stessi delle settimane sociali ed altri più specifici pastorali. Anche il Tovini fu chiamato a intervenire. Egli fu tra i relatori di una tre giorni del clero dal 7 al 10 giugno 1926 a s. Filippo avente come tema: “La parrocchia e l’Azione Cattolica Italiana in ordine alla vita parrocchiale”. Parlarono mons. Alfredo Cavagna, assistente generale della Gioventù Femminile, Luigi Civardi, dell’Ufficio stampa della Gioventù Cattolica, mons. Domenico Tardini, assistente generale delle associazioni maschili. Altri oratori si occuparono più direttamente della vita parrocchiale: don Enrico Capretti e don Ernesto Zambelli, “La liturgia e il canto popolare”; don Pavanelli, “La crisi moderna della parrocchia”; don Pietro Raggi, “L’Azione Cattolica nella vita parrocchiale”; p. Bevilacqua, “Compito permanente della parrocchia nella educazione religiosa”; don Schena, “La fisionomia della parrocchia e dei suoi mezzi di bene”. Tovini trattò il tema: “La catechesi parrocchiale”. Si soffermò sulla sola catechesi per i fanciulli, fu largo nel suggerire indicazioni pratiche nella complessa situazione delle attuali norme scolastiche. Alla tre giorni partecipò anche il vescovo Gaggia³⁵.

Il corso fu ripetuto in val Camonica per il clero locale, dal 12 al 14 luglio 1926, a Capodiponte, nella casa Agostani. Il titolo del corso era: “La parrocchia e l’Azione Cattolica”. Intervenne don Schena con più relazioni: “Genesi, finalità e condizioni attuali della parrocchia”; “Direttive politiche e sindacali dell’Azione Cattolica”; “Funzioni specifiche della associazioni maschili

³⁴ *La commemorazione della Rerum novarum*, CDB, 16 maggio 1925.

³⁵ *La Settimana del Clero*, CDB, 8,9,10 giugno 1926.



Studio per il ritratto della beatificazione di don Mosè Tovini
del pittore Franco Balduzzi.

nella parrocchia”; “Rapporti tra azione missionaria e Azione Cattolica”; don Giuseppe Tedeschi: “Compito permanente ed insostituibile della parrocchie nella educazione giovanile”; don Felice Beretta: “Funzione specifiche della associazione femminile”; don Giuseppe Zanetti: “L’Unione Missionaria del clero”; don Faustino Tenini, “Il Consiglio parrocchiale”; don Mosè Tovini: “L’Azione Cattolica attuale e sua influenza nella parrocchia”³⁶.

L’opera di magistero del Tovini è completata dalle sue pubblicazioni, libretti di sintesi delle lezioni per seminaristi, catechisti e propagandisti, di non molte pagine, per facilitare lo studio. Per il corso di Apologetica in seminario, il Tovini pubblicò le *Lezioni di storia delle religioni*, Brescia, Tipografia e Libreria Vescovile Queriniana, 1914, 100 p. L’autore afferma la necessità della difesa razionale della fede cattolica di fronte alle obiezioni che possono derivare dalle religioni contro la verità cristiana. Il Tovini prende come esempio le opere di Paolo Schanz, *Apologia del Cristianesimo*, 3 voll., Firenze, Fiorentina, 1907-1910 e Franz Hettinger *Lehrbuch der Fundamental-theologie oder Apogetik*, Freiburg, Herder, 1888, e sintetizza due manuali di storia delle religioni, ritenuti importanti, ma «troppo ampi e costosi» per ciò che si richiedeva ai suoi alunni: Joseph Huby, *Christus. Manuel d’histoire des religions*, Paris, Beauchesne; Joseph Bricout, *Où en est l’histoire des religions?*, 2 voll., Paris Letouzey et Ané, 1911-1912. Il trattatello del Tovini espone, nella prima sezione, le religioni particolari (dei primitivi, della Cina, del Giappone, dell’Egitto, della Grecia, di Roma, dei Celti e Scandinavi) e, nella seconda, le religioni universaliste (Buddismo e Islamismo). L’opuscolo termina con una breve bibliografia, dove alle opere testé citate sono aggiunte altre, non solo di cattolici, cui il Tovini appone qualche nota critica. Ad esempio: Chantepie de la Saussaye, *Manuel d’histoire des Religions*, Paris, Armand Colin, 1904: «Scientifico e di facile lettura, ma fatto da protestanti»; Otto Pflleiderer, *Religione e religioni*, Torino, Bocca, 1901: «Sono conferenze sulle varie religioni fatte da un competente, ma non sempre con viste giuste»; Marie Joseph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Lecoffre, 1905: «Scientificamente ottimo; qualche volta ha qualche idea troppo avanzata».

³⁶*Vita delle Giunte Diocesane*, BUACI, n. 14, 15 luglio 1926, p. 25. Attività e forma di presenza del Tovini a favore del catechismo, della formazione dei propagandisti e dell’Azione sono in: *Positio super virtutibus*, I, pp. 45-53.

Il Tovini fece una riedizione dell'opuscolo nel 1926, in seguito all'introduzione della religione nelle scuole statali, dal titolo *Lezioni di storia delle religioni. Parte I. Religioni non cristiane. Seconda edizione conforme ai programmi degli istituti tecnici superiori*, Brescia, Queriniana, 1926, 100 p. In questa edizione si trova una disposizione differente della materia, rispetto alla precedente del 1914, al fine di presentare lo sviluppo del pensiero religioso, apprezzandone le relazioni con le varie tappe della civiltà. La suddivisione non è più in religioni particolari e religioni universaliste, ma in religioni particolari (le primitive), religioni della polis e dei misteri (Egizia, Greci e Romana), religioni dei popoli (Cina, Giappone, Centro America, Celti, Germani e Scandinavi), religioni universaliste (Buddismo e Islamismo). L'opuscolo del 1926 reca nel titolo «Parte I». L'intenzione era di far seguire una «Parte II» sul cristianesimo, che non fu pubblicata, probabilmente perché il Tovini divenne rettore proprio in quell'anno e non ebbe più tempo di scrivere.

Il Tovini diede alle stampe altri due opuscoletti, delle lezioni della scuola ai propagandisti nel 1921. Il primo è il sopra citato *Appunti di apologetica per propagandisti*, Brescia, Industrie Grafiche G. Conti e C., 1921, 40 p. (Pubblicazioni della Sezione cultura, 1). I temi affrontati sono: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; il fatto della rivelazione; i doveri del cristiano nei confronti di Dio, dell'autorità e del prossimo; i sacramenti. La breve bibliografia cita manuali di catechismo e opere apologetiche di vari autori: Agostino Gemelli, Francesco Olgiati, Giuseppe Ballerini, Pierre Batiffol, Giovanni Papini e altri. Il secondo opuscolo è scritto in collaborazione con d. Pietro Santi, *Appunti di sociologia per propagandisti*, Brescia, Scuola Tipografia Figli di Maria Immacolata, 1921, 32 p. (Pubblicazioni della Sezione cultura, 2). Il libretto riprende uno studio precedente del Tovini, intitolato *Cenni di Economia sociale* comparso su un opuscolo gratulatorio, nel 1907 in onore del vescovo Gaggia: «*Nova et vetera*». *Omaggio del Seminario Vescovile al Reverendissimo Rettore Mons. Giacinto Gaggia Prelato Domestico di S.S. in occasione del suo ingresso alla insigne prepositurale dei Santi Nazario e Celso in Brescia. 15 settembre 1907*, pp. 77-103. L'articolo ebbe una edizione in estratto *Cenni di Economia sociale*, Brescia, Tipografia e Libreria Queriniana, 1907, 30 p. La questione sociale è definita dal Tovini, come si intendeva allora, l'insieme dei mali sociali in ordine al lavoro e dei rimedi per guarirli.

Nel libretto del 1921, uscito nel pieno delle agitazioni operaie del dopoguerra, gli autori parlano, invece, non solo di questione, ma di vera e propria

crisi, per cui occorre intervenire non solo sull'aspetto economico, ma anche morale. La visione dei due autori è di preoccupazione per gli eccessi del conflitto sociale tra le classi. Il libro respinge il liberalismo e il marxismo e ricorda l'azione nella difesa dei lavoratori di mons. Emanuele Ketteler, vescovo di Magonza e del card. Henry Eduard Manning in Inghilterra e richiama la dottrina sociale della Chiesa, proponendo soluzioni di tipo corporativo al conflitto tra i protagonisti, padroni e operai. La conclusione è la seguente: «Il bene di quelli che soffrono ci deve essere stimolo potente all'azione, non meno che il pericolo che altri occupino il nostro campo e rovinino la società».

Altri due libretti del Tovini sono il frutto delle sue lezioni tenute ai catechisti maestri e parrocchiali della scuola istituita da Gaggia nel 1923: *Le verità della fede [fascicolo I]. Lezioni di Dogma tenute all'Istituto Magistrale Catechistico di Brescia nell'anno 1923-1924 [Fascicolo I]*, Brescia, Queriniana, 1924, 62 p.; *Le verità della fede. Fascicolo II. Lezioni di Dogma tenute all'Istituto Magistrale Catechistico di Brescia nell'anno 1923-1924*, Brescia, Queriniana, 1925, 57 p. Nel primo fascicolo si tratta della fede, di Dio, della Trinità, della creazione e dell'uomo; nel secondo di Cristo, della Chiesa e della vita avvenire. Il Tovini precisa che l'intento del lavoro è di esporre direttamente le verità di Dio, dal punto di vista della fede, dato come presupposto il discorso apologetico della difesa razionale. L'esposizione della materia è essenziale e chiara, sintetica e densa di concetti. La bibliografia riporta i testi di vari teologi, tra gli altri, s. Tommaso d'Aquino, Francisco Suarez, Adolphe Tanqueray, Joseph Scheeben, Louis Billot, J. M. Louis Monsabré, Jules Lebreton e gli studi su Cristo e i vangeli di L. Claude Fillion, Marius Lepin, G. M. Zampini, Émile Le Camus³⁷. Nel 1926 tutta questa attività dovette essere lasciata, poiché il Tovini divenne rettore del seminario.

Nell'evoluzione della figura del prete bresciano, proseguendo oltre quella dei preti sociali di fine Ottocento e inizio Novecento, il Tovini appartiene

³⁷ Il Tovini pubblicò altri due libretti *Ore di sollievo*, Bergamo, Stabilimento Alessandro & Fratelli Cattaneo, 1908, 40 p., opuscolo di elevazioni spirituali in poesia sulla Madonna, feste e occasioni varie e *Cosmogonia vorticoso*, in *Commentari dell'Ateneo di scienze lettere e arti in Brescia per l'anno 1913*, Brescia 1914, pp. 64-80, lavoro pubblicato anche in fascicolo a parte, a Brescia, Stabilimento Tipografia F. Apollonio, 1913, 20 p., si tratta di una lezione scientifica, accompagnata da proiezioni di Angelo Zammarchi, tenuta nell'adunanza dell'Ateneo di Brescia il 18 maggio 1913, sulle ipotesi cosmogoniche di Kant, Laplace, Cartesio, Belot.

al nucleo dei sacerdoti formatori nel campo del catechismo e dell'Azione Cattolica, ponendosi come figura di rilievo, soprattutto come punto di riferimento di sicura dottrina, accanto a don Pavanelli, don Zammarchi, don Santo Losio, per fare solo alcuni nomi. L'opera catechistica del Tovini ha, tuttavia, una sua propria caratteristica; si configura più come una scuola di teologia per laici *ante litteram*, che non una semplice spiegazione delle nozioni elementari della fede. I suoi opuscoli lo dimostrano: maestro catechista.

Il senso spirituale di questo impegno magisteriale del Tovini, sia come professore in seminario, sia come maestro catechista di giovani, che tratta i contenuti teologici con metodo rigoroso e, nel contempo, con tono divulgativo, secondo uno stile che di accattivante ha non la forbitezza dell'eloquio, ma la singolare chiarezza dell'esposizione della verità nella bellezza della sua architettura logica, è ben espresso in un proposito dal Tovini stesso fissato a 18 anni, nel primo anno di teologia: «La Chiesa mi rende atto a fare del bene colla santità e colla dottrina: perciò devo studiare e farmi santo». Una intuizione, che, alla luce di quanto esposto in questa nota, fu una provvidenziale premonizione.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE



GABRIELE ARCHETTI - MAURO TAGLIABUE

Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

Anche in questo numero prosegue il lavoro di graduale recupero della bibliografia pregressa, con particolare riguardo, questa volta, alle “Memorie storiche della diocesi di Brescia” (1940-1964).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

La conversione alla povertà = La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1991 (Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, n.s., 4).

Giovanni Bonsignori tra memoria e attualità. Giornata di studi (Remedello, 19 febbraio 2005), a cura di GABRIELE ARCHETTI, numero monografico di «Civiltà bresciana», 15/n. 3-4 (2006), 208 p., ill.

Il monachesimo in Valle Camonica = Il monachesimo in Valle Camonica. Atti della giornata di studio: 31 maggio 2003, Eremo dei Santi Pietro e Paolo di Bienno - Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte, Breno, Fondazione Camunitas, 2004, 216 p., ill.

Il monachesimo italiano = Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1870). Atti del II Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di Rodengo (Brescia), 6-9 settembre 1989, a cura di FRANCESCO G. B. TROLESSE, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 1992 (Italia benedettina, 11).

Studi Fossati = Studi in onore di Luigi Fossati, Brescia, Società per la storia della Chiesa a Brescia, 1974 (Fonti e documenti, 5).

BrS = Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia
MSDB = Memorie storiche della diocesi di Brescia

Anfo

- 1.* SABATTI CARLO, *Breve guida artistica alla chiesa parrocchiale di Anfo*, BrS, n.s., 24-25 (1989-90), p. 23-36, ill.

La primitiva chiesa dei Ss. Pietro e Paolo di Anfo, in Val Sabbia, fu in origine una cappella della pieve antichissima di Idro. La chiesa attuale risale invece al XV secolo: l'a. descrive le opere d'arte in essa conservate (diverse pale d'altare e l'organo). - *M.T.*

Aleni Giulio (1582-1649), missionario gesuita

- 2.* SANTAMBROGIO MARIO, *Il Confucio dell'Occidente: p. Giulio Alenis gesuita bresciano, missionario e scienziato in Cina (1582-1649)*, MSDB, 17 (1950), p. 21-54.

Descrive l'attività di missionario, letterato, scienziato e filosofo del p. Aleni in Cina, pubblicandone quattro lettere (1603-1619). - *F.P.*

Alfianello

- 3.* GUERRINI PAOLO, *La parrocchia di Alfianello*, MSDB, 19 (1952), p. 3-16.
Parrocchia nei pressi dell'Oglio, appartenuta fino al sec. XV alla giurisdizione della pieve di S. Andrea di Pontevecchio, sulla strada per Cremona: principali vicende e serie dei parroci (1530-1945). - *F.P.*

Angela Merici (1474-1540), santa

4. ANGELI PAOLA, *La profezia di Angela Merici. Una sfida per il nostro tempo*, Milano, Paoline, 2005 (Uomini e donne), 158 p.

Saggio articolato in cinque capitoli: il primo (p. 15-27) è un rapido *excursus* sulla condizione delle donne tra la fine del medioevo e il periodo controriformistico; il secondo (p. 28-41) verte sulla vita della fondatrice delle orsoline; il terzo (p. 42-59), il quarto (60-116) ed il quinto (p. 117-147) illustrano le opere della Merici: la *Regola*, i *Ricordi*, il *Testamento*, con particolare attenzione alla sua esperienza mistica e alla sua eredità spirituale nel presente. - *F.P.*

5. MARIANI LUCIANA - TAROLLI ELISA - SEYNAEVE MARIE, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano, Ancora, 1986, XXII-694 p.

Contributo basato su una rivisitazione critica della precedente storiografia relativa alla figura della Merici e alle origini della Compagnia di S. Orsola da lei fondata, corroborata da una vasta ricognizione archivistica che ha permesso l'emergere di nuovi docc., di cui è dato ampio ragguaglio nell'appendice documentaria. Al vol. è premessa una presentazione di M. Marcocchi e un saggio introduttivo di Ch. Chairns, *Sant'Angela Merici nel suo tempo* (p. XIII-XXII). È completato da una minuziosa bibliografia e dall'indice dei nomi e delle cose notevoli. - *M.T.*

6. VEZZOLI GIOVANNI, *Incontri di sant'Angela Merici con l'arte*, in *Studi Fossati*, p. 391-396.

Esamina l'influenza che opere d'arte bresciane, come le rappresentazioni di sant'Orsola del Vivarini e del Moretto, possono aver esercitato sulla spiritualità della fondatrice delle Orsoline. - *M.T.*

Ardesi Luigi (1894-1954), barnabita

7. SABATTI CARLO, *Mons. Luigi Ardesi padre degli orfani*, Gardone Val Trompia, Tip. Batan, 2004, 88 p., ill.

Premessa una breve biografia dell'ecclesiastico di origini bresciane – nato a Gardone nel 1894, divenuto barnabita e poi apostolo degli orfani ospitati presso l'abbazia di S. Martino delle Scale di Monreale (Palermo), dove si spense nel 1954 –, si pubblica un nutrito corpus di lettere scritte quando era direttore dell'Istituto agricolo S. Benedetto di S. Martino delle Scale. - *G.A.*

Arnaldo da Brescia (1100 ca. - 1155)

8. MERLO GRADO GIOVANNI, *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Discorso inaugurale*, in *La conversione alla povertà*, p. 1-32.

Accanto ai movimenti di ispirazione patarinica, ai valdesi e agli umiliati, l'a. prende in considerazione anche Arnaldo da Brescia, in quanto da lui ritenuto, sulla scorta di una puntuale disamina storiografica, uno dei personaggi più significativi ed emblematici dell'evangelismo pauperistico in Italia. - *M.T.*

9. PAOLINI LORENZO, *Esiti ereticali della conversione alla povertà*, in *La conversione alla povertà*, p. 127-186.

Attento esame della concezione pauperistica di alcuni esponenti di spicco dei movimenti ereticali dei secc. XII-XIII: tra essi, anche Arnaldo da Brescia. - *M.T.*

Arte sacra

- 10.* ROSSI ELISA, *Tra dibattito sull'arte sacra e bottega: note sul Trainini della maturità*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 483-502.

Dell'artista bresciano (1888-1969), dopo una breve nota biografica, si dà conto soprattutto dell'attività artistica tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, quando il movimento delle avanguardie ebbe notevole influsso anche sull'arte sacra, registrato pure dalle indicazioni normative emesse al riguardo dall'autorità ecclesiastica; l'esame delle numerose opere conferma l'inserimento di Vittorio Trainini in questi movimenti culturali di maggior respiro. - *G.A.*

Artogne

11. ANDREOLI ERNESTO, *Artogne. La terra e gli abitanti*, Prefazione di ANTONIO FAPPANI, Saggi introduttivi di GIAN CLAUDIO SGABUSI e OLIVIERO FRANZONI, Postfazione di EUGENIO FONTANA, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2006 (Terre bresciane, 17), 672 p., ill.

Monumentale ricerca su questo paese della bassa Val Camonica, soggetto alla giurisdizione pievana di S. Stefano di Rogno, attestata già tra le corti del politico di S. Giulia di Brescia alla fine del sec. IX; dopo le brevi notizie su possedimenti monastici, vescovili e sui gruppi familiari presenti, il lavoro si concentra quasi esclusivamente sull'età moderna, secondo uno schema che predilige la struttura annalistica a quella discorsiva. Il risultato finale è una enorme massa di riferimenti, regesti, dati e notizie documentarie collazionate in ordine cronologico, una sorta di grande cava di materiali eterogenei per lo più di derivazione notarile; ricco anche l'apparato iconografico a corredo del volume. - G.A.

Asola

- 12.* LUI ANDREA, *Reliquie e vita pastorale. Le donazioni dell'abate Girardelli ed i vescovi bresciani*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 227-240.

Originario di Asola, dell'abate cassinese Giuliano Girardelli si mette in luce l'opera per la traslazione di alcune preziose reliquie dalle catacombe dell'Urbe alla chiesa arcipresbiterale asolana ai primi del Seicento, cui fece seguito anche la donazione di altri resti, quali quelli dei santi Onorato, Agilulfo e Porcario, provenienti dall'isola di Lérins; per questi e altri nuovi lasciti (per esempio la mandibola di san Giovanni Crisostomo) si realizzarono preziosi reliquiari e armadi adatti alla loro conservazione, di cui resta notizia nelle successive visite pastorali. - G.A.

Associazioni per laici

- 13.* FAPPANI ANTONIO, *Associazioni e oratori bresciani nella prima metà del secolo XIX*, MSDB, 30 (1963), p. 20-30.

Esemplifica la vasta fioritura di pie istituzioni per laici, finalizzate alla formazione religiosa, alla carità e all'evangelizzazione, che, nella diocesi di Brescia, caratterizza il primo Ottocento. - M.T.

Bedizzole

- 14.* GUERRINI PAOLO, *La pieve di Pontenove di Bedizzole*, MSDB, 18 (1951), p. 53-138, tavv.

Storia della pieve romanica di Pontenove sul Chiese, lungo la via consolare per l'Oriente, tratteggiata nelle sue linee essenziali fino alle più recenti vicende della vasta parrocchia di Bedizzole con le sue 15 chiese sussidiarie. Elenco degli arcipreti (1427 ca.-1926). - F.P.

Bienno

- 15.* *La chiesa di Santa Maria Annunciata a Bienno. Atti della Giornata di studi (Bienno, 28 ottobre 2000)*, a cura di PAOLA CASTELLINI e MARCO ROSSI, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2005 (Annali, 23), 314 p., ill.

Dedicato prevalentemente all'arte in Val Camonica, con particolare riferimento all'Annunciata di Bienno, il volume si segnala per le numerose implicazioni religiose ed ecclesiastiche sia per la decorazione dei luoghi di culto e i temi rappresentati, sia per la committenza e la varietà degli artisti, come pure per la società valligiana tra medioevo e prima età moderna. Cfr., in particolare, M. Rossi, *Santa Maria Annunciata di Bienno e la pittura bresciana tra Quattro e Cinquecento. Introduzione*, p. 3-11; M. Marubbi, *Una traccia per l'opera di Giovan Pietro da Cemmo in Valcamonica*, p. 13-25; C. De Capoa, *Il ciclo di San Francesco nella chiesa di Santa Maria*, p. 27-46; P. Castellini, *Francesco Prata da Caravaggio nella chiesa di Santa Maria di Bienno. Aggiunte al catalogo*, p. 47-68; V. Gheroldi, *Tre schede tecniche sul cantiere di Romanino a Bienno*, p. 69-98; O. Franzoni, *La società biennese tra Quattro e Cinquecento*, p. 99-112; L. Morandini, *Analisi architettonica della chiesa di Santa Maria Annunciata a Bienno*, p. 113-122; L. Rinaldi, *Il restauro architettonico della Chiesa di Santa Maria Annunciata a Bienno*, p. 123-131; A. Rovetta, *Santa Maria Annunciata di Bienno e l'architettura quattrocentesca del territorio*, p. 133-144; G. Virgilio, *Giovan Mauro Della Rovere, detto il Fiamminghino, a Bienno*, p. 145-162; L. P. Gnaccolini, *Un ciclo di tavolette da soffitto quattrocentesche inedito*, p. 163-170; A. Loda, *Le raffigurazioni macabre nel territorio bresciano: dalle "danze macabre" alla "morte barocca"*, p. 171-190. - G.A.

Bolani Giulio († Roma, 1572), stampatore

16. MASETTI ZANNINI GIAN LUDOVICO, *Lo stampatore Giulio Bolani Accolti detto «il Bresciano» tra gli eretici e tra i congiurati contro Pio IV*, in *Studi fos-sati*, p. 139-176.

Indaga sulle vicende romane dello stampatore bresciano Giulio Bolani, implicato nel processo intentato contro i congiurati che nel 1564 avevano cercato di attentare alla vita di Pio IV, dal quale tuttavia uscì assolto. In appendice, gli atti processuali con altri docc. relativi al suo cognome. - M.T.

Bonsignori Giovanni (1846-1914), piemartino [v. anche i nn. 139, 141, 142]

- 17.* ARCHETTI GABRIELE, *Padre Giovanni Bonsignori (1846-1914): tra tradizione e innovazione*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 11-23.

Il breve contributo mette in luce la figura del Bonsignori e la 'criticità' del metodo Solari nella conduzione dei campi: osservazioni che erano già emerse tra i contemporanei, come mostra la bella lettera – inviata dall'Argentina ad un confratello missionario in Brasile – di don Luigi Orione pubblicata in appendice. - R.B.

- 18.* RAPONI NICOLA, *Riscatto delle campagne, istruzione professionale dei giovani. Spiritualità operosa in Giovanni Bonsignori*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 26-48. L'opera di Bonsignori si inquadra pienamente solo nella sua relazione con p. Giovanni Piamarta, il fondatore della Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth, ma la sua azione si iscrive anche come risposta concreta del mondo cattolico di fronte alla povertà delle campagne, alla necessità di formazione, ai pericoli dell'esodo verso le città e del proselitismo socialista; questo attivismo, teso a migliorare la condizione materiale dei contadini, caratterizza primariamente l'azione pastorale del fondatore della Colonia agricola di Remedello. - G.A.

Borgonato

- 19.* GUERRINI PAOLO, *Borgonato di Cortefranca*, MSDB, 16 (1949), p. 165-171. Piccola parrocchia rurale della Franciacorta, sviluppatasi da una corte monastica passata in feudo ai conti Lana de' Terzi: l'a. ne tratta per brevi cenni inerenti principalmente alla chiesa di S. Vitale, staccatasi dalla pieve di Iseo nel sec. XV e ristrutturata nel sec. XVIII, aggiungendovi la serie dei parroci ricomposta dal 1529 al 1949. - F.P.

Bornato

- 20.* ROLFI GIAMBATTISTA, *L'oratorio di S. Antonio in Bornato*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 231-250, ill. Le brevi note sugli oratori locali ricordati nella relazione inviata dall'arciprete Bartolomeo Mabini al vescovo di Brescia Giovanni Molino (1762) sono seguite dalla descrizione di quello dedicato a S. Antonio, eretto ai primi del Settecento dai nobili Bornati e poi ceduto ad altri privati agli inizi del secolo successivo. Nel 1849 l'allora proprietario, don Agostino Gaia, gli legò un lascito testamentario dal quale discese un'ampia ristrutturazione dell'edificio. Col sec. XX, però, la chiesa venne progressivamente abbandonata, cadendo definitivamente in disuso nel 1940. - R.B.

Bovegno

[v. anche il n. 116

21. *Casa di riposo San Giovanni di Bovegno dalle origini (1606) ai nostri giorni*, a cura di VESNA CUNJA, Brescia, Casa di riposo San Giovanni di Bovegno, 2002, 80 p., ill. L'agevole volumetto mette a fuoco le vicende caritative e assistenziali dell'*hospitale* valtrumplino, dalla sua costituzione fino alla trasformazione in casa di riposo. La documentazione messa in luce, ne presenta il funzionamento, i regolamenti, l'attenzione ai poveri e il patrimonio da cui dipendeva l'efficace opera assistenziale. - G.A.
- 22.* GUERRINI PAOLO, *Bovegno. Note sparse e documenti inediti di storia e d'arte*, MSDB, 12 (1944), p. 1-98, tavv. Raccolta di notizie storiche su questo centro della Val Trompia, la sua antica pieve dedicata a san Giorgio (con la serie degli arcipreti, dal 1154 al 1941), le altre chiese di

Bovegno e delle frazioni (Piano e Ludizzo), il convento dei cappuccini, il Collegio della Carità sorto intorno al 1272. Appendice di docc., fra cui l'atto di erezione in parrocchia della chiesa di S. Maria di Piano (1577) e quello di fondazione dell'omonima confraternita (1590). - *F.P.*

Bovezzo

- 23.* GUERRINI PAOLO, *La parrocchia di S. Apollonio di Bovezzo*, MSDB, 24 (1957), p. 105-116.
Parrocchia appartenuta fino al secolo XV alla pieve di Concesio: principali vicende e serie dei parroci dall'inizio del sec. XVI fino al 1934. - *F.P.*

Breno

- 24.* GUERRINI PAOLO, *Lo statuto della Disciplina di S. Valentino di Breno*, MSDB, 26 (1959), p. 101-117.
Pubblica le regole in volgare italiano di questa 'disciplina' camuna, comuni probabilmente a tutte le altre 'discipline' della valle, unitamente ai privilegi indulgenziali di cui il sodalizio godeva. - *F.P.*

Brescia, Biblioteca Queriniana

[v. anche il n. 47]

25. BELTRAMI ACHILLE, *Index codicum classicorum latinorum qui in Bibliotheca Queriniana Brixiensti adservantur*, «Studi italiani di filologia classica», 14 (1906), p. 17-96.
Catalogo dei codici queriniani contenenti opere di autori classici latini, con proprio indice, inerente ad autori, opere, copisti e possessori individuati nei 44 codici descritti: tra questi ultimi, i monasteri di S. Faustino di Brescia, S. Giustina di Padova, S. Giorgio Maggiore di Venezia, S. Maria di Casoretto. - *M.T.*
26. BRESCIANI RENZO, *Di alcuni codici queriniani latini dei secoli V-XII*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto medioevo*, Brescia, Tip. F. Apollonio, 1959, p. 79-85.
Panoramica sommariamente descrittiva di alcuni dei più antichi codici posseduti dalla Queriniana, dove è peraltro da segnalare la presenza anche di una ricca serie di documenti pergamenacei (secc. VIII-XI), provenienti in massima parte da S. Giulia. - *M.T.*
- 27.* CAVALLERI OTTAVIO, *Un pontificale del secolo XV (ms. Querin. A. V. 27)*, MSDB, 28 (1961), p. 88-96.
Descrizione interna ed esterna del codice liturgico, già proprietà di Giovanni Ducco, vescovo titolare di Corone in Grecia, protonotario apostolico e prevosto dei Ss. Nazaro e Celso di Brescia († 1496). - *M.T.*

28. GALIMBERTI PAOLO M., *Censimento dei frammenti manoscritti della Biblioteca Queriniana di Brescia*, «Aevum», 76 (2002), p. 471-515, tavv.
Vengono censiti 142 frammenti reimpiegati nella legatura di codici e libri a stampa: come coperta, fogli di guardia o controguardie od anche semplici rinforzi o brachette. Solo alcuni erano già noti, come il celebre Cipriano del sec. V (*CLA*, III, 283); nella maggior parte dei casi si tratta di nuovi reperti, provenienti da codici o documenti databili dal X al XVIII secolo. - *M.T.*
29. GUERRINI PAOLO, *Un martirologio senese del Trecento nella Biblioteca Queriniana di Brescia*, «Bulettno senese di storia patria», 47 (1940), p. 57-63.
Illustra il codice Queriniano B. VII. 22, membranaceo del sec. XIV, proveniente dal monastero agostiniano di Lecceto (Siena). Fu acquistato nel Settecento dall'abate cassinese Giovanni Ludovico Luchi (1703-1788) per la biblioteca del monastero di S. Faustino di Brescia. - *M.T.*

Brescia, Buon Pastore

- 30.* GUERRINI PAOLO, *L'Istituto del Buon Pastore, già delle Penitenti, e la Chiesa della Carità. Memorie, sventure e dolori*, MSDB, 12 (1944), p. 153-168, tavv.
Pubblica, traendole da un anonimo memoriale che si conserva nell'archivio dell'istituto, la principali parti della storia del luogo pio, fondato intorno al 1530 dalla contessa Laura Gambarà allo scopo di offrire assistenza e protezione alla gioventù femminile pericolante, e soppresso nel 1895. Viene pure descritta la chiesa della Carità, colpita da un bombardamento aereo, il 13 luglio 1344, insieme a parti dell'attiguo convento. - *F.P.*

Brescia, Cattedrale

[v. anche i nn. 38, 43, 132, 134]

- 31.* GUERRINI PAOLO, *Il capitolo della cattedrale dalla restaurazione napoleonica ai giorni nostri*, MSDB, 27 (1960), p. 29-75.
Elenchi e note biografiche di personalità religiose e laiche, legate al capitolo della cattedrale bresciana. - *F.P.*

Brescia, Città e diocesi

- 32.* FAPPANI ANTONIO, *Giovanni XXIII e Brescia*, MSDB, 30 (1963), p. 120-134.
Documenta la predilezione di papa Roncalli verso luoghi e persone di Brescia, enumerando i vari contatti da lui avuti con ambienti bresciani e pubblicando alcune sue lettere al vescovo Giacinto Gaggia, inviate da Sofia tra il 1928 e il 1933, dove si trovava come visitatore apostolico. - *M.T.*
- 33.* GUERRINI PAOLO, *Di alcune chiese medioevali erette sulla costa orientale del Castello e nel suburbio del Rebuffone*, MSDB, 21 (1954), p. 97-116.

Tratta delle chiese di S. Pietro *in Oliveto* e di S. Pietro *in Ripa*, due poli di un complesso canonico distinto in maschile e femminile, ma in origine probabilmente unico. L'a. ne recupera la documentazione, fornendo nel primo caso il regesto dei principali docc. (1094-1225) che al riguardo si conservano nell'Archivio Segreto Vaticano e, nel secondo, trascrivendo alcuni docc. papali e vescovili (secc. XII-XIII). Molto utile, infine, il regesto delle lettere pontificie di Onorio III (1216-1226) inerenti alla diocesi di Brescia (p. 110-113), desunto dai *Regesta* del Pressutti, cui si dovrà aggiungere la bolla del 6 marzo 1225 qui trascritta (p. 103-104). - *M.T.*

- 34.* GUERRINI PAOLO, *Note e appunti di storia ecclesiastica bresciana*, MSDB, 21 (1954), p. 208-244.

Raccolta di articoli e notizie già pubblicate dall'a. in altre sedi (per lo più, giornali locali). Conservano un qualche valore: le notizie sugli eretici di Bagnolo (p. 208-211), quelle su romitaggi e romiti del territorio bresciano (p. 216-220), le precisazioni topografiche inerenti al card. Desiderio Scaglia (p. 224-227), le annotazioni sui confini della diocesi di Brescia con Bergamo (p. 234-237) e Verona (p. 237-240). - *M.T.*

- 35.* GUERRINI PAOLO, *Cronotassi biobibliografica dei cardinali, arcivescovi, vescovi e abati regolari di origine bresciana dal secolo IX al tempo presente*, Brescia, Scuola tipografica Opera Pavoniana, 1958 (Monografie di storia bresciana, 52) [= MSDB, 25 (1958)], 78 p.

Silloga catalografica, ripartita per categorie e, al loro interno, per schede ordinate alfabeticamente. Ogni scheda, oltre a fornire i dati biografici essenziali dell'ecclesiastico considerato, è corredata di bibliografia. - *M.T.*

36. PANAZZA GAETANO, *Brescia e il suo territorio da Teodorico a Carlo Magno*, in *I Longobardi e la Lombardia. Saggi. Milano, Palazzo Reale dal 12 ottobre 1978*, S. Donato Milanese, Fratelli Azzimonti, s.d. [ma 1978], p. 121-142.

Nel delineare l'assetto urbanistico di Brescia in età longobarda, l'a. non manca di soffermarsi su luoghi di culto, chiese e monasteri esistenti nell'ambito cittadino, non del tutto alieno da influssi ariani, come dimostra la coesistenza di due vescovi in alcuni periodi. Per lo più si indagano le origini, l'ubicazione e le strutture architettoniche in base alle testimonianze archeologiche. Particolare attenzione è dedicata al grande complesso monastico di S. Salvatore, importantissimo sia in senso religioso che politico: esso è al centro di una grande disputa che investe non solo la cronologia e l'interpretazione critica dell'edificio, ma coinvolge con la chiesa bresciana altri importanti monumenti dell'alto medioevo come S. Maria di Castelseprio, S. Maria Antiqua di Roma, S. Maria in Valle di Cividale, S. Giovanni di Müstair, S. Maria delle Cacce a Pavia. - *M.T.*

- 37.* SGARZI DANIELA, *Iscrizioni bresciane tardo-antiche e altomedievali (V-IX secolo)*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 9-128, ill.

Rassegna e schedatura aggiornata del materiale epigrafico noto, corredata di illustrazione, trascrizione, traduzione e breve nota storico-critica e bibliografica; la prezio-

sa e utile ricognizione si completa con un'appendice di P. Schirolli, *Studio preliminare dei materiali* (p. 121-128), concernente il supporto lapideo utilizzato da cui conseguono alcune osservazioni che gettano nuova luce sulla committenza e le cave di provenienza di tali materiali. - G.A.

Brescia, Confraternite

- 38.* GUERRINI PAOLO, *La Scuola del Duomo. Notizie inedite sugli artisti bresciani che vi appartennero nel Cinquecento*, MSDB, 18 (1951), p. 29-52.
Storia della confraternita del SS. Sacramento, che aveva sede nel Duomo e alla quale appartennero il Foppa, il Moretto, il Beretta e numerosi altri artisti bresciani del sec. XVI. In appendice sono pubblicati, fra altri docc., la bolla di fondazione della 'scuola' (3 sett. 1494), un necrologio degli associati (1498-1512), una silloge dei quadri e delle suppellettili sacre in dotazione alla 'scuola' nel Cinquecento, l'elenco degli abati-rettori della confraternita (1496-1600). - F.P.

Brescia, Congregazioni diocesane

39. *A servizio dello sviluppo. L'azione economico-sociale delle congregazioni religiose in Italia tra Otto e Novecento*, a cura di MARIO TACCOLINI, Milano, Vita e Pensiero, 2004 (Storia. Ricerche), XVIII-260 p., ill.
Il vol. raccoglie tre contributi che costituiscono, pur nell'apparente eterogeneità dei temi affrontati, una organica e impegnativa ipotesi di lavoro. Le congregazioni religiose infatti, soprattutto in alcune aree del nostro Paese, hanno avuto una rilevanza economica e sociale che merita di essere ripercorsa e analizzata per quanto riguarda i suoi effetti sulla storia dello sviluppo locale. Tale fenomeno deve essere studiato – e va ancora approfondito nelle sue multiformi manifestazioni – non solo sotto il profilo della fecondità spirituale, propria delle differenti esperienze religiose, ma anche rispetto al contributo offerto alle esigenze di lavoro e di vita di molte comunità locali. Un primo esempio di siffatto intento storiografico viene dai tre saggi di giovani studiosi pubblicati: A. Salini, *L'opera di padre Giovanni Piamarta e lo sviluppo economico bresciano tra Ottocento e Novecento* (p. 3-100); M. Romano, «Per guadagnare tutti a Dio»: la carità operosa delle Suore della Carità nell'Italia settentrionale tra Ottocento e Novecento (p. 101-189); G. Gregorini, *La cultura e i problemi dell'industrializzazione bresciana: Giulio Bevilacqua e Ottorino Marcolini* (p. 191-249). - G.A.

Brescia, Istituto Artigianelli

- 40.* ALLEGRAZZA GIOVANNI, *Lodovico Pavoni, Pietro Capretti, Giovanni Piamarta e le origini degli Artigianelli in Brescia*, MSDB, 20 (1953), p. 17-24.
Illustra i rapporti tra la Congregazione pavoniana dei Figli di Maria e le origini dell'Istituto Artigianelli, grazie all'opera del Capretti e soprattutto di p. Piamarta. - F.P.

- 41.* GUERRINI PAOLO, *Mons. Pietro Capretti e le vere origini dell'Istituto Artigianelli*, MSDB, 19 (1952), p. 132-137.

Mette a fuoco, sulla scorta di documentazione varia, la problematica storica relativa alla fondazione dell'Istituto (1887) e i rapporti tra Capretti e Piamarta. - *F.P.*

Brescia, Madonna del Patrocinio

- 42.* BOSELLI CAMILLO, *Le opere d'arte della chiesa del Patrocinio di Maria Vergine in Brescia*, MSDB, 28 (1961), p. 103-110.

Riporta – traendolo da un doc. del fondo Oretti della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna – l'elenco dei 34 ex-voto d'autore esistenti attorno al 1775-76 nella chiesetta ai sobborghi orientali della città, la cui vicenda storica è delineata in una precedente nota di A. Fappani nel medesimo fascicolo della rivista (p. 97-102). - *M.T.*

Brescia, S. Agostino

- 43.* BREDI ANDREA, *La chiesa di Sant'Agostino in Broletto. Indagini archeologiche 2005*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 129-146.

Nell'ambito di un'ampia ristrutturazione edilizia dell'ala ovest del Palazzo del Broletto, si dà conto dei saggi di scavo preliminari che hanno consentito di portare alla luce i resti della piccola chiesa medievale di S. Agostino, già cappella dei canonici della cattedrale di S. Maria – attestata fin dall'inizio del sec. XII e di loro proprietà sino al sec. XVIII –, incorporata a metà del Duecento nel «pallatium comunis Brixie» e oggetto di un grande ampliamento e ricostruzione tra il 1404 e il 1421, al tempo di Pandolfo Malatesta. - *G.A.*

Brescia, S. Cristo

44. ANELLI LUCIANO, *L'architettura e la decorazione pittorica della cappella del S. Cuore a S. Cristo*, in *Studi Fossati*, p. 17-23, tavv.

Anticipa alla fine del Cinquecento la costruzione della cappella e al secondo decennio del Seicento la sua decorazione, contro l'opinione del Fè d'Ostiani che la riteneva aggiunta con le altre due cappelle del lato di destra attorno al 1640. La chiesa, dedicata al Corpo di Cristo, era stata eretta ai piedi del Castello verso la metà del sec. XV dai gesuati, che la cedettero ai minori riformati quando, nel 1668, il loro ordine fu soppresso. Oggi è tenuta dai saveriani. - *M.T.*

Brescia, S. Faustino ad sanguinem

45. VEZZOLI GIOVANNI, *Cimeli paleocristiani e altomedioevali di S. Faustino ad sanguinem*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto medioevo*, Brescia, Tip. F. Apollonio, 1959, p. 9-18.

Presenta in forma descrittiva i ritrovamenti di interesse archeologico e artistico avvenuti sul sito della basilica di S. Afra, la cui distruzione (bombardamento del 3 marzo 1945) ha permesso la scoperta della basilica paleocristiana di S. Faustino *ad sanguinem* (IV secolo) e di altri notevoli reperti in grado di gettare nuova luce sulle origini del cristianesimo a Brescia. - *M.T.*

Brescia, S. Faustino Maggiore

[v. anche i nn. 25, 29

46.* *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città. Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005)*, a cura di GABRIELE ARCHETTI - ANGELO BARONIO, Brescia, Associazione della storia della Chiesa bresciana - Parrocchia dei Santi Faustino e Giovita di Brescia, 2005 [= BrS, s. III, 11/1 (2006)], 560 p., ill.

Colmando una profonda lacuna storiografica, il vol. si impone quale prima monografia storica complessiva, nata da un fecondo intreccio di esperienze e metodi di studio diversi, sul grande centro monastico voluto dal vescovo Ramperto nell'841 e che già nel nome manifesta il legame particolarissimo con la città e la diocesi in quanto 'reliquiario' o meglio 'mausoleo' monumentale delle spoglie martiriali dei santi patroni cittadini Faustino e Giovita. La storia istituzionale, dalla fondazione alla soppressione, trova un adeguato sviluppo nei contributi di A. Baronio, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, p. 49-84 e G. Spinelli, *Il cenobio di S. Faustino in età moderna (1491-1798)*, p. 463-472, ma è soprattutto il cenobio medioevale quello maggiormente e più diffusamente indagato, nei suoi vari aspetti ed espressioni (artistiche, culturali, spirituali), attraverso i lavori di P. Tomea, «*Agni sicut nive candidi*». Per un riesame della Passio Faustini et Iovite BHL 2836, p. 17-48; S. Gavinelli, *La biblioteca medievale del monastero di S. Faustino di Brescia*, p. 85-112; G. Archetti, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel Commento alla Regola*, p. 113-178; E. Barbieri - P. Concaro - D. Vecchio, *Le carte del monastero di San Faustino Maggiore (1126-1299)*, p. 209-418; D. Vecchio, *Fonti bresciane per la storia di San Faustino. L'istoriola del 1187*, p. 419-443; non senza qualche opportuna escursione nel terreno dell'archeologia (A. Breda, *Aggiornamento archeologico sul sito di S. Faustino. Una sintesi*, p. 445-461), dell'architettura (V. Volta, *Il monastero di San Faustino e l'evoluzione delle strutture architettoniche*, 507-519) e delle tradizioni culturali, d'importazione (E. Ferraglio, *La reliquia del braccio di san Benedetto tra Montecassino, Leno e Brescia. Note sulle fonti storiografiche moderne*, p. 473-486; P. V. Begni Redona, *La traslazione delle reliquie dei santi a Brescia: tra iconografia e storia*, p. 487-506) e d'esportazione (C. Contin, *La devozione ai santi Faustino e Giovita nel Comasco e in Valtellina*, p. 179-207), di cui il cenobio bresciano è stato per secoli centro di raccolta e di irradiazione. - *M.T.*

47.* RUGGERI PATRIZIA, *Sopravvissuti in Queriniana. I manoscritti della biblioteca del monastero di S. Faustino Maggiore a Brescia*, «Annali queriniani», 5 (2004), p. 9-124.

Utilizzando come guida un catalogo settecentesco dei manoscritti del monastero, l'a. identifica gli esemplari tuttora conservati nella Queriniana, fornendo di ognuno una descrizione codicologica. - S.Si.

48. SPINELLI GIOVANNI, *L'estinzione rivoluzionaria dei monasteri cassinesi nella Lombardia veneta. (Spigolature archivistiche)*, in *Il monachesimo italiano*, p. 39-76.

Saggio ragguardevole, sia dal punto di vista storico-istituzionale, sia per impostazione metodologica. Muovendo da queste premesse, l'a. illustra, alla luce di una più puntuale ricognizione documentaria, le ultime vicende dei quattro monasteri cassinesi della cosiddetta Lombardia veneta, situati cioè nelle diocesi di Bergamo e Brescia, politicamente soggette alla Repubblica di Venezia: S. Eufemia e S. Faustino Maggiore di Brescia, soppressi rispettivamente nel luglio del 1797 e nel maggio 1798; S. Paolo d'Argon e S. Giacomo di Pontida, soppressi nel giugno del 1797 e nel maggio del 1798. - M.T.

49. TROLESE FRANCESCO G. B., *La dispersione delle biblioteche monastiche*, in *Il monachesimo italiano*, p. 581-631.

Pubblica, in appendice (p. 610-631), il catalogo dei libri presenti nella biblioteca dell'abbazia di S. Faustino di Brescia al momento della soppressione (1798), compilato dall'ex abate del monastero, Raffaele Balestra, e dall'ex-celleraio, Sisto de' Vecchi, i quali non mancarono di far notare come, nel momento in cui l'inventario veniva steso, la biblioteca, «per ordine del Governo provvisorio», era già stata «spogliata de migliori libri». Lo studio rappresenta un prezioso, ancorché provvisorio, quadro d'insieme sulla sorte toccata alle biblioteche monastiche italiane in seguito alle successive ondate di soppressione dei monasteri. - M.T.

Brescia, S. Giulia

[v. anche il n. 36]

50. MAZZETTI ELENA, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia. Vicende e patrimonio tra XIII e XIV secolo*, Brescia, Starrylink Editrice, 2006 (Collana Tesi e Ricerca. Storia), 200 p., ill.

Si pubblica, solo minimamente rivisto, il lavoro di tesi dell'autrice sull'*hospitale* giuliano, dalla sua ristrutturazione duecentesca fino all'inizio del sec. XV. Ne emerge, dopo una ricognizione storiografica sulle indagini più recenti, anche archeologiche, una struttura ben funzionante e tra i maggiori enti di accoglienza cittadini, con una propria comunità di *fratres* e *sorores*, guidati da una *ministra*, e con una dotazione patrimoniale idonea al funzionamento. Si evidenziano inoltre i rapporti con le monache di S. Giulia e il potente monastero femminile urbano, da cui l'*hospitale* dipendeva. In appendice segue l'edizione di 40 documenti (1203-1428). - G.A.

Brescia, S. Lorenzo

- 51.* GUERRINI PAOLO, *La chiesa prepositurale di S. Lorenzo in Brescia*, MSDB, 10 (1940), p. 1-100, tavv.

Pubblica le *Memorie storiche* del prevosto Faustino Rossini (1762-1836), incentrate su questa antica chiesa suburbana. L'edizione è accompagnata dalla serie dei parroci dal 1412 fino al sec. XX, dalla serie dei curati beneficiati, da una nota biografica sul prevosto Giampietro Dolfin (1709-1770) e dalla riedizione delle sue *Memorie*, inerenti alla ristrutturazione dell'edificio medievale avviata nel 1750. In appendice si riportano le iscrizioni funerarie e commemorative presenti nella chiesa e il testamento (1454) del prevosto Alberico Lupatini. - *F.P.*

Brescia, S. Maria delle Consolazioni, santuario

- 52.* NICHILLO VITTORIO, *Santa Maria delle Consolazioni. Devozione, memorie ed arte nel cuore di Brescia*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2006 (Santuari e devozioni, 1), 150 p., ill.

Eretta nel XV secolo sui resti dell'antichissima cappella di S. Faustino in Castro, legata all'omonimo monastero cittadino fondato dal vescovo Ramperto, della chiesa mariana si evidenziano la documentazione d'archivio e la tradizione storiografica, fino alla costituzione nel 1612 della confraternita delle Consolazioni, alla cui devozione si deve l'abbellimento e il funzionamento successivo; attenzione viene riservata anche al patrimonio artistico esistente. - *G.A.*

Brescia, S. Maria delle Grazie, santuario

53. MURACHELLI FELICE, *Una ottocentesca guida inedita della chiesa maggiore delle Grazie*, in *Studi Fossati*, p. 185-193.

Viene pubblicata per la prima volta la guida del celebre santuario bresciano, scritta da un suo assiduo frequentatore, Luigi Olivares († 1878), di professione tornitore e scultore in legno. In essa, oltre a brevi cenni storici, sono descritti gli altari, i dipinti, le suppellettili artistiche, e trascritte le iscrizioni presenti nella chiesa. - *M.T.*

Brescia, S. Maria Assunta in Chiesanuova

54. PRANDINI VIRGINIO, *Chiesanuova. Storia di una comunità che si riscopre*, Brescia, Edizioni della Parrocchia di S. Maria Assunta in Chiesanuova, 2006, 180 p., ill.

La ricerca, nata in occasione del 50° anniversario dell'erezione in parrocchia di Chiesanuova in Brescia, l'antica frazione di Bottonaga, raccoglie la documentazione e le vicende storiche della piccola borgata, la cui chiesa – voluta da san Carlo in seguito alla sua visita apostolica (1580) e già dipendente dalla parrocchia dei Ss. Nazaro e Celso –, è stata nei secoli presidio di vita pastorale e sacramentale per i suoi abitanti. - *G.A.*

Brescia, Ss. Cosma e Damiano

- 55.* *Le carte del monastero dei Santi Cosma e Damiano (Brescia) 1127-1275*, a cura di PATRIZIA MERATI, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2005 (Codice diplomatico bresciano, 2), LXXXVIII-515 p.

A un'introduzione storico-archivistica, nella quale viene dato conto sinteticamente delle vicende del cenobio femminile bresciano, ma soprattutto di quelle dell'archivio claustrale, delle vicissitudini delle sue carte e della sua ipotetica ricostruzione, segue l'edizione di 181 documenti di differente natura e un'appendice con altre 32 carte di varia provenienza, confluite nel fondo monastico; un indice dei notai, delle persone, dei luoghi e delle cose notevoli completa il volume. Il lavoro si inserisce nel più ampio progetto editoriale del «Codice diplomatico bresciano» e mostra la particolare valenza del cenobio nella dialettica delle vicende cittadine, il suo patrimonio, la cronotassi abbaziale, la comunità delle monache e le strutture del monastero, i legami con le famiglie e l'aristocrazia del tempo. - G.A.

Brescia, Seminario

- 56.* GUERRINI PAOLO, *S. Carlo Borromeo e le origini del Seminario di Brescia*, MSDB, 21 (1954), p. 143-162.

Ricostruisce, sulla base dell'epistolario borromaico e di altra documentazione inedita, la vicenda che indusse il vescovo di Brescia, Domenico Bollani, a istituire nel 1567 il primo seminario della diocesi e ad affidarne le prime cure ai Padri della Pace, una congregazione di preti secolari formatasi alcuni anni prima intorno al sacerdote bresciano Francesco Cabrino d'Alfianello e unitasi più tardi alla congregazione dell'Oratorio filippino di Roma. - M.T.

Brescia, vescovi

[v. anche i nn. 81, 105, 151]

- 57.* CARBONI BRUNETTO, *Navi e giudici. De mediae aetatis rebus nugae duo*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 147-158, ill.

Vengono messi in evidenza e pubblicati due diversi documenti, relativi – il primo – alla concessione da parte del doge di Venezia ai vescovi di Brescia e di Milano l'11 febbraio 1218 di tante navi quante servivano al trasporto di oltre mille uomini ad Alessandria; il secondo, all'attività del giudice bresciano Pietro Amadeo *Higindioli* a servizio del vescovo di Reggio Emilia nel 1277. - G.A.

- 58.* GAVINELLI SIMONA, *Il gallo segnamento del vescovo Ramperto di Brescia*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 21-38, ill.

Il contributo delinea soprattutto la politica di rinnovamento religioso avviata, all'indomani del capitolare di Corte Olona (827), dal gruppo di presuli di origine franca – tra i quali si considerano, oltre a Ramperto, Angilberto II di Milano e Aganone di Bergamo – facenti capo alla cappella regia di Lotario I e, da un punto di vista culturale, vicini al dotto irlandese Dungal. - R.B.

- 59.* GUERRINI PAOLO, *Per la storia del potere temporale del vescovo di Brescia*, MSDB, 24 (1957), p. 65-104.

Allega, ad una breve nota sul progressivo indebolimento del potere temporale dei vescovi, la documentazione delle investiture vescovili di Brescia (secc. XIII-XV), desunte dai registri della *Mensa* e coordinate in ordine alfabetico per facilitarne la consultazione. - *M.T.*

Calcinatello

60. *La parrocchia di Calcinatello. Uomini, storia, arte*, a cura di CHIARINI ANGELO - DELBASSO GIULIANO, Montichiari (Brescia), Edizione del Comitato «Fiera di S. Maria», 1989, 263 p., ill.

Documentato vol. sulla parrocchia di S. Maria di Calcinatello, nel comune di Calcinato, sviluppatasi da un precedente convento di frati minori conventuali, attivo dal 1476 al 1796, mentre la parrocchia fu eretta nel 1887. - *M.T.*

Calini, famiglia

61. VAGLIA UGO, *Cronache familiari nel '700 bresciano*, in *Studi Fossati*, p. 367-389, tavv.

Descrive il viaggio compiuto in Francia nel 1787-88 dal conte Rutilio Calini e dalla moglie, la contessa Paola Uggeri. Pubblica inoltre alcune lettere inviate dalla contessa Bianca Uggeri, madre della sposa, a vari membri della famiglia Calini: tra queste si segnalano sette lettere indirizzate a mons. Lodovico Calini, vescovo di Crema e poi cardinale, una al Cesare Calini, religioso filippino, e una al gesuita Ferdinando Calini, ritiratosi a Brescia dopo la soppressione della Compagnia. - *M.T.*

Calvisano

- 62.* PRANDINI VIRGINIO, *I benedettini a Calvisano e la chiesa di S. Michele*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 241-283.

Strettamente legati all'abbazia di S. Benedetto di Leno, il territorio di Calvisano e la chiesa di S. Michele sono qui indagati attraverso le carte medievali del grande cenobio bresciano; se ne mostra poi la collocazione all'interno della *quadra* di Montichiari alla fine del medioevo; attraverso le visite pastorali, infine, si mette in luce la funzione della chiesa dedicata all'arcangelo e le sue trasformazioni successive. - *G.A.*

Capo di Ponte, S. Salvatore

[v. anche i nn. 120, 121, 153]

- 63.* ANDENNA GIANCARLO, *Il rinnovamento cluniacense e la fondazione di San Salvatore di Capo di Ponte*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 53-70.

Nel quadro più ampio dell'organizzazione cluniacense e dei vincoli di *fraternitas* e di *unanimitas*, che regolavano i rapporti all'interno della grande abbazia borgognona e

con i priorati, le celle e le chiese dipendenti, si inserisce anche la fondazione del monastero camuno, di cui non si hanno notizie documentarie sicure, ma che compare alla fine del sec. XI. - G.A.

64.* AUTENRIETH HANS PETER, *San Salvatore di Capo di Ponte: dal fascino estetico alla tipologia storica e viceversa*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 73-91. Del piccolo gioiello romanico dell'architettura monastica si cercano i legami con la tradizione d'Oltralpe e con le altre fondazioni cluniacensi di area lombarda; ne emerge così un quadro di scelte edilizie originali, studiate appositamente per la costruzione camuna, che si inseriscono però nel rinnovamento del tempo. Di grande interesse anche le analisi tecniche che mettono in luce sia la ricchezza decorativa – attraverso i modesti lacerti di intonaco sopravvissuti –, sia le soluzioni adottate per dare maggiore luminosità all'interno. - G.A.

65.* FRANZONI OLIVIERO, *San Salvatore di Capo di Ponte in epoca moderna*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 157-183.

Sulla scorta di un'attenta ricognizione documentaria, sono presentate le vicende della piccola obbedienza cluniacense tra XV e XVIII secolo; tra passaggi ereditari, visite pastorali, officatura liturgica, recupero di inventari patrimoniali e relazioni visitali, ne risulta una chiesa e un complesso claustrale che, pur avendo esaurito la sua funzione originaria, continuava tuttavia ad essere luogo di preghiera e di conservazione della memoria monastica. - G.A.

66.* MEDOLAGO GABRIELE, *San Salvatore delle Tezze nel XIV secolo. Appunti e nuovi documenti*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 205-212.

Attraverso le relazioni dei visitatori dell'ordine si mostrano le condizioni e le difficoltà del piccolo priorato cluniacense alla fine del medioevo; alcuni inediti documenti notarili, inoltre, custoditi nell'Archivio di Stato di Bergamo, mettono in luce la figura di alcuni priori e le loro scelte in campo patrimoniale nella gestione del cenobio. - G.A.

Capriano del Colle

67.* GUERRINI PAOLO, *Capriano del Colle e la nobile famiglia Bocca*, MSDB, 22 (1955), p. 157-197.

Studio incentrato sulla cappella di S. Michele di Capriano, nella Bassa Bresciana, soggetta alla pieve di Azzano fino al 1450 circa, allorché la cappella fu elevata al rango di parrocchia. L'a. riporta la serie dei parroci, quella dei cappellani della chiesa sussidiaria di S. Giovanni Battista, e dedica particolare attenzione ai rapporti con la famiglia feudale dei Confalonieri, vessilliferi vescovili, soprannominati Bocca, ora estinta. - F.P.

Carmelitani

- 68.* GUERRINI PAOLO, *I carmelitani a Brescia e nel territorio bresciano*, MSDB, 14 (1947), p. 61-92, tavv.

Insediatisi nella città di Brescia poco prima della metà del sec. XIV, i carmelitani si sono poi diffusi nel suo territorio, con case a Canneto sull'Oglio, Desenzano (prov. Brescia, dioc. Verona), Gottolengo, Moscoline, Pontoglio, Scovolo e Salò, per lo più di origine quattrocentesca. Di ciascun convento è fornita in appendice una breve scheda informativa, in aggiunta alla bolla di fondazione del Carmine di Brescia (18 agosto 1345) e agli statuti dell'omonima confraternita, risalenti al 1453. - *F.P.*

Carminati Demetrio (1813-1887), sacerdote

- 69.* GUERRINI PAOLO, *La prigionia politica di mons. Carminati a Brescia nel 1866*, MSDB, 26 (1959), p. 69-84.

Prelato di origini bergamasche, come il vescovo Girolamo Verzeri, del quale fu segretario, il Carminati ne ha pure raccolto le memorie, di cui una parte sola si è salvata: quella inviata, e qui riprodotta, a un sacerdote bresciano nel dicembre del 1866 intorno alla prigionia politica da lui sofferta con altri sacerdoti e religiosi a causa della Legge Crispi contro i dissidenti o presunti tali. - *F.P.*

Carpenedolo

- 70.* TREBESCHI MARIO, *Archivi parrocchiali e storia locale. Il santuario del Castello e l'organo Serassi di Carpenedolo in due tesi di laurea*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 389-406.

Dà conto dei risultati di due tesi di laurea, ambedue riguardanti Carpenedolo. La prima, di Elisa Predari, tratta de *Il santuario della Madonna del Castello in Carpenedolo (Brescia)*, descrivendo i settecenteschi lavori di ampliamento dell'edificio, le sue strutture architettoniche e l'apparato iconografico. La seconda, di Elisa Simbeni, si occupa de *L'organo Serassi di Carpenedolo (Bs). Descrizione, vicende, testimonianze documentarie*, costruito dalla famosa ditta bergamasca per la parrocchiale di Carpenedolo, soffermandosi pure sugli interventi di manutenzione e sugli organisti che lo utilizzarono. - *R.B.*

71. TREBESCHI MARIO - PREDARI ELISA, *La pieve di S. Maria dell'Annunciazione in Carpenedolo. Storia, religione e arte*, Carpenedolo, L'Angolo dei ricordi, 2006, 120 p., ill.

Attraverso una scrupolosa ricognizione documentaria e storiografica si presenta la vicenda della pieve romanica sin dalle più antiche attestazioni nelle fonti. Particolare attenzione viene però riservata al suo funzionamento in età moderna, agli arcipreti, al patrimonio e alle funzioni di romitorio, per la sua collocazione in aperta campagna, come pure alle strutture architettoniche e al pregevole apparato artistico ancora esistente. - *G.A.*

Casari Zaccaria (1861-1901), cappuccino

72. *Convegno di studio in ricordo di Padre Zaccaria Casari, frate cappuccino (Malegno, 1 settembre 2001). Atti*, Breno, Fondazione Camunitas, 2003 (Quaderni della "Fondazione Camunitas", 8), 102 p., ill.

Ad un quadro generale sulla presenza francescana in area camuna (S. Lorenzi, *La presenza dei francescani e dei cappuccini in Valle Camonica*, p. 10-37), segue un profilo biografico dello Zaccaria sino al martirio per mano degli *indios* del Brasile, come pure un puntuale inquadramento della famiglia di origine attraverso le carte d'archivio: cfr. almeno F. Merelli, *La missione dei padri cappuccini lombardi in Brasile e la figura di p. Zaccaria*, p. 38-75; O. Franzoni, *La famiglia Casari di Malegno*, p. 76-97. - G.A.

Cedegolo

- 73.* FRANZONI OLIVIERO, *L'oratorio di San Rocco di Cedegolo e notizie sul culto del santo in Valle Camonica*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 397-413.

Attraverso un'attenta ricognizione delle dedizioni e della devozione al santo in area camuna, si mette a fuoco la cappella di S. Rocco di Cedegolo, sorta all'inizio del Cinquecento per adempiere ad un voto, e per alcuni anni anche unico presidio di culto nel villaggio omonimo, prima dell'erezione della parrocchia alla fine del secolo, salvaguardata anche da una confraternita appositamente costituita. - G.A.

Cellatica, Madonna della Stella, santuario

74. PANAZZA GAETANO, *Notizie artistiche sul santuario della Madonna della Stella*, in *Studi Fossati*, p. 219-236, tavv.

Presenta l'inedito *Registro di contabilità* del santuario di Cellatica, relativo agli anni 1620-1701, ricavandone notizie interessanti non soltanto per la storia del santuario, ma anche per la storia dell'arte bresciana. In appendice (p. 224-236), riporta i brani di maggior rilievo dal punto di vista dei lavori e dell'attività artistica svoltasi nel santuario. - M.T.

Cerveno, santuario

- 75.* RE SERGIO, *Il santuario di Cerveno e la rimozione del Simoni dalla memoria collettiva*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 163-210, ill.

Nel contesto del radicamento del movimento francescano in Val Camonica – a partire dal sec. XV – e della conseguente ampia diffusione della pratica della *Via Crucis*, l'a. descrive la costruzione del santuario e delle sue cappelle, destinate a ospitare le Stazioni, per adornare le quali venne chiamato l'intagliatore bresciano Beniamino Simoni († 1787). A lui vanno attribuiti almeno 10 gruppi statuari, tuttavia la brusca rottura intervenuta con la committenza cervenese ha finito con l'eclissarne la memoria a vantaggio dei Fantoni di Rovetta, che completarono la sua opera con gli ultimi quattro gruppi di figure. - R.B.

Clero bresciano

- 76.* CISTELLINI ANTONIO, *Il clero bresciano nella rivoluzione del '48-49*, Brescia, Morcelliana, 1949, p. 79.

Attento e documentato studio sulla partecipazione del clero bresciano alla rivoluzione del 1848-49: accanto a figure più famose compaiono anche sacerdoti bresciani che in diversa forma e misura furono zelanti apostoli di carità ed eroici cappellani militari. - A.B.

Cocchetti Annunciata, beata (1800-1882)

- 77.* ZUCCHETTI ANNA, *Il pane sul muricciolo. Beata Annunciata Cocchetti fondatrice delle Suore Dorotee di Cemmo*, Milano, Ancora, 1990, p. 265.

Documentata biografia ricomposta sulla scorta della *Positio historica super virtutibus* della maestra bresciana, fattasi suora a 42 anni e fondatrice di un istituto religioso diffuso in tutto il mondo. - G.Sp.

Comero

- 78.* VAGLIA UGO, *La demolita chiesa di S. Silvestro in Comero. (Dai libri della scuola del SS. Sacramento)*, MSDB, 30 (1963), p. 4-19.

Tratteggia, sulla base di docc. inediti, la storia di questa piccola chiesa valsabbina, a partire dalla sua emancipazione dalla vicina pieve di Savallo, avvenuta nel 1571 in seguito alla concessione pontificia di Paolo IV del 19 luglio 1557. Seguono alcuni documenti sul corredo liturgico e le scarse entrate economiche della chiesa. - G.A.

Corna Pellerigni Giacomo Maria (1827-1913), vesc. di Brescia [v. anche il n. 162]

79. FAPPANI ANTONIO, *Rapporti diretti fra mons. Corna e l'on. Zanardelli*, in *Studi Fossati*, p. 89-98.

Pubblica, con breve nota introduttiva, i pezzi superstiti di un piccolo carteggio intercorso tra mons. Corna Pellegrini e l'on. Giuseppe Zanardelli nell'agosto del 1887, in un momento di aggravamento della tensione tra i due poteri. Indicano, queste lettere, che tra vescovo e ministro non vi sarebbe poi stata quella contrapposizione e lontananza che sembra caratterizzare i loro rapporti. - M.T.

- 80.* FAPPANI ANTONIO, *Il sepolcro di mons. Corna Pellegrini*, MSDB, 31 (1964), p. 25-30.

Documenta la particolare vicenda che ha accompagnato la sepoltura, nella chiesa parrocchiale di Pisogne anziché nel Duomo Nuovo di Brescia, di questo figlio della diocesi bresciana e suo vescovo dal 1883 al 1913. - G.A.

- 81.* MORANDINI ANDREA, *Commemorazione di S. E. Mons. Corna Pellegrini vescovo di Brescia nel cinquantesimo della morte (Pisogne, 21 settembre 1963)*, MSDM, 31 (1964), p. 16-24.

La figura e l'opera del presule sono ripercorse attraverso l'inquadramento della personalità e degli impegni pastorali e di governo (visite pastorali, sinodo diocesano del 1889, la feconda attività per la promozione religiosa della diocesi). - G.A.

Corteno

- 82.* BIANCHI GIACOMO, *La parrocchia di S. Maria Assunta di Corteno*, "Camunae fidei defenstrix", MSDB, 29 (1962), p. 72-81.

Pone in luce l'opposizione degli abitanti di Corteno, paese al confine tra la Val Camonica e la Valtellina, alla penetrazione calvinista proveniente dal cantone dei Grigioni, durante i secc. XVI e XVII. Articolo privo di rinvii bibliografici e archivistici. - M.T.

Corticelle

- 83.* "Inteso che quella Madonna della Pieve faceva miracoli". *Corticelle anno 1625*, a cura di FLORIANA MAFFEIS, Dello, Amministrazione comunale, 2006, XXIV-89 p., ill. e tavv.

Nell'ambito dei lavori di restauro della pieve di S. Maria di Corticelle, si inserisce l'edizione del documento seicentesco conservato presso la biblioteca civica di Breno – con trascrizione e fac-simile a fronte –, relativo all'inchiesta vescovile circa i presunti fatti miracolosi verificatisi per intercessione della Vergine. *L'inquisitio* del tribunale ecclesiastico è severa e improntata a prudente cautela: si interrogano i testimoni, si ascoltano i chierici del luogo, si accertano i sentimenti di fede che muovono i fedeli, si redige una perizia tecnica. L'esito della commissione dà parere negativo, ma la vivezza delle testimonianze raccolte offre uno spaccato di grande suggestione sulle forme di devozione popolare e dei legami con la chiesa pievana. - G.A.

Cremonesini Bassano (1842-1917), parroco di Ponteviso

- 84.* FUSARI GIUSEPPE, *Diario dell'abate Bassano Cremonesini*, MSDB, 27 (1960), p. 96-103, 121-158.

Premessa una nota biografica sul Cremonesini, di origini lodigiane, ma formatosi nel seminario di Brescia e divenuto in seguito arciprete di Leno (1871), poi abate-parroco di Ponteviso (dal 1880 alla morte), l'a. pubblica il suo diario (1880-1886 e 1907-1915), utile a far luce sul burrascoso periodo da lui trascorso alla guida della parrocchia di S. Tommaso Apostolo di Ponteviso. - F.P.

Culti

- 85.* FERRAGLIO ENNIO, *Note sul culto di san Vigilio di Trento a Brescia*, BrS, s. III, 5/n. 3 (2000), p. 3-14.

Ricognizione delle testimonianze documentarie, iconografiche e monumentali inerenti al culto tributato al santo vescovo patrono di Trento nell'ambito della diocesi di

Brescia, non anteriore nelle sue sopravvivenze documentarie più antiche ai secoli X-XI. In chiese riconducibili all'ambiente monastico e nei centri ubicati lungo le vie di comunicazione tra Brescia e Trento, i poli di maggior radicamento e diffusione; in età posttridentina il suo inarrestabile declino. - *M.T.*

- 86.* GUERRINI PAOLO, *S. Rocco. Appunti critici intorno a una devozione popolare*, MSDB, 21 (1954), p. 117-132.

Si interroga sul carattere storico della *leggenda* di san Rocco, all'origine di una devozione particolarmente sentita, anche in territorio bresciano, a protezione del flagello pestilenziale. - *M.T.*

87. MAINETTI GAMBERA EUGENIO, *Il culto dei santi Faustino e Giovita: i primi centri di diffusione in Italia e l'apporto della monetazione bresciana*, in *Studi Fossati*, p. 109-121, ill.

Il culto dei due martiri, documentato a Brescia dalla fine del sec. VI, ebbe centri di diffusione nell'Italia centro-meridionale (Montecassino), nell'Emilia (S. Benedetto Po), in Toscana (Pieve Val d'Elsa). Dal sec. XII Brescia diede nuovo impulso al culto, che si estese ai territori confinanti lombardi e veneti, vedendosi nei due santi il simbolo della città, che fin dal primo Duecento coniò le proprie monete con l'immagine dei suoi santi patroni incisa sul lato dove prima era impresso il nome dell'imperatore. - *M.T.*

88. MASETTI ZANNINI ANTONIO, *Cenni sul culto delle reliquie dei santi a Brescia nell'alto medioevo*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto medioevo*, Brescia, Tip. F. Apollonio, 1959, p. 137-140.

Passa in rapida rassegna le principali traslazioni di corpi di santi, o di parti delle loro spoglie, che denotano come nell'alto medioevo fosse assai vivo a Brescia il culto delle reliquie. - *M.T.*

- 89.* SINA ALESSANDRO, *La Leggenda di Carlomagno e il culto di s. Glisente in Valle Camonica*, MSDB, 12 (1944), p. 99-151.

Tentativo di storicizzare la figura di questo santo, nobile cavaliere convertitosi a vita eremitica, vissuto probabilmente nel sec. XII, come indurrebbero a ritenere le prime attestazioni del culto (sec. XIII) in chiese delle valli Camonica e Trompia, tra loro confinanti, e non al tempo di Carlo Magno, come vorrebbe far credere la leggenda seicentesca ricomposta dall'agostiniano Beniamino Zacco di Pontevico sulla falsariga di una precedente tradizione cui sembrano ispirarsi gli affreschi quattrocenteschi della vita di san Glisente nell'antica chiesa parrocchiale di Berzo. - *M.T.*

Demo

- 90.* MATTI MARIA STEFANIA, *Note a margine della «Breve cronistoria» di don Salvetti, parroco di Demo*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 465-481.

Del prelado camuno (1894-1957), originario di Breno, si pubblica il 'promemoria' – che esula da qualsiasi ambizione storiografica e si sviluppa per frammenti giustapposti e senza una chiara impostazione complessiva – redatto in qualità di parroco di Demo dal 1939 fino al 1956. Segue, in appendice, la cronotassi dei parroci e cappellani di S. Lorenzo di Demo a partire dall'inizio del XVIII secolo. - G.A.

- 91.* RE SERGIO, *Demo: dalla parrocchia negata alla «Madonna Grande». Una storia di devozione mariana in Valcamonica*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 303-366. Il nutrito contributo si sviluppa dalla scarna storiografia locale per mettere a fuoco le vicende della chiesa di S. Zenone e della parrocchiale, la delicata temperie legata alla stagione delle infiltrazioni protestanti fino alla peculiarità delle manifestazioni devozionali in onore di Maria che, ancora oggi, nelle celebrazioni quinquennali della "Madonna Grande", sono accompagnati da un'intensa e suggestiva attività popolare tesa all'abbellimento dell'intera borgata. - G.A.

Domenicani

- 92.* FRANCHI MONICA, *I domenicani a Brescia. Repertorio di fonti conservate presso l'Archivio vescovile*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 185-226. Rassegna ordinata dei materiali documentari presenti nell'Archivio storico diocesano di Brescia (già Archivio vescovile) sull'ordine dei predicatori in età moderna e fino alla soppressione avvenuta nel 1797; vengono scandagliati in particolare i fondi religiosi, parrocchie, catastici, regolari e istituzioni, carte Guerrini e visite pastorali. - G.A.
93. *I Domenicani a Brescia e la presenza di Nicolò Boccassino (papa Benedetto XI, beato di Treviso). Atti del convegno, Salone Vanvitelliano - Palazzo Loggia, Brescia, 22 aprile 2005*, a cura di MONICA FRANCHI, Treviso, Editrice San Liberale, 2006 (Fonti e studi della Chiesa di Treviso. Atti), XXII-170 p., ill. Del vol. miscelaneo, articolato intorno alle relazioni tra Brescia e Treviso, filtrate attraverso i frati predicatori, e Benedetto XI, già superiore della comunità domenicana di Brescia, si segnalano per la loro attinenza alla storia religiosa della nostra diocesi i contributi di M. Franchi, *I domenicani: presenza forte di un ordine mendicante a Brescia*, p. 9-36 e, nell'appendice, *Lettere inviate da Benedetto XI a cittadini bresciani* (di R. Citeroni, p. 113-116), *Testimonianze bresciane di papa Benedetto XI* (di M. Franchi, p. 117-125) e *Alla riscoperta del convento di S. Domenico di Brescia* (di A. Vaglia, p. 127-150). - G.A.

Edolo

94. MANFREDINI ILARIO, *La parrocchia plebana di Edolo-Mù*, Brescia, Tip. Queiriniana, 1954, in-4°, 135 p., ill. Memorie storico-artistiche della più alta e più ampia pieve della Val Camonica, raccolte da don Alessandro Sina († 1953), ordinate, completate e pubblicate dal Manfredini, in occasione del suo 25° di sacerdozio. - M.T.

Enti assistenziali

[v. anche il n. 50]

- 95.* GUERRINI PAOLO, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, MSDB, 21 (1954), p. 1-58.

Ordinata panoramica, ricomposta sulla base di articoli inerenti all'argomento già pubblicati sul «Bollettino parrocchiale diocesano» negli anni 1938-40. - *F.P.*

Eremitismo

[v. anche i nn. 34, 89]

- 96.* ARCHETTI GABRIELE, *Singulariter in heremo vivere. Forme di vita eremitica nel medioevo della Lombardia orientale*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 93-155.

Dettagliata indagine sulla complessa articolazione dell'eremitismo, dall'età tardoantica alla prima età moderna, nell'area alpina della Lombardia orientale; ne risulta un quadro di straordinario interesse che dalle prime attestazioni di forme di vita solitaria nelle grotte dell'alto Garda – riconducibili a missionari di origine orientale e alla presenza del vescovo Ercolano (V-VI secolo circa) – attraversa l'alto medioevo, l'età gregoriana con la sua grande fioritura di eremi e giunge fino al disciplinamento post-tridentino. Le figure di santi eremiti inoltre, come Costanzo, Glisente e Obizio, danno conto dell'interesse e del recupero degli ordini riformati della santità locale tra XV e XVI secolo. - *R.B.*

Esine

- 97.* SINA ALESSANDRO, *Esine. Storia di una terra camuna*, Brescia, Tip. Queriniana dell'Istituto Artigianelli, 1946 (Monografie di storia bresciana, 29) [= MSDB, 13 (1946)], 350 p., tavv.; rist. anast., Brescia, Tipolito Vannini, 1978, VIII-350 p., tavv.

Storia di paese, in cui trovano ampio spazio le vicende della parrocchiale (S. Maria) e delle altre chiese di Esine, delle frazioni di Plemo e Sacca, delle confraternite, della *domus Humiliatorum*, delle feste e devozioni, dei parroci, cappellani e altri sacerdoti in cura d'anime. Nella paginazione romana premessa alla ristampa anastatica del 1978 sono stati raccolti alcuni dati biografici sull'a., don Alessandro Sina (1878-1953), dapprima coadiutore, poi prevosto di Esine, e apportate alcune brevi aggiunte e correzioni all'opera, con nota introduttiva di Daniele Venturini. - *F.P.*

Ferrari Carlo Domenico (Brescia, 1769-1846), vescovo

- 98.* GUERRINI PAOLO, *Il vescovo Carlo Domenico Ferrari nel centenario della sua morte (1846-1946)*, MSDB, 14 (1947), p. 29-52.

Rassegna di notizie sulla vita e l'attività pastorale del Ferrari, vescovo di Brescia, sua città nata, dal 1834 al 1846. Lo studio è seguito da una breve nota dello stesso a. sull'abate Luigi Badinelli (Bogliaco, 1812 - Brescia, 1872), predicatore, letterato e primo biografo del vescovo Ferrari (p. 53-55). - *F.P.*

Fossati Luigi (Brescia, 1900-1982), sacerdote

99. SPINONI ENZO - FAPPANI ANTONIO, *Bibliografia di mons. Luigi Fossati*, in *Studi Fossati*, p. 13-16.
Bibliografia (1934-1975), raccolta in occasione del 50° di sacerdozio del Fossati, a lungo docente in Seminario, primo presidente della «Società per la storia della Chiesa a Brescia» e autore di vari studi sulle personalità di più alto prestigio dell'Ottocento bresciano (Maria Crocifissa di Rosa, Angelo Berzi, Giovanni Piamarta). - *M.T.*

Franzoni Giacinta (Brescia, 1678-1744)

- 100.* FOSSATI LUIGI, *Giacinta Franzoni (1678-1744)*, MSDB, 30 (1963), p. 103-119.
Vita e spiritualità della fondatrice delle Figlie della Beata Maria Vergine, brevemente sunteggiate sulla base di tre documenti: la relazione autografa della Franzoni, la breve relazione di Francesco Dalola e le memorie del servo di Dio Paris Francesco Alghisi, guida spirituale della religiosa, scritte – queste ultime – dal medesimo prete Dalola e stampate a Firenze nel 1766. - *M.T.*
- 101.* FOSSATI LUIGI, *Le Figlie della Beata Maria Vergine di Giacinta Franzoni dette volgarmente «Sorelle Franzoni»*, MSDB, 30 (1963), p. 171-194.
Si dà conto dell'opera della Franzoni, dall'acquisto di una residenza nei pressi di San Zanino a Brescia nel 1712 – dove potevano essere accolte quelle persone che, pur vivendo da laiche, intendevano condurre vita claustrale e contemplativa in una casa aperta e senza clausura canonica – all'organizzazione pratica dell'Istituto, al suo funzionamento e orientamento spirituale. La vicenda dell'istituto (1714-1820) è ripercorsa anche nel tentativo di individuare le cause del suo rapido estinguersi. - *M.T.*

Gaudenzio, vescovo di Brescia (393-407)

- 102.* BRONTESI ALFREDO, *Ricerche su Gaudenzio da Brescia*, MSDB, 29 (1962), p. 99-198.
Contributo inteso a far luce sull'opera esegetica del santo vescovo bresciano, con particolare riguardo, oltre che al suo valore letterario, agli aspetti liturgici e ascetico-spirituali. - *F.P.*
- 103.* SPINELLI GIOVANNI, *Intorno alla cronologia dei vescovi Filastrio e Gaudenzio*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 7-19.
Attraverso l'esame dei vescovi presenti alle sinodi di Aquileia (381) e Milano (393) – dei quali si dà conto in due appendici – l'a. ipotizza che la morte di Filastrio di Brescia e di Viatore di Bergamo sia avvenuta poco prima della celebrazione del secondo concilio, durante il quale, probabilmente, vennero scelti i successori Gaudenzio e Dominatore. Sulla scorta di tale nuova cronologia, la nomina episcopale di Gaudenzio dovrebbe perciò potersi collocare attorno al 393 e la sua morte nel 407, subito dopo il suo ritorno da Costantinopoli. - *R.B.*

Gavardo

104. BOSELLI CAMILLO, *Una pala inedita di Tommaso Bona*, in *Studi Fossati*, p. 41-44, tavv.

Si tratta della pala dell'Assunta nella parrocchiale di Gavardo, che l'a., sulla base dell'atto contrattuale (20 febbraio 1585) rinvenuto nel *Notarile* di Brescia e qui trascritto, attribuisce definitivamente a Tommaso Bona, pittore attivo a Brescia tra il 1580 e il 1616. - *M.T.*

- 105.* MAZZOLDI LEONARDO, *Fonti per la storia ecclesiastica bresciana nei secoli XIII e XIV: i registri dei possedimenti del vescovo di Brescia e delle relative rendite*, MSDB, 30 (1963), p. 49-102, 145-170; 31 (1964), 1-14, 128-145.

Preceduto da una succinta scheda archivistico-paleografica, viene pubblicato il *Registro 1* della Mensa vescovile relativo ai possedimenti dell'episcopato nella curia di Gavardo; compilato nel 1253, al tempo del vescovo Azone da Torbiato (1246-1253). Il manoscritto è articolato in nuclei patrimoniali e contributivi omogenei (*sortes*), ed è una delle prime testimonianze del corredo inventariale che caratterizzava l'amministrazione della Mensa. Si possono conoscere così l'organizzazione e le diverse forme di controllo economico, messe in atto dall'episcopato ancora nel XIII secolo attraverso le antiche sedi pievane, ma via via più inadeguato rispetto alla giurisdizione degli *homines*. - *G.A.*

106. SIMONI PIERO, *Le reliquie insigni di s. Antonino martire nella chiesa parrocchiale di Gavardo*, in *Studi Fossati*, p. 309-320, tavv.

Il corpo di sant'Antonino martire, conservato nella chiesa parrocchiale di S. Maria Assunta di Gavardo, fu donato alla comunità dal card. veronese Pietro Ottoboni, vescovo di Brescia dal 1654 e futuro papa Alessandro VIII. L'a. ricostruisce la storia di questa donazione ed esamina, anche in base a docc. inediti dell'archivio vescovile di Brescia, i rapporti fra la comunità di Gavardo e l'Ottoboni. - *M.T.*

Guadagnini Giambattista (1723-1807), arciprete

107. GUADAGNINI GIAMBATTISTA, *Lettere a Giambattista Rodella*. A cura di OLIVIERO FRANZONI - GIORGIO RODELLA - LEONELLO SANTINI, Brescia, Vannini, 1989 (Collana di storia camuna. Studi e testi, 10), 577 p., ill.

Esemplare edizione commentata di circa 300 lettere (conservate per la maggior parte nel *Vat. lat.* 10025), inviate tra il 1763 e il 1794 dal celebre arciprete di Civate Camuno, alfiere del giansenismo lombardo, all'abate Rodella (1724-1794), letterato bresciano. Oltre ad un capitolo sugli scritti, editi e inediti, del Guadagnini, è da segnalare il vasto indice, preziosa miniera di notizie per la storia del giansenismo italiano. - *G.Sp.*

Lavone, frazione di Pezzaze

108.* GUERRINI PAOLO, *Lavone di Pezzaze*, MSDB, 15 (1948), p. 83-94.

Annotazioni sulle origini di questa piccola parrocchia della Val Trompia, all'imbocco con la valle di Pezzaze, eretta nel 1343 e dedicata a S. Maria Maddalena; segue la serie dei parroci (1450-1934). - *F.P.*

Leno, San Benedetto

[v. anche il n. 62]

109.* BARONIO ANGELO, *Advocatus' e 'sindicus' tra XII e XIII secolo: l'esperienza leonense*, «Annali queriniani», 2 (2001), p. 35-64.

Sulla scorta di docc. d'archivio prodotti dall'abbazia di S. Benedetto di Leno lungo i secc. XII e XIII, l'a. cerca di identificare il ruolo giuridico che dovette di volta in volta competere alle figure dell'*advocatus* e del *sindicus* della comunità, durante un periodo in cui si andava formando il concetto di personalità giuridica. - *S.Si.*

110.* *San Benedetto "ad Leones": un monastero benedettino in terra longobarda*, a cura di ANGELO BARONIO, Brescia, Associazione per la storia della Chiesa bresciana - Fondazione dominato leonense, 2006 [numero monografico di BrS, s. III, 11/n. 2 (2006)], 512 p., ill.

Nel volume trovano spazio due importanti giornate di studio, la prima: *Tra cultura ed economia. La seconda bonifica leonense* (2002), la seconda: *L'ingresso dei Longobardi in Italia. Leno: centro di primo insediamento nella "Langobardia maior"* (2003), che danno conto del progetto ambizioso teso a recuperare e a valorizzare il patrimonio di storia e di civiltà millenaria dell'abbazia di Leno. Per questo, ad un primo nucleo di contributi, dedicati espressamente alle testimonianze della presenza longobarda nella pianura bresciana, anche grazie alla cospicua messe di dati nuovi emersi dai recenti scavi (C. Azzara, *L'insediamento dei Longobardi in Italia: aspetti e problemi*, p. 23-36; P. M. De Marchi, *Leno: manufatti «bizantini» dalle aree cimiteriali d'età longobarda*, p. 37-82; C. Giostra, *Dalla triquetra alla croce. Ipotesi di lavoro sul problema della cultura tradizionale longobarda*, p. 83-100), segue una sezione dedicata allo sviluppo e alla storia, anche architettonica, del grande monastero che si apre con l'ariosa panoramica di C. D. FONSECA, *Il monastero di Leno nella storiografia recente* (p. 11-21), le rilevazioni condotte con il georadar da E. Finzi, *Il monastero sotterraneo. Indagine con il metodo G.P.R. per la localizzazione e la mappatura di strutture sepolte nell'area dell'abbazia benedettina di Leno* (p. 101-110), l'esame dei dati archeologici fatto da A. Breda, *Indagine archeologica nel sito dell'abbazia di S. Benedetto di Leno* (p. 111-140) e P. Piva, *Le chiese medievali dell'abbazia di Leno. Un problema storico-archeologico* (p. 141-158). Tali osservazioni costituiscono la naturale premessa allo studio dei manufatti artistici e dei materiali provenienti dagli scavi (S. Strafella, *Una sepoltura dipinta nell'abbazia di San Benedetto di Leno*, p. 159-186; P. Panazza, *Per una ricognizione delle fonti artistiche dell'abbazia di Leno: le sculture*, p. 187-304; M. Ibsen, *Indagine preliminare sulla scultura altomedievale a Leno*, p. 305-338), come pure delle fonti epigrafiche

(M. Sannazaro, *Le iscrizioni paleocristiane e altomedievali da Leno. Alcune osservazioni*, p. 339-352; S. Gavinelli, *Sopravvivenze lapidee a Leno: l'iscrizione dell'abate Gonterio*, p. 353-362) e di quelle d'archivio (E. Barbieri, *Le carte emiliane del monastero di Leno*, p. 363-382; D. Vecchio, *I testimoniali del processo di Leno (1194-1195). Considerazioni archivistiche*, p. 383-431), a cui fa seguito lo studio sui beni monastici in Lunigiana di G. Rigosa, *Per la storia dell'espansione di Leno verso il Tirreno. Note di toponomastica lunigianese*, p. 433-456. - G.A.

- 111.* VECCHIO DIANA, *L'archivio del monastero di San Benedetto di Leno. I fondi bresciani*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 39-102, ill.

Ripercorse sinteticamente le vicende del cartulario, già depauperatosi in età medievale per l'incuria dei monaci, l'a. individua l'attuale collocazione di una sua parte nei fondi degli Archivi di Stato di Milano e di Brescia. Pubblica quindi 8 pergamene relative alla nota lite del 1194-95 tra l'abate Gonterio e il vescovo bresciano Giovanni II – tre sole delle quali già presenti nelle classiche edizioni settecentesche del Luchi e dello Zaccaria – cui aggiunge in appendice un'altra carta, attinente ad una contesa del 1196 tra il cenobio e una famiglia di suoi *fideles*, gli Aimoni. - R.B.

Maderno

- 112.* STROPPA FRANCESCA, *Maderno: un'epigrafe dimenticata*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 159-184.

Dettagliata analisi linguistica dell'epigrafe commemorativa, posta nel 1389 da Lorenzino Lancetta nella chiesa plabana di S. Andrea di Maderno, in memoria del padre Antoniolo: ben illustra l'incipiente e diffusa cultura umanistica presente nel contesto bresciano. - G.A.

Marcolini Ottorino (Brescia, 1897-1978), filippino

113. *Autocostruzione della città: l'edilizia per la famiglia*, a cura di ROBERTO BUSI, Brescia, Centro studi "La Famiglia", 2003, 224 p., ill.

Il vol. miscelaneo raccoglie una serie di contributi e di testimonianze sulla figura e l'opera del p. Marcolini in rapporto all'urbanizzazione della città, senza trascurare l'impegno della Chiesa bresciana in favore della casa, l'apporto di idee dato dal mondo cattolico, le peculiarità delle scelte architettoniche e urbanistiche, ma anche il confronto con esperienze analoghe, come quella del salesiano Giuseppe Zanardini in Paraguay. - G.A.

- 114.* FAPPANI ANTONIO - CASTELLI CLOTILDE, *Il prete di tutti. Ottorino Marcolini*, Brescia, Edizioni del Moretto, 1989, 304 p., ill.

Nato a Brescia nel 1897, e primo di altri sei figli, si forma a S. Maria della Pace e, alla fine della prima guerra mondiale, dopo un'esperienza lavorativa perfeziona la sua formazione in seminario, dove diventa prete tra i Filippini della Pace nel 1927; sarà poi

assistente della Fuci, cappellano militare in Russia, internato nei campi di concentramento, fortemente impegnato a livello sociale e sindacale, fino alla creazione della cooperativa «La Famiglia», sorta dall'imperativo di dare una casa a dimensione familiare ai lavoratori nei primi anni Cinquanta, da cui si svilupperanno anche i «villaggi» pensati con la medesima spinta ideale. Della figura straordinaria e vulcanica dell'ecclesiastico bresciano, spentosi nel 1978, e della sua capacità di interpretare le istanze sociali alla luce del Vangelo e di coniugarle con quelle della Chiesa diocesana, si dà conto nel volume biografico, ricco di testimonianze e di riferimenti documentari. - G.A.

115. *Padre Marcolini: dalla casa per la famiglia alla costruzione della città*, a cura di ROBERTO BUSI, Roma, Gangemi, 2000 (Città, territorio, piano, 25), 364 p., ill. Il vol. miscelaneo individua le cospicue implicazioni urbanistiche dell'opera del Marcolini, prete e ingegnere, alla cui iniziativa si deve, dagli anni '50 in poi, la realizzazione di migliaia di alloggi nel comune e nella provincia di Brescia, come pure in altre province italiane; un impegno diretto a favorire soprattutto la crescita armonica della 'famiglia', cristianamente intesa. L'insieme dei suoi interventi ha costituito «villaggi», nei quali, anche per la presenza di idonee strutture associative, è venuto a formarsi un tessuto sociale articolato, ma coerente con gli obiettivi e gli ideali del fondatore. - G.A.

Marmentino

- 116.* GUERRINI PAOLO, *Marmentino e la sua vicaria*, MSDB, 19 (1952), p. 73-131, tavv.

Contributo alla storia religiosa della Valle Trompia e allo studio della evoluzione di una diaconia plebanale in parrocchia autonoma (sec. XIII), staccatasi dalla pieve di Bovegno. Serie dei parroci e appendice di docc. - F.P.

Melchiori Egisto Domenico (1879-1963), vescovo

- 117.* FAPPANI ANTONIO, *Mons. Egisto Domenico Melchiori*, MSDB, 30 (1963), p. 138-144.

Breve profilo commemorativo della vita e del ministero episcopale svolto da mons. Melchiori, originario di Bedizzole, nelle diocesi prima di Nola (1924-1934), in Campania, e poi di Tortona (1934-1963). - M.T.

Mompiano

- 118.* GUERRINI PAOLO, *La parrocchia di Mompiano*, MSDB, 18 (1951), p. 3-17, tavv. Breve storia della parrocchia di S. Antonino martire, eretta il 26 aprile 1388 (doc. in appendice) nel centro abitato più importante di tutta la bassa Val Trompia, alle porte di Brescia, appartenente nel medio evo alla giurisdizione del monastero di S. Faustino. È fornita anche la serie dei parroci (1566-1926), unitamente ad altre notizie sulle chiese sussidiarie e sulla confraternita dei Disciplini di S. Cristoforo. - F.P.

Monacazioni forzate

119. MAZZOLDI LEONARDO, *Due rinunce al convento nel '500*, in *Studi Fossati*, p. 177-184.

È segnalato il caso di una professa di S. Elena di Canneto (dioc. di Mantova, già di Brescia), esaminato nel 1543 dal vicario generale della diocesi di Brescia, Annibale Grisonio, in analogia con quanto sarebbe accaduto l'anno dopo a Vicenza, dove una monaca era fuggita dal monastero di Ognissanti, perché costretta – dichiarò il suo procuratore – fin dall'età di nove anni «con paura, violenza, minacce e percosse» a seguire la via del chiostro. Docc. in appendice. - *M.T.*

Monachesimo

- 120.* ARCHETTI GABRIELE, *Medioevo cluniacense. Monaci, chiese e priorati nel territorio bresciano*, «Civiltà bresciana», 15/n. 1-2 (2006), p. 9-58, ill.

Attraverso un rapido esame delle carte e della storia cluniacense, si indagano le peculiarità della diffusione dell'abbazia borgognona in Lombardia e nel Bresciano, con particolare riferimento alla struttura della *ecclesia* e dell'*ordo Cluniacensis*, alle ragioni del rapido sviluppo nella seconda metà del sec. XI e alle difficoltà incontrate dall'ordine dopo la metà del sec. XII; particolare attenzione, mediante lo spoglio delle carte claustrali, viene rivolta ai priorati di S. Nicolò di Rodengo, S. Pietro di Provaglio, S. Salvatore di Capo di Ponte e S. Giulia di Cazzago. - *A.B.*

- 121.* *Monachesimo e sviluppo del territorio nelle Alpi lombarde*, a cura di OLIVIERO FRANZONI, Breno, Tipografia Camuna, 2005, in-4°, 269 p., ill.

Il bel volume, riccamente illustrato, presenta la diffusione del monachesimo in area alpina, dalle valli bresciane a quelle dell'alto Lario e del Lecchese, soprattutto per l'età medievale e moderna; in particolare, con riferimento alle sopravvivenze architettoniche e ad alcuni dei contributi più recenti, provenienti anche dall'archeologia (Nave, S. Giulia di Cazzago, S. Pietro di Provaglio, S. Pietro di Serle, S. Salvatore di Capo di Ponte, S. Nicolò di Rodengo e S. Giacomo di Pian d'Oneda) si muove il contributo di A. Breda, *Monasteri medievali nel Bresciano* (p. 11-37), seguito da quello di O. Franzoni, *Tracce monastiche in Valle Camonica* (p. 39-91), che sulla scorta di una ricca messe documentaria, mette in luce le dedicazioni e gli aspetti della religiosità di ambito cenobitico presenti nella valle, le vaste proprietà possedute sin dall'alto medioevo da monasteri italiani ed europei (come S. Martino di Tours, S. Giulia di Brescia o S. Pietro di Serle), come pure dall'unico priorato cluniacense – S. Salvatore di Capo di Ponte – desunte dagli inventari del XV secolo; tema, quello della presenza di borgognona, ripreso da Gabriele Archetti, *Servire Dio in santità e giustizia. Da Cluny alla Franciacorta* (p. 223-267), che mostra le dinamiche che portarono i monaci cluniacensi, nella seconda metà del sec. XI, ad essere protagonisti del rinnovamento ecclesiastico attraverso una capillare diffusione anche in talune aree del Bresciano, dove alcune di queste comunità non ebbero vita effimera. Si segnalano, inol-

tre, anche i contributi di E. Gusmeroli, "Io stesso le zappai e ridussi a coltura". *Presenze monastiche in Valtellina tra IX e XIII secolo* (p. 93- 131); M. Mascetti, *Il priorato di Piona e l'abbazia dell'Acquafredda di Lenno* (p. 133-174); G. Medolago, *Monasteri benedettini e territorio. Appunti sul caso bergamasco* (p. 177-220). - G.A.

Moro Giovanni Carlo (Brescia, 1827-1904), barnabita

- 122.* GUERRINI PAOLO, *Il confessore di Carlo Gounod. P. Giovanni Carlo Moro barnabita bresciano: profilo bio-bibliografico (1827-1904)*, MSDB, 21 (1954), p. 197-207.

Profilo del barnabita bresciano, ricomposto alla luce di docc. inediti e delle superstiti lettere del suo importante epistolario scomparso. Personaggio di levatura europea, coltivò molte e illustri amicizie, fra cui quella con il grande musicista Gounod (1818-1893), del quale fu direttore spirituale. - M.T.

Movimenti ereticali

[v. anche il n. 34

- 123.* GUERRINI PAOLO, *I pelagini di Lombardia. Contributo alla storia del quietismo*, MSDB, 21 (1954), p. 59-96.

Delimita il carattere di questa setta ereticale e ne documenta la diffusione, intorno alla metà del Seicento, in Val Camonica e a Brescia. - F.P.

Movimento cattolico bresciano

- 124.* CAVALLERI OTTAVIO, *Fonti archivistiche per la storia del Movimento cattolico bresciano. Rapporti dei prefetti di Brescia (1882-1890)*, MSDB, 29 (1962), p. 19-43. Pubblica, quale contributo alla conoscenza delle fonti sul movimento cattolico, alcune parti dei rapporti semestrali inviati al Ministero degli Interni dai prefetti di Brescia, Arabia (1882-83) e Soragni (1884-90), utili a capire l'atteggiamento delle autorità governative di fronte allo sviluppo del movimento e delle istituzioni cattoliche nel Bresciano. - F.P.

Musica sacra

- 125.* BRUNELLI ANTONIO, *Elenco delle opere esistenti nell'Archivio musicale della cattedrale di Brescia*, MSDB, 28 (1961), p. 73-87.

Inventario catalografico delle opere di musica sacra esistenti nell'archivio, con le rispettive segnature e collocazioni, corredato, in appendice, di brevi notizie biografiche sui musicisti bresciani di cui esistano spartiti nel medesimo archivio, oltre che di un elenco cronologico delle edizioni a stampa. - F.P.

Nuvolento

- 126.* GUERRINI PAOLO, *La pieve di Nuvolento*, MSDB, 15 (1948), p. 73-82, tavv. Cenni sulla pieve romanica di S. Maria Assunta, in rapporti, talvolta conflittuali, col monastero di S. Pietro in monte Orsino presso Serle. Alla breve sintesi, l'a. fa seguire la serie degli arcipreti (1130-1947). - *F.P.*

Palazzolo sull'Oglio

127. CHIAPPA FRANCO, *La «plebs Palazzoli»*, in *Studi Fossati*, p. 45-70.
L'a. la ritiene una formazione plebana tardiva, nata dal distacco da una più vasta pieve (probabilmente Coccaglio) e dall'aggregazione ad essa di chiese vicinali appartenenti ad altre giurisdizioni pievane, alcune delle quali sulla sponda bergamasca dell'Oglio. Ne delinea poi le strutture architettoniche sino alla trasformazione di fine Quattrocento e ne abbozza l'organizzazione economica (secc. XII-XV) sulla base di una documentazione indiretta assai scarna, poiché nulla dell'antico archivio capitolare è giunto fino a noi: non anteriori infatti alla fine del Cinquecento sono le più antiche carte e registri presenti nell'archivio parrocchiale. - *M.T.*
128. GHIDOTTI FRANCESCO, *La confraternita dei disciplini di Palazzolo*, in *Studi Fossati*, p. 99-108.
Sede di questa confraternita era la chiesa di S. Francesco, trasformata in teatro nel 1870, ma con affreschi al suo interno di epoca quattrocentesca, anteriore quindi alla stessa nascita del sodalizio, collocabile, secondo l'a., tra Quattro e Cinquecento. In questo studio se ne delineano la struttura organizzativa e le finalità, alla luce degli statuti, di cui dovette ben presto dotarsi, stampati a Milano nel 1758. - *M.T.*
- 129.* GUERRINI PAOLO, *Memorie storiche di Palazzolo*, MSDB, 10 (1940), p. 139-162, tavv.
Studio storico articolato in tre parti: la prima è incentrata sulle *Memorie autobiografiche* del sacerdote palazzolese Vincenzo Rosa (1749-1818); la seconda propone alcuni brani della *Cronaca* (1775-1801) di Giovanni Pezzoni, un discepolo del Rosa, contenenti utili notizie su chiese, oratori e vita ecclesiastica del paese; la terza presenta e pubblica la bolla con la quale Pio II concede il diritto di giuspatronato sulla chiesa di S. Giovanni (1459) ai nobili Zamara e agli abitanti della *quadra* di Mura, uno dei quattro quartieri in cui era diviso il centro abitato di Palazzolo. - *F.P.*

Paradisi Angelo (Brescia, 1517 - 1595/98), gesuita

- 130.* CISTELLINI ANTONIO, *Il padre Angelo Paradisi e i primi gesuiti in Brescia*, MSDB, 22 (1955), p. 1-155, tavv.
Biografia del sacerdote bresciano, primo discepolo italiano di sant'Ignazio di Loyola e fautore della prima casa dei gesuiti a Brescia (1570-1773), istituita sul luogo dell'antico ospedale di S. Antonio Viennese. Lavoro corredato di ampia silloge documentaria (p. 111-150) e di un autonomo indice onomastico (p. 151-153). - *F.P.*

Pavoni Lodovico (1784-1849), beato

[v. anche il n. 40]

- 131.* CANTÙ ROBERTO, *Lodovico Pavoni "editore cattolico"*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 251-274, ill.

Profilo biografico del sacerdote bresciano, canonico della cattedrale, segretario del vescovo Nava, fondatore dell'Istituto di S. Barnaba e della Congregazione dei Figli di Maria, beatificato nel 2002. L'a. si sofferma sulla sua attività editoriale, religiosa e scolastica. - R.B.

- 132.* CANTÙ ROBERTO, *Lodovico Pavoni e il Duomo nuovo di Brescia*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 385-396.

Del canonico Pavoni e della sua attività come catechista in cattedrale viene data notizia insieme al suo impegno, e a quello dei suoi ragazzi dell'Istituto S. Barnaba, nella costruzione di banchi in noce, di porte e antiporte lignee per la nuova fabbrica della basilica cittadina. - G.A.

Piccinelli Bortolo (1869-1928), parroco di Serle

- 133.* BUSI MICHELE, *Un parroco e la sua comunità. Don Bortolo Piccinelli a Serle (1906-1928)*, Brescia, Istituto di cultura "G. De Luca", 2006 (Istituto di cultura "G. De Luca" per la storia del prete. Preti bresciani: memorie e documentazione, 18), 176 p., ill.

Frutto di uno scrupoloso esame documentario, il lavoro presenta la biografia di un parroco che, a grandi linee, accomuna buona parte dei preti bresciani tra Otto e Novecento: la povertà spesso delle origini familiari, l'avvio al sacerdozio, l'impegno generoso e la dedizione apostolica al ministero. Del Piccinelli, tuttavia, emergono la cura liturgica e l'attenzione vocazionale, ma anche la consapevolezza delle trasformazioni in atto e dei disagi provocati dalla guerra, cui era necessario rispondere con fermezza e carità. - G.A.

Poncarale

- 134.* GUERRINI PAOLO, *Poncarale e Borgo Poncarale. Note di storia e d'arte*, MSDB, 10 (1940), p. 101-128, tavv.

Traccia la storia religiosa delle due parrocchie, staccatesi dalla pieve di Bagnolo Mella, nella pianura a sud di Brescia: su entrambe esercitò a lungo diritti di giuspatronato il capitolo dei canonici della cattedrale. - M.T.

Pontevico

[v. anche i nn. 3, 84]

- 135.* FUSARI GIUSEPPE, *Il «Pio luogo Poveri Ottavio Pontevico» in Pontevico*, MSDB, 31 (1964), p. 31-51.

Storia – tratteggiata anche con l'ausilio di docc. inediti – del luogo pio, fondato nel 1727 dal nobile Ottavio Pontevico (1645-1729) nell'omonima borgata della Bassa bresciana. - A.B.

Porzano

- 136.* GUERRINI PAOLO, *I rettori della parrocchia di S. Martino di Porzano*, MSDB, 10 (1940), p. 129-138, tavv.

Elenco cronotattico (1409-1909) dei parroci di Porzano, chiesa eretta in parrocchia autonoma, staccatasi dalla pieve di Bagnolo Mella, nel sec. XVI. - *F.P.*

Provaglio d'Iseo, S. Pietro in Lamosa

[v. anche i nn. 120, 121]

- 137.* DEL BONO LAURA, *San Pietro di Provaglio: un pregevole palinsesto pittorico*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 103-140, ill.

La. ripercorre le principali vicende edilizie dell'edificio, sorto alla fine del sec. XI come priorato cluniacense e, a partire dalla fine del successivo, più volte ampliato. Soppresso dal governo veneziano (1768), passò in mano a privati fino al 1983, quando la famiglia Bergomi lo donò alla parrocchia. Segue un esame degli affreschi. - *R.B.*

Querini Angelo Maria (Venezia, 1680 - Brescia, 1755), cardinale

- 138.* GUERRINI PAOLO, *Il cardinale Angelo Maria Querini nel bicentenario della sua biblioteca*, MSDB, 17 (1950), p. 57-116, tav.

Conferenza tenuta in occasione del bicentenario della biblioteca, fondata dal card. Querini e aperta al pubblico nel 1750. In appendice: nota bio-bibliografica sul prelato; annotazioni sulla storia della biblioteca, sommariamente descrittive anche del patrimonio librario in essa conservato; brevi profili biografici dei bibliotecari che vi si sono succeduti fino al 1930. - *F.P.*

Remedello, Colonia agricola

[v. anche il n. 18]

- 139.* BUSI MICHELE, *Un percorso bibliografico su padre Bonsignori*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 170-176.

Breve rassegna bibliografica nella quale sono messi in luce gli studi più recenti sulla Colonia agricola di Remedello e sul suo fondatore. - *G.A.*

- 140.* CABRA PIER GIORDANO, *La vita quotidiana alla Colonia agricola di Remedello*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 135-148.

Studio, lavoro e preghiera erano i pilastri della vita e della giornata condotta a Remedello, dove formazione professionale ed esperienza diretta nei campi andavano di pari passo con l'educazione cristiana e morale dei giovani; questo stretto percorso, nella figura carismatica del Bonsignori e dei suoi primi successori, viene descritto sulla base delle fonti e della nutrita storiografia esistente. - *G.A.*

- 141.* SCAGLIA BERNARDO, *Il quaderno di appunti di Angelo Biagi*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 85-133.

Breve inquadramento del metodo 'teorico-pratico' adottato a Remedello sotto la guida di Giovanni Bonsignori e dei suoi collaboratori. Un esempio concreto è costituito dal quaderno di appunti pubblicato in appendice e relativo alle lezioni di viticoltura nel 1907-1908. - G.A.

- 142.* TEDESCHI PAOLO, *Padre Giovanni Bonsignori e l'agricoltura bresciana d'inizio Novecento. Innovazione nei processi produttivi e nell'istruzione agraria*, in *Giovanni Bonsignori*, p. 49-84.

Pur di impostazione squisitamente economica, il contributo mette in luce l'impegno del clero nella formazione e nella promozione del mondo rurale tra Otto e Novecento, con particolare attenzione all'attività del Bonsignori, della Colonia agricola di Remedello e al successo culturale dell'applicazione del metodo Solari e dei principi fiosiocratici in agricoltura. - G.A.

Santuari

[v. anche i nn. 52, 53, 70, 74, 75]

- 143.* GUERRINI PAOLO, *Per la storia dei santuari bresciani*, MSDB, 16 (1949), p. 129-153, tavv.

Notizie su origini e sviluppo dei numerosi santuari mariani della diocesi, con particolare riguardo al santuario della Madonna di Montecastello a Tignale, passato nel sec. XVIII dalla giurisdizione diocesana di Trento a quella di Brescia (p. 134-148), e alla diffusione del culto della Madonna di Caravaggio nella nostra diocesi (p. 149-153). Seguono brevi interventi sul santuario della Madonnina dell'Oglio a Orzinuovi (p. 154-160), sul santuario della Beata Vergine di Caravaggio presso Chiari (p. 161-163) e sul culto mariano nella riviera bresciana del Garda (p. 164). Da segnalare, nel fascicolo successivo, anche la nota di don Giovanni Melotti su *La Madonna del Castello a Losine* (p. 172-173), santuario formatosi dalla cappella del castello dei Griffi, famiglia di feudatari vescovili in Valle Camonica. - F.P.

Savallo

[v. anche il n. 78]

- 144.* GUERRINI PAOLO, *La pieve di Savallo e delle Pertiche*, MSDB, 23 (1956), p. 37-64, 69-122.

Storia della pieve alpina di S. Maria Assunta di Savallo, in Val Sabbia, e delle curazie dipendenti, con le rispettive serie degli arcipreti e dei parroci. - F.P.

Soppressioni napoleoniche

- 145.* FAPPANI ANTONIO, *L'assegnazione dei religiosi in seguito alla soppressione napoleonica del 1810*, MSDB, 31 (1964), p. 52-60.

Pubblica e illustra un elenco di religiosi costretti a lasciare i loro conventi, e assegnati dal vescovo di Brescia, mons. Gabrio Maria Nava (1807-1831), ad alcune parrocchie della sua diocesi. - A.B.

- 146.* FOSSATI LUIGI, *L'azione del cav. Clemente di Rosa per la restaurazione degli ordini religiosi a Brescia*, MSDB, 31 (1964), p. 61-67.

Pubblica un rapporto inedito, letto il 21 settembre 1816 dal di Rosa (padre di suor Maria Crocifissa di Rosa) davanti alla Commissione provinciale di Brescia, per sostenere la necessità del ripristino degli ordini religiosi, disciolti dalla rivoluzione francese. - A.B.

Tamburini Pietro (1737-1827)

- 147.* MANTESE GIOVANNI, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milano-Brescia, Ancora, 1942 (Monografie di storia bresciana, 21) [= MSDB, 11 (1942)], XVI-253 p.

Dopo una prima parte sulla genesi e lo sviluppo del giansenismo italiano, l'a., nella seconda e terza parte, fa luce rispettivamente sulla vita e sul pensiero del celebre giansenista di origini bresciane. Segue una appendice di docc. inediti (p. 179-218) e, a cura di Paolo Guerrini, un *Saggio bibliografico* sulle controversie giansenistiche bresciane in opere pubblicate tra il 1751 e il 1862, alcune delle quali condannate dalla Chiesa e poste all'indice (p. 219-249). - F.P.

148. MARINO SALVATORE, *Pietro Tamburini e la tolleranza religiosa: un contributo*, «Synaxis», 2 (1984), p. 575-590.

Esame del *De tolerantia ecclesiastica et civili*, opera pubblicata dal Tamburini nel 1783. - M.T.

149. SCARABELLI GIOVANNI, *Le lettere di Tamburini da Roma al can. Bocca*, in *Studi Fossati*, p. 237-307.

Presenta e pubblica 28 lettere, parte di un più ampio epistolario, scritte tra il 1774 e il 1777 dal Tamburini all'amico Pietro Bocca, canonico della cattedrale di Brescia. Contengono molti riferimenti a personaggi del tempo e ad avvenimenti politici e religiosi di quegli anni. - M.T.

150. VISMARA CHIAPPA PAOLA, *Pietro Tamburini, il «caso Moladori» e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, «Studi e fonti di storia lombarda. Quaderni milanesi», 9/n. 19-20 (1989), p. 77-123.

Esamina le posizioni ideologiche del clero bresciano tra fine Settecento e inizi Ottocento, notevolmente influenzate dai contatti con esponenti del giansenismo, *in primis* Pietro Tamburini. In tale contesto si inserisce, sullo sfondo del più generale dibattito sul matrimonio, il caso del sacerdote filogiansenista Giovanni Battista Moladori che, avendo difeso il matrimonio civile approvato dal governo rivoluzionario, subì un processo canonico da parte della curia di Brescia. - M.T.

Tredici Giacinto (1880-1964), vescovo di Brescia

- 151.* FAPPANI ANTONIO, *Ricordo di mons. Giacinto Tredici*, MSDB, 31 (1964), p. 99-127.

Profilo della vita e dell'opera pastorale compiuta nella diocesi di Brescia da mons. Tredici, nativo di Milano, durante il suo trentennale episcopato (1933-1964). In appendice, la bibliografia dei suoi scritti. - *M.T.*

Trotti Giuseppe (1880-1939), arciprete di Adro

152.* PERINI UMBERTO, *Il diario dell'arciprete don Giuseppe Trotti (Adro, 1929-1939)*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 297-336, ill.

Del sacerdote, nato a Gargnano nel 1880, parroco a S. Gallo di Botticino, poi a Sivia-
no di Montisola, ed infine arciprete di Adro, si pubblica la parte del diario stesa
durante quest'ultimo ministero, preceduta da una puntuale nota biografica. - *R.B.*

Valle Camonica [v. anche i nn. 11, 15, 72, 73, 77, 82, 89, 90, 91, 120, 121, 163]

153.* BARONIO ANGELO, *La Valle Camonica nell'alto medioevo: terra 'monastica' senza monasteri*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, p. 17-50.

A partire dal diploma carolino del 774, nel denso lavoro, si evidenziano le modalità
di radicamento patrimoniale dei cenobi carolingi in area camuna nella più complessa
azione di disciplinamento politico-territoriale avviato dai Franchi fino a ipotizzare
un'origine pre-cluniacense del piccolo priorato di S. Salvatore di Capo di Ponte, di
cui però si ha solo nel 1095 la prima attestazione documentaria. - *G.A.*

154.* BONAFINI GIUSEPPE, *L'origine del cristianesimo in Valle Camonica*, MSDB,
29 (1962), p. 1-5.

Localizza a Civate Camuno il centro di diffusione del cristianesimo nella valle, tra
fine sec. V e inizio del VI. - *F.P.*

155.* FRANZONI OLIVIERO, *Il paese dell'aquila e del cervo. Società, poteri locali e cul-
tura in Valcamonica a metà Settecento*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 141-162, ill.

Ripercorre le complesse e spesso oscure vicende che sconvolsero gli assetti del pote-
re in Val Camonica durante il biennio 1759-60 e che culminarono nella sua riorga-
nizzazione amministrativa, attraverso i *Capitoli* emanati dal podestà di Brescia
Capello nel 1761 e la *Terminazione* del rettore di Valle Grimani del 1764. In tal modo
l'a. mette in luce le strutture sociali della Valle, i rapporti di alleanza e di conflittua-
lità tra famiglie laiche e tra queste e personalità religiose locali, infine le caratteristi-
che culturali proprie della società camuna del tempo. - *R.B.*

156.* TROTTI PAOLA, *Culti e devozione monastici alla fine del medioevo*, in *Il
monachesimo in Valle Camonica*, p. 187-200.

Dedicazioni di chiese, memoria culturale e tradizioni devozionali sono indicati quali
elementi di permanenza di una più antica e diffusa spiritualità monastica in area
camuna, che si è andata permeando nel tardo medioevo con la diffusione capillare dei
mendicanti dando vita ad esperienze singolari, come quella umiliata o eremitica, fino
alle più diffuse forme popolari di aggregazione dei disciplini. - *G.A.*

Valsaviore

- 157.* MATTI M. STEFANIA, *Per la storia della Valsaviore. Un manoscritto inedito di Giovanni Brandini*, BrS, s. III, 9/n. 3-4 (2004), p. 275-296, ill.

Pubblica il diario redatto dal maestro e agente comunale di Savio, fabbricere della parrocchiale e consigliere del comune. Lo scritto copre il periodo 1829-1845 e fornisce numerose informazioni sulle vicende storiche, economiche e sociali del paese. - R.B.

Verzeri Girolamo (1804-1883), vescovo di Brescia [v. anche il n. 69]

- 158.* GUERRINI PAOLO, *Il vescovo del '59 mons. Girolamo nob. Verzeri*, MSDB, 26 (1959), p. 27-39.

Prelato di origini bergamasche, il Verzeri fu vescovo di Brescia dal 1850: se ne tratteggia l'ambiente familiare dal quale proveniva (il medesimo della beata Teresa Eustochio Verzeri, sua sorella), e se ne prospetta l'atteggiamento tenuto nei confronti delle autorità costituite nel corso dei 33 anni del suo lungo episcopato, con particolare riguardo al momento di passaggio dal sospettoso e ostile governo austriaco al nuovo governo italiano, dapprima sotto la Destra Destra, poi (dal 1870 alla morte) sotto la Sinistra, che «forma a Brescia – sottolinea l'a. – il predominio assoluto del partito zanardelliano, massonico e anticlericale» (p. 30). - F.P.

Veza d'Oglio

159. FRANZONI OLIVIERO, *La parrocchia di Veza d'Oglio nella storia*, Breno, Tip. Camuna, 2005, 112 p., ill.

L'agevole volumetto, riccamente illustrato, pur nella veste grafica della guida storico-religiosa e artistica, è frutto di un'attenta e scrupolosa ricognizione documentaria, come confermano la ricca biografia dei parroci (sin dalla fine del XII secolo), la ricognizione del patrimonio, dei diritti di patronato, dei sacerdoti aggiunti e dei benefici, la rassegna di chiese e cappelle dipendenti. - G.A.

Visitandine

160. POLI ANNA, *Architettura visitandina in Lombardia*, «Arte lombarda», n.s., 101 (1992), p. 59-66, ill.

Vengono analizzate le piante e la tipologia planimetrica – rispondente a una architettura religiosa umile e severa, tipologicamente affine a quella cappuccina – degli otto monasteri delle Visitandine fondati in Lombardia tra il 1657 e il 1819, sette dei quali sopravvivono tuttora. Se ne possono cogliere agevolmente le discendenze e lo sviluppo cronologico complessivo attraverso un apposito albero genologico (p. 64), dal quale risultano tre le fondazioni dell'ordine savoiaro nella nostra diocesi: Salò (20 dic. 1712), Darfo, in Valle Camonica (fondato nel 1729 dalle Visitandine di Salò, soppresso nel 1811), e Brescia (sorto il 18 sett. 1818 nell'ex-monastero agostiniano femminile di S. Croce in centro città, trasferito nel 1970 in un nuovo e moderno edificio

della periferia cittadina). Ancora attivi il primo e il terzo monastero, generati rispettivamente dai centri visitandini di Arona e Milano. - *M.T.*

Visite pastorali

161. MASETTI ZANNINI ANTONIO, *La visita pastorale di mons. Annibale Grisonio alle parrocchie della pianura occidentale bresciana (1540)*, in *Studi Fossati*, p. 123-138. La illustra gli aspetti della vita morale e spirituale esaminati dal Grisonio – vicario generale dei vescovi di Brescia, card. Francesco Corner (1532-43) e card. Andrea Corner (1543-50) – durante la visita da lui condotta nel 1540. In appendice, seguendo lo schema dei moderni annuari diocesani, è ricomposto lo stato della 40 parrocchie visitate. Si tratta, in ogni caso, della più antica visita bresciana di cui ci siano pervenuti gli atti, attraverso un fascicolo cartaceo, probabilmente mutilo, dell'Archivio vescovile. - *M.T.*
- 162.* MORANDINI ANDREA, *Le visite pastorali di mons. Corna Pellegrini*, MSDB, 29 (1962), p. 82-95.
Sommaria rassegna delle visite pastorali condotte da mons. Giacomo Maria Corna Pellegrini nel periodo del suo episcopato bresciano (1883-1913). - *F.P.*
163. NODARI ALBERTO, *La visita pastorale in Valle Camonica del card. A. M. Querini vescovo di Brescia*, in *Studi Fossati*, p. 195-218.
Ricostruisce il percorso giornaliero della visita compiuta dal cardinale nella valle tra l'agosto e il settembre del 1732 e nel settembre del 1736, sulla base dei relativi atti, purtroppo incompleti, contenuti in due grossi voll. dell'Archivio della curia vescovile di Brescia. Ne tenta poi una valutazione complessiva. - *M.T.*
- 164.* PROSPERI ADRIANO - TOSCANI XENIO - PARAVICINI BAGLIANI AGOSTINO, *La visita apostolica di san Carlo Borromeo a Brescia*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), p. 165-184.
Sono pubblicate le relazioni della Tavola rotonda tenutasi a Brescia il 9 maggio 2003, in occasione della presentazione del I vol. degli atti della visita apostolica di san Carlo alla diocesi di Brescia (1580): iniziativa editoriale promossa dalla «Associazione della storia della Chiesa bresciana» - *M.T.*
- 165.* VENERUSO DANILO - RAPONI NICOLA, *Ancora sulla visita apostolica di san Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 59 (2005), p. 525-541.
L'intervento trae argomento dalla pubblicazione dei voll. III e IV degli atti della visita apostolica del Borromeo, dedicati rispettivamente al Sebino, Franciacorta, Bassa occidentale e alla Valle Camonica. Alle ossezioni del Veneruso sul III volume seguono quelle del Raponi sull'area camuna. - *M.T.*

- 166.* *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia, II: Bassa centrale e orientale*, a cura di ANGELO TURCHINI - GABRIELE ARCHETTI - GIOVANNI DONNI, Brescia, Associazione per la storia della Chiesa bresciana, 2006 [= BrS, s. III, 11/n. 3, 2006], LXIV-464 p., ill.

L'edizione delle carte di visita – dopo la pubblicazione dei documenti relativi alla città, alla Valcamonica, al Sebino, alla Franciacorta, alla Bassa occidentale, alla Valtrompia e al Pedemonte – è introdotta da un contributo di Xenio Toscani (*La visita apostolica nella Bassa bresciana*, p. XVII-XLIX) e comprende anche parte del territorio cremonese e dell'Alto Mantovano, un tempo entro i confini della diocesi bresciana. Il corredo iconografico e cartografico, unito alla ricchezza degli indici, consente una migliore fruizione del lavoro e della serialità delle relazioni e disposizioni borromai che conseguenti all'*inquisitio* fatta alla Chiesa bresciana nel 1580. - R.B.

Vobarno

- 167.* GUERRINI PAOLO, *Vobarno. La pieve, il feudo vescovile, il comune*, MSDB, 20 (1953), p. 3-16.

Breve storia di una delle più antiche pievi della Val Sabbia: nel medioevo fu feudo vescovile e luogo di caccia per la corte del vescovo. L'a. recupera anche la serie degli arcipreti, documentati dal sec. XII. - F.P.

Zopetti Giovan Pietro (Quinzano 1654-1737), parroco di Roccafranca

- 168.* FUSARI GIUSEPPE, *Laus Deo. Il «Chronicon» di Giovan Pietro Zopetti vicario di Roccafranca (1694-1715)*, BrS, s. III, 10/n. 3-4 (2005), p. 415-463.

Dopo un breve quadro biografico dello Zopetti e della sua famiglia, benemerita anche per il mecenatismo a favore di chiese e luoghi di culto, si pubblicano le memorie del parroco di Roccafranca – proseguite dal fratello Orazio per gli anni 1715-1717 – relative al suo impegno pastorale (culto, gestione, religiosità, reliquie, accadimenti, ecc.); esse sono una fonte rilevante per capire il sentire e l'operosità di un pastore d'anime tra Sei e Settecento. - G.A.

Ciascuna scheda pubblicata in questo fascicolo porta il nome e cognome dei rispettivi redattori con lettere iniziali puntate: A.B. (*Angelo Baronio*), F.P. (*Filippo Pierfelice*), G.A. (*Gabriele Archetti*), G.Sp. (*Giovanni Spinelli*), M.T. (*Mauro Tagliabue*), R.B. (*Roberto Bellini*), S.Si. (*Simone Signaroli*).

(*) L'asterisco contraddistingue libri, opuscoli e articoli di riviste custoditi e consultabili presso la Biblioteca del Museo diocesano. Inviando in duplice copia studi e opere di argomento bresciano alla Redazione di «Brixia sacra» non solo si garantisce la loro conservazione e consultazione, ma anche la tempestiva segnalazione nelle *Schede bibliografiche* di questa rivista, per le quali è prevista una periodicità annuale.

Indice dell'annata 2006

■ Numero 1-2006 [*San Faustino Maggiore, il monastero della città*, a cura di Gabriele Archetti - Angelo Baronio]

PREMESSA pag. 5

STUDI

GIORGIO PICASSO, <i>San Benedetto, patriarca d'Occidente e patrono d'Europa</i>	»	9
PAOLO TOMEA, « <i>Agni sicut nive candidi</i> ». <i>Per un riesame della Passio Faustini et Iovite BHL 2836</i> ..	»	17
ANGELO BARONIO, <i>Il monastero di San Faustino nel Medioevo</i>	»	49
SIMONA GAVINELLI, <i>La biblioteca medievale del monastero di S. Faustino di Brescia</i>	»	85
GABRIELE ARCHETTI, <i>Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola</i>	»	113
CHIARA CONTIN, <i>La devozione ai santi Faustino e Giovita nel Comasco e in Valtellina</i>	»	179
EZIO BARBIERI, PAOLA CONCARO, DIANA VECCHIO, <i>Le carte del monastero di San Faustino Maggiore (1126-1299)</i>	»	209
DIANA VECCHIO, <i>Fonti bresciane per la storia di San Faustino. L'istoriola del 1187</i>	»	419
ANDREA BREDI, <i>Aggiornamento archeologico sul sito di S. Faustino. Una sintesi</i>	»	445
GIOVANNI SPINELLI, <i>Il cenobio di S. Faustino in età moderna (1491-1798)</i>	»	463
ENNIO FERRAGLIO, <i>La reliquia del braccio di san Benedetto tra Montecassino, Leno e Brescia. Note sulle fonti storiografiche moderne</i>	»	473
PIER VIRGILIO BEGNI REDONA, <i>La traslazione delle reliquie dei santi a Brescia: tra iconografia e storia</i>	»	487
VALENTINO VOLTA, <i>Il monastero di San Faustino e l'evoluzione delle strutture architettoniche</i>	»	507

NOTE E DISCUSSIONI

REMO PARECCINI, <i>Cenni sull'edilizia storica medievale del santuario di Conche</i>	»	523
GIOVANNI DONNI, <i>San Carlo in Valtrompia e nel Pedemonte</i>	»	537
MICHELE BUSI, <i>I cento anni dell'Archivio Storico dell'Opera don Orione</i>	»	553

■ Numero 2-2006 [*San Benedetto "ad Leones" un monastero benedettino in terra longobarda*, a cura di Angelo Baronio]

PREMESSA (*Angelo Baronio*) pag. 5

STUDI

COSIMO DAMIANO FONSECA, <i>Il monastero di Leno nella storiografia recente</i>	»	11
CLAUDIO AZZARA, <i>L'insediamento dei longobardi in Italia: aspetti e problemi</i>	»	23

P. MARINA DE MARCHI, <i>Leno: manufatti «bizantini» dalle aree cimiteriali d'età longobarda</i>	pag. 37
CATERINA GIOSTRA, <i>Dalla triquetra alla croce. Ipotesi di lavoro sul problema della cultura tradizionale longobarda</i>	» 83
ERMANNINO FINZI, <i>Il monastero sotterraneo. Indagine con il metodo G.P.R. per la localizzazione e la mappatura di strutture sepolte dell'area benedettina di Leno</i>	» 101
ANDREA BREDI, <i>L'indagine archeologica nel sito dell'abbazia di S. Benedetto di Leno</i>	» 111
PAOLO PIVA, <i>Le chiese medievali dell'abbazia di Leno. Un problema storico-archeologico</i>	» 141
SERENA STRAFELLA, <i>Una sepoltura dipinta nell'abbazia di San Benedetto di Leno</i>	» 159
PIERFABIO PANAZZA, <i>Per una ricognizione delle fonti artistiche dell'abbazia di Leno: le sculture</i>	» 187
MONICA IBSEN, <i>Indagine preliminare sulla scultura altomedievale a Leno</i>	» 305
MARCO SANNAZARO, <i>Le iscrizioni paleocristiane e altomedievali da Leno. Alcune osservazioni</i>	» 339
SIMONA GAVINELLI, <i>Sopravvivenze lapidee a Leno: l'iscrizione dell'abate Gonterio</i>	» 353
EZIO BARBIERI, <i>Le carte emiliane del monastero di Leno (I)</i>	» 363
DIANA VECCHIO, <i>I testimoniali del processo di Leno (1194-1195). Considerazioni archivistiche</i>	» 383
GIAMPIETRO RIGOSA, <i>Per la storia dell'espansione di Leno verso il Tirreno.</i> <i>Note di toponomastica lunigianese</i>	» 433

NOTE E DISCUSSIONI

CESARE ALZATI, <i>San Faustino Maggiore di Brescia. Il monastero della città</i>	» 459
ELIDE MERCATILI, <i>Monachesimo alpino e territorio. Note storiche in margine a due pubblicazioni recenti</i>	» 465
CHIARA CONTIN, <i>Le carte del monastero di San Cosma e Damiano</i>	» 485
FRANCESCA STROPPA, <i>Il Medioevo delle Cattedrali</i>	» 491

■ Numero 3-2006 [*Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla Diocesi di Brescia, II. Bassa centrale e orientale*, a cura di Angelo Turchini - Gabriele Archetti - Giovanni Donni]

Sostenitori e sottoscrittori maggiori	» VII
PRESENTAZIONE, <i>Giacomo Capuzzi</i>	» XI
INTRODUZIONE, <i>La visita apostolica nella Bassa bresciana, Xenio Toscani</i>	» XVII

APPENDICE

Itinerario del visitatore delegato Carlo Agostini nella Bassa centrale, <i>Angelo Valsecchi</i>	» LI
Itinerario del visitatore delegato Antonio Seneca nella Bassa orientale, <i>Angelo Valsecchi</i>	» LVII

VISITA APOSTOLICA E DECRETI DI CARLO BORROMEO ALLA DIOCESI DI BRESCIA

II. BASSA CENTRALE E ORIENTALE	» 1
--------------------------------------	-----

■ Numero 4-2006 [*Isidoro Clario (1495ca - 1555) umanista teologo tra Erasmo e la Controriforma. Un bilancio nel 450° della morte*, a cura di Fausto Formenti - Giuseppe Fusari]

PREMESSA (<i>Sandro Mazzatorta</i>)	» 5
PRESENTAZIONE (<i>Ione Belotti</i>)	» 7

STUDI

ADRIANO PROSPERI, <i>Introduzione</i>	»	11
GIUSEPPE FUSARI, <i>Il carteggio tra Ludovico Alessandrini e Isidoro Clario</i>	»	19
GIOVANNI SPINELLI, <i>Isidoro Cucchi tra Chiari e Montecassino. Suggestioni per una possibile biografia</i> ..	»	55
GIUSEPPE BOCCHI, <i>L'umanista Isidoro Clario: cittadino delle lettere, pellegrino nel tempo</i>	»	73
BARRY COLLETT, <i>Definition of humanity in the early sixteenth century: Correggio, Isidoro Clario, Zarlino and the restoration of "imago dei"</i>	»	109
FRANCO BUZZI, <i>Ragione e carità. L'uso cristiano delle ricchezze secondo Isidoro Clario</i>	»	125
EDOARDO BARBIERI, <i>Fra chiostro e torchio: Isidoro da Chiari e i tipografi della Bibbia</i>	»	151
PIER FRANCESCO FUMAGALLI, <i>Ascendenze «maimonidee» negli Scholia clariani</i>	»	175
ALIDA CARAMAGNO, <i>Isidoro Clario lettore di Martin Bucer. Note sulla "Vulgata Aeditio"</i>	»	187
MARCO CAVARZERE, <i>L'Adhortatio ad concordiam di Isidoro Clario e la letteratura di controversia</i> ..	»	229
MAURIZIO SANGALLI, <i>Isidoro Clario vescovo tridentino. Foligno 1547-1555</i>	»	251
SAMUELE GIOMBI, <i>Isidoro da Chiari e la predicazione</i>	»	289
FAUSTO FORMENTI, <i>Cronologia della vita e degli scritti di Isidoro Clario</i>	»	325

NOTE E DISCUSSIONI

GABRIELE ARCHETTI, <i>L'abbazia di San Benedetto di Leno. Tra novità archeologiche e conferme documentarie</i>	»	333
MARIO TREBESCHI, <i>Il beato Mosè Tovini. Maestro e catechista</i>	»	339

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

GABRIELE ARCHETTI, MAURO TAGLIABUE, <i>Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi</i>	»	369
Indice dell'annata 2006	»	409
Norme redazionali per gli autori di «Brixia sacra»	»	412

Norme redazionali per gli autori di «Brixia sacra»

Il testo dei contributi deve pervenire alla redazione della Rivista, in forma dattiloscritta e su dischetto, nella sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana in via Gasparo da Salò, 13 - c.a.p. 25122 Brescia, tel. 030.40233. I saggi pervenuti alla Rivista vengono esaminati dalla redazione che provvede rapidamente ad informare gli autori sulla congruità o meno dei loro lavori; i dattiloscritti e i materiali documentari o iconografici eventualmente allegati non vengono restituiti, anche se non pubblicati. Le bozze sono riviste d'ufficio dalla redazione e le eventuali correzioni o modifiche al testo non sono di norma ammesse in corso di lavorazione; la redazione si riserva, inoltre, di introdurre tutte le variazioni necessarie – sia nei titoli che nel testo – al fine di uniformare il contributo ai criteri redazionali della Rivista. Ogni autore ha diritto ad una copia della Rivista.

Nella stesura dei testi si raccomanda di attenersi alle seguenti semplici norme:

- riportare con chiarezza titolo, eventuale sottotitolo e titoletti dei contributi, come pure il nome dell'autore e la sua qualifica professionale o scientifica;
- fare un uso parsimonioso degli 'a capo', redigendo un testo compatto e ben strutturato, dove ogni capoverso è indicato con precisione mediante un piccolo rientro del rigo;
- utilizzare le maiuscole solo nella forma corrente (salvo che per le citazioni, ove fa testo l'originale), evitare di sottolineare le parole, ma adottare accorgimenti diversi (corsivo, virgolette, apici);
- le citazioni di testi vanno tra caporali «...», mentre l'uso di frasi, di sottolineature verbali e di parole straniere deve avvenire tra virgolette "...", '...', o in corsivo: es. *ecclesia parva*;
- di preferenza non devono essere usate (e comunque limitate il più possibile) le forme abbreviate: cit., ivi, ibidem, op. cit., ecc., e così di via;
- le note, di norma, sono pubblicate in fondo al testo e non a piè pagina;
- nelle segnalazioni bibliografiche e nelle recensioni il titolo dello studio, e tutti i suoi elementi, vanno segnalati in modo completo (autore, titolo e sottotitolo, casa editrice, luogo e anno di edizione, collana, numero di pagine, presenza di tavole e illustrazioni, ogni altro elemento utile), in caso contrario verrà omessa la pubblicazione; ad es. *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di Ezio Barbieri ed Ettore Cau, con un saggio introduttivo di Aldo A. Settia, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2000 (Fonti storico-giuridiche. Codice Diplomatico Bresciano, 1), pp. CXLII-636, 16 tavole e 1 cartina f.t.

Le citazioni bibliografiche devono essere complete la prima volta e in forma abbreviata successivamente; per le monografie si procede nel modo seguente: nome (puntato) e cognome (in maiuscolo o in tondo); titolo (in corsivo); curatore e autori vari di note introduttive (in tondo); luogo e data di edizione, collana, pagine a cui si riferisce il rimando o la citazione (in tondo): ad es.

- M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Prefazione di A. Paravicini Bagliani, Roma-Bari 1997, p. 40; poi semplicemente: MONTESANO, *La cristianizzazione*, p. 56.
- G. ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi per la storia bresciana, 2), pp. 31-35; poi semplicemente: ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 82 sgg.

Nel caso di articoli di riviste, invece, autore e titolo restano invariati, mentre il riferimento al periodico va posto tra caporali «...», seguito dal numero dell'annata, dall'anno di edizione tra parentesi tonde e dall'indicazione delle pagine: ad es.

- P. BREZZI, *L'assolutismo di Sisto V*, «Studi romani», a. XXXVII, nr. 3-4 (1989), pp. 226-227; poi semplicemente: BREZZI, *L'assolutismo*, p. 227.
- E. FERRAGLIO, *Note sul culto di san Vigilio di Trento a Brescia*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/3 (2000), pp. 5-14; poi semplicemente: FERRAGLIO, *Note sul culto*, p. 7.

Nel caso di opere miscellanee si seguono le norme generali delle monografie, salvo che nel caso del curatore che va in tondo, anziché in maiuscolo come l'autore: ad es.

- G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. Pegrari, Brescia 1991, pp. 120-132; poi semplicemente: ANDENNA, *Canoniche regolari*, pp. 122 sgg.;
- *Repertorio di fonti medioevali per la storia della Val Canonica*, a cura di R. Celli, I. Bonini Valetti, A. Masetti Zannini, M. Pegrari, Milano 1984 (Scienze storiche, 33), p. 54; poi semplicemente: *Repertorio di fonti*, pp. 123-125.

Le citazioni, infine, di fonti documentarie manoscritte devono essere sempre corredate dall'indicazione dell'ente che le conserva e dall'esatto riferimento al fondo, alla segnatura archivistica, al foglio o al numero delle carte: ad es.

- Biblioteca Queriniana di Brescia (= BQBs), ms. A.VI.24, f./ff. opp. c./cc. o p./pp. col./coll., ...;
- Archivio Vescovile di Brescia (= AVBs), Mensa, registro 25, f./ff. ...;
- Archivio di Stato di Milano (= ASMi), Pergamene per fondi, cart. 71, perg. ...;
- Archivio Segreto Vaticano (= ASVat), Fondo Veneto, perg. 2354, opp.: Registri Vaticani, 41, f./ff., ecc.

L'edizione di documenti e di fonti d'archivio deve seguire i consueti criteri editoriali di edizione documentaria consolidati in ambito paleografico e diplomatico (cfr. in proposito le indicazioni di A. Pratesi, A. Bartoli Langeli, E. Cau, S.P.P. Scalfati, ecc.).



Indice

PREMESSA (<i>Sandro Mazzatorta</i>)	pag. 5
PRESENTAZIONE (<i>Ione Belotti</i>)	» 7

STUDI

ADRIANO PROSPERI, <i>Introduzione</i>	» 11
GIUSEPPE FUSARI, <i>Il carteggio tra Ludovico Alessandrini e Isidoro Clario</i>	» 19
GIOVANNI SPINELLI, <i>Isidoro Cucchi tra Chiari e Montecassino. Suggestioni per una possibile biografia</i>	» 55
GIUSEPPE BOCCHI, <i>L'umanista Isidoro Clario: cittadino delle lettere, pellegrino nel tempo</i>	» 73
BARRY COLLETT, <i>Definition of humanity in the early sixteenth century: Correggio, Isidoro Clario, Zarlino and the restoration of "imago dei"</i>	» 109
FRANCO BUZZI, <i>Ragione e carità. L'uso cristiano delle ricchezze secondo Isidoro Clario</i>	» 125
EDOARDO BARBIERI, <i>Fra chiostro e torchio: Isidoro da Chiari e i tipografi della Bibbia</i>	» 151
PIER FRANCESCO FUMAGALLI, <i>Ascendenze «maimonidee» negli Scholia clariani</i>	» 175
ALIDA CARAMAGNO, <i>Isidoro Clario lettore di Martin Bucer. Note sulla "Vulgata Aeditio"</i>	» 187
MARCO CAVARZERE, <i>L'Adhortatio ad concordiam di Isidoro Clario e la letteratura di controversia</i>	» 229
MAURIZIO SANGALLI, <i>Isidoro Clario vescovo tridentino. Foligno 1547-1555</i> ..	» 251
SAMUELE GIOMBI, <i>Isidoro da Chiari e la predicazione</i>	» 289
FAUSTO FORMENTI, <i>Cronologia della vita e degli scritti di Isidoro Clario</i>	» 325

NOTE E DISCUSSIONI

- GABRIELE ARCHETTI, *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Tra novità archeologiche e conferme documentarie* » 333
- MARIO TREBESCHI, *Il beato Mosè Tovini. Maestro e catechista* » 339

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- GABRIELE ARCHETTI - MAURO TAGLIABUE, *Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi* » 369
- Indice dell'annata 2006 » 409
- Norme redazionali per gli autori di «Brixia sacra» » 412