

Andrea Vanni

## «SENZA LEGGI DI FUORA». RIFLESSIONI SULLA SPIRITUALITÀ DI BATTISTA DA CREMA

DOI

**SOMMARIO:** *La spiritualità di Battista da Crema (c. 1460-1534) si sviluppò nel fermento religioso e culturale dell'Italia di inizio Cinquecento, rivelando una forte tensione tra la sua visione di perfezione interiore – fondata sulla purificazione delle intenzioni e sul primato della coscienza e volta al superamento del formalismo sacramentale e al rafforzamento dell'autonomia spirituale di laici e donne – e la posizione repressiva delle gerarchie ecclesiastiche. Basandosi sulle recenti ricerche di Querciolo Mazzonis, incentrate sulla concezione di vita cristiana del frate, questa nota critica esplora le interpretazioni del suo pensiero e della sua attività, con particolare attenzione alla necessità di storicizzare le sue strategie di proselitismo, che spaziavano dai primi tentativi di infiltrazione nelle confraternite di carità veneziane fino alla più radicale esperienza con la setta di Guastalla. Più in generale, lo studio di queste dinamiche illustra la natura fluida e trasversale dei movimenti di riforma religiosa del Cinquecento, anche quelli più controversi (che nel caso dei seguaci di Battista da Crema condusse alla fondazione di ben tre ordini di chierici regolari della chiesa di Roma), e contribuisce, per quanto concerne il dibattito storiografico, a evidenziare i limiti di letture eccessivamente lineari di un periodo profondamente segnato da conflitti spirituali e fratture istituzionali.*

**PAROLE CHIAVE:** *Vita cristiana, Spiritualità rinascimentale, Riforma religiosa, Confraternite di carità, Ordini di chierici regolari*

### «SENZA LEGGI DI FUORA». REFLECTIONS ON THE SPIRITUALITY OF BATTISTA DA CREMA

**ABSTRACT:** *The spirituality of Battista da Crema (c. 1460-1534) developed within the religious and cultural ferment of early sixteenth-century Italy, revealing a sharp tension between his vision of inner perfection – based on the purification of intentions and the primacy of conscience and aimed at overcoming sacramental formalism and empowering the spiritual autonomy of laypeople and women – and the repressive stance of ecclesiastical hierarchies. Drawing on recent research by Querciolo Mazzonis, which focuses on the friar's concept of Christian life, this work explores interpretations of his thought and activities, with particular attention to the need to historicize his proselytism strategies. These moved from early attempts at infiltration within Venetian charitable confraternities to the more radical experience of the sect of Guastalla. More generally, the study of these dynamics illustrates the fluid and transversal nature even of the most controversial religious reform movements of the sixteenth century (which in the case of the followers of Battista da Crema led to the foundation of three religious orders of the church of Rome), and contributes, as far as the historiographical debate is concerned, to highlighting the limits of excessively linear readings of a period profoundly marked by spiritual conflicts and institutional fractures.*

**KEYWORDS:** *Christian Life, XVI Century Spirituality, Religious Reform Movements, Confraternities of Charity, new Religious Orders*

*Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, di Querciolo Mazzonis, è apparso in prima edizione nel 2020 per Rubbettino<sup>1</sup>. Due anni più tardi, nel 2022, è stato tradotto in inglese, ritoccato e ampliato in

<sup>1</sup> Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020. Il libro ha avuto una buona accoglienza tra gli studiosi ed è stato recensito da J. Novoa, «Renaissance and Reformation», XLIII/4 (2020), pp. 316-18; M. Lodone, «Riforma e movimenti religiosi», X (2021), pp. 328-32;

alcuni passaggi, e pubblicato con il titolo di *Reforms of Christian Life in Sixteenth-Century Italy*<sup>2</sup>. Questo libro rappresenta la sintesi e la sistematizzazione concettuale di una ricerca che ha impegnato a lungo il suo autore e che, come sottolineato nell'introduzione alla versione italiana, prende in esame tre dei protagonisti dell'intensa vita religiosa del primo Cinquecento, vale a dire Battista Carioni da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici. È un lavoro in cui si sedimentano quindi i precedenti studi di Mazzonis, a partire dal libro su *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola*, edito da FrancoAngeli nel 2007<sup>3</sup>, per finire agli approfondimenti su Battista da Crema, tra i quali l'articolo in lingua inglese *Battista Carioni da Crema (c. 1460-1534) and the "Third Life": Visions of Reform in Early Sixteenth-Century Italy*, apparso nel 2020 in «The English Historical Review»<sup>4</sup>.

Battista da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici sono tre personaggi di ampio spessore il cui lascito spirituale è tangibile e manifesto sia nelle innovative forme di devozione che si svilupparono intorno al loro magistero, sia nella profonda e influente impronta che ebbero sulla vita religiosa (due di loro, Miani e Merici, sono riconosciuti come santi della chiesa di Roma). Intorno a questi personaggi originarono infatti alcune importanti congregazioni religiose, come i figli e le figlie di san Paolo (o paolini), meglio conosciuti come barnabiti e angeliche, i somaschi e le orsoline, che hanno tuttora un ruolo importante nell'organigramma della Chiesa, ruolo costruito – come ci ricorda nelle sue pagine Mazzonis – passando attraverso significativi e a volte radicali

F. Rurale, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XC/1 (2021), pp. 188-92; P. Piatti, «Chiesa e Storia», XII (2022), pp. 506-10; N. De Mico, «Lateranum», LXXXVIII/2, 3 (2022), pp. 509-511; A. Bartolomei Romagnoli, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXXVII/2 (2023), pp. 571-576; R. Sanmartin Bastida, «Revista De Poética Medieval», XXXVIII (2024), pp. 205-207.

<sup>2</sup> Q. Mazzonis, *Reforms of Christian Life in Sixteenth-Century Italy*, Routledge, London and New York, 2022. Recensioni di I. Harvey, «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», XLV (2022), pp. 278-280; A. Wenz, «Church History», XCII/1 (2023), pp. 189-190; M. Binasco, «The Journal of Ecclesiastical History», LXXIV/3 (2023), pp. 663 - 664; P. Acosta Garcia, «Anuario de Historia de la Iglesia», XXXII (2023), pp. 591-592; T. Santa Maria, «Sixteenth Century Journal», LVI/4 (2025), pp. 934-36.

<sup>3</sup> Q. Mazzonis, *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

<sup>4</sup> Id., *Battista Carioni da Crema (c.1460-1534) and the "Third Life": Visions of Reform in Early Sixteenth-Century Italy*, «The English Historical Review», CXXXV (2020), pp. 303-336. Di recente Mazzonis ha anche curato l'edizione critica dello *Specchio interiore*, un importante testo del riformatore domenicano. Battista da Crema, *Lo specchio interiore*, a cura di Q. Mazzonis, Agorà & Co., Sarzana-Lugano, 2024.

processi di istituzionalizzazione e normalizzazione avvenuti a partire dagli anni quaranta del Cinquecento<sup>5</sup>.

A giudizio dell'autore, in origine queste compagnie avevano una «fisionomia istituzionale ibrida» ed erano aperte in maniera inedita verso il mondo esterno<sup>6</sup>. I paolini rappresentavano un luogo di incontro di chierici e laici che «ricercavano la santificazione personale attraverso uno specifico ideale di purificazione interiore»<sup>7</sup>; la congregazione dei somaschi era «composta sia da laici che da religiosi che assistevano poveri e orfani ma soprattutto li ammetteva in una dimensione spirituale che richiamava la comunità dei discepoli di Cristo»<sup>8</sup>; la compagnia di Sant'Orsola, infine, era «interamente composta da donne laiche che, pur continuando a vivere nelle proprie case, seguivano una vita devota esemplata su quella monastica nell'identità di spose di Cristo»<sup>9</sup>. Un ideale fortemente cristocentrico dominava il pensiero di questi riformatori, come illustrano benissimo le copertine dei libri di Mazzonis: nella versione italiana è raffigurato il frontespizio della *Via de aperta verità* di Battista da Crema, costruito intorno a un'immagine che rievoca l'episodio della crocifissione, mentre nella versione inglese è rappresentato un particolare del *Cristo portacroce* di Tiziano, attualmente custodito al museo del Prado di Madrid.

A proposito dell'ideale di vita cristiana, che informa i titoli dei suoi lavori, vale la pena seguire quanto sottolinea l'autore in un importante passaggio esplicativo, presente sia nella versione italiana che in quella inglese, che allo stesso tempo rappresenta la cifra della sua lettura della *sequela Christi*. Riprendendo l'interpretazione del frate domenicano Battista da Crema, che nello *Specchio Interiore* sostiene che «fa ancora questa vita christiana tollerare non solamente patientemente, ma volentieri et allegramente ogni ingiuria fatta et ogni danno dato da qualunque persona, non sdegnandosi mai contra di loro, anzi esso

<sup>5</sup> In generale, sul processo di normalizzazione e istituzionalizzazione dei nuovi ordini religiosi fondati durante la crisi religiosa del Cinquecento, tra i quali gli ordini di chierici regolari, si vedano B. Roest, J. Uphoff (a cura di), *Religious Orders and Religious Identity Formation (ca. 1420-1620). Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, Brill, Leiden - Boston, 2016; B. Pellegrino (a cura di), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Medioevo e Nuovo Mondo (secoli XV- XVII)*, 2 voll., Congedo editore, Galatina (Le), 2009; E. Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma - Bari, 2001, pp. 68-82 e P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna, 1994.

<sup>6</sup> Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana* cit., p. 5.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

offeso si fa benigno et affabile verso ogni suo prossimo»<sup>10</sup>, Mazzonis ne allarga il significato alla dimensione religiosa del XVI secolo:

Il concetto di vita cristiana al centro della riforma promossa dalle compagnie era basato su un modello di perfezione, una tipologia di imitazione di Cristo concepita come un processo graduale di purificazione interiore. Si richiedeva, cioè, la mortificazione dell'amore di sé (inteso come distacco dai valori del mondo e combattimento contro i vizi) e la pratica delle virtù dell'umiltà, della pazienza e della carità (intesa come purezza del cuore), il cui compimento era certificato dalla pace della coscienza. Il raggiungimento dello stato di perfezione avrebbe anche coinciso con il dispiegarsi completo della grazia nell'individuo, che permetteva la divinizzazione personale, l'unione con Dio e la conformità alla sua volontà nella vita secolare. Benché l'azione della grazia precedesse, accompagnasse e accogliesse il percorso di purificazione e deificazione dell'essere umano, tale ideale di vita cristiana aderiva a un modello di *scala perfectionis* nel quale il libero arbitrio aveva un ruolo fondamentale per dare il proprio assenso alle opportunità di salvezza e di perfezione offerte da Dio e per condurre fino al termine il processo di perfezione e di unione mistica<sup>11</sup>.

Le direttrici di questo profondo ripensamento della vita religiosa scaturivano, secondo Mazzonis, dal patrimonio spirituale formatosi e manifestatosi nel XIV e XV secolo, che ne era retroterra e linfa<sup>12</sup>. Un patrimonio che avrebbe definito, in situazioni e contesti differenti, il portato di molti dei movimenti di riforma cinquecenteschi, e non soltanto di orientamento esplicitamente antiromano. Il libro recupera infatti le tesi secondo cui nel XVI secolo vi fu una sostanziale ripresa, sintesi e rielaborazione di una serie di tematiche maturate nei secoli precedenti, dalle quali presero vita esperienze molto simili per quanto

<sup>10</sup> Battista da Crema, *Specchio interiore opera divina per la cui lettione ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfetione*, Dal Calvo, Milano, 1540, p. 6r.

<sup>11</sup> Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana* cit., p. 10. Una locuzione, quella di vita cristiana, che dopo il grande successo del XVI secolo, anche in ambito protestante, fu ripresa con una discreta fortuna nel XX secolo, in particolare dalla storiografica apologetica. Si consideri per esempio la rivista *Vita cristiana*, pubblicata a partire dal secondo decennio del Novecento dalla Libreria editrice fiorentina, che cambiò il nome in *Rivista ascetico mistica* negli anni settanta, per ritrovare infine, nel 2018, la sua denominazione originaria.

<sup>12</sup> A questo proposito, anche per storicizzare il significato della locuzione di vita cristiana, e – come sottolinea Mazzonis – la sua interiorizzazione, sarebbe interessante analizzare quelle opere sul medesimo argomento scritte tra XIV e XV secolo, come per esempi i trattati di Bernardino degli Albizzeschi da Siena e di Simone Fidati da Cascia. Cfr. Bernardino da Siena, *Tractatus de vita christiana, de beata Virgine, de Spiritu Sancto et de inspirationibus, de beatitudinibus evangelicis. Sermones de tempore, de diversis*, frati editori di Quaracchi, Firenze, 1959 e Simonis Fidati de Cassia, *L'ordine della vita cristiana. Tractatus de vita christiana. Epistulae. Laude. Opuscula*, a cura di W. Eckermann, Augustinianum, Roma, 2006.

concerne le proposte di riforma. È un punto fondamentale dell'interpretazione dell'autore il quale sottolinea come l'influenza, o meglio l'eredità dello sviluppo dell'umanesimo cristiano, del neoplatonismo, della *devotio moderna*, della tradizione della mistica renano fiamminga, dei movimenti dell'osservanza maturati all'interno dei conventi e dei monasteri e del misticismo tardomedievale avrebbe condotto verso un nuovo approccio alle questioni religiose, orientandole soprattutto verso la riforma interiore<sup>13</sup>. Coloro i quali raccolsero il testimone di questa religiosità intima e non formale misero al contempo profondamente in discussione la visione tradizionale della gestione del sacro, il ruolo dei laici, la mancanza di autonomia femminile, l'efficacia dei riti e la modalità della loro somministrazione da parte della chiesa di Roma<sup>14</sup>. Il formalismo e il conformismo romani mal si coniugavano con la dimensione spirituale individuale, dove aveva preso vita una nuova percezione dell'io, «auto-centrato e auto-cosciente»<sup>15</sup>, come scrive Mazzonis, allineandosi così ai recenti studi sul *self*, tra i quali si possono annoverare le pionieristiche sistematizzazioni di Roy Porter<sup>16</sup>, le riflessioni di Moshe Sluhowsky<sup>17</sup>, e nel caso degli ordini religiosi, in particolare i gesuiti, di Camilla Russell<sup>18</sup>.

Per quanto fin qui evidenziato, l'approfondimento delle figure di Battista da Crema, di Miani e di Merici che Mazzonis propone nel suo testo non è quindi possibile senza una importante immersione nel pensiero umanistico e nelle conseguenze che questo ebbe sulla vita religiosa, a partire dalle riflessioni di Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e soprattutto Erasmo da Rotterdam<sup>19</sup>. Attra-

<sup>13</sup> Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana* cit., pp. 5-14.

<sup>14</sup> Ivi, p. 10, dove si può leggere: «I riti della Chiesa e gli uffici ecclesiastici che mediavano in via istituzionale la grazia e determinavano il grado di perfezione religiosa restavano marginali».

<sup>15</sup> Ivi, p. 17.

<sup>16</sup> R. Porter, *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Routledge, London and New York, 1997.

<sup>17</sup> M. Sluhowsky, *Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago, 2017.

<sup>18</sup> C. Russell, *Being a Jesuit in Renaissance Italy: Biographical Writing in the Early Global Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2022.

<sup>19</sup> Sugli intrecci tra cultura umanistica e religione cristiana si rimanda, all'interno di una letteratura particolarmente vasta, a M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento. Da Petrarca ad Alberti*, Le Lettere, Firenze, 2012; C. Caby, *L'humanisme au service de l'observance: quelques pistes de recherche*, in P. Gilli (a cura di), *Humanisme et Église en Italie et en France et méridionale (XVe siècle milieu du XVIe siècle)*, École française de Rome, Roma, 2004, pp. 115-148; C. Vasoli, *Le filosofie e del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002; R. Fubini, *Saggio per un profilo storico da Petrarca ad Erasmo*, «Archivio storico italiano»,

verso la sua ricerca l'autore sottolinea che la fine dell'antitesi di *studia humanitatis* e *studia divinitatis* implicava anche una nuova considerazione non solo della relazione tra chierici e laici – già messo in risalto da molti studiosi – ma anche del rapporto tra vita contemplativa e vita attiva, con un ribaltamento di prospettive significato dall'idea della superiorità della 'terza vita', il cui modello doveva essere il misticismo attivo di Cristo e gli apostoli, non sempre visto di buon grado dai rappresentanti delle gerarchie ecclesiastiche maggiormente ancorati alla tradizione. Non a caso il patrizio veneziano Paolo Giustiniani, figura istituzionale, celebre autore del *Libellus ad Leonem X* e promotore della riforma dell'ordine camaldolese, interrogato sulla possibilità di poter raggiungere la perfezione interiore al di fuori del tradizionale percorso di vita consacrata da Gaetano Thiene, che negli anni venti del Cinquecento fu uno dei principali discepoli di Battista da Crema, avrebbe risposto in questo modo: Ci sono «sei sorte di vita in la servitù di Dio, tre in el seculo et tre in la religione, cioè activa temporale, activa spirituale et contemplativa, in l'uno et l'altro stato»<sup>20</sup>. Ma, continuava Giustiniani, la «religiosa contemplativa» è l'unica consigliata a chi vuole intraprendere la via verso la perfezione poiché è «quella più utile esser al consorcio humano et più perfecta»<sup>21</sup>. E in un altro momento avrebbe detto, sempre a Thiene, che «è sommamente necessaria la solitudine [della vita consacrata] per ottenere la tranquillità dell'animo e per ottenere il sommo della perfezione e la piena spiritualità della vita»<sup>22</sup>. Sicuramente Battista da Crema non la pensava allo stesso modo. A suo giudizio la professione religiosa era pleonastica, se non inutile ai fini del raggiungimento della perfezione, perché – scriveva in *Via della aperta verità*, ma avrebbe ribadito anche in altri testi – «chi volesse dire che non si potesse venire a perfettione in stato secolare, seria assai bene de havergli compassione»<sup>23</sup>.

CXLVII (1989), pp. 435-508; E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma - Bari, 1952. Sulla figura di Erasmo, cfr. L. Geri, G. Lettieri (a cura di), *Erasmo libero. Le litterae e la teologia*, Viella, Roma, 2023; L. Felici, *Senza frontiere. L'Europa di Erasmo (1538-1600)*, Carocci, Roma, 2021; R.H. Bainton, *Erasmo della cristianità*, Sansoni, Firenze, 1970.

<sup>20</sup> E. Massa, *I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani custoditi nell'eremo di Frascati. Descrizione analitica e indici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1967, p. 308.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> R. De Maulde La Clavière, *San Gaetano Thiene e la Riforma cattolica*, Desclée & Co., Roma, 1911, p. 175.

<sup>23</sup> Battista da Crema, *Via de aperta verità*, Bastiano Vicentino, Venezia, 1532, p. 133v.

Nella complessità religiosa degli anni venti e trenta del Cinquecento, l'esperienza del frate domenicano si radicò nella repubblica di Venezia e, successivamente, tra il ducato di Milano e la contea di Guastalla. Mediante un proselitismo umbratile, egli auspicava una vera e propria riforma, la cui dirompenza tuttavia non sfuggì al controllo delle gerarchie ecclesiastiche<sup>24</sup>. Già a partire dagli anni venti il vescovo di Chieti Gian Pietro Carafa, che costruì la sua carriera curiale intorno alla difesa dell'autorità della Chiesa e, allo stesso tempo, alla lotta contro ogni forma di dissenso religioso, iniziò a criticarlo e poi a perseguirlo per i pericoli che trovava insiti nel suo magistero, ai suoi occhi fortemente anomico e soprattutto lontano dal conformismo e dalla sottomissione a Roma<sup>25</sup>. A giudizio di Carafa, il pericolo della dottrina del domenicano risiedeva nel mancato rispetto delle regole, che era alla base della sua condotta immorale e riprovevole, come gli scrisse nel 1531 in una ferocissima lettera, puntando il dito sui suoi comportamenti:


Padre mio, vi prego che non vi lassate ingannare da voi medesimo, ma sappiate per certo che'l salto che voi facesti in li di passati fu meritamente di grande scandalo, per l'exorbitantia et disconvenientia grande, di veder un religioso de l'età et fama vostra, dopo la profession di tanti anni, saltar da la sua religione et mettersi solo in casa d'una donna nobile, giovone, bella et bigama, vidua, libera et facultosa et di gagliardissimo cervello, nella quale fa paura cosi el bene come 'l male, maxime per lo sesso fragile, et per l'età lubrica. Et da poi menarsela in triumpho, et condurla in una città di Milano negli occhi del mondo et li aprir una bottega di tal sorta, che per quanto s'intende, che se la provvidentia di Dio non la serrava, qualche gran confusion saria seguita in opprobrio della religion christiana [...]. Per tanto vi prego per la misericordia

<sup>24</sup> Oltre ai lavori di Mazzonis, già citati, sul riformatore domenicano si vedano O. Premoli, *Fra' Battista da Crema secondo documenti inediti*, Desclee & co., Roma, 1910; I. Colosio, *Battista da Crema autore di 'Detti Memorabili'*, «Vita cristiana», IX (1937), pp. 171-199; A. Cambiè, *Fra' Battista da Crema*, «Memorie domenicane», LVII (1940), pp. 112-114; L. Bogliolo, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1952; S. Pezzella, *Carioni Battista [da Crema]*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, vol. XX (1977), pp. 115-118; M. Regazzoni, *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma*, in P. Zovatto (a cura di), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 275-281; P. Grendler, *Man is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation*, in J.W. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson (a cura di), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in honor of Charles Trinkaus*, Brill, Leiden - New York - Cologne, 2006, pp. 227-249.

<sup>25</sup> A. Vanni, *Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema*, in S. Peyronel (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Claudiana, Torino, 2019, pp. 419-440.

di Dio, e per quella croce la qual voi sollevite tanto predicare, che, lassato ogni vostro disegno, ritornate con tutto l core ad unirvi co la volontà di Dio, il qual, come voi vedete, non ha voluto che voi andate per quelle vostre vie, che non son vie ma precipitii et ruine, ma vuole che caminate nella vostra vocazione, e che siate costante fin a la morte nei vostri santi voti. [Voi siete] un fraticino non sol disutile, ma prevaricatore et fugitivo, et per pietà [conviene che ve ne stiate] raccolto nel canton d'un monastero a far penitentia del vostro peccato [...]. Così a voi si convene il tacere, et ascondersi et humiliarsi, et in questo modo risanar le piaghe ch'avete fatte, et satisfar a la Chiesa la quale havete scandalizata, et placar la maestà di Dio, et vigilare un poco meglio a vedere la sua volontà, et non lassarsi più trasportar da la propria<sup>26</sup>.

Carafa collegava le cattive scelte di vita di Battista, tra le quali annoverava l'abbandono del convento e l'esperienza nella corte della nobildonna Ludovica Torelli, al contenuto della sua dottrina, e lo colpevolizzava, sostanzialmente, per la disobbedienza nei confronti dei superiori dell'ordine e, per esteso, delle gerarchie ecclesiastiche.

La caratteristica sostanziale del pensiero del domenicano risiedeva infatti - come evidenziato in più passaggi da Mazzonis - nella discrepanza tra atto e intenzione, la cui purificazione era alla base di un nuovo modo di concepire la vita religiosa. In un primo momento, infatti, Battista suggeriva al discepolo di far leva sulla propria volontà, che considerava l'arma per sconfiggere l'inclinazione al peccato, presupposto al congiungimento dell'anima con Dio. 

Nel disegno del frate, questo doveva avvenire in un secondo momento attraverso il totale abbandono di sé da cui derivava una imperturbabilità resa possibile proprio dalla purificazione dell'intenzione, mediante la quale arrivare a un giudizio ultimo e inappellabile su idee, azioni e comportamenti. Un cammino che implicava di fatto una fiducia smisurata nella libertà morale del singolo, nel potere di autodeterminarsi attraverso il riconoscimento della possibilità di poter migliorare in virtù di mortificazioni, umiliazioni, rinunce, sfide al peccato e alle leggi costituite.

In questo modo le gerarchie ecclesiastiche erano completamente esautorate dalle scelte dell'individuo, come si avvide appunto Carafa quando, nel sottolineare a Battista che «se ben si vedesser le male opere, non si deve giudicar de l'intentione»<sup>27</sup>, temeva soprattutto di perdere il controllo sulle sue azioni e quelle dei suoi seguaci. Un timore non peregrino: scriveva infatti il domenicano nello *Specchio interiore* che i perfettissimi

<sup>26</sup> P. Paschini, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Lateranum, Roma 1926, pp. 163-164.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

sono giunti a tanta libertà che pare a loro che altra cosa non li possa più nuocere, perché già in sé sentono essere ogni male. Et ancora crescono qualche volta in tanta libertà che, come prudenti matti, non hanno vergogna né rispetto di persona alcuna. Et parlano di Dio et con Dio come se parlassero con un'altra persona. Consideri bene ogniuno in quanta libertà di spirito sono, et se niente altro li retira di fare quello che vogliono, se non il puro honore di Dio, tali non restano di fare il suo volere in Dio per paura di morte, né di bando e vanno dove li conduce il Spirito Santo et sono così liberi che sono superiori a ogni precetto, a escommunicatione, a ogni legge et statuti, servando però la legge senza legge<sup>28</sup>.

La norma formale, che Carafa riteneva immutabile, scolpita nella carta e nel tempo, era per Battista profondamente costrittiva, mentre la norma della mente e del cuore conduceva a una libertà superiore, come sosteneva anche Antonio Maria Zaccaria, uno dei suoi principali discepoli: «Se sarete generosi, imparerete a governarvi da voi stessi senza leggi di fuori, ma havendo però la legge ne' vostri cuori, et incamminerete a compire non la parola de fuoravia, ma la intenzione, perché se non volete ubedire come servi ma come figliuoli, così conviene fare»<sup>29</sup>.

Attraverso il superamento del tradizionale ruolo di Roma nel controllo del sacro, l'obiettivo di Battista era la creazione di una comunità di perfetti sulla terra, nella duplice accezione di progressione spirituale individuale e di esperienza del divino. Per mezzo di indicazioni e prescrizioni, dei veri e propri esercizi spirituali, egli proponeva una «coniunzione con Dio assai più forte» di quella proposta dalla Chiesa<sup>30</sup>, vale a dire «unirse in visione beatifica per essentia», invece che «per partecipazione»<sup>31</sup>, dalla quale unione conseguiva, per i perfettissimi che avessero completato il cammino, il raggiungimento della purificazione interiore, una «purezza simillima a quella de li beati», il cui *status* era equiparabile a quello di angeli terrestri, serafini sulla terra, beati nel mondo<sup>32</sup>. Un discorso molto accattivante, complesso e pericoloso che svela alcuni aspetti dell'angelologia del domenicano, ancora tutta da esplorare, e della sua adesione a simili concezioni che circolavano durante il Rinascimento<sup>33</sup>. Una sorte, quella di perfettissimi,

<sup>28</sup> Battista da Crema, *Specchio interiore* cit., p. 77r.

<sup>29</sup> G. Cagni, *Le Costituzioni di sant'Antonio Maria Zaccaria*, «Barnabiti Studi», XXI (2004), p. 232. Su Zaccaria si rimanda a A.M. Erba, A.M. Gentili, *Il Riformatore. Sant'Antonio Maria Zaccaria (1502-1539)*, Ancora, Milano, 2001.

<sup>30</sup> Battista da Crema, *Via de aperta verità* cit., p. 156v.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Cfr., su questi temi, M.J. Gill, *Angels and the Order of Heaven in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014; C. Copeland, J. Machielsen (a cura di), *Angels of Light: Sanctity and the Discernment*

cui era possibile approdare solamente attraverso un cammino ascetico poiché, a giudizio di Battista, l'esperienza mistica non era possibile senza ascesi. Raggiunsero il più alto grado di perfezione molto probabilmente Aceti de' Porti, che si farà chiamare appunto Serafino (da Fermo) e trascorse tutta la sua vita promuovendo la dottrina battistiana<sup>34</sup>, Paola Antonia Negri<sup>35</sup>, la carismatica madre spirituale che dopo la morte di Battista guiderà le comunità di barnabiti e angeliche, e lo stesso Gaetano Thiene<sup>36</sup>. A loro volta, come si evince soprattutto dalle biografie di Negri e Thiene, i perfettissimi assumevano anche il compito di direttori di coscienza o maestri di perfezione, indipendentemente dallo *status* sacramentale, dal rango sociale o dal genere. Nella *Opera utilissima de la vittoria e cognitione di se stesso*, a proposito dei direttori di coscienza, Battista invitava esplicitamente un suo seguace a cercare «uno qualche discreto, compassionevole, abile et veramente humile di core, et se trovi uno tale, overo sia frate, o prete, o secolare, o homo, o donna, te debbi sottomettere a tal stretta obedientia senza iudicare né perché né come te sia comandato»<sup>37</sup>. Sono parole molto forti e altamente eversive che proiettano il magistero battistiano in una dimensione alternativa a quella allora vigente in materia religiosa e lo sostanziano per mezzo dell'assenza di forme discriminatorie, aprioristiche o preconcrete.

La dottrina battistiana proponeva quindi una visione radicalmente alternativa della religione, sulla quale appare ora opportuno indugiare un poco per arricchire il perimetro entro il quale Mazzonis ha tracciato la sua analisi, e per giungere ad alcune finali considerazioni. Un'analisi dei comportamenti di Battista e di quelli dei suoi seguaci e, soprattutto, un loro confronto con il contenuto delle sue opere sono fonda-

*of Spirits in the Early Modern Period*, Brill, Leiden - Boston, 2013; P. Marshall, A. Walsham (a cura di), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1998. Cfr. anche P. Grendler, *Man is Almost a God* cit.

<sup>34</sup> Su Serafino da Fermo, oltre a G. Feyles, *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense (1496-1540)*, SEI, Torino 1942 e R. Manselli, *Aceti de' Porti, Serafino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* cit., vol. I (1960), pp. 138-139, cfr. il recente profilo di M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova ed. critica, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2011-2015, vol. I (2011), pp. 871-872.

<sup>35</sup> Su Paola Antonia Negri, che dopo la morte di Battista ne raccolse l'eredità spirituale governando le compagnie di barnabiti e angeliche secondo i suoi insegnamenti, cfr. M. Firpo, *Paola Antonia Negri. Da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, in Id., *«Disputar di cose pertinente alla fede»*. Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Unicopli, Milano, 2003, pp. 67-120.

<sup>36</sup> A. Vanni, *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Viella, Roma, 2016.

<sup>37</sup> Battista da Crema, *Opera utilissima de la vittoria e cognitione di se stesso*, Nicolò Bascarini, Venezia, 1545, c. CXIIv.

mentali per comprendere il significato stesso di un pensiero particolarmente controverso. In particolare, le sue attività di apostolato mostrano profonde differenze nel corso degli anni e a seconda dei contesti, personali, sociali ma anche istituzionali. Esiste infatti un approccio eterogeneo da parte di Battista nella modalità di erogazione delle strategie proselitistiche desumibile attraverso le ricostruzioni storiche delle esperienze avvenute tra gli anni venti e trenta del Cinquecento. Nonostante la scarsità delle fonti è possibile individuare almeno due direttrici, sia nel tempo che nello spazio, corrispondenti a due distinte fasi della sua esperienza spirituale e del suo rapporto con le istituzioni ecclesiastiche. La prima fase, compresa tra il 1518 e il 1524, si svolse prevalentemente nell'ambito delle confraternite di carità della repubblica di Venezia, protette dall'anonimato che vigeva al loro interno. In questo contesto un ruolo decisivo fu svolto proprio dal chierico vicentino Gaetano Thiene, che si legò al domenicano con un vincolo di obbedienza spirituale e ne divulgò il pensiero nei sodalizi attivi a Vicenza, Verona, Padova e Venezia<sup>38</sup>.

L'infiltrazione nelle confraternite rispondeva a una duplice logica, che da un lato intendeva garantire ai seguaci un'ampia discrezione, mettendoli al riparo dalle ingerenze delle gerarchie, mentre dall'altro permetteva di incidere su gruppi già strutturati e localmente influenti, composti da religiosi e soprattutto laici impegnati in opere assistenziali. Tuttavia, l'estrema intransigenza del maestro, che esigeva il radicale distacco dal mondo e una severa selezione di un *corpus* di discepoli aspiranti alla piena perfezione, provocò in questi gruppi delle fortissime resistenze. Emblematico fu il caso della confraternita di San Clemente e Girolamo di Vicenza, dove più della metà dei confratelli abbandonò il sodalizio dopo l'intervento diretto di Battista, quando questi fu chiamato a sostituire Gaetano Thiene il cui atteggiamento era sicuramente più accondiscendente<sup>39</sup>. Ulteriori difficoltà, causate da un

<sup>38</sup> Per un inquadramento generale della realtà confraternale della penisola italiana e, nello specifico, dei territori della repubblica di Venezia, cfr. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La città del Sole, Napoli, 2002; L. Giacomuzzi, *Influsso francese su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600*, LIEF, Vicenza, 1982; D. Zardin, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinquecentesca*, in C. Mozzarelli, D. Zardin (a cura di), *I tempi del Concilio Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma, 1997; M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma - Bari, 2001; S. Pastore, A. Prosperi, N. Terpstra (a cura di), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa, 2011 e P. Delcorno, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, il Mulino, Bologna, 2018.

<sup>39</sup> A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 52-54.

motivo simile, riscontrò l'attività proselitistica veneziana, avvenuta nel 1523 presso l'ospedale degli Incurabili<sup>40</sup>, che Thiene contribuì a istituire come «principal auctore» salvo poi lamentare l'incoerenza dei confratelli, inclini più che all'intima trasformazione della propria coscienza alle opere esteriori, vale a dire quegli atti, anche caritativi, i cui formalismi Battista, come si è detto, avversava recisamente se non erano confezionati «con le salze de questo sangue sparso con tanto foco d'amore»<sup>41</sup>. In questo periodo, la strategia di coinvolgere figure di spicco si rivelò anch'essa fallimentare: il tentativo di cooptare Paolo Giustiniani si concluse infatti con una dura condanna della dottrina, giudicata dal camaldolese ambigua ed erronea.

Questo episodio segnò i limiti della politica di infiltrazione nelle confraternite e nei canali istituzionali perseguita dal frate e diede avvio alla seconda fase, databile dopo il 1527, che si sviluppò in un contesto profondamente diverso<sup>42</sup>. Trasferitosi a Milano, molto probabilmente anche in seguito all'abbandono di Gaetano Thiene, che a causa dei dubbi nei confronti del magistero del frate decise di affidarsi ai consigli di Giustiniani mettendosi alle dipendenze di Gian Pietro Carafa<sup>43</sup>, Battista entrò in contatto con un gruppo di giovani devoti – tra cui Antonio Maria Zaccaria, Bartolomeo Ferrari e Giacomo Antonio Morigia – e soprattutto con la contessa di Guastalla Ludovica Torelli, che gli offrì protezione politica ed economica<sup>44</sup>. Il palazzo della nobildonna si trasformò infatti nel centro propulsore di una comunità autonoma, dedita a pratiche devozionali e penitenziali radicali. In questa fase il proselitismo non fu più delegato a intermediari, ma condotto direttamente dal maestro attraverso la formazione di una setta, che le cronache definirono appunto «guastallina», le cui attività furono caratterizzate da gesti pubblici e spettacolari di mortificazione e disprezzo del mondo<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> A. Nordio, *Presenze femminili nella nascita dell'ospedale degli incurabili di Venezia*, «Regnum Dei», L (1994), pp. 11-39.

<sup>41</sup> F. Andreu (a cura di), *Le lettere di san Gaetano Thiene*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1956, p. 56.

<sup>42</sup> A. Vanni, *Tra confraternite, comunità religiose* cit., pp. 434-436. Non sono state ancora rintracciate, se vi sono, le testimonianze di una attività proselitistica del frate tra il 1523 e il 1527. Queste informazioni potrebbero contribuire a una spiegazione migliore sulle strategie che Battista adoperò nella diffusione della sua dottrina.

<sup>43</sup> Questi aspetti, fondamentali per comprendere le scelte del chierico vicentino, sono stati ricostruiti in Id., *Gaetano Thiene* cit., pp. 67-85.

<sup>44</sup> Cfr. A. Toffolo, *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo. Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVI (2012), pp. 431-465.

<sup>45</sup> E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze, 1998, pp. 511-538.

Le eclatanti manifestazioni del primo nucleo dei paolini, come del resto anche le precedenti esternazioni di Gaetano Thiene sulla tiepidità dei suoi collaboratori (tra le quali la celebre «Christo aspetta, niun se move»<sup>46</sup>), rivelano l'aporia tra gli obiettivi universalistici della dottrina battistiana, che nei testi si sovrappongono tra l'altro a elementi spiritualistici, gradualistici e financo esoterici, e la sua concreta disseminazione sociale<sup>47</sup>. Definite principalmente da esperienze marginali o settarie, le attività di Battista o delle compagnie ispirate dal suo pensiero di fatto non realizzarono «uno specifico ideale di riforma della società»<sup>48</sup>, quanto meno fino al processo di normalizzazione. Le emergenze storiche mostrano infatti come solamente a partire dagli anni Quaranta, e diffusamente nella seconda metà del secolo, il pensiero del domenicano troverà una sua collocazione più ampia, peraltro all'interno dell'organigramma della Chiesa. Fino ad allora, anche se molti passaggi dei suoi libri sono infarciti di attestazioni di obbedienza e di ossequio verso le gerarchie ecclesiastiche, di critiche nei confronti della frattura religiosa del periodo, di citazioni patristiche, segno di una *captatio* che assomiglia quasi a una sorta di autocensura<sup>49</sup>, l'applicazione della sua dottrina rappresentava comunque una sfida per la Chiesa del tempo. Questo avvenne, molto probabilmente, proprio in

<sup>46</sup> F. Andreu (a cura di), *Le lettere di san Gaetano* cit., p. 56.

<sup>47</sup> Nella *Filosofia divina*, pubblicato nel 1531 a Milano, Battista scriveva infatti che «le cose divine non si manifestano a tutti, ma [solamente] alli amici di Dio» (Battista da Crema, *Filosofia divina, ossia historia de la passione del nostro signore Gesù Cristo crucifixo et modo di contemplare quella per imitarlo*, Melchior Sessa, Venezia 1545, p. 55r). L'amicizia con Dio era un altro modo di descrivere le conseguenze dello stato di perfezione raggiungibile da pochi perfettissimi attraverso un percorso personalizzato da effettuare sotto la guida di un maestro attento «de non dire et dare tutte le cose spirituali et sante ad ogni persona, perché non omnes capiunt» (Id., *Via de aperta verità* cit., pp. 67v-68r). Queste e altre esternazioni simili lasciano intendere che il modello spirituale proposto dal domenicano presupponesse un vero e proprio cammino gradualistico ed esoterico: «Se tu volessi parlare anchora un pocho più alto? Tutto il mondo non te intenderia. Si che meglio è che tali documenti non dichì pubblicamente a tutti, ma tu parli tal parole secretamente et a pochi» (Id., *Filosofia divina* cit., pp. 119rv).

<sup>48</sup> Come scrive giustamente Mazzonis, «il modello di perfezione di Carioni conobbe uno sviluppo specifico nell'ideologia del combattimento spirituale» (Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana* cit., pp. 193-194), sviluppandosi all'interno di ordini e di gruppi oramai istituzionalizzati che ne limiteranno la diffusione dell'eversiva carica religiosa. Per quanto avvenne all'interno della congregazione dei chierici regolari teatini cfr. A. Vanni, *Andrea Avellino e la 'seconda' fondazione dell'ordine dei chierici regolari*, in J. Garcia Bernal, F. Quiles Garcia, M. Fagiolo, P. Broggio (a cura di), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Roma Tre - Press, Roma, 2020, vol. I, pp. 173-189.

<sup>49</sup> Sul problema della censura e sulle modalità di autocensura nel Cinquecento, e più in generale durante l'età moderna, si rimanda a G. Caravale, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Laterza, Roma - Bari, 2022.

virtù del coinvolgimento ai limiti della deriva eterodossa dei suoi discepoli, della quale erano ben consapevoli i guardiani dell'ortodossia, che in più di una occasione si mostrarono inclini ad additarne le attività, soprattutto quando queste assunsero la forma dell'esperienza settaria<sup>50</sup>.

In questo senso il ruolo dei testi, seppur fondamentale, non contribuisce a spiegare a pieno l'evoluzione e il contenuto del magistero battistiano<sup>51</sup>. Come le opere suggeriscono, e come dimostra la storia delle confraternite veneziane, della conventicola di barnabiti e angeliche e per certi versi dell'esperienza della seconda generazione teatina, ispirata dalla spiritualità di Gaetano Thiene<sup>52</sup>, il cammino verso la perfezione avveniva tramite un contatto diretto, orale, tra il discepolo e il maestro: l'oralità presupponeva per il discepolo la possibilità di scoprire la verità direttamente dagli insegnamenti del maestro, e al contempo consentiva al maestro di modellare i suoi insegnamenti sui bisogni del discepolo. Il passaggio inverso, dalla prassi all'astrazione della forma scritta, dovette avvenire, come spesso accadeva e accade in casi simili, perché era necessario rappresentare attraverso il testo, con la sua replicabilità, il prolungamento delle attività di apostolato. In primo luogo il testo si configurava come un'appendice a uso interno delle questioni affrontate nel rapporto dialogico, come dimostra la circolazione tra i sodali delle confraternite della repubblica di Venezia dei primi trattatelli di Battista, poi confluiti nella *Via de aperta verità*<sup>53</sup>. Tra l'altro, in queste e in altre opere, l'autore si rivolge costantemente a un interlocutore o a un gruppo di interlocutori, talvolta identificabili, con i quali vi era stati precedenti incontri e contatti. Tali aspetti si possono constatare nell'opuscolo *De la vera professione*, indirizzato a un giovane novizio domenicano<sup>54</sup>, in quello *De lo aquistar et conservar la vera devotione*, «ad instantia de alchuni servi et serve de Christo de Vicenza»<sup>55</sup>, nella *Epistola al reverendo monsignor Gaetano*, rivolta a Thiene, quando era il suo più vicino discepolo<sup>56</sup>, ne *Lo specchio interiore*, dedicato a Maria Malipiero, Maria Gradenigo e alle altre «done da conto» che negli anni venti orbitavano intorno a una nuova con-

<sup>50</sup> Cfr. per esempio A. Vanni, *Gaetano Thiene* cit., pp. 102-108.

<sup>51</sup> Un primo approccio in tal senso, dedicato in maniera specifica al proselitismo del frate domenicano, è in [redacted], *Tra confraternite, comunità religiose* cit.

<sup>52</sup> Per un'analisi sulla sopravvivenza della dottrina di Battista da Crema all'interno dell'ordine teatino, cfr. Id., *Die 'Zweite' Gründung des Theatinerordens*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», XCIII (2013), pp. 226-250.

<sup>53</sup> Uno studio sulla genesi della raccolta è in Id., «*Contra la leze*». *Alcune riflessioni sull'Epistola familiare di Battista da Crema*, in Id., *Testimonianze e linguaggi di storia religiosa del Cinquecento*, Aracne, Roma, 2016, pp. 53-145.

<sup>54</sup> Battista da Crema, *Via de aperta verità* cit., pp. 3r e sgg.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 95v e sgg.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 153v e sgg.

fraternita di carità veneziana e amministravano il locale ospedale degli Incurabili<sup>57</sup>, e infine nell'*Opera utilissima et vittoria di se stesso*, scritta per «utilità» di un gruppo di discepoli - «persone semplici le quali desiderano di essere prudenti in Christo. Et seben fussero literate di scorza de littere, er dottorati in legge, o altre scientie, et prudenti nelle cose mondane, nondimeno nelle cose dell'anima, sono semplici, ignorantanti» - che per certi versi evoca l'esperienza dei primi barnabiti, o di analoghi gruppi strutturati<sup>58</sup>.

L'opera di Battista non è quindi informativa ma formativa, e si configura come un supporto e un sostegno dell'educazione dei discepoli: subordinata all'oralità, e alla relazione privilegiata con il padre spirituale, la scrittura doveva inoltre rappresentare un espediente in soccorso alla memoria, in particolare per quanto concerne lo svolgimento degli esercizi spirituali che il frate proponeva durante il cammino di perfezione. Esempio in tal senso è lo *Specchio interiore*, che non a caso verrà pubblicato e divulgato dopo la sua morte<sup>59</sup>.

Battista morì nel 1534 *extra gremium religionis* a Guastalla, lontano dai conventi dell'ordine domenicano di cui faceva parte, confortato dai suoi discepoli, tra i quali la contessa Ludovica Torelli<sup>60</sup>. Due anni dopo, il suo pensiero e le sue opere furono oggetto delle attenzioni ufficiali degli inquisitori, quando un breve di Paolo III si riferiva ai barnabiti e alle angeliche come rinnovatori delle teorie del libero spirito. Il conseguente processo formulò nei loro confronti l'accusa di aver riproposto una setta pauperistica potenzialmente ribelle alle regole del diritto

<sup>57</sup> Id., *Lo specchio interiore*, a cura di Q. Mazzonis cit., pp. 81 e sgg. In conformità con il suo ruolo, Battista sottolineava la necessità di regole ferree che disciplinassero le attività del sodalizio e la sua organizzazione, «per essere la vostra una nova compagnia, bisogna che sia ben regolata, altrimenti presto anderia in rovina. Per tanto mi è parso opportuno di scrivervi qualche cosa per comune vostra utilità e per conservazione di tal santa opera per voi principata», *Ibidem*. Su questi aspetti cfr. anche A. Nordio, *Presenze femminili* cit.

<sup>58</sup> Battista da Crema, *Opera utilissima* cit., s.n.p. [Proemio].

<sup>59</sup> Id., *Lo specchio interiore*, a cura di Q. Mazzonis cit., pp. 35-59.

<sup>60</sup> In una lettera a Gaetano Thiene del 4 gennaio 1534, Gian Pietro Carafa comunicava che due giorni prima il padre domenicano era morto «extra gremium religionis» a Guastalla (P. Paschini, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa* cit., p. 194). L'ossessione dell'ecclesiastico napoletano per preti e frati apostati si desume dalle bozze che egli scrisse per disciplinare la vita in comune dei teatini («Nullus presbyter, vel clericus solus extra domus procedit», F. Andreu, *La regola dei chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti*, «Regnum Dei», II (1946), p. 52), ma anche dal contenuto delle proposte di riforma da lui indirizzate a Clemente VII nel 1532 e a Paolo III nel 1536, dove vengono apostrofati come «desviati», «maledetti», «abominabili» e infine «fundatori et defensori et propagatori de la heresia» (J.P. Carafa, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII*, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, 13 voll., edidit Societas Goerresiana, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1901-2001, vol. XII, pp. 67-77; *Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia*, in *Concilium Tridentinum* cit., vol. XII, pp. 131-145).

canonico<sup>61</sup>. Il problema della mancata obbedienza alle gerarchie ecclesiastiche era particolarmente sentito proprio da Carafa, che a partire dall'esperienza di Battista da Crema, e di situazioni simili a questa, iniziò a costruire la sua idea di riforma, eminentemente repressiva. Nel 1536, l'anno in cui fu istruito il primo processo contro i chierici paolini, per evitargli simili addebiti Carafa aveva redarguito anche Girolamo Miani, raccomandandolo di sottomettersi all'autorità della Chiesa:

Resta che voi charo fratello vi ricordiate di non ricever invano la gratia di Dio, et di non lassarvi impedir né distraere, non solo da niuna cosa mondana, ma né anchora da molte illusioni ascose sotto pretesto di spiritualitate et di bontade, et non vi lassate per niente ingannare da chi vi volesse dar ad intendere che così facilmente voi potessi esser maestro anzi che discepolo [...]. Et non siate per niente in quello errore di credere che ad ognuno tocca a far ogni cosa, perchè la providentia di Dio diversamente a diversi ha distribuito li sui doni, et non omnia possumus omnes. Et sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent etc. Et così anchora ricordatevi, che non ogni tempo è da ogni faccenda<sup>62</sup>.

Miani era un laico. E proprio la dialettica tra chierici e laici è alla base della polemica carafiana nei confronti di Battista da Crema e di tutti gli animatori di quei movimenti che, nell'ispirarsi agli ideali del cristianesimo delle origini, andavano a identificare la Chiesa con una piccola comunità di santi e a non riconoscere un pieno valore alle gerarchie, mostrando una tanto profonda quanto pericolosa somiglianza con il sacerdozio universale proposto nello stesso periodo da Lutero.

Successivamente, un documento del 1552 condannava il pensiero del domenicano come «doctrina scandalosa in plurimis, in aliis vero temeraria et in (per)multis haeretica»<sup>63</sup>. I tempi erano ormai cambiati e, come Carafa aveva intuito già negli anni venti, il contenuto delle opere di Battista da Crema, come quello di molti testi di letteratura devozionale, iniziò a essere associato alla eresia luterana, non tanto a causa di una improbabile vicinanza teologica<sup>64</sup>, quanto piuttosto per la similitudine degli esiti, che di fatto ne faceva scomparire le differenze teoriche: il misticismo anomico da lui proposto, che avrebbe dovuto condurre i discepoli alla impeccabilità e alla perfezione senza la guida della legge del diritto canonico, presupposto dell'unione salvifica con il divino, si rivelava se non coincidente quanto meno prossimo «nei suoi

<sup>61</sup> E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 185-200, in particolare p. 191.

<sup>62</sup> P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le «Compagnie del Divino Amore» nei primi decenni del Cinquecento*, FIUC, Roma, 1925, p. 104.

<sup>63</sup> M. Petrocchi, *Pelagianesimo di Battista da Crema?*, «Rivista della storia della Chiesa in Italia», VIII (1954), pp. 418 ss.

<sup>64</sup> A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, p. 22.

effetti con la luterana salvezza per sola fede»<sup>65</sup>. L'*opera omnia* di Battista fu inclusa quindi nell'Indice veneziano del 1552, in quello emanato durante il pontificato di Paolo IV Carafa nel 1559, il cosiddetto *Index auctorum*, e infine in quello tridentino del 1564<sup>66</sup>. In quest'ultimo caso, l'intercessione della sua discepola più autorevole, la contessa di Guastalla Ludovica Torelli, consentì di apporre la clausola del *donec emendetur*. Le opere non furono tuttavia rettificate e ripresero a circolare liberamente solamente nel XX secolo, in seguito alla cancellazione degli addebiti nei confronti del frate<sup>67</sup>. Nonostante le accuse e le incolpazioni, la setta «guastallina» dei paolini riuscì comunque a sopravvivere e a istituzionalizzarsi. Negli anni cinquanta del Cinquecento un processo inquisitoriale e un rimodellamento «in spiritualibus et in temporalibus», voluti da Carafa, ne cambiarono le caratteristiche originarie: le donne finirono in clausura mentre gli uomini furono sottoposti al controllo del visitatore apostolico, il cardinale inquisitore Juan Álvarez de Toledo<sup>68</sup>. Dopo aver attraversato un periodo di profonda incertezza anche a causa delle repressioni inquisitoriali, il destino di questi gruppi si definì quindi all'interno di un processo di normalizzazione, avvenuto anche grazie all'accondiscendenza dei rappresentanti delle gerarchie ecclesiastiche che, come Carlo Borromeo, intesero utilizzarli nelle loro attività pastorali per coinvolgere, in un contesto ormai protetto e controllato, le tensioni spirituali dei fedeli. Nel 1579, sotto la supervisione dell'arcivescovo di Milano, che autorizzò la stesura delle nuove *Costituzioni* avvenne la definitiva riabilitazione dei barnabiti, che andò a segnare la trasformazione di una compagnia in odore di eresia in un'istituzione ecclesiastica riconosciuta<sup>69</sup>.

Anche la condanna imposta dall'inquisizione a Battista da Crema e alla sua opera non fu impermeabile. Nel secondo Cinquecento e nel primo Seicento alcuni aspetti della dottrina del frate domenicano, come l'invito all'annullamento dell'amor proprio, la mortificazione e il disprezzo di sé attraverso la ricerca delle tentazioni e la violenza autoinflitta per mezzo di uno sforzo attivo di volontà, tutti presupposti per la definitiva unione con

<sup>65</sup> G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2003, p. 45.

<sup>66</sup> O. Premoli, *S. Gaetano Thiene e Fra Battista da Crema*, «Rivista di scienze storiche», VII (1910), pp. 33-66.

<sup>67</sup> S. Pagano, *La condanna delle opere di fra' Battista da Crema. Tra inedite Censure del Sant'Offizio e della Congregazione dell'Indice*, «Barnabiti Studi», XIV (1997), pp. 223-310.

<sup>68</sup> E. Bonora, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 511-538.

<sup>69</sup> A. Prospero, *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, in Id., *Eresie e devozioni. La religione in età moderna*, vol. III, *Devozioni e conversioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2010, pp. 117-147. Utile anche S. Pagano (a cura di), *Amorevolissimo padre e protettore. Il carteggio fra san Carlo Borromeo e i barnabiti (1568-1584)*, Olschki, Firenze, 2025.

Dio, furono ripresi da vari autori in un contesto oramai normalizzato e istituzionalizzato. Si possono citare a mo' di esempio il teatino Lorenzo Scupoli, il cui celeberrimo *Combattimento spirituale* divenne nel 1647 il manifesto della spiritualità dell'ordine<sup>70</sup>, o l'oratoriano padovano Antonio Maria Cortivo de' Santi, che nel pieno Seicento fondò molti oratori secolari e compose delle opere ascetiche destinate ai suoi discepoli, a significare come le linee di contatto e di congiunzione di questi gruppi si siano sviluppate anche in maniera diacronica<sup>71</sup>.

La ricerca di Mazzonis non si limita comunque all'analisi del pensiero dei soli Battista, Miani, Merici e dei loro discepoli. Le filiazioni dirette e indirette delle loro attività confluiscono infatti all'interno di un importante affresco della vita religiosa del periodo, che nelle pagine di *Riforme di vita cristiana* abbraccia i profili biografici di Ignazio di Loyola, Filippo Neri, Bernardino Ochino, Juan de Valdés, gli Spirituali e molti altri importanti riformatori, in Italia e Oltralpe, attraverso un'analisi che intercetta legami e relazioni, e al contempo suggerisce influenze reciproche<sup>72</sup>. Un contesto profondamente variegato, definito da un *continuum* di scambi culturali che sono ricostruiti grazie allo studio di modelli, letture, pratiche, e che restituisce un'atmosfera per certi versi liquida, o meglio, come sottolinea l'autore, trasversale e fluida, con un interessante rimando a queste categorie, suggerite più volte nel corso del testo con l'obiettivo di definire, per l'appunto, la possibilità di una lettura destrutturata di questi movimenti e proposte di riforma. Si legge per esempio nella versione italiana: «Tali sodalizi conobbero la fase di piena realizzazione in un periodo confessionalmente fluido e aperto a diverse tipologie di riformismo religioso»<sup>73</sup>. E ancora: «Emerge come le diverse correnti riformiste lungo tutto l'arco del secolo potessero presentare una certa trasversalità e fluidità di riferimenti culturali e di percezioni della perfezione, della salvezza e della Chiesa»<sup>74</sup>.

E infine: «Da una diversità di tradizioni culturali e religiose» emersero «analoghe posizioni» che avrebbero contribuito a dar vita a un fermento di dibattiti religiosi e di ipotesi di riforma della Chiesa<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> A. Vanni, *Una continua battaglia acciò siano coronati li virili combattenti. Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli*, «Roma Moderna e Contemporanea», XVIII (2010), pp. 79-102.

<sup>71</sup> Q. Mazzonis, *Perfezione e misticismo a Padova nel primo Seicento: gli oratori di Antonio Maria Cortivo de' Santi (1586- 1650)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXXVII/1 (2023), pp. 113-37.

<sup>72</sup> Id., *Riforme di vita cristiana* cit., pp. 177-192.

<sup>73</sup> Ivi, p. 233.

<sup>74</sup> Ivi, p. 237.

<sup>75</sup> Ivi, p. 15.

A partire quindi da un'analisi della spiritualità cinquecentesca, che costituisce un ottimo spunto per una storia culturale della spiritualità, lo sguardo di Mazzonis si concentra soprattutto sui punti di contatto tra movimenti e fenomeni religiosi, il che gli consente di stabilire nuove appartenenze e collocazioni. A proposito delle congruenze tra i gruppi da lui investigati e i circoli dell'evangelismo e degli Spirituali, l'autore sostiene per esempio «come non solo tra questi ambienti ci fossero contatti specifici, più di quanto non sia stato finora rilevato, ma anche che, sul piano delle concezioni della vita cristiana, al netto delle differenze soteriologiche, emergano significative affinità»<sup>76</sup>. Le esperienze di Battista, Miani, Merici e dei loro discepoli hanno quindi poco da spartire con l'idea storiografica di Riforma cattolica, all'interno della quale sono stati spesso ascritti, come riconosce lo stesso Mazzonis quando scrive che la sua analisi, anche se «recupera l'approccio della storiografia della Riforma cattolica che considerava questi gruppi come parte di un movimento univoco», non ne condivide «la griglia interpretativa, poiché presenta una diversa chiave di lettura che permette di individuare meglio la specificità dei loro ideali di riforma»<sup>77</sup>. A suo giudizio, questi gruppi «non sono inquadrabili in termini confessionali», poiché «il loro riformismo non è finalizzato alla riforma della Chiesa» ma «della società tutta»<sup>78</sup>, una proposta tuttavia destinata a infrangersi sia nell'isolamento della vocazione settaria sia nella risposta istituzionale orchestrata in primo luogo da Carafa. Come si è visto, già negli anni trenta il vescovo di Chieti provò infatti a correggere sia Carioni che Miani, dei quali - scrive peraltro ancora Mazzonis - «criticava il protagonismo religioso che usciva dal seminato del potere di mediazione del sacro da parte della Chiesa e la fondazione di sette»<sup>79</sup>. Una risposta ripresa successivamente dall'Inquisizione che «perseguì non solo ogni tentativo di apertura dottrinale al protestantesimo, ma anche il riformismo pastorale e le forme di devozione - come quelle rappresentate dai gruppi che stiamo qui analizzando - non sufficientemente sottoposte alle gerarchie della Chiesa»<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Ivi, p. 150. Su questi gruppi si rimanda, all'interno di una letteratura particolarmente vasta, agli studi di M. Firpo, *Tra 'alumbrados' e 'spirituali'. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olshki, Firenze, 1990; Id., *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma - Bari, 2016; G. Alonge, *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2020; Id., *Ludovico di Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, «Rivista Storica italiana», CXXVI (2014), pp. 5-54.

<sup>77</sup> Q. Mazzonis, *Riforme di vita cristiana* cit., p. 9.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Ivi, p. 150.

<sup>80</sup> Ivi, p. 8.

Queste ultime considerazioni conducono la ricerca di Mazzonis verso una incursione all'interno dell'annoso dibattito sui temi jediani. Quello che vale la pena chiedersi, infatti, sfogliando le pagine del testo e confrontandole con le acquisizioni storiografiche degli ultimi decenni, concerne l'opportunità di utilizzare non soltanto il concetto di Riforma cattolica ma anche quello «meno militante di *Early Modern Catholicism*», che ha mantenuto invariata, di fatto modellata sulla precedente lettura apologetica, «l'interpretazione delle compagnie in questione»<sup>81</sup>. Nel guardare la storia del cattolicesimo della prima età moderna attraverso una lente che tende ad annullare le differenze all'interno di una sfumata e indefinita continuità e contiguità, assorbendone le contraddizioni e relegando in secondo piano le molte, talvolta drammatiche, fratture sia individuali che collettive, la proposta dal gesuita statunitense John O'Malley non è tuttavia una categoria storiografica poco o «meno militante»: pur restituendo una indubbia coerenza al quadro complessivo, lo fa in maniera vaga e predeterminata, attenuando eccessivamente il peso delle rotture e offuscando la gravità dei conflitti che hanno segnato nel profondo la storia religiosa del Cinquecento<sup>82</sup>. In altre parole, uno dei meriti della storia delle compagnie illustrate da Mazzonis è quello di mettere in risalto i limiti di una lettura che interpreti in maniera lineare, coerente e univoca la provenienza e le motivazioni che condussero alcuni personaggi, a volte inquieti portatori di forti tensioni religiose e spirituali, a partecipare a tali esperienze comunitarie. Allo stesso modo, il fatto che queste compagnie si siano sviluppate in parallelo all'affermazione delle dottrine riformate introduce un ulteriore elemento di incertezza: molte delle realtà nate nell'alveo dell'ortodossia romana avrebbero presto intrapreso percorsi differenti, sia prima che dopo la normalizzazione del secondo Cinquecento, che potevano mantenere i loro partecipanti nell'obbedienza alle gerarchie ecclesiastiche o condurli verso l'eterodossia o, quanto meno, a una alternativa visione ecclesiologica, non necessariamente subordinata all'ortodossia romana ma neanche centrata su una lettura ecumenica o universalistica della vita cristiana<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Ivi, p. 7.

<sup>82</sup> M. Firpo, *Riforma cattolica e concilio di Trento. Storia o mito storiografico?*, Viella, Roma, 2020.

<sup>83</sup> Per un inquadramento di questi temi cfr. J. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2000; S. Ditchfield, *Trent Revisited*, in G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella (a cura di), *Per Adriano Prosperi*, vol. 1: *La fede degli Italiani*, Edizioni della Normale, Pisa, 2011, pp. 357-70; M. Firpo, *Rethinking "Catholic Reform" and "Counter-Reformation": What Happened in Early Modern Catholicism. A View from Italy*, «Journal of Early Modern History», XX (2016), pp. 293-312 e E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, «Studi Storici», LVII (2016), pp. 267-296.